

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМ. М. АКМУЛЛЫ»
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ
СОВЕТ ПО ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫМ
ОТНОШЕНИЯМ ПРИ ГЛАВЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН
РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ: ЛИЧНОСТЬ И НАСЛЕДИЕ

МАТЕРИАЛЫ РЕСПУБЛИКАНСКОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

11 декабря 2018 года

УДК 297
ББК 86.38
Р24

*Конференция проведена в рамках Федерального проекта
подготовки специалистов с углубленным знанием истории
культуры ислама, реализуемого Научно-исследовательским институтом
духовной безопасности и развития религиозного образования
Башкирского государственного педагогического
университета им. М. Акмуллы*

Р24 **Зайнулла Расулев:** личность и наследие: Материалы Республиканской научно-практической конференции (г. Уфа, 11 декабря 2018 г.) / Составители: Д.М. Абдрахманов, З.С. Зинурова, К.Х. Шахметова. – Уфа: Мир печати, 2018. – 104 с.

ISBN 978-5-9613-0579-1

В сборнике материалов конференции освещены теоретические и практические аспекты ислама и суфизма, духовное наследие Зайнуллы Расулева и его значение для российских мусульман, история ислама в Российской Федерации.

Тексты докладов и выступлений печатаются в авторской редакции.

УДК 297
ББК 86.38

ISBN 978-5-9613-0579-1

© БГПУ им. М. Акмуллы, 2018
© Издательство «Мир печати»

СОДЕРЖАНИЕ

Хисматулин А.А. Анонс книжной серии «Назидательная литература эпохи салджукидов на персидском языке: оригиналы и подделки»	4
Галлямов М.М. Проявление божественной справедливости	10
Селянинова Г.Д. Последователи Зайнуллы Расулева в Пермском крае	12
Андреева Ю.В. Оптимизм в учении суфиев: парадоксы и экзистенциально-гуманистические основания	14
Хайрулаев М.Х. Исторические источники о биографии и творческом наследии Сайфуллы-кади Башларова (к постановке проблемы)	17
Джабраилов Ю.Д. Суфизм в стратегии консолидации мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона	24
Зайнуллина Д.Р. Реформаторская деятельность Зайнуллы Расулева в просвещении	27
Зекрист Р.И. Суфизм как философская школа мысли	32
Пацкевич О.В. Ислам и татарский этнос на территории Беларуси: исторический опыт	43
Якупов М.Т. Социокультурные истоки суфизма и их проявление в творчестве Зайнуллы Расулева	48
Аминов Т.М. Педагогическая деятельность и взгляды ишана Зайнуллы Расулева	53
Вильданов У.С., Вильданова Г.Б. Роль накшбандийского тариката в развитии учения башкирского шейха Зайнуллы Расулева	56
Песянчин Ю.В. К вопросу о месте ислама в двух подстилях религиозного стиля башкирского языка (аспекты и перспективы описания)	71
Шихалиев Ш.Ш. Некоторые сведения о религиозных контактах мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона в XVIII – первой трети XIX вв.	80
Янгузин А.Р. Гносеологические аспекты суфизма	87
Латыпова И.Ф. Башкортстанның изгеләре – Зәйнулла ишан мәритләре	96

**АНОНС КНИЖНОЙ СЕРИИ
«НАЗИДАТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА ЭПОХИ САЛДЖУКИДОВ
НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ: ОРИГИНАЛЫ И ПОДДЕЛКИ»**

Время от времени в современных научных публикациях можно встретить сочинение, которое исследователи приписывают какому-то автору, подразумевая вероятность ложной атрибуции (*the false attribution*). Такая формулировка предполагает, что аутентичность, или подлинность авторства сочинения не определена, или не доказана, или вызывает сомнения. Чтобы подчеркнуть факт сомнительного или до сих пор невыясненного авторства, иногда к имени автора добавляют определение псевдо.

Ложно атрибутированные сочинения встречаются в любой культурной традиции. Можно даже говорить о том, что их наличие – это неотъемлемый элемент культуры, возникающий, как правило, по двум причинам. Во-первых, когда при отсутствии прямого указания на авторство историки и литературоведы, основываясь на каких-то косвенных признаках, начинают считать тот или иной текст принадлежащим перу некоего автора. Во-вторых, когда кто-то, написав некий текст, преднамеренно скрыл своё авторство и приписал его другому лицу, преследуя какие-то свои цели. В результате возникает текст с ложной атрибуцией, которая во втором случае отягощается ещё и фактом подделки. Нередко случается так, что при всестороннем анализе текста выявляются обе причины, т. е. исследователи приписывают текст тому, кому его приписал фальсификатор. Поэтому в данной серии под подделками подразумеваются тексты с ложной атрибуцией, которые случайно или преднамеренно были приписаны лицам, непричастным к созданию этих текстов.

Хорошо известно, что создатель любой подделки (картины, украшения, банкноты и т.п.) следует уже заданному и узнаваемому образцу подлинника, пытаясь максимально приблизить её к нему с минимизацией затрат в части изготовления. При этом способы изготовления подделок внешне очень похожи на способы создания оригиналов, а минимизация затрат происходит за счёт фальсификации уникальности путём её копирования с целью извлечения максимальной прибыли. Для успешной фальсификации создатель подделки должен быть экспертом в своей области: изучить форму и жанр творчества автора, его манеру, стилистические особенности и т. д., чтобы затем их скопировать и выдать за подлинные.

Всё то же самое справедливо и для подделок средневековых научных сочинений. Основная задача при идентификации таких подделок – выявить чуждые фрагменты, отделить их от подлинных (если они есть),

доказать их неаутентичность и в конечном итоге определить цель создания подделки.

Подделка – это такой же памятник, как и всякий остальной, но сделанный с особыми целями. Вот почему, чтобы окончательно доказать поддельность памятника, нужно абсолютно ясно и убедительно показать цель, ради которой эта подделка была совершена¹.

Принимая подделку за подлинник в научных исследованиях, делая на её основе выводы и строя целые теории, многие современные авторы иной раз предпочитают умалчивать о том, что имеют дело с подделкой, намеренно сфабрикованной кем-то по корыстным, идеологическим и иным мотивам. Чем дольше длится такое умалчивание и чем больше исследователей его предпочитают, тем выше вероятность того, что спустя какое-то время будет достигнут негласный консенсус по поводу подлинности подделки. Количество перейдёт в качество. В дальнейшем не критическое отношение к ней приведёт к формированию исторического мифа, в который начнут верить уже многие поколения учёных, защищая на нём свои магистерские, кандидатские и докторские работы, публикуя научные статьи и монографии.

Хорошо, если фальшивку разоблачили по горячим следам, сразу после обнародования. Она не успевает войти в массовый оборот и заморочить голову многим ни в чём не повинным людям. Но гораздо чаще происходит наоборот. Сенсационный документ широко распространяется, о нём пишут падкие до сенсаций СМИ, тем самым укореняя его в массовом сознании. Дискредитировать такой проверенный временем «источник» очень трудно².

Отказываться от устоявшихся мифов не только «очень трудно», но всегда крайне болезненно, а порой и просто неудобно. Однако, как показывает практика, факты и современных, и средневековых подделок рано или поздно доказательно вскрываются, а от мифов приходится отказываться. Нет никакого сомнения, что по мере развития цифровых технологий и цифровых гуманитарных наук количество выявляемых подделок будет только расти, приводя к пересмотру прежних представлений, а также к неизбежному крушению многих мифов, бытующих до сих пор в любой культуре. Эта тенденция уже хорошо просматривается при выявлении фейковых новостей в современных СМИ.

Средневековые определения подделок

Есть достаточно фактов, которые говорят о том, что фабрикация текстов с их припиской известным людям была не столь уж редким явлением в средне-

¹ Лихачев Д.С. при участии Алексеева А.А. и Боброва А.Г. Текстология (на материале русской литературы X-XVII вв.) (СПб.: Алетейя, 2001), 341; на сайте: <http://www.lihachev.ru/pic/site/files/fulltext/textologia/0070.pdf>

² Петров А.Е., Шницерльман В.А. «Введение» в: *Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов* (М.: ИА РАН, 2011), 9; на сайте ИЭА РАН: http://static.iea.ras.ru/books/falysifikatsiya_istorichyeskikh_istochnikov.pdf

вековом исламе. Показательным примером хождения преднамеренных подделок и ложных атрибуций в мусульманской письменной традиции служит факт наличия в ней огромного корпуса высказываний-хадисов, входящих в категорию поддельных – *ал-хадис ал-мауду'* (الحديث الموضوع). По разным причинам и с разными целями их авторство когда-то и кем-то было приписано Пророку, а определение им дано самими мусульманскими исследователями. То же самое можно сказать о созданной кем-то так называемой 115-й суре Корана. Если цель оправдывала средства в связи с высказываниями Пророка и даже применительно к Корану, то что уж говорить о прочих авторах и их сочинениях.

Наиболее заметные примеры средневековых подделок в персоязычной письменной традиции связаны с творчеством поэтов, чьи имена на слуху не только у иранцев. Большое количество четверостиший, приписанных 'Умару Хаййаму (ум. 510/1131)¹. Кем-то созданный и приписанный Джалал ал-дину Руми (ум. 672/1273) седьмой дафтар *Маснави* и т. д. Практически каждый популярный средневековый персидский поэт стал после смерти обладателем стихов, которых он никогда не сочинял и авторов которых выявить сейчас едва ли возможно.

Основные категории средневековых подделок

Можно классифицировать три категории подделок, которые изготавливались тремя основными способами и периодически возникали на интеллектуальном рынке средневековой научной литературы.

1. Намеренное присоединение неаутентичного текста к подлинному – наиболее распространённый и довольно легко распознаваемый способ. О нём упомянул ал-Газали в случае с *ал-Манхул мин та'лик ал-усул*, и он же рассматривается во второй книге этой серии в связи с присоединённой «второй частью» *Насихат ал-мудук*. Случаи с седьмым дафтаром *Маснави*, который одно время пытались добавить к шести подлинным, и 115-й сурой Корана также относятся к данной категории.

Если прибегнуть к кулинарным определениям, то подделку, созданную этим способом, можно уподобить двуслойному пирогу, каждый слой которого создан своим пекарем. Сюда же примыкают случайные ошибки переписчиков при пропуске заглавия и отсутствии колофона, когда текст одного автора не умышленно, а в силу человеческого фактора присоединялся к тексту другого автора и шёл в дальнейшую переписку или перевод в таком «обновлённом» виде. Поэтому при выявлении присоединённой в конце неаутентичной части, которая иной раз даже не стилизована под аутентичную, встаёт ключевой вопрос для дальнейшего исследования – произошло ли присоединение случайно или преднамеренно.

¹ См., например, интервью с О.Ф. Акимушкиным от 2007 г.: Баконина М.С. «Любимый поэт президента» на сайте: <http://www.fontanka.ru/2007/06/19/053/>

2. Целенаправленная компиляция текстовых блоков, взятых из подлинных сочинений какого-то известного автора, с неаутентичными текстовыми блоками для создания иллюзии подлинности и достижения своих целей путём апелляции к авторитету этого автора. Такие подделки практически всегда создавались умышленно, следовали определённому плану и преследовали конкретные цели. Наглядные примеры, приведённые во второй книге этой серии, – две подделки, приписанные ал-Газали: *Эй, фарзанд/Аййуха ал-валад* («О дитя») и *Панд-нама* («Письмо с советами»).

Подделки, входящие в данную категорию, похожи на многослойный пирог и являются наиболее сложными с точки зрения обоснования их неаутентичности. Ведь всегда можно резонно возразить, что со временем автор на что-то поменял свою точку зрения или вовсе пересмотрел свои взгляды, особенно когда для этого есть формальный повод. Так, очень часто подлинность многих текстов, которые приписываются ал-Газали или вообще являются откровенными подделками, обосновывается лишь пересмотром взглядов имама, вызванного его духовным кризисом и последующим отказом от активной общественной жизни, без приведения более весомых аргументов.

Помимо обычных компиляций фальсифицированию таким способом были наиболее подвержены частные письма и официальные документы. Ведь фальсификатору не нужно было придумывать для них названия и писать авторские предисловия. Эпистолярный жанр этого не предполагал, а документальный в каждую эпоху и при любой мусульманской династии имел свой жёсткий шаблон, которому оставалось только следовать. К тому же созданные в этих жанрах тексты по понятным причинам реже прочих попадали на книжный рынок и не требовали письменной верификации от автора (*иджаза*), т. е. были лишены барьера, хоть как-то защищавшего от подделок.

3. Преднамеренное редактирование содержания текста, когда достаточно внести или удалить отрицание и смысл поменяется на противоположный, не говоря уже о более сложном интеллектуальном редактировании. Такие подделки напоминают пирог с неаутентичной начинкой. Сюда же примыкают случайные ошибки переписчиков.

Для выявления подделок, выполненных этим способом, иной раз вполне достаточно подготовить критический текст, основанный на нескольких версиях, который даст возможность выявить неавторское редактирование.

Включённые в серию сочинения

Сочинения, написанные в эпоху Великих Салджукидов (XI–XII вв.) на персидском языке в жанре назидательной литературы, в последнее время живо обсуждаются как западными иранистами, так и среди иранских специалистов по этому периоду. По данной тематике ими издано большое количество статей и монографий, которые при желании можно без труда найти в сети. Вопросы,

затрагиваемые ими в своих исследованиях, стали вновь актуальными скорее всего в связи с тем, что именно понимать под идеальной политической моделью организации исламского общества в непростых современных условиях.

Таковыми же непростыми политическими условиями были и в Салджукидский период. Если описывать их схематично и очень упрощённо, то: тюрки-кочевники, обладавшие хорошо подготовленной и мощной армией, завоевали весь иранский мир и значительную часть арабского; иранская элита, искушённая в вопросах управления оседлым населением и сбора налогов с него, обслуживала интересы этих тюрков, небезосновательно считая себя фактическими правителями империи Салджукидов; арабские халифы в Багдаде из династии ‘Аббасидов по сути играли роль сторонних наблюдателей, занимаясь в основном вопросами религии и легализуя восхождение салджукидских правителей на трон. Во многом поэтому в данный период языком науки вслед за государственным языком постепенно становился персидский.

С религиозной точки зрения, данный период представлял собой пример в целом мирного сосуществования шафиитского и ханафитского мазхабов. Веротерпимость официальной администрации и доминировавшей суннитской элиты в целом сохранялась и для мусульман-шиитов, несмотря на довольно жёсткую конкуренцию между двумя административно-чиновничьими группами, в терминологии того времени – хурасанской и иракской. И лишь батиниты-исмаилиты, ставшие на время ещё одним центром силы во главе с Хасаном ал-Саббахом (ум. 518/1124)¹ и выступившие открыто против «вертикали власти» Салджукидов, временами подвергались преследованиям, а чаще использовались как инструмент в междоусобной борьбе за власть среди иранской администрации салджукидской элиты или среди самой элиты.

По мнению Джалал ад-дина Мухаддиса Урмави (ум. 1358/1979), редактора и комментатора персидского сочинения *Ба‘з масалиб ан-наवासиб фи-накз «Ба‘з фаза‘их ар-равафиз»*, написанного между 556–566/1161–1170 гг. ‘Абд ал-Джалилом Казвини Рази, шиитским автором VI/XII в., в качестве опровержения клеветы на шиитов:

Каждый из салджукидских султанов, вазиров и амиров, собравшись устранить своего конкурента и уничтожить своего соперника, сговаривался с исмаилитами – Хасаном Саббахом и его последователями – и свергал его с их помощью².

Данный вывод нельзя без исключений распространять на всю высшую администрацию Салджукидов, хотя бы потому что к «сговорчивым» вазирам не относился Низам ал-мулк (уб. 485/1092), выдающийся премьер-министр

¹ О нём: Daftary, Farhad. “Hasan Sabbah” in: EIr, online edition: <http://www.iranicaonline.org/articles/hasan-sabbah>

² ‘*Abd al-Jalil Qazwini Razi. Naqz (Ba‘z mathalib al-nawasib)*, ed. Mir Jalal al-Din Hussayni Urmawi Muhaddith (Tehran, 1358/1979), i, 285. Далее – *Naqz*.

Салджукидов, и его сыновья. Но именно на таком пёстром религиозно-политическом фоне возникали назидательные сочинения выдающихся религиозных и политических деятелей, иной раз написанные ими, а чаще приписанные им.

Традиция создания назидательных сочинений уходит корнями в доисламскую эпоху и довольно детально проанализирована в современных исследованиях¹. Но в исламской литературе она приобретает свои характерные особенности. Эти особенности напрямую связаны с развитием бюрократической системы и касаются того, кем обычно, для кого и с какой целью писались сочинения, которые сегодня причисляются к назидательному жанру.

Чтобы получить относительно объективное представление о специфике назидательных сочинений в период правления Салджукидов с их разветвлённым бюрократическим аппаратом, в анонсированной серии из трёх книг планируется представить несколько таких сочинений. Какие-то из них ранее публиковались в русском переводе, другие издаются впервые. Но все они входят в классическое наследие персидской литературы, переосмысление которого – закономерный и неизбежный процесс не только для носителей персидской культуры, переиздающих эти сочинения с завидной регулярностью.

Начинает серию подделка, которая вошла в классику персидской литературы под двумя атрибутивными названиями – *Сийасат-нама* («Книга о правлении») и *Сийар ал-мулук* («Жития владык»). Этот текст до сих пор издаётся и переиздаётся под авторством Низам ал-мулка. Однако, как показывают результаты исторического и текстологического анализа, приведённые ниже в исследовательском Введении, текст был скомпилирован уже упоминавшимся выше Мухаммадом Му‘иззи Нишапури (ум. между 518-522/1124-1128)², главой департамента поэтов (Амир аш-шу‘ара) при салджукидском правителе Малик-шахе (отравлен 485/1092)³, а затем намеренно приписан им перу убитого Низам ал-мулка с совершенно определёнными целями. Поэтому здесь на титульной странице автором указан Му‘иззи, а не Низам ал-мулк. Подделка была создана первым способом, при котором за основу был взят подлинный юридический документ, разросшийся в результате присоединённых к нему текстовых блоков до размеров целого сочинения.

Вторая книга серии – это сочинения имама Мухаммада ал-Газали (ум. 505/1111). Сначала в ней представлены три подлинных текста: руководство для студентов, озаглавленное автором как *Зад-и ахират* («Путевой припас для грядущей жизни»); аутентичная часть послания ал-Газали салджу-

¹ Shaked S., Safa Z. “Andarz and andarz literature in pre-Islamic Iran”; “Andarz literature in New Persian” in: EIr, online edition: <http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice>

² О нём: Davarpanah, Hormoz. “Mo‘ezzi Nišāburi” in: EIr, online edition: <http://www.iranicaonline.org/articles/moezzi-nisaburi>

³ О нём: Durand-Guédy, David. “Malekšah” in: EIr, online edition: <http://www.iranicaonline.org/articles/maleksah>

кидскому султану Санджару (ум. 552/1157) под названием *Насихат ал-мулук* («Совет владыкам»); сборник писем имама к различным адресатам под заглавием *Фаза'ил ал-анам мин раса'ил Худжжат ал-ислам* («Достоинства людей из посланий Довода ислама»).

Вслед за подлинниками в книгу включены три подделки. Две первые из них созданы путём компиляции текстовых блоков, взятых из подлинных сочинений ал-Газали, с неаутентичными вставками – многослойный пирог. Первая подделка – это до сих пор считавшееся подлинным письмо ал-Газали к его уже зрелому ученику, получившее известность в персидском оригинале и арабском переводе под двумя названиями – *Эй, фарзанд/Аййуха ал-валад* («О дитя»). Вторая – компилятивное письмо к какому-то правителю под названием *Панд-нама* («Письмо с советами»). Завершает книгу текст, который был адресован некоему салджукидскому султану и стал известен как под своим собственным названием – *ал-Фарк байна ас-салих ва гайр ас-салих* («Разница между благочестивым и неблагочестивым»), так и в качестве «второй части» *Насихат ал-мулук*, намеренно или механически присоединённой к аутентичному тексту.

В третьей книге серии планируется издать два заново переведённых сочинения двух разных авторов. Это уже не единожды упоминавшаяся *Кабус-нама* («Книга Кабуса») в авторстве Кайкавуса б. Искандара б. Кабуса (ум. 462/1069–70) и *Чахар макала* («Четыре беседы»), или *Маджма' ан-навадир* («Собрание редкостей»), принадлежащего перу Низами 'Арузи Самарканди (ум. во второй половине VI/XII в.). В течение XIX–XX вв. *Кабус-нама* была переведена на основные европейские языки как с персидского оригинала, так и со средневековых тюркских переводов. В русском переводе книга публиковалась дважды: в переводе О.С. Лебедевой (1886) с татарского и в переводе Е.Э. Бертельса (1953) непосредственно с персидского. Включение *Чахар макала* в книгу, также ранее издававшуюся в русском переводе С.И. Баевского и З.Н. Ворожейкиной (1963), обусловлено небольшим объёмом этого текста для публикации его отдельной книгой в избранном для серии формате. Основания для повторного перевода и переиздания обоих сочинений излагаются в исследовательских введениях к переводам во всех книгах этой серии.

Галлямов М.М.
(г. Уфа)

ПРОЯВЛЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Человек в ближайшей жизни не отвечает за свои добрые и злые поступки. Преступники и деспотические правители, которые претендуя на абсолютную власть, вторгались в чужую жизнь и свободу, наслаждались богатством

и роскошью до конца своих дней. Им не пришлось отвечать за свои злые деяния перед судом справедливости. И наоборот, многие добродетельные, богобоязненные люди терпели мучения и страдания, защищая права бедных и лишенных; покинули ближайшую жизнь не пожинав плоды своей доброты. Не противоречит ли это закону Божественной справедливости? Это было бы несправедливостью, если бы не существовал другой мир и день, когда будет отчитываться и злодей и благодетель. Дело в том, что за некоторые виды преступлений невозможно наказать в этом мире. Продолжительность и заплата за преступление не соразмерны ограниченностью ближайшей жизни во времени и пространстве. Например, кто-то преднамеренно убил одного человека, к нему можно применить закон мести, хотя и это не предотвратит социальные последствия этого преступления. А как же быть с безжалостным преступником, который убивал сотни человек? Каково должно быть его наказание? Его можно казнить всего один раз. Следовательно, наказание будет гораздо меньшим, чем само преступление. Поэтому также необходимо существование другого мира, где возможности наказания соответствуют размеру преступления: **«Всякий раз, как сготовится их кожа. Мы заменим им другой кожей, чтобы они вкусили наказания» (4:56).**

С другой стороны, ближайшая жизнь бессильна воздавать вознаграждение, соответствующее степени доброты благодеяния. Много людей, всю жизнь расходовавшихся на благо людей и ушедших из ближайшей жизни не попробовав плод своих добрых дел.

Благословенный Коран против равного отношения к злодею и благодетелю: **«Разве думали те, которые творили зло, что Мы сделаем подобными тем, которые уверовали и творили добро, что одинаков будет их жизнь и смерть. Плохо они рассуждают! Создал Аллах небеса и землю по истине, чтобы всякая душа получила воздаяние за то, что она снискала, и они не будут обижены» (45:21-22).**

Следует здесь же оговориться, что порядок, управляющий всем мирозданием, – это божественная справедливость, охватывающая вещи во всем их многообразии. Все вещи во вселенной, большие и малые, мельчайшие частицы или необозримо огромные небесные тела, повсюду разбросанные, сотворены из справедливости, царящей во вселенной. Человек также подчиняется этому всеохватывающему порядку. Единственной особенностью, отделяющей его от других существ, является обладание свободой, дающей ему возможность творить и изобретать. Если он будет использовать свободу выбора своих действий против порядка справедливости, управляющего вселенной, то это обуславливает наличие такого дня, в котором бунтовщик должен держать ответ перед судом справедливости.

Воздаяние – это постижение человеком той участи, которое соответствует его деяниям. Очевидно, что деяния не всех грешников и преступников

воздаются по заслугам в этом мире. Тем не менее, кое-какие наказания все-таки имеют место в этом мире – об этом мире свидетельствует история жизни людей, совершивших нечестивые поступки. Действительно, время от времени мы являемся свидетелями уготованной им горькой судьбы и тяжких испытаний; испытав унижение и муки, они гибнут позорной смертью, даже не подозревая о том, что их ждет. Наличие необычайной связи между греховным действием и последующим бесчестьем нельзя приписывать лишь случайному совпадению; напротив, эту связь следует рассматривать как образец воздаяния за бесчестные деяния в этом мире. Коран утверждает: *«И дал им вкусить Аллаха унижение в жизни ближней, а ведь наказание последней больше, если бы они знали!»* (39:26). Подобные наказания иногда звучат как сигнал тревоги для грешников, побуждая их очнуться от заблуждений, изменить ход своих поступков, переделать себя пока не станет слишком поздно. Эти наказания напоминают им о том, что добро и зло – это две чаши весов, на которых измеряются наши поступки, и что ни один неверный шаг, ни один злой поступок не останутся безнаказанными; равным образом, ни один добрый поступок или деяние не останутся без награждения.

*Селянинова Г.Д.
(г. Пермь)*

ПОСЛЕДОВАТЕЛИ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В ПЕРМСКОМ КРАЕ

В 1999 г., работая в архиве новейшей истории Пермской области, я натолкнулась на дело, которое называлось «Дело антисоветской организации ишанизма». Мистической традицией ислама называют суфизм, формой которого в Уральском регионе в целом, и в Пермском крае, в частности, был ишанизм.

Мое изумление усиливалось по мере того, как я перелистывала его страницы. В 1948 году было арестовано двенадцать пожилых мусульман, которых обвиняли в том, что они были мюридами и придерживались суфийских воззрений. Среди арестованных были: Тляшев Шарифулла, Мукминов Мансур, Зайнуллин Садык, Казыханов Ахматнур, Казыханов Гадылша, Явгаров Мирсаит, Тавыев Салахи, Закиров Шакир, Илькаев Фазлышан, Баязитов Габдулхай, Сагатдинов Габдулзян, Абубакиров Закир. Все они получили религиозное образование. Еще до революции они обучались в медресе и жили в южных районах Пермской (тогда – Молотовской) области. У них были учителя – ишаны. В качестве ишана из всей группы арестованных обвинялся Тляшев Шарифулла из деревни Бичурино Бардымского района. Называлось имя еще одного ишана – Губайдуллина Гайдуллы, который проживал в Щучье-Озерском районе, деревне

Верхний Шуртан. Среди арестованных его не было. После проведенного следствия арестованные получили сроки заключения как последователи ишанизма, но все же было важно провести верификацию найденных протоколов допросов и обвинительных документов средствами устной истории.

У арестованных были изъяты бумаги, свидетельствующие о распространении ишанизма до революции. Завещание Зайнуллы Расулева, целительские книги, по которым осуществляли свою практическую деятельность ишаны и мюриды. Но, может быть, это просто бережно сохраняемые реликвии, не имеющие ни малейшего отношения к 1948 году?

Поэтому очень важны были устные интервью, которые были записаны при проведении исследования, они позволили проследить дальнейшую судьбу не только каждого из арестованных, но и их родственников и людей, так или иначе причастных к делу, и выявить способы адаптации общества и самих ишанов и мюридов к последствиям арестов 1948 г.

Устные исторические источники позволяют исследовать постпамять – то есть представления ныне живущих поколений о событиях прошлого, в данном случае – о сохранении традиций ишанизма в Пермском крае в советский период, подтверждая при этом тот факт, что арестованные в 1948 г. мусульмане были последователями традиций ишанизма.

Помимо того, что удалось выяснить судьбу каждого из арестованных в 1948 г. по делу ишанизма, были записаны интервью, которые предоставили информацию о том, что в Троицке в медресе Расулия у Зайнуллы Расулева обучались выходцы из Пермского края.

В собраниях арестованных мюридов в 1946–1947 гг. принимал участие проживавший в деревне Красный Берег Юго-Осокинского района бывший мулла Габдулхаков Хасан (1882–1973). На встречах он читал вслух ишанистские книги. Собирались мюриды и в его доме тоже. Но арестован он не был и вскоре его назначили муллой в Кояновскую мечеть, единственную в Молотовской области после ее открытия в 1948 г. Он оставался там муллой до 1961 или 1962 г. Габдулхакова Хасана могли назначить на эту должность потому, что он имел соответствующее образование, полученное в медресе «Расулия» в Троицке, что и сыграло свою роль в его судьбе. Об обучении в Троицке Габдулхакова Хасана рассказала его внучка, утверждавшая, что он учился 12 лет еще до революции.

Кроме Габдулхакова Хасана в Троицке обучался Ханнанов Хавый (1888–1933). Об этом рассказал его сын, житель деревни Усть-Турка Кунгурского района.

Нам представляется не случайным тот факт, что именно Габдулхаков Хасан, как ученик Зайнуллы Расулева, и, скорее всего, приверженец ишанизма, возглавлял единственную действовавшую в Пермском крае мечеть в Кояново после ее открытия в 1948 г. и до начала 1960-х гг.

В Пермском крае (в 1940–1957 гг. – Молотовской области) ишанизм был связан с деятельностью последователей и учеников (мюридов) ишана Зайнуллы Расулева (1833–1917), которые сохраняли традиции ишанизма в советское время.

Андреева Ю.В.
(г. Уфа)

ОПТИМИЗМ В УЧЕНИИ СУФИЕВ: ПАРАДОКСЫ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Основой мистического учения суфиев остается природа переживаний, но именно она остается за пределами изучения религиозной философии.

Сторонниками суфизма были поэты-жизнелюбы Низами, Насими, Руми, Омар Хайам. В их произведениях можно найти подтверждение оптимизму как способности человека видеть наилучшее в мире и себе самом.

Ислам знает собственную традицию мистицизма. Мусульманский мистицизм первоначально сводился к аскетической практике, религиозной экзальтации и преклонению перед всемогуществом Бога. С появлением ислама аскетизм получил обоснование. У суфиев есть принцип: быть добрым по отношению к другим, плохим человек становится из-за точки зрения, а значит, надо находить позитивный взгляд на человека, способного преодолеть трудности.

Оптимизм в учении суфиев рассматривается как интеллектуальная гибкость и возможность увидеть правильное в неправильном; совершенное в несовершенном; большое в малом: ибо маленькое всегда может стать большим.

Человек, достигший совершенного знания о мире и самом себе, подобен Сократу, он знает, что ничего не знает.

Подобно Сократу, суфий обращается к самому себе как человеку, полному возможностей, и понимает, что он внутренне не пуст. Самопознание бережет человека от экзистенциального вакуума.

Оптимизм также состоит и в вере в человека, а также в то, что все, что случается в жизни, то по воле человека, исходя из его желаний и стремлений. Если воли у человека не осталось, то остается еще воля Божья и высшая сила.

Оптимизм в суфизме – это и воля, и вера в Человека, в его способность учиться на собственном опыте, выявлять ошибки и устранять их, воспринимая их как форму обучения, школу жизни. Причины человеческих ошибок суфизм видит в упущенных возможностях.

Вера в себя также в суфизме допускается и становится спусковым механизмом развития оптимизма. Жизнь наполняется радостью потому, что человек на радости сосредоточен и считает ее своей природой.

Концепция человека в исламском мистицизме гласит:

– человек сотворен Богом, но при этом он сам создает свою натуру и способен изменить свою природу. Человек – сам творец своей судьбы, жизни, поступков и обстоятельств и он знает об этом и несет ответственность за все, что с ним происходит;

– основная задача человека в жизни – самопознание; возможно – в формах эмоционального постижения себя в полноте позитивной самореализации;

– мистический опыт человека выступает как иррациональный гнозис Бога в самопознании, а путь к нему – в суфийских психотехниках и религиозных практиках.

Бог понимается в суфизме как имя и идея полноценного существования. Человек должен жить в настоящем моменте, «здесь и сейчас», а не «там и тогда». Находясь на месте, человек встречает Бога и Бог встречается с ним, находит его настоящего, не упускает возможностей, не питает иллюзий относительно будущего, строит его в настоящем и не застревает в прошлом, а учится на прежних ошибках, воспринимая опыт позитивно, как урок.

Парадоксально, но согласно суфизму, если человек не живет в настоящем, значит, его нет. Согласно суфизму следует проживать жизнь в настоящем моменте, в западной философии есть слова Д. Карнеги «Уметь жить в отсеке сегодняшнего дня» [6, с. 23].

Во внимании к настоящему есть элементы медитации, позитивного сосредоточения и большой терапевтический эффект: человек не беспокоится за будущее, нагромождая себя задачами, и перестает переживать за прошлое, которое уже не изменить.

Настоящее – основа для радости. Прошлое содержит опыт и человеку не приходится радоваться, открывать новое и удивляться. И прошлое несет в себе бремя (того, чего уже нет), а будущее – бремя (того, чего пока еще нет). В вечной погоне за счастьем человек теряет его, утрачивая радость жизни в настоящем моменте. С философией суфиев согласуются утверждения других философских учений и религиозных направлений, если они содержат в себе мудрость Пифагора, который призывал: «Не гоняйся за счастьем, оно находится в тебе самом»; или христианское учение, которое проповедовало истину: «Будет день – будет пища». В экзистенциализме Виктора Франкла есть выражение: «Счастье – подобно бабочке. Его легко спугнуть».

Суфий представляет Бога как неактивное совершенное знание, активным оно становится в проявлениях человека. Бог – в нем самом, рядом с ним, в его сердце, в его делах и жизни, которую он стремится прожить совершенным образом, полноценно. Ибо, что подвластно человеку, то он должен развить в себе до уровня совершенства и ценить. Таким образом, оптимизм – приобретаемое качество и приобретается оно в духовном созревании и совершенствовании человека.

Парадоксально, но суфизм признает несовершенство *мира*. Согласно суфизму жизнь следует принимать такой, какая она есть, во всей ее полноте и несовершенстве. Это первый этап преодоления негативных реалий жизни.

Парадоксально, но суфизм признает несовершенство *человека*, потому как невозможно наслаждаться сладостью, не испытав горечи. Именно несовершенство мира создает его полноту, несовершенство человека несет в себе возможность самосовершенствования: оттачивая свое мастерство, профессионал достигает того, чего хотел. И среди множества несовершенств достигает совершенства в чем-то одном.

Истинное человеческое «Я» в суфизме – это не «эго», не нафс – «животная душа». «Я» в суфизме – это скорее дух – простая человеческая субстанция, проще говоря – человеческое достоинство. Возможности человеческого «Я» состоят в том, чтобы размышлять, обдумывать, определять и проникать. Разумная душа служит источником знаний человека о самом себе и мире. У философа И. Ильина такая подлинная сущность человека носит название «поющее сердце». Суфии также называют сущностью человека его сердце. Сердце служит путем, источником самопознания, а точнее – эмоционального постижения.

Разумное сердце, подлинное «Я» обладает внутренним видением, способным проникать в самую суть вещей, различать и видеть их в подлинном виде. Так приобретает религиозное знание.

Еще один парадокс в суфизме: признание того, что истинное человеческое «Я» окружено неподлинными формами существования. В западной традиции (по Хайдеггеру) – это болтовня и ложь. Задача человека очистить собственное «Я» от пагубных страстей, от неподлинных форм существования для того, чтобы услышать, говоря словами К. Роджерса «тихий голос своего разума» [7, с. 29].

Путей такого очищения в суфизме много, среди них: практика покаяния и аскезы; транса и медитации; молитва, пост, воздержание, раскаяние как признание в себе порицаемых качеств, переосмысление ошибок и исправление их, совершение добрых дел, самопознание (поиск и постижение своих сильных сторон), стремление человека к совершенству.

Полезно очищать обыденное сознание от стереотипов мышления и восприятия, видеть вещи под новым углом зрения. Оптимистическое мировоззрение, позитивный взгляд на вещи сохраняют здоровье и продлевают жизнь.

Мы можем согласиться с тем, что религия суфия – гуманизм, а глобальная жизнеутверждающая цель – знание (иногда в форме – эмоционального постижения).

Многие проблемы и направления выдвигаются здесь в порядке постановки. Мы искренне надеемся, что они привлекут внимание философов, социологов, психологов и педагогов и станут предметом эффективного научного исследования.

Литература

1. Гулов А.А. Самосовершенствование человека как философско-антропологическая проблема. Дис. к.ф.н. – Душанбе. 2012. – 134 с.
2. Ерматов С.М., Хажиева М.С. Методы религиозно-нравственного самосовершенствования в суфизме как пути мистического познания «истины» // Молодой ученый. – 2012. – № 2. – С. 207-208. – URL: <https://moluch.ru/archive/37/4281/> (Дата обращения: 27.11.2018).
3. Ильин И. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. – М.: АСТ, 2007.
4. Мекерова М.Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре. Дис. к.ф.н. – Ставрополь, 2005. – 209 с.
5. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – 192 с.
6. *Carnegie D.* How to stop worrying and Start Living. Diamond Pocket Books Rvt Ltd. – 2016. – 278 p.
7. *Rogers C.* On Becoming a Person: A Therapists View of Psychotherapy. Boston, 1961.

Хайрулаев М.Х.
(г. Казань)

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ О БИОГРАФИИ И ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ САЙФУЛЛЫ-КАДИ БАШЛАРОВА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Сайфулла-кади Башларов (1850–1919) был учеником и духовным преемником четырех шейхов Волго-Уральского региона. Мухаммад-Закир Камалов (1815–1893) и Зайнулла Расулев (1833–1917) обучили Сайфуллу-кади Башларова Накшбандийскому тарикату. Вместе с иджазой на духовное наставничество в этом тарикате Сайфулла-кади получил от Зайнуллы ишана разрешение на преподавание различных шариатских наук. От Мухаммад-Мурада Рамзи (1855–1934) Сайфулла-кади получил право на наставничество в Кадирийском тарикате, от Мухаммад-Салиха ал-Иджави – в Шазилии. Таким образом, судьба дагестанского шейха Сайфуллы-кади Башларова тесно переплелась с Волго-Уральским регионом. Он и его учителя играли важную роль в религиозной, общественно-политической и культурной жизни мусульманской уммы России. В настоящее время биография и наследие Сайфуллы-кади Башларова становится объектом специального историографического и источниковедческого исследования¹.

¹ См.: Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова: материалы Всероссийской научно-практической конференции (25-26 апреля 2008 г., Махачкала). – Ставрополь,

Одновременно несколько уникальных источников увидели свет в публикации «Сайфуллах-кади Башларов: Жизнь и творческая деятельность» (под редакцией М.А. Омарова). Во-первых, это переводы на русский язык отрывков из произведения «Сираджу Саадат» («Светильники счастья»). Во-вторых, анонимная биография Сайфуллы-кади, содержащая ряд уникальных сведений о шейхе. В-третьих, воспоминания о Сайфулле-кади его внука, содержащие некоторые подробности биографии шейха¹.

Одним из ключевых источников по биографии Сайфуллы-кади Башларова является произведение «Сираджу Саадат» («Светильники счастья»), написанное Хасаном Кахибским (1852–1937), который был его учеником и духовным преемником. Сочинение написано на арабском языке и посвящено биографии основных шейхов Накшбандийского тариката. «Сираджу Саадат» сохранилось в нескольких списках, которые находятся в личной библиотеке Хасана Кахибского в доме, который принадлежал ему в Махачкале. Примечательно, что в 2006 г. в ходе археографической экспедиции под руководством А.Р. Шихсаидова в селении Ахалчи Хунзахского района Дагестана был обнаружен еще один список этого сочинения. Он оказался более полным. Для реконструкции биографии Сайфуллы-кади Ш.Ш. Шихалиевым уже были привлечены некоторые сведения из последнего списка «Сираджу Саадат»². Но далеко не все данные этого источника введены в научный оборот. Полный арабоязычный текст указанного произведения был опубликован в 2011 г.³ В работе М.А. Омарова увидел свет перевод некоторых отрывков из книги «Сираджу Саадат», в которых имеется информация о деятельности Сайфуллы-кади Башларова⁴.

Хасан Кахибский, будучи шейхом и духовным преемником Сайфуллы-кади, значительное внимание уделил описанию духовного пути Сайфуллы-кади.

2009; Курбанова Г.М. Сайфулла-кади Башларов – шейх трех тарикатов // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова: материалы Всероссийской научно-практической конференции (25-26 апреля 2008 г., Махачкала). – Ставрополь, 2009. – С. 31–47; Шихалиев Ш.Ш. Устаз трех тарикатов: Сайфулла-кади Башларов // Дагестанские святыни. Кн. 1. – Махачкала: Эпоха, 2007. – С. 86–98; Шихалиев Ш.Ш. Новые биографические сведения о жизни Сайфуллы-кади Башларова (по арабоязычным письменным источникам) // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова: материалы Всероссийской научно-практической конференции (25-26 апреля 2008 г., Махачкала). – Ставрополь, 2009. – С. 48–63.

¹ *Сайфуллах-кади Башларов: Жизнь и творческая деятельность* / авт.-сост. М.А. Омаров. – Махачкала: Изд. дом «Ихсан», 2009. – 202 с.

² *Шихалиев Ш.Ш. Устаз трех тарикатов: Сайфулла-кади Башларов // Дагестанские святыни. Кн. 1.* – Махачкала: Эпоха, 2007. – С. 86.

³ *Шихалиев Ш.Ш. Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень № 1(4).* – Махачкала, 2003. – С. 39–57.

⁴ *Сайфуллах-кади Башларов: Жизнь и творческая деятельность* / авт.-сост. М.А. Омаров. – Махачкала: Изд. дом «Ихсан», 2009. – С. 11–66.

В частности, он сообщает, что Сайфулла-кади был учеником и преемником четырех шейхов Волго-Уральского региона (это Мухаммад-Закир аль-Чистави (1804–1893), Зайнулла аш-Шарифи (1833–1917) из Троицка, Мухаммад-Салих (?) и Мухаммад-Мурад Минзелеви (1855–1934), от которых он получил иджазы (разрешения на наставничество) в трех тарикатах: Накшбандии, Шазалии и Кадирии. Наряду с тайными (скрытыми) знаниями шейх постиг и другие науки. Он обладал глубокими познаниями в хадисоведении, медицине и других сферах. Хасан Кахибский описывает Сайфуллу-кади как высоконравственного, мудрого и чрезвычайно проникательного человека и называет его «муджаддидом», т.е. обновителем религии. В своем повествовании Хасан Кахибский опирается не только на личный опыт общения с Сайфуллой-кади, но и на свидетельства других современников шейха, хорошо знавших его, а также на письма и рассказы самого Сайфуллы-кади о себе. К примеру, из письма шейха автор «Сираджу Саадат» приводит подробное описание того, как Сайфулла-кади обрел упомянутых выше наставников. Причем слова Сайфуллы-кади о том, что он ничего об этом никому не рассказывал, кроме Хасана Кахибского, указывают на уникальность приведенной информации. Необходимо учитывать, что, несмотря на оригинальную публикацию М.А. Омарова, «Сираджу Саадат» остается недостаточно изученным, лишь фрагментарно переведенным и опубликованным сочинением, в то время как данный труд Хасана Кахибского содержит множество ценных и, порой, уникальных сведений, необходимых для изучения интеллектуальной биографии и исламского наследия Сайфуллы-кади Башларова¹.

Анонимная биография Сайфуллы-кади Башларова, как и «Сираджу Саадат», начинается с описания духовно-нравственных качеств и степеней шейха: познавший Аллаха, достигший «степени совершенно шейха», истинный кутб, «обладатель божественных знаний (ильм раббани)», «Муджаддид, Махмуди, Увайси» и т.д.² Но в отличие от рассмотренного выше источника аноним более подробно рассказывает о родителях и братьях Сайфуллы-кади, его образовании, а также о его общественной и религиозной деятельности в хронологическом порядке. При этом автор упоминает и книгу «Сираджу Саадат», и письма шейха, указывая на то, что эти жизнеописания немногословны. Очевидно, что аноним стремился дополнить биографию шейха, представленную в упомянутых им источниках. В результате ему удалось существенно дополнить биографию шейха. К примеру, он сообщает, что первым учебным заведением, в котором обучался Сайфуллы-кади, было трехлетнее татарское исламское медресе в Астрахани, последним – исламский университет Джами аль-Азхар в Каире.

¹ *Хасан бин Мухаммад-хаджи аль-Кахиби*. Сираджу Саадат («Светильник счастья»). – Махачкала: Рисалат, 2011. – 256 с.

² *Сайфуллах-кади Башларов: Жизнь и творческая деятельность* / авт.-сост. М.А. Омаров. – Махачкала: Изд. дом «Ихсан», 2009. – С. 67.

В то же время шейх получил хорошее медицинское образование и в разные годы работал врачом в Саратовской губернии, во Владикавказе и Астрахани. По данным анонима, Сайфулла-кади «основал в Дагестане общество объединения мусульман» и был избран делегатом от этого общества «в Государственную Думу при правительстве Николая II», «с 1909 по 1918 год он был Муфтием Дагестана и Северного Кавказа», «в 1917 году руководил комитетом по делам религии в военно-революционном правительстве Дагестана»¹.

Еще одним важным источником, который во многом дополняет анонимную биографию шейха, являются воспоминания внука Сайфуллы-кади – С.Г. Башларова. Сведения С.Г. Башларова были записаны Ш.Ш. Шихалиевым в декабре 2002 г. и опубликованы М.А. Омаровым. По наблюдениям самого Ш.Ш. Шихалиева, информация, полученная от внука шейха, во многом совпадает с данными, представленными в трудах М.А. Абдуллаева². Сравнительный анализ показал, что сведения, представленные С.Г. Башларовым, в ряде случаев совпадают и с анонимной биографией шейха. Но С.Г. Башларов более подробно описал период учебы и общественно-политическую деятельность шейха. В своих воспоминаниях он обращает внимание на то, что судьба не раз связывала Сайфуллу-кади с такими известными представителями мусульманской интеллигенции, как Исмаиль Гаспринский (1851–1914), Зия Камал (1873–1942) и Галимджан Баруди (1857–1921). Уникальность данного источника заключается в том, что его автор, помимо письменных свидетельств, опирался на устные воспоминания своих родителей и родственников.

Однако наиболее перспективным комплексом источников при изучении наследия Сайфуллы-кади Башларова являются архивные материалы, хранящиеся в Астрахани, Казани, Уфе, Ростове-на-Дону, Саратове, Махачкале, Санкт-Петербурге и других городах. Исследователями уже привлекались некоторые неопубликованные источники из Центрального государственного архива Республики Дагестан (ЦГАРД), касающиеся Антиписарского восстания 1913–1914 гг.³ По их заключению, эти материалы указывают на важную роль Сайфуллы-кади Башларова в деле мирного урегулирования, именно благодаря умелой дипломатии шейха удалось предотвратить конфликт и отстоять право дагестанцев на сохранение арабграфической письменности⁴.

¹ *Сайфуллах-кади Башларов: Жизнь и творческая деятельность* / авт.-сост. М.А. Омаров. – Махачкала: Изд. дом «Ихсан», 2009. – С. 71.

² *Шихалиев Ш.Ш. Устаз трех тарикатов: Сайфулла-кади Башларов // Дагестанские святыни. Кн. 1.* – Махачкала: Эпоха, 2007. – С. 86.

³ Губернатор Дагестанской области С.В. Вольский (1852-?) издал указ о введении русского языка для сельского судопроизводства и народ восстал против этого (См.: Курбанова Г.М. Взаимоотношение государственных институтов власти с мусульманским духовенством Дагестана: исторический опыт (1877–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Владикавказ, 2014. – С. 221).

⁴ *Шихалиев Ш.Ш. Новые биографические сведения о жизни Сайфуллы-кади Башларова (по арабязычным письменным источникам) // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля*

Несмотря на эти открытия, фонды ЦГАРД остаются наиболее перспективными для изучения биографии и наследия Сайфуллы-кади. Вместе с тем, учитывая, что значительную часть жизни шейх провел за пределами Дагестана¹, необходимо изучить и архивохранилища других городов России. Так документы о Сайфулле-кади были выявлены нами в ходе проведенного поиска в Государственном архиве Саратовской области (ГАСО). В документах архивного фонда Саратовского губернского жандармского управления в деле «Сведения о лицах, состоящих под негласным наблюдением» за 1914 г., значится «Башларов Мирза Сейфулла Гуссейн оглы»². Из этих документов следует, что за активную деятельность в ходе Антиписарского восстания Сайфулла-кади подлежал высылке с Кавказа сроком на 2 года, причем с правом самостоятельно выбрать место ссылки. Шейх выбрал г. Саратов, где впоследствии и сохранились архивные документы о нем.

В анонимной биографии и воспоминаниях С.Г. Башларова упоминается о деятельности Сайфуллы-кади в Государственной Думе, в Союзе мусульман России и в военно-революционном правительстве, следовательно, существует вероятность обнаружить документы о нем в Центральных архивах РФ, таких как Российский государственный исторический архив (РГИА), Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) и др. Указания на его проживание в Астрахани, Ростове-на-Дону, Владикавказе, Казани и Уфе дают надежду на плодотворные поиски в архивохранилищах этих городов.

Важнейшим комплексом источников по теме являются труды самого Сайфуллы-кади Башларова. Важно учитывать, что в этих произведениях не только раскрываются различные общественно-политические и социально-культурные проблемы, но и отражено его мировоззрение и духовные искания. С помощью этих источников можно попытаться понять и объяснить мотивы действий шейха, показать особенности его сознания и нравственно-духовного состояния.

До нашего времени сохранились следующие труды Сайфуллы-кади Башларова: «Канз ал-ма'ариф фи асрар ал-латаиф» («Сокровищница знаний о тай-

Сайфуллы-кади Башларова: материалы Всероссийской научно-практической конференции (25-26 апреля 2008 г., Махачкала). – Ставрополь, 2009. – С. 48–63; Курбанова Г.М. Сайфулла-кади Башларов – шейх трех тарикатов // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова: материалы Всероссийской научно-практической конференции (25-26 апреля 2008 г., Махачкала). – Ставрополь, 2009. – С. 31–47; Курбанова Г.М. Взаимоотношение государственных институтов власти с мусульманским духовенством Дагестана: исторический опыт (1877–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Владикавказ, 2014. – С. 220–224.

¹ Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова: материалы Всероссийской научно-практической конференции (25-26 апреля 2008 г., Махачкала). – Ставрополь, 2009. – С. 4-10.

² Государственный архив Саратовской области. Ф. 53. Оп. 1. Д. 3. Л. 25-37.

нах сокровенных мест души»), «Мавафик ас-садат фи хавз ал-мурадат ахль ас-саадат» («Соответствие святых в достижениях целей людей счастья»), «Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара' ахль Аллах» («Письма Халида Сайфуллаха для нуждающихся в Аллахе») и «Да'ират ал ма'ариф ат тиббийа» («Круг знаний о медицине»). В источниках имеется указание на существование и других произведений шейха, но они не сохранились или пока не обнаружены. Кроме описанных работ, у Сайфуллы-кади было еще три труда по медицине на русском языке, один из которых пропал в результате разграбления войсками Деникина личной библиотеки шейха Сайфуллы-кади Башларова в Темир-Хан-Шуре 1919 г.¹

Одним из наиболее значимых источников для реконструкции биографии Сайфуллы-кади является «Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара' ахль Аллах» («Письма Халида Сайфуллаха для нуждающихся в Аллахе»). Это сборник, который включает в себя письма Сайфуллы-кади Башларова, адресованные шейху Хасану Кахибскому. Письма собраны дагестанским мюридом Мухаммад-Умаром ан-Нахри (?) из селения Урух, 25 раби' II 1377 г. (20 ноября 1957 г.). По признанию самого переписчика, некоторые письма ему пришлось сократить. В сборник включены письма, написанные Сайфуллой-кади за последние 20 лет его жизни, т.е. с 1899 по 1919 г.²

Книга «Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара' ахль Аллах» («Письма Халида Сайфуллаха для нуждающихся в Аллахе») впервые была опубликована в Дамаске в 1998 г., в 2014 г. она была переиздана в Махачкале, но не переведена на русский язык³. Некоторые письма из этого сборника, правда, были переведены М. Кемпером, Ш.Ш. Шихалиевым, С. Исмаиловым⁴, но большая часть «Мактубата...» не переведена. Этот источник содержит множество еще не изученных сведений о жизни и творчестве Сайфуллы-кади Башларова.

Так, в тридцать втором письме говорится о том, как Сайфулла-кади получил иджазу (разрешение) на наставничество в Шазилии от Салиха б. Абдулхалика аль-Ханафия ан-Накшбандия в г. Астрахань 15 Рабиуль-ахир 1333 года по хиджре (1 марта 1915 г.), которое было скреплено двумя печатями. В этом же письме говорится о том, что Зайнулла Расулев дал иджазу мулле Сайфулле б. мулле Хусейну ад-Дагистани в Накшбандийском тарикате, и приведены слова

¹ Шихалиев Ш.Ш. Устаз трех тарикатов: Сайфулла-кади Башларов // Дагестанские святыни. Кн. 1. – Махачкала: Эпоха, 2007. – С. 88.

² Курбанова Г.М. Взаимоотношение государственных институтов власти с мусульманским духовенством Дагестана: исторический опыт (1877–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Владикавказ, 2014. – С. 280.

³ Халид Сайфулла бин Хусейн. Мактубат Халид Сайфулла илал фукара ахл Аллах («Письма Халида Сайфуллаха для нуждающихся в Аллахе»). – Махачкала: Рисалат, 2014. – 368 с.

⁴ Курбанова Г.М. Взаимоотношение государственных институтов власти с мусульманским духовенством Дагестана: исторический опыт (1877–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Владикавказ, 2014. – С. 28.

Зайнуллы-ишана, которые он произнес при публичном вручении иджазы: «Отрицание его – это отрицание меня, помощь ему – это помощь мне, его рука – моя рука, его принятие – мое принятие...»¹.

Самым объемным сочинением шейха является «Канз аль-маариф фи асар аль-латаифи» («Сокровищница познаний тайн латаиф»), в котором на 378 листах раскрываются основные вопросы тасавуфа, т.е. суфийской практики духовного совершенствования. По мнению ученых, это крупнейшее произведение по тарикату, созданное в Дагестане в пореформенный период². Сайфулла-кади работал над ним до конца жизни, но не успел закончить. Рукопись сочинения он передал своему преемнику Хасану Кахибскому и попросил сжечь ее, так как она была не завершена. Но Хасан Кахибский не решился уничтожить такой фундаментальный труд, и сам завершил работу над текстом. Долгое время книга оставалась в рукописном виде, и только в 2011 г. Она была опубликована в Махачкале³. Однако до сих пор сочинение «Канз аль-маариф...», написанное на арабском языке, не переведено на русский язык и не введено в полной мере в исследовательский оборот.

В более лаконичной и упрощенной форме содержание книги «Канз аль-маариф...» изложено в сочинении «Мавакиф ас-садат ли хавзи аль-мурадат» («Соответствие святых в достижениях целей людей счастья»), которое в основном написано на аварском языке, с многочисленными вставками на арабском языке. Это произведение ориентировано на простых мусульман, не обладающих глубокими познаниями в исламских науках. Данное произведение свидетельствует о том, какое большое значение шейх Сайфулла-кади придавал популяризации и распространению исламских знаний в Дагестане. В 2008 г. этот труд был переведен и опубликован в сборнике под редакцией М.А. Омарова⁴.

Единственное сохранившееся сочинение Сайфуллы-кади Башларова по медицине – «Да'ират ал-ма'ариф ат-тиббийа» («Круг знаний о медицине»). Оно «хранится в рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (ныне – УРАН ИИАЭ ДНЦ) в фонде Магомед-Саида Саидова под № 94». В нем автор приводит рецепты лечения

¹ В конце письма печать и подпись: «Хадиму фукара Мула Зайнулла бин Хабибулла бин Муса ан-Накшбандию аль-Муджадиديو Халидию, 5 Раджаб 1325 год по хиджре» (См.: Халид Сайфулла бин Хусейн. Мактубат Халид Сайфулла илал фукара ахл Аллах («Письма Халида Сайфуллаха для нуждающихся в Аллахе»). – Махачкала: Рисалат, 2014. – С. 140–142).

² Курбанова Г.М. Взаимоотношение государственных институтов власти с мусульманским духовенством Дагестана: исторический опыт (1877–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Владикавказ, 2014. – С. 279.

³ Сайфулла-кади Башларов. Канзу-ал-маариф («Сокровищница познаний»). – Махачкала: Нуруль иршад, 2011. – 798 с.

⁴ Сайфуллах-кади Башларов: Жизнь и творческая деятельность / авт.-сост. М.А. Омаров. Махачкала: Изд. дом «Ихсан», 2009. – С. 101–195.

на «латинском, арабском, и некоторых дагестанских языках». В «Да'ират ал-ма'ариф ат-тиббийя» описаны методы лечения, наименования, технологии приготовления и инструкции по применению лекарственных средств от «различных болезней человека и животных»¹.

Таким образом, осуществленный нами предварительный обзор указывает на наличие в рассмотренных источниках значительного информационного потенциала, который поможет существенно дополнить и скорректировать представления о биографии и творческом наследии шейха, ученого и просветителя Сайфуллы-кади Башларова и перспективы изучения.

Джабраилов Ю.Д.
(г. Махачкала)

СУФИЗМ В СТРАТЕГИИ КОНСОЛИДАЦИИ МУСУЛЬМАН ДАГЕСТАНА И ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА

Изучение сущности духовной стороны суфизма имеет огромное значение для регионов, где исторически проживает мусульманское население страны. Суфизм имеет многовековую историю на территории России и продолжает оказывать существенное влияние на духовно-нравственные ценности значительного числа мусульман.

Можно сказать, что особенностью суфизма является то, что в нем в качестве реальных человеческих познавательных способностей наряду с рациональными признаются и иррациональные, проявляющиеся в сфере человеческого духа.

Комплексное представление о мусульманской культуре Дагестана можно составить по трудам таких суфийских шейхов, как Мухаммад ал-Яраги (1771–1838), Джамалуддин ал-Кумухи (1788/92–1866), Абдурахман-хаджи ас-Сугури (1792–1881/82), Шуайб-афанди ал-Багини (1853–1909), Сайфулла-кади Башларов (1853–1919), Хасан Хильми (1852–1937), Саид-афанди ал-Чиркави (1937–2012) и др. В их трудах содержатся фактически все концептуальные положения суфийских братств накшбандийя, шазилийя и кадирийя. Все они единодушны во мнении, что суфизм непредставим вне шариата и основная его роль заключается в осмыслении шариатских норм, вернее – в наполнении их истинными духовными смыслами.

Суфизм в их понимании – наука о внутренних (сердечных) качествах и методах духовного очищения верующего, то есть воплощающая в жизнь теоретические духовные аспекты ислама.

¹ Курбанова Г.М. Взаимоотношение государственных институтов власти с мусульманским духовенством Дагестана: исторический опыт (1877–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Владикавказ, 2014. – С. 280.

Особо значима позиция суфийских шейхов в противостоянии распространения экстремизма и терроризма под религиозными лозунгами. Несмотря на угрозу собственной жизни, они не отошли от позиций не допустимости джихада в современной России.

Например, шейх накшбандийского и шазилийского тарикатов Саид-афанди ал-Чиркави в одной из бесед с журналистами лаконично, но довольно емко отметил: «А какой газават мы должны объявлять сегодня, когда в Дагестане построено и функционируют более трех тысяч мечетей, в каждом городе и во многих селах открыты медресе и исламские институты, по пятнадцать тысяч дагестанцев ежегодно совершают хадж и повсюду за рубежом в исламских заведениях учатся наши дети. То, что люди делают, прикрываясь словом “газават”, – это настоящая фитна (смута), а не газават»¹.

На территории Дагестана в основном представлены братства трех тарикатов – накшбандийского, шазилийского и кадирийского. История распространения шазилийского тариката в Дагестане связана с Сайфуллой-кади. Сайфулла-кади был учеником Мухаммад-Закира аль-Чистави, а в дальнейшем стал преемником Зайнуллы аш-Шарифи Расулева. Тем самым он стал связующим звеном татар, башкир с дагестанскими народами. В Татарстане, Башкирии как и в Дагестане руководители духовных управлений в то время были ишаны (суфийские шейхи).

Сайфулла-кади Башларов занимал пост Муфтия Дагестана и Северного Кавказа (1909–1918), в 1905 году был избран депутатом в Государственную Думу России от кавказских мусульман. Статус суфийского шейха и огромный опыт общественно-политической деятельности позволил ему существенно снизить накал напряжения в обществе и сохранить стабильность в родном крае в те трудные времена для страны.

Духовное самосовершенствование довольно трудный процесс, поэтому многие мусульмане вступают под духовную опеку наставника (*устаз*, *муршид*), который прошел все ступени (*вирды*) суфизма, имеет письменное разрешение (*иджаза*) и повеление (*амр*) на наставничество от шейха, находящегося в силе (цепь преемственности, восходящая к Пророку) суфизма. Несоответствие данным критериям лишает суфийского шейха духовной легитимности, и он получает статус «лжешейха».

Вступивших из числа мусульман на путь суфизма называют мюридами. Включение в огромную семью мюридов не зависит от социальных, этнических, расовых или региональных критериев. Мюридам характерно очень трепетное, уважительное отношение не только к своему шейху, но и его наставни-

¹ Дубнов В. Это не газават, а фитна. [Электронный ресурс] // URL: <http://dylm.ru/eto-ne-gazavat-a-fitna-beseda-s-dostopochtennym-shejxom-saidom-afandi-iz-chirkeya-da-budet-nam-ego-shafaat-i-barakat/> (Дата обращения: 21.04.2018).

кам. Неудивительно, что одна из крупных мечетей Махачкалы названа в честь Зайнуллы аш-Шарифи Расулева.

В Дагестане и по сей день сохранена цепочка преемственности суфийских шейхов, которых посещают мусульмане со всех уголков России, стран СНГ, Ближнего Востока и др.

Пересечение жизненных (религиозных) путей кавказских и поволжских суфийских шейхов сыграло важную роль в налаживании и укреплении внутриконфессиональных отношений в современной России. Эти отношения переходят из области декларативных заявлений на путь реального сотрудничества и единства между мусульманами и руководителями религиозных организаций. Сегодня муфтияты регионов России в основном возглавляют представители из этих двух центров ислама России. Примеры налаживания и укрепления религиозных уз между мусульманами разных регионов на общем фоне конкуренции мусульманских организаций способствуют социальной стабильности в России и улучшению не только межнациональных, но и межконфессиональных отношений.

В современный период сохранение межнационального согласия и стабильности в обществе зависит, прежде всего, от способности и умения осуществлять внутриконфессиональное, межконфессиональное и связанное с ними межэтнический диалог.

Социокультурный диалог, включающий межэтническое общение и межрегиональные связи, основа становления российской нации и современной парадигмы нахождения религиозно-секулярного паритета. Диалог всегда дает возможность познать культуру других народов и избежать противопоставления их друг-другу, наладить общегражданскую интеграцию населения. В мировой практике много примеров тому, как игнорирование целого комплекса исторических, этнотерриториальных, политических, социальных, этнокультурных, региональных противоречий способно при определенных условиях реализоваться в форме крупного конфликта.

Таким образом, реализация новой парадигмы в политическом контексте возможно только при условии признания конструктивного диалога как основной технологии взаимодействия представителями разных культур, народов, религий, политических взглядов. Позиция суфийских шейхов соответствует такой общенациональной управленческой стратегии.

Литература

1. *Дубнов В.* Это не газават, а фитна. [Электронный ресурс] // URL: <http://dylm.ru/eto-ne-gazavat-a-fitna-beseda-s-dostopochtennym-shejxom-saidom-afandi-iz-chirkeya-da-budet-nam-ego-shafaat-i-barakat/>

*Зайнуллина Д.Р.
(г. Уфа)*

РЕФОРМАТОРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА В ПРОСВЕЩЕНИИ

Главным направлением в просветительской деятельности З. Расулева стало обновление методики обучения и отказ от старых форм преподавания исламских наук. Эту образовательную реформу З. Расулев стал внедрять в учебном заведении «Расулия» в городе Троицке, начавшем принимать шакирдов в 1884 году.

На протяжении столетия предметом особого спора среди татар и башкир был вопрос о том, каким методом – фонетическим или слоговым – следует изучать татарский язык. Сторонники первого назывались «Джадидистами» («обновленцами»), а сторонники старого метода «кадимистами» («сторонники старого»).

В медресе Троицка был принят новый метод – фонетический, т.е. звуковой. Брошюра, в которой было опубликовано решение по религиозно-юридическому вопросу Зайнуллы Расулева и его коллег, была неоднократно переиздана и стала решающим фактором в повсеместном внедрении нового фонетического метода в обучении в конце первого десятилетия XX века. Фактически медресе «Расулия» успешно разрешило долгий спор джадидистов и кадимистов, новаторов и консерваторов в исламском образовании.

К началу XX века медресе «Расулия» стало уже популярным полусветским учебным заведением с 11-летним курсом обучения и центром религиозной жизни зауральских башкир. Программа обучения включала обширный список предметов: вероучение, русский, арабский и персидский языки, турки, чистописание, чтение, заучивание и толкование Корана и хадисов, математику, российскую, тюркскую и всеобщую историю, историю ислама, священную историю, теологию, мусульманское право, этику, гигиену, географию, естествоведение, физику, химию, зоологию и педагогику. При медресе имелась богатая библиотека, которой З. Расулев завещал бесценную коллекцию и 3,5 тысячи рублей вакуфного капитала. За время своего существования учебное заведение закончили многие видные религиозные, политические и общественные деятели. Медресе «Расулия» закрылось лишь через 35 лет, в 1919 году, когда вся страна была охвачена гражданской войной.

Среди религиозных учебных заведений того времени медресе «Расулия» выделялось наиболее прогрессивными методами преподавания. Здесь, наряду с религиозными дисциплинами, начали изучаться основы точных и гуманитарных наук. Несомненным прогрессом в сфере образования того времени было и то, что Зайнулла Расулев, в противовес существующей тогда схоластике

(зубрежке), ввел изучение основ Ислама через такие первоисточники, как сам Коран с тафсирами и хадисы пророка Мухаммеда, а также научные труды Габденасира Курсави и Шигабутдина Марджани, навеянные передовыми взглядами. К реформаторской деятельности Зайнуллы Расулева следует также отнести не только переход в медресе к звуковому методу обучения, но и введение поурочно-классной системы преподавания. З. Расулев был не только религиозным проповедником, но и настоящим реформатором в области национального образования. Выступая за новый звуковой метод обучения и внедрив его в своем медресе «Расулия», он полностью перешел к новой методике преподавания. Именно поэтому это учебное заведение получило большую популярность среди мусульман России, а сам шейх Расулев, последователь суфийского учения Накшбандия, привлек в ислам тысячи учеников-мюридов по всему миру.

Кроме того, Расулев признавал синтез светского и религиозного знания, в связи с этим внедрил в своем учебном заведении новые педагогические методы обучения и расширил учебные программы. В учебный план, кроме родного языка с грамматикой, со временем вошли национальная история, арабский язык и литература, персидский язык и литература, турецкий язык и литература, отечественный (русский) язык, педагогика и методика, экономика, законоведение, естественная история (ботаника, зоология и геология), биология и антропология, всеобщая география, астрономия и космогония, арифметика, алгебра, геометрия, физика, химия, сельское хозяйство, медицина, гимнастика, чистописание, черчение и рисование [5]. В медресе шакирды знакомились и с интеллектуальными основами античности – Платоном и Аристотелем, с историей развития философской мысли арабского мира – аль-Газали, Авиценны, аль-Фараби и др. Читали поэтов средневекового Востока – Рудаки, Фирдоуси, Омара Хайама, Саади, Руми, Хафиза, Низами и др. [5].

Соответственно, и сам Зайнулла Расулев был разносторонним ученым. Среди его книг самой значительной и по объему, и по содержанию является книга «Божественные истины», которая состоит из молитв и поучительных хадисов. В своих статьях «Макалат Зайнийя» ишан отстаивает идею равноправия всех мусульманских богословско-правовых школ и религиозно-философских течений. И здесь же он предвидит угрозы, которые исходили от учения и движения Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба (1702–1792).

Все эти преобразования в учебной программе медресе «Расулия» и широко распространенная слава ишана Зайнуллы Расулева как духовного наставника последователей суфийского братства Халидийя-Накшбандийя, прорицателя и целителя, привлекали сюда шакирдов и мюридов со всего Урало-Поволжья, Казахстана и Средней Азии. Город Троицк, благодаря этому учебному заведению, стал в конце XIX и начале XX веков крупным религиозным и просветительским центром для башкирского населения края, особенно Зауралья. В медресе «Расулия» учился будущий народный поэт Башкортостана Мажит Гафури,

а в начале XX столетия там работал преподавателем Шайхзада Бабич. Но самым первым представителем башкирской интеллигенции, совершенствовавшим свои знания в медресе “Расулия” и до конца своих дней остававшимся близким другом и единомышленником Расулева, был великий поэт-просветитель Мифтахетдин Акмулла, имя которого сегодня носит Башкирский государственный педагогический университет.

Кроме поэтов и писателей, выпускниками мусульманских медресе были многие башкирские общественно-политические деятели начала XX века, хотя они и не считали себя духовными лицами. Но именно религия Ислам и такой яркий представитель передовых мусульман того времени, как Зайнулла Расулев, имели для них большое значение, оказав значительное влияние на формирование мировоззрения лидеров башкирского национального движения. В этом смысле интересны воспоминания А.З. Валиди – лидера и главного идеолога башкирского национально-освободительного движения начала XX века. В его становлении огромную роль сыграл именно шейх Зайнулла Расулев, с которым самые тесные взаимоотношения поддерживал отец З. Валиди Ахметшах Ахметьянович, считавший шейха своим «наставником и другом».

Вот что пишет Заки Валиди в своих «Воспоминаниях»: «В конце июля после покоса ...отец отправлялся навещать своих друзей и знакомых шейхов. Путешествие это продолжалось полтора месяца и заканчивалось обычно в Троицке визитом к почтенному шейху Зайнулле... Во время встреч велись разговоры научные, религиозные, а иногда и политические» [2].

В 1906 году, как пишет Заки Валиди, они с отцом в очередной раз посетили Зайнуллу-ишана, и тот обратил внимание на него, повел с молодым человеком «серьезные разговоры, задавал различные вопросы, со вниманием выслушивал его ответы и давал советы, исполненные глубокого смысла». В ходе этой встречи Зайнулла-ишан подарил Заки Валиди десятикопеечную золотую монету, промолвив: «Возьми, сынок, может быть, что-нибудь себе приобрести». Заки на эту золотую монету купил произведение известного теолога Газали (1059–1111) по исламской философии и социологии, книгу Льва Толстого «Крейцера соната» и «Турецко-французский разговорник». По словам З. Валиди, через несколько дней шейх поинтересовался, на что он потратил данные им деньги. Узнав о купленных книгах, шейх похвалил З. Валиди, одобряя за интерес к изучению русского языка и в целом за приобретение столь ценных, с его точки зрения, книг. «Разумеется, – продолжает З. Валиди, – похвала глубоко почитаемого всем нашим народом шейха сильно на меня подействовала, одобрила и наполнила вдохновляющей силой. Если бы не было всего этого, всех тех воодушевляющих меня событий, жизнь моя, возможно, прошла бы мимо науки. Если бы не внимание и ласка высокочтимого шейха, кто знает, может быть, и я в свои пятнадцать лет, как и многие другие мои сверстники, стал бы обычным приказчиком у богатых торговцев». Так, благодаря непосред-

ственному общению с шейхом Зайнуллой, А.З. Валиди стал не только крупным ученым, востоковедом с мировым именем, а и возглавил борьбу своего родного народа за свободу и самоопределение [2].

Известно также, что З. Расулев был близким другом и единомышленником Мурада Рамзи (1854–1934), известного башкирского историка и религиозного деятеля. Зайнулла ишан финансировал издание двухтомной книги Мурада Рамзи «Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакигайи Казан ва Булгар мулукат-татар» («Сборник сообщений и преданий о казанских, болгарских и татарских правителях и событиях, с ними связанных»). В этом своем труде М. Рамзи уделил большое внимание и на историю башкирского народа, особенно восстаниям XVII–XVIII вв. Но царская цензура запретила к выходу в свет книги М. Рамзи, имея в виду наличие в ней суждений о притеснениях мусульман в России.

Кроме того, З. Расулев сыграл громадную роль в просвещении не только башкир и татар, но и казахов. По сообщению Ризаитдина Фахретдинова, в медресе шейха Расулева регулярно образование получали 100-150 шакирдов с казахских степей. Фахретдинов считает, что именно башкирский шейх «сыграл ключевую роль в распространении религии, культуры, образования в Казахстане».

Учеником и последователем шейха Зайнуллы был и сам Риза Фахретдинов, выдающийся писатель-просветитель, ученый-теолог и востоковед, религиозный деятель. В своей работе «Зайнулла Расулев Тарджимаи хал» он писал: «Зайнулла Расулев сын Хабибуллы из рода куакан был башкиром». По его же мнению, и Мифтахетдин Акмулла разговаривал «на бурзянском диалекте башкирского языка» и был башкиром [2]. Именно он после смерти своего учителя, написал большую статью, посвященную жизни и деятельности Зайнуллы-ишана, в которой подчеркнул, что «во внутренней России преподобный Зайнулла – самый великий и авторитетный деятель».

Зайнулла Расулев был учителем и наставником не только видных башкирских религиозных деятелей, ученых, богословов и политиков. Своим учителем и наставником признавал его и известный татарский религиозный деятель Галимджан Баруди (1857–1921), избранный в мае 1917 года муфтием Духовного управления мусульман внутренней России и Сибири.

Из всех исторических документов видно, что Зайнулла-ишан в своих проповедях не насаждал антирусских и антиправительственных настроений. Но и оставаться в стороне от тяжелого положения башкир в условиях усиленного расхищения их земель в пореформенный период он не мог. По этой причине он отрицательно воспринял развитие рыночных отношений. Как пишет философ Якупов М.Т., он считал справедливым социальным устройством – общество с опорой на ислам и шариат. Кроме того, он видел выход своего угнетенного народа из тяжелого положения в распространении грамотности и просвеще-

ния среди народа. Поэтому в этой области он сам лично проделал огромную работу [6].

Зайнулла Расулев был убежден, что ислам является религией высокой морали и справедливости. В первую очередь, он являлся духовным предводителем, идейным вдохновителем своего народа и сыграл выдающуюся роль в его пробуждении к активной политической деятельности. Недаром лидеры башкирского национального движения З. Валиди, С. Мрясов, Н. Тагиров, Ш. Бабич и другие были воспитанниками медресе, хорошо знали и почитали шейха Зайнуллу Расулева.

Таким образом, лучшие сыны башкирского народа, прошедшие обучение в религиозных медресе и непосредственно опекаемые и духовно руководимые ишаном Зайнуллой Расулевым, стали передовыми и влиятельными в обществе учеными, поэтами, писателями и политическими деятелями, сыгравшими значительную роль в развитии и распространении духовных ценностей Ислама в России, в становлении новой республики.

Благодаря медресе «Расулия» и реформаторской деятельности Зайнуллы Расулева в области образования на рубеже XIX и XX веков степень грамотности башкирского населения была выше, чем в других регионах России и Средней Азии, отмечают современные ученые-историки [4]. Обучение в мусульманских школах удовлетворяло начальным духовным потребностям народа, обусловило формирование национальной интеллигенции, которая сыграла огромную роль в развитии башкирской культуры.

Известны следующие книги Зайнуллы Расули: «Аль-фаваид аль-мухимма ли-ль-муридина ан-накшбадийа ва аль-аврад аль-лисанийа ва ас-салават аль-масура» – «Божественные истины, постижение которых необходимо для мюридов суфийского братства накшбандийа, славословия и молитвы Аллаху» (Казань, 1899), «Макалат Зайнийа» – «Прекрасные статьи» (Казань, 1908), «Троицк улэмасы вэ усул-и джадидэ» – «Улемы Троицка и звуковой метод» (Оренбург, 1911), «Алифба каныда» – «Об азбуке» (Оренбург, 1912).

«Народ, не имеющий писателей и ученых, несчастен; народ, забывший знаменитых людей, не выживает; народ, не имеющий своей литературы, бездуховен», – говорил ученый и просветитель, историк и богослов Ризаитдин Фахретдин.

Использованные источники

1. Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель, философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира (1933–1917) // Материалы международной научно-практической конференции (5-7 июня 2008 г.). – Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. – 392 с.

2. *Кульшарипов М.М.* Зайнулла Расулев и его роль в повышении общественно-политической активности башкирского народа в начале XX в. //

Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 175-летию со дня рождения крупного педагога-просветителя, философа и религиозного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). – Учалы: 2008. – 139 с.

3. *Насыров И.Р.* Электронный ресурс: <http://islamdag.ru/verouchenie>.

4. *Рахматуллина З.Н.* Ислам и менталитет башкир // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 175-летию со дня рождения крупного педагога-просветителя, философа и религиозного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). – Учалы: 2008. – 139 с.

5. *Юлдашбаев Б.Х.* История формирования башкирской нации. – Уфа: 1972. – 336 с.

6. *Якупов М.Т.* Суфийская интерпретация шариата – основа формирования социальной утопии // Шариат: теория и практика. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. – Уфа: 2000. – С. 257.

Зекрист Р.И.
(г. Костанай)

СУФИЗМ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА МЫСЛИ

*Қайда жүрсен көңіл жұмсақ, сытайы болғыл,
Көре қалсаң мүсәпiрдi сырлас болғыл
Махиар күнi тәңiрге жақын болғыл,
Менменсiген халайықтан қаштым, мiне.*

*Где б ни был, будь скромным, учтивым,
Убогого увидишь, поделись сокровенным.
В судный день будь ближе к богу.
От чванливого люда, вот, я убегаю.
Ахмет Яссави. «Диуани хикмет»*

Вопросы происхождения суфизма, его онтологическая природа и роль в современном мире являются школой мысли, без которой человек не может выработать гуманистического мировоззрения, тем более, в глобальном мире, в котором мы живем. Особенно интересной представляется глубокий ценностный анализ к исследованию тончайших связей между религией, философией, наукой, а также искусством, где основой взаимоотношения являются сакральные тексты аль-Коран и Сунна, отраженные через идеи суфизма. Как известно, многоаспектность и многоликость суфизма вызывают особенно острые споры. Однако не следует забывать позицию аль-Газали в этом вопросе, который считал, что «критерием истинного суфизма является отсутствие противоречий с Кораном и сунной пророка Мухаммада».

В концепции программы «Рухани жаңғыру» (апрель 2017 г.) Президент Казахстана Н.А. Назарбаев обратил серьезное внимание на развитие исследований по «духовным святыням Казахстана», «сакральной географии». В свете того, чтобы «никогда в народе не прерывалась связь в духовном географическом поясе». Продолжением данной программы является статья «Семь граней Великой степи» (ноябрь 2018 г.), в которой Президент Казахстана Н. Назарбаев указал на необходимость развития проекта «Тюркская цивилизация: от истоков – к современности», в рамках которого в 2019 году в Астане состоится Всемирный конгресс тюркологов и Дни культуры тюркских этносов.

Эти программные документы являются серьезным интеллектуальным призывом внимательно относиться к духовному наследию предков и корням современной культуры.

В 2019 году будет отмечаться 100-летие образования Республики Башкортостан. К этой знаменательной дате Башкортостан подходит со значительными достижениями – регион входит в число наиболее инвестиционно привлекательных субъектов РФ. Но не менее привлекательным является духовное богатство края, где жемчужиной культуры, символом знания, которое не открывается человеку просто так, без настойчивых стремлений и поисков, является суфизм. «И открывает раковина свои уста, и поглощает небесную росу, солнечные, лунные и звездные лучи. И рождает жемчужину из высших источников света...».

Слово «суфизм» исследователи выводят от арабского слова «суф», означающего грубый шерстяной плащ или, иначе говоря, грубое одеяние от шерсти (также от арабского «тасаввуф» – шерсть), подчеркивающее аскетизм носящего, а уже персидское слово «дервиш» в буквальном переводе означает «нищий».

Как любой социально-исторический феномен, суфизм многогранен и изменчив. Более того, поскольку он зародился, трансформировался и варьировался на перекрестке культур, постольку его многоаспектность и многоликость вызывают особенно острые споры. В данной работе нас интересуют исключительно научно-культурные составляющие суфизма. Мы не касаемся политического аспекта. Хотя и в этом отношении суфизм тоже представляет собой сложное явление. Более того, в современном обществе, по мнению Б. Бабаджанова, атака на суфизм способствовала... резкому росту религиозно-политических организаций, политически более активных и даже агрессивных групп, скатившихся, в конце концов, в террор [1]. А в свое время «именно суфизм играл большую роль во взаимной интеграции ислама и местных обычаев в Казахстане» [2].

В области философии и религиоведения есть специалисты, называющие конкретные имена тех мусульманских мыслителей, которые, по их мнению, можно отнести к тем, кто стоял у истоков суфизма. «Это египтянин Зу-а-Нун ал-Мисри и багдадец Абу Абдаллах ал-Мухасиби (IX в.)» [3, с. 188]. Как видим,

при таком подходе соответственно можно и довольно четко обозначить время его появления. Правда, сама конкретика видится по-разному.

Согласно известному советскому востоковеду Л.С. Васильеву, «первые религиозные общины суфиев появились в Ираке (Куфа, Багдад, Басра) в начале VIII в., а затем они быстро распространились повсюду от Испании до Индии [4, с. 153]. Та же дата упоминается и в справочнике «Ислам» 1988 г. выпуска [6, с. 207]. В справочнике же, выпущенном примерно в тот же период, но в издательстве «Наука», упоминаются те, чья жизнь была связана с несколько более ранним временем: «Первые мистики (а суфизм здесь определяется, как мусульманский мистицизм) были известны своей набожностью, благочестием... Среди них – аль-Хасан аль-Басри (642–728), рабиа ибн Хайсам (7-й в.) и др.». При этом отмечается, что «предшественниками суфиев были захиды – аскеты, появившиеся уже в первом веке ислама» [6, с. 102, 105].

С другой стороны, к примеру, достаточно популярный среди русскоязычных читателей, особенно 90-х годов прошлого века, Идрис Шах полагает, что суфизм настолько древен, что его невозможно не только датировать, но и напрямую связать именно с исламом: «Суфии, – пишет он, – представляют собой древнее духовное братство, происхождение которого никогда не было установлено или датировано... Несмотря на то, что суфиев ошибочно считают мусульманской сектой, их можно встретить в любой религии, и этим они похожи на «Вольных и Принятых масонов», которые в зависимости от конкретной ситуации, могут положить перед собой в Ложе Библию, Коран или тору. Они называют «ислам» оболочкой суфизма только потому, что считают суфизм тайным учением всех религий» [7, с. 4].

Подходы к классификациям суфизма, как сложного, неоднозначного, но, тем не менее, относительно определенного социально-исторического явления зависят от того, какие критерии и показатели ложатся в их основу.

Интересна в этом отношении презентация зарубежных исследований, представленная в книге «Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера (1912–1998)» Санкт-Петербургского государственного университета (Россия), которая дает квалифицированную информацию о суфизме в Средней Азии [8]. В ней представлены переводы ряда статей ведущих исследователей, опубликованных на немецком, французском и английском языках в 1980–1990 годы. Открывает книгу небольшая статья Б. Радтке (Нидерланды), посвященная Ф. Майеру. Далее следует работа того же автора «Теологи и мистики в Хурасане и Трансоксании». В сборнике имеется и статья самого Майера (Швейцария) «Учитель и ученик в ордене Накшбандийа». Кроме того, в нем присутствуют следующие зарубежные авторы: Н. Пурджавади (Иран) «Коранические изящества на собраниях Сайф ад-дина Бахарзи»; Ю. Пауль (Германия) «Доктрина и организация Хваджаган-Накшбандийа в первом поколении после Бахааддина» и «Маслак ал-арифин:

один документ к ранней истории Хваджаган-Накшбандийа»; Д. ДиУис (США) «Машаих-итурк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа» и «Истоки Хваджаган и критика суфизма: риторика по поводу общинной уникальности в Манакибхваджа Али Азизан Рамитани»; А. Фон Кюгельген (Швейцария) «Расцвет Накшбандийа-Муджаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII – до начала XIX вв.: опыт детективного расследования». Добавлены также уже публиковавшиеся работы авторов, которые принадлежат к российской школе суфиеведения: статья Б. Бабджанова (Узбекистан) «Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане», в разделе «От составителя», – мини-исследование А. Хисматулина (Россия) по ранней истории Накшбандийа [9, с. 117–141].

Не менее захватывающим для исследователя является другой коллективный сборник научных статей – «Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. – Санкт-Петербург, 2015», в котором привлекает внимание, прежде всего, статья соотечественника и костанайца П.С. Шаблей – «Распространение накшбандийа-муджаддидийа в Казахской степи в XIX в.» [10, с. 117–141].

Оставив вопрос детального анализа взглядов и выводов специалистов в рамках предложенных дискуссий и обсуждений, обратимся к вопросу о сущности суфизма и содержании того, что может быть вложено в это понятие на наш взгляд. Иными словами, прежде чем полемизировать о том, какова история суфизма, что следует, и что не следует относить к нему, как понятие «суфизм» соотносится с понятием «ислам» и т.д., важно определить в каком значении и в каком контексте исследователь или духовный деятель употребляет слово «суфизм».

Российский исследователь А.Д. Кныш обращает внимание на различные ракурсы в видении суфизма. Как сторонник «расширительного» толкования суфизма следует тому, что суфизм – это существенная составляющая постоянного диалога между различными направлениями мусульманской мысли и духовности (определение американского ученого Маршалла Ходжсона [11, с. 167]). Но это и оккультные практики. Помимо этого «суфизм, – добавляет А. Кныш, – заявил о себе еще институционально и материально, т.е. в качестве осязаемо и зримо присутствующей архитектурной и социальной реальности, к примеру, суфийской обители, суфийской усыпальницы, а также суфийского образа жизни, костюма и поведения...

Итак, мы можем говорить о комплексе морально-этических и философских учений, ритуалов и поведенческих установок, а также методов, институтов и пространств для их передачи, которые все вместе и по отдельности подпадают под абстрактный термин «суфизм» [11, с. 168].

Как отмечает И.М. Фильштинский, «Из концепции универсальной мистической религии, которая не укладывается в конкретизирующую “букву”

учения и которую нельзя выразить словами, объективно вытекает широкая веротерпимость, уважение к иным религиозным исканиям, признание ценности иных культур. Этот аспект суфийского мировоззрения придает мусульманскому мистицизму особую значимость в контексте мирового духовного процесса» [12, с. 35].

Суфизм и наука: проблема информации

Во многих исследованиях констатируется, что суфизм имеет свои корни в различных течениях философии. Мистика описывает опыт души, пытается найти ему объяснение. То, что подобные переживания недоступны обыденному сознанию, ничего не значит по отношению к их существованию. Мистический опыт и душевные переживания, подобно чувственным переживаниям, могут меняться: «они могут растягиваться, сужаться, становиться более четкими или размытыми». Также по силам трансформировать мистические переживания, поднимая их до уровня сознания посредством языка. В языковом отношении мистик, как, впрочем, и естествоиспытатель, зависит от традиции культуры, в которой он живет. Определяемые, как мистические, душевные переживания и наблюдения формируют субъективную реальность каждого мистика. Выражая переживания языком, то есть, соотнося их с наукой, мистик черпает свои понятия все же из культуры своего времени.

Наличие в исламской культуре мистических переживаний мы должны принять как данность. Однако в объяснении нуждается и мистическая наука. Например, основной мировоззренческий принцип «исламской философии природы» – идея взаимозависимости человека и природы. С-Х. Наср и др. мусульманские неотрадиционалисты выводят его из исламского принципа таухида, утверждающего единство всего сущего во внутреннем отношении к его онтологическому началу – Аллаху. В гносеологическом оформлении этот принцип выражен в мусульманской концепции единства знания, утверждающей взаимосвязь всех типов знания (включая сакральное и мистическое) [13, с. 24-25].

Современная наука подходит к тем же позициям с рационалистической стороны, но без философского, духовно-мистического оформления такой путь не гарантирует. По нашему мнению, важными являются аспекты информационных процессов осознания общих свойств современной науки и восточного мистицизма. Ошибочные ассоциации мистицизма с неясностью в настоящее время начинают рушиться [13, с. 396-7]. Современная наука движется к истине рациональным путем, богословие – иррациональным, ни те, ни другие до истины не доходят. Необходим какой-то их «синтез». «Значит, не только не существует противоречия между «внешним» знанием и мистическим устремлением, но, напротив, оба они обуславливают друг друга [14, с. 163].

Необходимо подвести философскую базу к феномену зрения без участия органов зрения, известному достаточно давно. Это «ночное видение» исследо-

вал еще Бахауддин Накшбандийа, как тайный зикир, переданный ему святым шейхом в минуту своего мистического явления перед ним, не демонстрируя его всем. Тайный зикир единения с Аллахом Бахауддин подразделил на пять степеней. Первая – состоит в том, чтобы обратить глаз на сердце и произнести в нем имя Аллаха. Она называется Моками-калб.

Вторая – состоит в том, чтобы, закрыв глаза, обратить их на часть груди над солнечным сплетением и там повторять как можно чаще имя Аллаха. Она называется Моками-сир. Третья – есть внутреннее воззрение на печень и повторение «Алла! Алла!» Она называется Моками-зикир.

Четвертая – состоит в погружении внутреннего зрения в верхнюю кору головного мозга и повторении ею как можно чаще имени Аллаха. Эта ступень называется Моками-рух.

Пятая ступень – произносятся слова «Ла илляхи ил-Алла», начиная от сердца, которому нужно произнести только «Ла», а мозг должен, заключая фразу, произнести «Алла». Чем скорее это слово произносится, тем короче путь единения духа человека с Аллахом. Что касается тайного зикира дервишей-накшбандиев, то разъяснения, как нужно это делать, содержатся в трактате «Четыре реки», автором которого является Шаахмед Сеид Муджаддин.

В дальнейшем, данные взгляды получили развитие в учениях многих последователей, например, Гурджиева (XX век), вдохновленного идеями суфиев и гностиков, которое включало в себя убеждение, что каждый человек имеет три центра личности: интеллектуальный, расположенный в голове (*nam*), эмоциональный, расположенный в сердце (*om*), и физический, расположенный в животе (*kat*). Одной из главных причин, почему люди остаются духовно «спящими», или «механическими», Гурджиев считал отсутствие равновесия между этими тремя центрами внутри каждого человека. Его суфийские танцы и другие упражнения были нацелены на восстановление равновесия между этими тремя центрами и приближение человека к состоянию духовного бодрствования.

Крупнейшим последователем учения Накшбандийа является Зэйнулла Рэсулев (1833–1917) – российский религиозный деятель, ишан. С 1884 года – имам мечети в городе Троицке, при которой основал медресе «Расулия», одно из первых новометодных учебных заведений Южного Урала. Он имел много учеников и последователей, стал одним из самых влиятельных мусульманских деятелей в России. Один из основателей российской школы востоковедения, тюрколог Бартольд В.В. писал в 1917 году, что, Зэйнулла Рэсулев называли «духовным королём своего народа» [15].

Нам на нашем сегодняшнем уровне знаний о природе, в том числе – и о природе нелинейности и сложности, трудно себе представить какие-то «нетрадиционные», «наноэнергетические» пути проникновения информации в наш мозг. Наличие таких путей Накшбанди предполагал в реальности, в чем он

и переключается с современными научно-философскими концепциями. Благодаря такой природной сверхчувствительности мозга, полностью изолировать его ни от какой информации никакими повязками, экранами и «мешками», по-видимому, невозможно. Мы всегда непрерывно находимся в информационном поле всей Вселенной, о чем постоянно говорят современные эзотерики разных мастей, правда, безо всяких обоснований (или, что еще хуже – их «объяснения» выглядят поистине чудовищно, хотя, в чем-то может быть и содержат рациональное зерно). Одна из причин такой ситуации, наверняка, – отрыв от суфийских и иных сакральных знаний, в частности, разработанных практиками учения Накшбандийа.

Суфизм – это школа внутреннего прозрения, а не обсуждений. Суфизм – преображение, а не заучивание информации, полученной из вторых рук. То, что имеет отношение к просветлению, не может быть выражено словами. И потому суфии утверждают: «То, что может быть высказано, суфизмом не является». Или, как сказал Джалал ад-дин Руми: «Что бы я ни произнес, описывая и объясняя Любовь, когда дело доходит до самой Любви, я стыжусь этих объяснений».

Таким образом, все, что говорили о суфизме выдающиеся суфии – лишь попытки выразить в словах их собственные внутренние состояния. Они могут продемонстрировать отдельные характеристики суфизма, но не могут быть его всеобъемлющим определением. Тем не менее, если бы мы все же попытались дать подобное определение, то могли бы сказать следующее: «Суфизм – это путь к Абсолютной Реальности. Побуждающей силой для движения по нему является Любовь, а средством продвижения – целеустремленное сосредоточение и внутренняя уравновешенность в любой ситуации. Цель этого пути – Истина». Иными словами, в конце суфийского Пути не остается ничего, кроме Истины (Бог).

Не случайно аль-Фараби подразделял Интеллект на десять уровней, верхним из которых являлся Бог, а нижний – человек, стремящийся достичь божественного уровня с помощью разума [16, с. 36]. Если подтвердится гипотеза о материальности информационных процессов, вытекающая из того, что они непременно несут ничтожно малую, но все же, не нулевую энергию, то приходим к выводу, что она (информация) фактически и является тем самым «десятым интеллектом» аль-Фараби, объединяющим земное и небесное.

«Божественное», небесное назначение информации (первый Интеллект) раскрывается сакрально-мистическими учениями Накшбандия и суфизма в целом. «Человек может перейти из одного качества Бога в какое-либо другое и даже в несколько или обладать всеми божественными качествами, становясь тем самым их носителем. Очевидно, что мистика простирается только до воображения, в котором она замыкается на себя или разбивается о стену трансцендентального, а Бог остается не потревоженным. ...Мы, возможно, ухваты-

ваем в этом только нижний слой исламской мистики, но для человека «извне» трудно рассмотреть что-то большее в силу ограниченности его кругозора» [17, с. 108]. А десятый Интеллект имеет две стороны – материальную, земную и идеальную, к которой человек должен стремиться.

Пути постижения Истины, как известно, многообразны, сложны, но знание, лишённое нравственности, губительно.

На вопрос его последователя о том, каким путем нужно идти в служении Богу, Бахауддин ответил:

– Наш путь к Нему – взаимное общение, но не отшельничество. В отшельничестве же – слава, а в славе – погибель! В одной из своих притч он упомянул, что суфий не должен иметь соблазнов.

Далее он пояснил, что добрые дела обнаруживаются только в собрании людей. Общество же людей заключается во взаимном содружестве, в выполнении условия не делать друг другу того, что воспрещено и плохо. И если общество людей, что идут к Богу нашим путем, имеет подобное единение, – в том его благополучие и счастье, и можно надеяться, что достигшая высокого совершенства истинная вера будет постоянно находиться в среде такой общины.

Суфизм – явление многоликое. Но при всем многообразии суфизма, как в теоретическом, так и в практическом плане, в нем есть несколько неизменных теоретических установок. «Мы считаем важнейшей из них концепцию «пути» (*ат-тарик*), ведущего человека через морально этическое очищение, самоконтроль и самосовершенствование к постижению высших истин... С ней тесно связано понятие святости (*вилайа*), которая обретается суфием по достижению конечной цели мистического пути и в силу ряда обстоятельств становится значительно социальной (а порой и политической) силой».

Одним из аспектов воздействия суфизма на социальные институты являются суфийские педагогические традиции.

«Я предполагаю причину большого успеха Накшбандийа у суннитов Ближнего, Среднего и Дальнего Востока следует искать не только в тех или иных общественных «структурах» и политических условиях, но также и, может быть, прежде всего, в их обращенной к человеку и не перегруженной системе обучения, на что постоянно указывают и сами представители ордена» [17, с. 113]. Отношения между учителем и учеником должны основываться на взаимной любви и тогда, «результаты настолько огромны, что их трудно представить. ...Любовь это то связующее звено, благодаря которому состояния учителя переливаются в адепта... Адепт должен быть осторожным, не позволяя своей любви к муршиду пошатнуться в присутствии, либо в отсутствии муршида и знаком, что его любовь к муршиду постоянна, является его осознание готовности в любой момент принести себя в жертву этой любви» [14, с. 156]. Подобное отношение к учению и ученикам хорошо иллюстрируется притчей «Накшбандийа Бахауддин и учёный» [18]:

Однажды известный учёный посетил Бахауддина Накшбанди. Все ученики ожидали, что Муршид примет участие в дискуссии с учёным и опровергнет его доводы подобно тому, как он поступал с другими схоластами в течение многих лет. Однако когда учёный был принят в кругу Бахауддина, Муршид выказал ему уважение, а вопросы человеческой мысли и божественных мистерий не упоминались вовсе.

Когда учёный покинул собрание, кто-то заметил:

– Как странно, что человек слов не пытался вовлечь Мауляну в обсуждение. Несмотря на то, что все, кого мы видели здесь ранее, знают, что их аргументы опровергаются, никто не смог удержаться от искушения – он оказался единственным.

Это высказывание достигло слуха Бахауддина, и он сказал:

– Нет ничего странного, если знаешь причину. Этот человек, производящий впечатление учёного, – скрытый суфий. Он абдал. Это слово, которому люди обычно приписывают значение «изменённый», означает так же, как вы ещё поймёте, «некто скрытый». Вот кто он. Поскольку он учёный для мира и суфий для суфиев, как он мог прийти сюда и обсуждать что-то в академической манере? Что касается искушения, то лишь для учёного обсуждение может быть искушением. Суфий не имеет искушений, и таким образом вопрос не возникает.

Кто-то воскликнул:

– Нам следовало бы подумать об этом! В следующий раз мы будем знать, как поступать с молчаливым учёным.

Тогда Бахауддин обратился к старшему ученику:

– Ответь ему.

Старший ученик сказал:

– Увы! Но в следующий раз молчаливым учёным скорее всего окажется глупец, запуганный репутацией эль-Шаха.

Такую традицию отношений ученика и учителя поддерживал и аль-Газали, который не считал проблемы религии, которыми занимаются «ученые мужи», надуманными и не имеющими отношения к действительности. Он призывал перевести рассмотрение этих проблем в практическую плоскость, применительно к индивидуальному бытию каждого верующего. Религиозное знание будет полным, как он считал, если оно будет включать в себя особый метод познания, позволяющий постичь тайный, сокровенный смысл божественных слов, изложенных в Коране. И этот метод Богопознания не является спекулятивным способом познания, а является единством познания и нравственного действия, это есть «действенное знание пути к потустороннему миру».

Суфийская философия – «целостная система концепций и особых форм религиозной практики, приспособленных, с одной стороны, к духовным потребностям конкретного человека, стремящегося к непосредственному обще-

нию с Богом, а с другой – к общепринятым нормам исламской этики и морали». Как и всякое живое социальное явление, она и в настоящее время продолжает развиваться, взаимодействуя с другими культурными явлениями человечества, обогащается сама и обогащает культуру социальной активностью, удивительной приспособляемостью к любой обстановке, этнической терпимостью и др.

Бесспорно, ответы на поставленные вопросы требуют пристального внимания специалистов к возрождающемуся суфизму и актуализируют его изучение.

Таким образом, анализ суфизма, представленный в данном исследовании, свидетельствует о том, что мусульманская культура отнюдь не однозначна и не одноцветна. Как метод Богопознания, суфизм не является спекулятивным способом познания, а является единством познания и нравственного действия. Также суфизм неоднозначен в квалифицировании духовного опыта теогносиса. Внутри самого суфизма существуют классический суфизм и его нетрадиционные течения. Как считал аль-Газали, «критерием истинного суфизма является отсутствие противоречий с Кораном и сунной пророка Мухаммада».

Если обратиться к духовному наследию Казахстана, то следует выделить важную роль Ходжа Ахмета Ясави в развитии суфизма, а Туркестан стал средневековым центром просвещения. В истории центральноазиатского суфизма Ясави был известен как Кутб-ул актаб – Высший полюс Земли, так как считался «прародителем всех тюркских суфиев, и от него ведет происхождение Хаджи Бекташ, своего рода мистический символ сотен бродячих тюркских проповедников (баба), чье имя послужило эпонимом знаменитой тарики». ...Переосмысливая ... наследие Ясави в контексте тюркского единства, следует отметить, что именно Ясави и его «Хикметы» стали духовной основой формирования центральноазиатской формы ислама, так как после распада государства Караханидов и Сельджукидов, ислам в Центральной Азии потерял на какое-то время свое влияние [19].

В узком смысле, изучение суфизма требует компаративистики, сопоставления с кинизмом, даосизмом, дзен-буддизмом и иными течениями мысли, в которых прослеживаются мощные струи социально наполненного мистицизма.

В широком же контексте при всем обилии теологических и светских богословских работ необходимо дальнейшее, учитывающее современные реалии и всеобогатяющие научные достижения, сопоставительное рассмотрение суфизма и других феноменов духовной культуры человечества, в том числе и таких, которые в целом ряде отношений кажутся очень далекими от него.

Эта древняя традиция духовного совершенствования актуальна в современном мире, в том числе, благодаря своей открытости и большой гибкости, отказа от догматизма и фанатизма, свободе от кастовых, вероисповедных, национальных предрассудков.

Суфизм можно рассматривать как диалоговую площадку для теистических и нетеистических религий, поскольку диалог между конфессиями, как

таковой, весьма плодотворен, как и быть толерантным истинному приверженцу одной религии – приверженцу другой – является сегодня насущной задачей современного государства. Только развивая платформу полиэтнической и поликонфессиональной культуры, современное национальное государство может эффективно противостоять усилиям глобализма.

Рассмотренными проблемами не ограничивается исследование. Можно перечислить те темы, по которым ещё исследуется суфизм, но которые в рамках настоящей работы непосредственно не являются актуальными. Это, прежде всего, такие темы: «суфизм и право», «суфизм и власть», «суфизм и общественные организации», «суфизм и образование», «суфизм и интеллигенция», «суфизм и оппозиция», «суфизм и ортодоксальный ислам», «суфизм и глобализация». Имеются и другие исследовательские темы, как: «еврейский суфизм», «христианский суфизм», «суфийский экуменизм» и др.

Данный анализ приводит к выводу, что существует множество точек зрения по самым различным аспектам феномена суфизма и какого-то единства не наблюдается. Главное то, что не существует сколько-нибудь единого взгляда на сущность, структуру, а также типологию суфизма. Такое положение дел и ставит вопрос о необходимости дальнейшего изучения указанных проблем. Большое место в этой исследовательской работе занимает изучение наследия великого суфия рубежа веков – Зэйнуллы Рэсулева. Среди зарубежных авторов, позицию которых предстоит изучить, следуя перспективным исследовательским целям, полагаем следующих: Austin, R. W. J., Babayan, K., Foucault, M., Gardiner, N., Gellner, E., Gramlich, R., Hodgson, M., Knysh, A., Kugle, S., Morris, J., Pourjavady, N., Radtke, B., Raudvere, C., Sirriyeh, E., Van den Bos, M., Weismann, I., Waugh, E.

Литература

1. *Бахтияр Бабаджанов*. Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама'. Алматы, Ташкент, «Дайк-пресс», 2008 г.
2. Ханафитский мазхаб и современный Казахстан // <http://www.asiakz.com/tags/%D1%81%D1%83%D1%84%D0%B8%D0%B7%D0%BC>
3. *Гриненко Г.В.* История философии. Учебник. 2-е изд. – М.: ЮРАЙТ, 2007. – 188 с.
4. *Васильев Л.С.* История религий Востока. Учеб. пособие для вузов. – 2-е изд. – М.: Высш. шк., 1988.
5. Ислам. Словарь атеиста. – М.: Политиздат, 1988.
6. Ислам. Краткий справочник. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. – М.: 1983.
7. *Шах Идрис*. Суфизм. – М.: Клышников, Комаров и К., 1994.
8. Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера (1912–1998). Сост. и отв. редактор А.А. Хисма-

тулин. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2001. (Азиатика). – 394 с.

9. *Сергей Абашин*. Суфизм в Средней Азии: точка зрения этнографа // Вестник Евразии, № 4, 2001. – С. 117–141.

10. *Шаблей П.С.* Распространение накшбандийа-муджаддидийа в Казахской степи в XIX в. Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. – 322 с. (Orientalia)

11. *Кныш А.Д.* «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема. – В кн.: Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. – Санкт-Петербург: Изд-во «Петербургское востоковедение», 2015.

12. *Фильштинский И.М.* Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М., 1989. – С. 31.

13. *Турсунов А.* Ислам и наука // Наука и религия, 1989, № 7. – С. 24-25.

14. *Юрген Пауль*. Доктрина и организация Хваджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха ад-дина / Суфизм в Центральной Азии / Сост. и редактор А.А. Хисматулин. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. – 394 с.

15. *Бартольд В.В.* Шейх Зайнулла Расулев (1833–1917). Некролог // Мусульманский мир. Петроград, 1917. Вып. 1. – С. 73-74.

16. *Лимэн Оливер*. Введение в классическую исламскую философию / Пер. с англ. – М.: Издательство «Весь мир», 2007. – 280 с.

17. *Фритц Майер*. Учитель и ученик в ордена Накшбандийа. В книге Суфизм в Центральной Азии / Сост. и редактор А.А. Хисматулин. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. – 394 с.

18. Бахауддин и учёный // <http://pritchi.castle.by/ras-5-92.html>

19. Суфизм и наследие Яссауи в контексте единства тюркской цивилизации <http://zen.jofo.me/index.php?id=226613§ion=blog&tp=view>

Пацукевич О.В.
(г. Горки)

ИСЛАМ И ТАТАРСКИЙ ЭТНОС НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Республика Беларусь представляет собой полиэтничное государство, в котором сосуществуют представители различных этнических групп (русские, украинцы, поляки, евреи, литовцы), культур и религий. Традиционно в Беларуси существуют христианские (православие, католичество, старообрядчество,

протестантизм) и нехристианские (ислам, иудаизм) конфессии. Согласно статистическим данным 2007 г. с верующими себя отождествляют 51% всех граждан Беларуси. В численном отношении 80% населения относят себя к православным, 14% представлено католиками, а 6% составляют протестанты, лютеране, мусульмане, иудеи и другие. В Беларуси ислам традиционно исповедуют 27 народов (около 30000 человек). Среди них самую многочисленную группу составляют белорусские татары, а также азербайджанцы, узбеки, дагестанцы, арабы. Согласно переписи населения 1999 г. в Беларуси проживают более 10 тыс. татар, т. е. где-то одна треть всех белорусских мусульман [1].

Рассмотрим исторические аспекты появления и распространения ислама на территории Беларуси. Проникновение татар на территорию Беларуси началось в XIV веке. В основном это были потомки крымских и ногайских народов Северного Причерноморья и Крыма. Для обозначения данного этноса многие историки и этнографы ввели и активно используют категорию «белорусско-литовские татары». Это обстоятельство объясняется тем, что территорией формирования татарской народности была не только Беларусь, но и литовские земли, и территории современной Польши.

Начало первому и наиболее масштабному переселению татар положил известный хан Тахтамыш, потерпевший поражение в дворцовых интригах и нашедший убежище со своими сторонниками в Великом Княжестве Литовском в г. Лида. С этого времени татарское войско под его предводительством стало активным участником всех военных операций князей ВКЛ. Так, в 1397 г. князь Витовт вместе с ханом Тахтамышем совершили поход на Дон и в Приазовье с целью подчинения себе тех татарских феодалов, которые перестали подчиняться Золотой Орде. Результатом походов стало переселение в Великое Княжество Литовское значительного количества татар-военнопленных, а также сторонников хана и иных перебежчиков. В 1409 г. число сторонников литовского князя Витовта пополнил сын Тохтамыша, царевич Джелал-эд-Дин, прибывший со своим отрядом в ВКЛ. Результатом явилось заключение союза о совместных действиях против Тевтонского ордена, который в 1410 г. под Грюнвальдом был в конечном итоге разгромлен. В дальнейшем процесс переселения татар на территории современных Беларуси, Литвы и северо-востока Польши интенсифицировался, и к концу XVI столетия их численность достигла отметки в 100 тыс. человек.

Необходимо обратить внимание на тот факт, что белорусские татары никогда не предпринимали попытки завоевать господствующее положение в политической и экономической сфере нашего государства. Для них предпочтительной сферой реализации было военное дело, в котором они стремились отличиться и получить командные должности. Например, вспомним о том историческом факте, что татары вместе с белорусскими, польскими и литовскими патриотами боролись за освобождение Речи Посполитой от стран-завоевателей. В исто-

рию вошли имена следующих татарских военных деятелей: генералы Чимбай Мурза Рудницкий, Юсуф Беляков, Якуб Ясинский, Матей Сулькевич, Александр Мильковский, Юсуф Базаревич, полковники Гасан Канапацкий и Муштафа Якубовский. Много других воинов-татар за свои ратные дела завоевали почет и уважение белорусского и польского общества [2].

Согласно переписи 1897 г. в Беларуси проживало около 9,6 тыс. татар. После 1917 г. и советско-польской войны большинство из них оказалось на территории современной Западной Беларуси. В 1925 г. в Вильно они смогли организовать, образовав Муфтиат и объявив автокефалию [4].

Однако годы советской власти, в частности, в период воинствующего атеизма, репрессии привели не только к сокращению татарского населения, но и нарушили естественную эволюцию татарской культуры. Так, в 1962 г. была разрушена мечеть в Минске, а на ее месте был построен ресторан гостиницы «Юбилейная». На всей территории Беларуси осталась только одна действующая мечеть в поселке Ивье Гродненской области. В 70-е годы XX в. было уничтожено татарское кладбище в Минске, ликвидирована татарская слобода. В результате таких действий советских властей минские татары почти полностью ассимилировались. Поэтому все активисты национального и религиозного возрождения 80-90-х гг. XX в. были выходцами из провинциальных городов Ивья, Клецка, Смилевич.

С конца 1980-х годов наблюдается этнический, культурный и религиозный ренессанс в среде белорусских татар. У истоков этого процесса стояли первый муфтий Беларуси Исмаил Александрович, Лилия Канарская, Исмаил Воронович, Ибрагим Канапацкий.

Более того, в 1989 г. в Минске и Гродно появились первые татарские объединения культурно-просветительского характера. В 1991 г. произошла реорганизация местных объединений путем слияния в Белорусское объединение татар «Аль-Китаб». Были созданы воскресные школы в Ивье, Новогрудке, Минске, Гродно, Слониме, Молодечно, Смилевичах. В то же время стал выходить четыре раза в год журнал «Байрам», который помещает информацию о жизни и деятельности мусульманских общин, об основах ислама и правах мусульман, истории белорусских татар и важнейших событиях в мусульманских странах. С 1994 до 1997 г. выходил ежемесячный мусульманский журнал (вышло 24 номера под различными названиями – «Аль-Джихад», «Аль-Ислам», «Жизнь»). С 1997 г. начато ежемесячное издание газеты «Жизнь» и «Жыцце татарскае». Следующим шагом стало создание в 1994 г. Мусульманского религиозного объединения, в состав которого вошли 26 исламских общин. Согласно статистическим данным, подавляющее большинство татарских общин зарегистрировано в западных областях Беларуси, а остальные в Минске и Минской области, а также в Могилеве, Витебске и областях [3].

Начало 2000-х гг. характеризуется заметной активизацией деятельности татарских объединений. Так, в 2002–2004 гг. ими началось строительство мечети в Минске, но одновременно возникли противоречия. Их следствием стало появление двух муфтиатов: Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь (муфтий Абу-Бекир Шабанович) и Духовное управление мусульман в Республике Беларусь (муфтий Али Воронович). В состав второго муфтиата вошли 4 общины: община в Минске, в Гомеле, в Клецке и Ляховичах, есть действующая мечеть в г. Гомеле. Проводятся занятия по изучению Ислама в общинах, выпускается газета «Мусульманский вестник», есть соответствующий сайт www.islam.by [4].

В своей деятельности татарские объединения стремятся к восстановлению и созданию новых мусульманских мечетей, культурных центров и других организаций, необходимых для полноценного развития мусульман. Белорусские татары отдают приоритет сохранению своей этнической самобытности, возрождению культуры и исламской религии. Результатом их плодотворной и неутомимой деятельности являются построенные ими и ныне действующие мечети в местах компактного проживания белорусских татар (Видзы, Новогрудок, Слоним, Молодечно, Клецк, Смиловичи). Более того, создан и даже функционирует мусульманский центр в Ивье. Достаточно часто проводятся акции по культурной и религиозной интеграции татар Беларуси, Литвы, Польши. Важным событием стало торжественное празднование в 1997 г. знаменательной даты, посвященной 600-летию поселения татар на землях Беларуси и Литвы. Как справедливо отмечал в своем поздравительном письме, посвященном этому важному событию, президент Беларуси А.Г. Лукашенко: «Культурные традиции славян и татар, которые живут на территории Беларуси, в процессе шестисотлетнего взаимодействия значительно дополняли друг друга. Что создавало условия для динамичной и созидательной жизни всего населения этого края... Трудолюбием и мужеством, глубокой человеческой порядочностью татары-мусульмане завоевали заслуженное уважение» [3].

Общеизвестно, что татары сохранили свою самобытность благодаря мусульманской религии. Во все сложные периоды существования татарского этноса единственным объединяющим фактором была религия – ислам. Его татары пронесли через столетия и сохранили. Более того, в сознании старшего поколения сохранилось тождественное равенство «татарин» и «мусульманин». Любой мусульманин, который сейчас приедет в место компактного проживания татар, будет воспринят как татарин. Татары в Беларуси придерживаются ислама суннитского направления. Сунниты придерживаются принципов, провозглашенных пророком Мухаммедом, и следуют предписаниям Корана. Мусульмане Беларуси являются частью мусульманской уммы, то есть мирового мусульманского сообщества и, как и все мусульмане мира, соблюдают пять столпов, которые являются обязательными для истинного мусульманина. Регу-

лирование социальной и личной жизни в исламе происходит на основании шариата. В настоящее время существует множество мифов о положении женщины в исламе. Например, о том, что мусульманке запрещено учиться и работать. Нужно отметить, что учиться мусульманке не только разрешено, но и является ее обязанностью, так как стремление к знаниям и образованию неотъемлемое требование шариата. Мусульманки в Беларуси не только получают высшее образование, но и продолжают учиться в магистратуре, аспирантуре, принимают активное участие в общественной жизни. Они также имеют право иметь свой независимый источник дохода и тратить деньги по своему усмотрению.

Проведенные в начале 90-х годов в местах компактного проживания мусульман социологические исследования свидетельствовали о возрождении религиозности и ошибочности мнения о религиозной ассимиляции белорусских татар. Так, символ веры («шахаду») – главное мусульманское требование – признавали 31,8% молодежи, 51% людей среднего возраста и 87% – старшего. Исследователи отмечают, что татары-мусульмане сохранили свою исламскую культуру, обряды и традиции. Подобные мероприятия, безусловно, содействуют сохранению и развитию духовной культуры белорусских татар.

Таким образом, татары-мусульмане, появившись на территории Беларуси более шести столетий назад, проживают здесь и сегодня. Более того, в настоящее время созданы благоприятные условия для сохранения, распространения и развития культуры белорусских татар. Татары-мусульмане мирно живут и работают рядом с представителями других этнических групп, сохраняя свои духовные ценности, следуя заповедям своей религии. Поэтому в Республике Беларусь понятие «исламофобия» не существует. Следует отметить, что на протяжении всей белорусской истории мусульмане исключительно мирно проживали рядом с людьми разных конфессий. Для их религиозного менталитета характерно отсутствие религиозного радикализма. Поэтому на территории Беларуси не может быть и речи об исламе как экстремистской религии. Мусульмане на территории нашего государства соблюдают все свои религиозные предписания, уважают и уважают местные традиции и обычаи представителей других культур. Об этом свидетельствует тот факт, что в своих пятикратных молитвах, мусульмане Беларуси просят всевышнего Аллаха быть милостивым и милосердным к земле, на которой они живут и которая стала им Родиной, и к людям, которых татары считают своими братьями.

Литература

1. *Александрович, Е.* Кто такие мусульмане Беларуси / Е. Александрович – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.islam.by/articles/20070613/>. – Дата доступа: 01.12.2018.

2. *Билевич, О.И.* Татарский этнос в белорусском обществе / О.И. Билевич // Вестник Брестского государственного технического университета. – 2013. – № 3. – С. 3-5.

3. Ислам в Беларуси [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.turkaramamotoru.com/ru/%D0%98%D181%D0%BB%D0%B0%D0%BC...> – Дата доступа: 01.12.2018.

4. Мусульмане Беларуси [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.sb.by/articles/musulmane-belarusi.html#> – Дата доступа: 01.12.2018.

Якунов М.Т.
(г. Нефтекамск)

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ СУФИЗМА И ИХ ПРОЯВЛЕНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА

Широкая аудитория россиян, не знакомая основами мусульманства, с понятием «суфизм» познакомилась в конце прошлого века. СМИ в своих передачах начали упоминать наличие суфийских традиций дагестанских мусульман, выступивших против похода радикальных исламистов-ваххабитов. Прозвучала идея о том, что пришедшие из-за рубежа эмиссары выразили принципиально враждебное отношение к суфиям. Такое отношение объяснялось тем, они проповедовали отношения мирного сосуществования с иными этноконфессиональными обществами. Ваххабизм же, используемый в политических целях недругами России, олицетворялся воинственностью, агрессивным отношением ко всем социально-политическим системам, кроме салафитской парадигмы. Силу суфийские братства могут применить только как средство защиты своих социокультурных ценностей и принципов, как это было во время войны Шамиля против царской агрессии. В целом же суфизм характеризуется мистическим обособлением от мирских забот для достижения Милости Аллаха.

Диалектическая природа ислама, которая выражается предоставлением Аллахом мусульманам радостей мира этого (дуньи) и мира того (ахирата), закономерно вызвала генезис и развитие разных направлений и мазхабов в Исламе. Принципы диалектики стали источником формирования разных форм поклонения Всевышнему, среди которых и суфизм. Известно, что Пророк Мухаммад не поощрял возникновение института монашества, ибо религия Аллаха свободна от многих недостатков христианства. Одним из смыслов поклонения мусульман является реализация полноценной жизненной пути посредством ибады, честного труда, достижения материального достатка, обеспечения семьи и получения халяльных радостей бытия в дунье.

Однако наличие диалектических законов и принципов не могло ни вызвать особый путь поклонения Аллаху, сопряженный устремленностью «внутри себя», ограничением телесных и духовных радостей. Суфизм как реализация этого варианта служения Всевышнему, по сути есть исламский вариант монашества, однако имеющий ряд отличительных признаков (их анализ требует специальной статьи).

Суфизм, по-другому – тасаввуф, представляет собой феномен исламской философии и духовной культуры, для которого «характерен значительный уровень рефлексии над проблемой отношений «человек» – «Бог». Классически определяемый как исламский мистицизм, тарика («путь») суфизма выступает в качестве поступательной системы приближения человека к Божественному миру, используя как эмотивно-волевые, так и рациональные качества человека.

Методика этого «пути» существенно отличается в разных направлениях суфизма, отдельные из них, разрабатывая теоретические аспекты мистической практики, включенной в контекст «истинной реальности» (хакика), образовали целые философские системы. Виднейшими представителями «философского суфизма» Средневековья считаются Джунайд аль-Багдади, аль-Харис аль-Мухасиб, Байазид Бистами, Мухи 'д-Дин ибн' Араби 'Абд ар-Раззаком Кашшани, 'Абд аль-Карим Джили, Абу Хамид аль-Газали и др.»¹.

Представители разных направлений развития философской мысли указывают на различные истоки генезиса суфизма. Например, сторонники материалистической философии доказывают, что данное явление в Исламе было вызвано социально-экономическими предпосылками. По их мнению, непосредственной причиной зарождения суфизма стало поражение антифеодальных крестьянских восстаний в странах Азии. Так же, как и рабы Римской империи, потеряв надежду получить счастливую жизнь на этом мире, обратились к учению Иисуса, представляющего им духовное утешение после смерти, крестьяне Ирана, Азербайджана и других стран создали новое учение. Оно не представляло собой оппозицию Исламу – основные каноны и ритуалы сохранялись, различие было в признании в суфизме индивидуального движения к слиянию со Всевышним.

Человек сам, под водительством учителя, без всяких церковных формальностей мог установить духовный контакт с Творцом, выполняя определенные ритуалы, прежде всего – зикр. Таким образом, тысячи мусульман проявляли протест против официального Ислама, в это время тесно связанного с феодальной верхушкой и практически утратившего основы нравственного учения Мухаммада.

С другой стороны, возникновение нового течения в Исламе было сопряжено с сознательным отказом от богатства, материального благополучия, что

¹ Исламская философия // Суфизм [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://mir-prekrasen.net/referat/4081-islamskaya-filosofiya.html>

не могло не импонировать бедным слоям уммы. Причем необходимо отметить, что новое направление было тесно связано с утопическими настроениями в низах. Как и в раннем христианстве, в суфизме они обрели надежду на счастье, стремясь хотя бы в такой мечте найти выход своим чувствам. Поэтому между религией и утопией выявляется ряд общих черт. «И для утопии и для религии исходным посылом является совершенное, только одна часть утопий пытается найти его на земле, а другая часть – на небе, также как религия в «небесном раю»¹.

Идею социальной обусловленности генезиса суфизма поддержал А. Крымский. «Добросовестное изучение духа суфийских произведений привело меня к убеждению, – писал он – что все причины распространения доктрины сводятся к социально-экономическим предпосылкам. В этой мысли убеждал меня и тот исторический факт, что эпохи главного процветания суфизма всегда совпадают с эпохами страшных народных невзгод»².

Необходимо еще раз отметить то, что данное утверждение ученого дает веские основания для того, чтобы считать суфизм одним из важнейших источников генезиса и развития социальной утопии в Волго-Уральском регионе. Это отмечает и современный исследователь Р. Мухаметдинов. «Суфизм распространился среди татар-болгар из-за общественных условий, социального и национального гнета»³.

Следующий аспект, характеризующий воздействие суфизма на общество – это его связь с простым народом. Распространение притчей и анекдотов, посвященных знаменитому «Ходже Насретдину». Поколения советских пионеров читали остроумные притчи и анекдоты, сюжет которых выражал социальную сатиру, разоблачающую глупых мулл и священников ислама⁴.

Современный французский исследователь Рене Генон также признает за суфиями социальную силу, которая может играть значительную роль в определенных моментах общественного развития⁵.

Роль суфизма в развитии духовной культуры народов мира отмечается в ряде работ. Например, Рене Генон доказывает существование тайной организации поэтов Европы, которой руководили некие силы, которые известны как «братья-розенкрейцеры». Они отличались своим духовным совершенством и способностями. Обладание эзотерическими знаниями арабов дает основу называть их «европейскими суфиями». Некоторые из них могли достичь высокого уровня «мутасаввуфинов»⁶.

¹ Свободомыслие и атеизм в древности, в средние века и в эпоху возрождения. – М., 1986. – С. 153.

² Цит. по: Харисов Л.И. Литературное наследие башкирского народа. – Уфа, 1973. – С. 239.

³ Мухаметдинов Р. Суфизм и средневековая мусульманская литература Поволжья // Мирас. 1993. № 12. – С. 86.

⁴ См. Юмачиков М. Кыйссай Абу демелла Гали // Ялкын. 1994. № 1. – С. 13.

⁵ См. подробно. Бержье Ж., Повель Л. Утро магов. – М., 1991. – С. 23.

⁶ Генон Р. Влияние исламской цивилизации на Европу // Вопросы философии. 1991. № 4. – С. 57.

Наличие социокультурных источников генезиса и развития суфизма указывает также известный исследователь проблем арабо-исламской философии Е.А. Фролова. По ее мнению, начало социальной дифференциации в умме, ревизия нравственных положений Корана и Сунны «вызывало недовольство мусульман, дискредитировало ислам в их глазах. Одной из идейно-нравственных форм протеста против использования веры в целях обогащения стала пропаганда аскетизма, совпадавшая к тому же с аскетическими настроениями борovéhoся за власть и восстановление чистоты ислама четвертого «праведного халифа» Али.

Это был практический суфизм, ориентированный на сознание рядовых верующих: он культивировал экстатически-экзальтированное отношение к вере. В его ритуалах нередко присутствовали приемы магии, не чурался он также веры в чудеса, позволял между недоступным для простого верующего и непознаваемым Богом помещать заступников-святых, которые становились объектом поклонения и к гробницам которых совершались паломничества. Появляются многочисленные собрания агиографий, биографий святых. В обиход все больше входят чуждые кораническому учению «науки» – астрология, предсказания, магия. Такая вера была ближе и понятнее массам, чем строгий и сухой ритуал, предписанный сунной, но она была и достаточно примитивна, такой суфизм лишался глубинного теоретического содержания¹.

Идеалистическая философия рассматривает иные причины и предпосылки генезиса суфизма. Например, как указывает В. Соколов, «нельзя обойти стороной тот факт, что многие суфийские ордены стремились к полному уходу от реальности, в целом главное внимание обращали на проблему личного, мистического контакта с Аллахом. Один из главных основателей-теоретиков суфизма Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси обосновал главные идейные принципы этого течения в исламе»².

Стремление к более высокому положению служения Всевышнему есть естественное желание верующего, озабоченного мыслью о достижении потустороннего благодеяния от Творца. Как известно, особенно сильно было такое стремление в католичестве, где отсутствовало диалектическое понимание вопросов мироздания и места человека во Вселенной. Аскетизм выражался в ношении пудовых крестов, цепей, рваной и старой одежды, отказа от пищи.

Выше было сказано, что Пророк Мухаммад не говорил о необходимости института монашества в исламе. Однако стремление выйти из обыкновенной среды простых верующих, ощущение необычайных способностей служения Аллаху рано или поздно должны были вызвать генезис нового направления. Так и случилось: благодаря трудам Абу Хамида Аль-Газали, ас-Саррадж

¹ Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. – Москва: ИФРАН, 1995. – 453 с.

² Соколов В. Средневековая философия. – М., 1979. – С. 227.

ат-Туси и других теоретиков возникло особое течение, где главной чертой выступили идея и практика личностного служения Всевышнему на самом глубинном уровне души и сознания – мистическом.

В изданном 1917 году в Петрограде Российской академией наук журнале «В мусульманском мире» Зайнулла Расулев¹ назван духовным королем своего народа². Причем царские власти с недоверием относились к просветительской и культурной деятельности Зайнуллы Расулева, так как она осуществлялась «прямо противоположно по отношению к главным ключевым аспектам политики царизма»³.

Истоком зарождения и развития суфийской теории и практики одного из видных деятелей Ислама необходимо признать усиление социально-экономических и культурных антагонизмов в обществе. Переход к индустриальной системе требовало формирование ответа на новые вызовы времени. Закономерно, что главные идеи, которые выдвинул Зайнулла Расулев, выражали его озабоченность социальными проблемами современности. Ученого заботил вопрос о свободе башкирского народа. Свобода здесь подразумевает свободу башкир иметь право самому распоряжаться своими природными богатствами. Вторая идея Зайнуллы Расулева – это принципиальная критика усиливающегося наступления капиталистических отношений.

В отличие от многих деятелей суфизма и просвещения XIX века, Зайнулла Расулев не остановился на уровне теории, а занялся вполне конкретной работой по развитию просвещения. При его активном участии была построена мечеть в городе Троицке, знаменитая «Расулия». Здесь преподавали не только основы шариата, но и «татарский, арабский и русский языки, арифметику, природоведение, каллиграфию, музыку и историю России»⁴. Таким образом, выдающийся суфий доказал, что для суфизма присуще не только самозамкнутость и уход в мистицизм. Для Зайнуллы Расулева и его учеников суфизм представлял собой теорию и практику служения мусульманской умме, стремление обеспечить ее прогрессивное развитие.

Литература

1. *Амир Хамид*. Шейх Зайнулла Расулев // Ватандаш. 1998. № 9.
2. *Бержье Ж., Повель Л.* Утро магов. – М.: 1991. – 362 с.
3. *Генон Р.* Влияние исламской цивилизации на Европу // Вопросы филологии. 1991. № 4.
4. Исламская философия // Суфизм [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://mir-prekrasen.net/referat/4081-islamskaya-filosofiya.html>

¹ История башкирской литературы. – Уфа, 1990. Т. 2. – С. 64.

² Там же. С. 64.

³ *Амир Хамид*. Шейх Зайнулла Расулев // Ватандаш. 1998. № 9. – С. 130.

⁴ *Насыйров Р.* Ишу человека. – Уфа, 1997. – С. 68.

5. История башкирской литературы. – Уфа: 1990. Т. 2.
6. *Мухаметдинов Р.* Суфизм и средневековая мусульманская литература Поволжья // *Мирас.* 1993. № 12.
7. *Насыров Р.* Ищу человека. – Уфа: Китап, 1997. – 127 с.
8. *Насыров Р.* Шежерэ Расулевых // *Ватандаш.* 1999. № 6.
9. Свободомыслие и атеизм в древности, в средние века и в эпоху возрождения. – М.: Наука, 1986. – 372 с.
10. *Харисов Л.И.* Литературное наследие башкирского народа. – Уфа: 1973. – 492 с.
11. *Шарипов З.* Ибатулла Салихов. История башкирской литературы. – Уфа: 1990. Т. 2. – С. 451.
12. *Юмачиков М.* Кыйссай Абу демелла Гали // *Ялкын.* 1994. № 1.

Аминов Т.М.
(г. Уфа)

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ВЗГЛЯДЫ ИШАНА ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА

Зайнулла Расулев родился в 1833 году в деревне Шарипово (Авязово) Тунгатарской волости Троицкого уезда Оренбургской губернии, скончался в 1917 году, похоронен в г. Троицке. Выдающийся башкирский мыслитель, философ, педагог, просветитель, исламский религиозный деятель, суфий братства Накшбандийа, джадидист, реформатор мусульманского образования. Прошел достаточно сложный, но традиционный для многих, ставших известными впоследствии личностей, этап «университетов» – образования. Первоначально учился у себя в деревне в медресе своего деда. Затем, в течение шести лет, продолжал обучение в соседней деревне, а в 18 лет в городе Троицке поступил в медресе Ахметшаха Рахманкули аль-Мингирия, который был последователем суфизма. Здесь Зайнулла познакомился и подружился с Мифтахетдином Акмуллой, их идейная связь и дружба продолжалась до трагической смерти последнего. Если предположить, что З. Расулев начал свое образование в 7-8 лет, то в общей сложности он проучился 17 или 18 лет.

В 1858 году его назначают имам-хатыбом мечети и мударрисом медресе башкирской деревни Аккужа Учалинской волости Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии (ныне деревня Юлдашево Учалинского района Республики Башкортостан). В 1859 и 1869 годах дважды прошел обряд посвящения в братство Накшбандийа. Эти обстоятельства, его вторичный хадж и религиозная деятельность в целом способствуют приобретению им огромного авторитета и популярности, круг последователей нового суфия начинает быстро

расти. Нередко желающих послушать его проповеди было столько, что они не вмещались в мечети, поэтому место обряда переносили во двор мечети.

Но популярность и независимый характер просветителя вызывали недовольство догматически настроенной религиозной верхушки. На него стали поступать доносы и жалобы, адресованные и на имя муфтия и в царскую администрацию. Итогом всего стала его административная высылка в 1873 году в город Никольск Вологодской губернии, а через три года перевели в Кострому. Сегодня нет однозначной позиции, раскрывающей причины того, почему З. Расулева подвергли, но, на наш взгляд, заслуживает внимания позиция, высказанная Р.М. Булгаковым. Он считает, что «в начале 1870-х деятельность Зайнуллы ишана и его сподвижника Гагауллы Абдулмаликова в корне противоречили государственной социально-экономической политике в Башкирии. Они были сосланы за пределы Оренбургско-Уфимского края, прежде всего, потому, что их активная религиозно-проповедническая деятельность могла помешать мероприятиям по размежеванию и продаже башкирских земель, задуманным и даже частично осуществленным в пореформенный период»¹.

В 1881 году З. Расулев возвращается на родину в деревню Аккужа, а в 1883 году переезжает в г. Троицк, где становится имам-хатыбом пятой соборной мечети. Уже на следующий год он открывает при мечети медресе, которое впоследствии стало официально называться «Расулией». Учебное заведение, которое быстро завоевало признание образованной части населения не только Урала и Поволжья, но и всех мусульманских регионов России. Более того, в этом медресе учились и иностранные шакирды из Турции, Индии и других стран. Количество обучающихся также было достаточно заметным, иногда их число достигало до 400 шакирдов в год. Для сравнения можно взять количество обучающихся Уфимского медресе «Галия», где число шакирдов не превышало 220–240 человек.

З. Расулев начинает активное обустройство медресе и в плане материального обеспечения и в отношении организации образовательного процесса. Так при медресе была построена столовая и общежитие для приезжающих шакирдов и гостей. Постепенно была создана огромная по тем временам библиотека, книгами из которой могли пользоваться не только преподаватели и шакирды, а также население города. В начале XX века Зайнулла ишан отводит под учебное заведение три дворовых места с постройками, жертвует огромные суммы денег. Но главное, почему медресе стало центром притяжения, конечно, являлся авторитет самого организатора. Его религиозное и социально ориентированное мировоззрение, а также просветительская и реформаторская деятельность в области образования. Медресе «Расулия» становится одним из первых учебных заведений, где стали вводить новый метод обучения (усул-и джадид).

¹ Фархитов М.Н. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: Сборник документов. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. – С. 41-42.

Меняется структура организации учебно-воспитательного процесса: вводится строгое расписание уроков, по предметам формируют новые программы, обращается внимание на организацию досуга шакирдов. В учебный курс вводится множество так называемых светских предметов: математика, история, география, природоведение, арабский и родной языки, литература, музыка, рисование. Кроме этого, учащиеся получали начальные сведения по психологии, педагогике, анатомии, хронологии. В свободное от учебы время силами учащихся и педагогов стали организовываться литературные, музыкальные и театральные вечера.

В этом отношении необходимо отметить следующее дело в том, что большинство названных предметов и в традиционном исламском образовании имели место. И разделения между знанием в религиозном мировоззрении не существовало, т.е. не было деления на богословское и светское. Считалось, что все знание от бога, значит математика, естествознание, география и т.п., так же, как акаид или фикх являются науками, необходимыми для изучения в исламском образовании. Получается проблема лишь в том, каков был объем изучаемого содержания в той или иной дисциплине, а также в соотношении богословских и так называемых светских предметов. После реформирования объем последних предметов в медресе «Расулия» стал, безусловно, преобладать. Все нововведения привели к тому, что это учебное заведение по уровню подготовленности шакирдов, по мнению Г. Баттала, стало заметно «опережать учащихся хваленых оренбургских и каргалинских медресе»¹.

Зайнулла ишан оставил небольшое письменное наследие, но среди них есть работы, раскрывающие авторские позиции общепедагогического характера, а также учебная литература. Например, такие как «Приведение доказательств против носителей ложных мнений и мыслей», «Похвальные качества [шейха Ахмеда] Зийаэтдина ал-Кюмюшханави», «О букваре», «Троицкие духовные ученые и новый метод [обучения грамоте]». Конечно, педагогические взгляды мыслителя взаимосвязаны с его этическим мировоззрением. Основным стержнем становления человека и его совершенствования является нравственность. Он призывал своих последователей к праведной жизни, честности, скромности, терпению, терпимости к мнению и позициям другого человека, трудолюбию, любви к родине, активному деятельному отношению к собственной судьбе и окружающей действительности, помощи нуждающимся. Религиозные идеи, в его представлении, не должны становиться догмой, они должны быть направлены на внутреннее самосовершенствование и внешнее разумное переустройство мира. Например, шакирдам он всегда внушал мысль о том, что самое главное их дело не зикр – многократное повторение молитвы, прославляющей Аллаха, а познание и учеба. Поэтому, почти ежедневные

¹ Фархитов М.Н. «Дело» шейха... – Указанное сочинение. – С. 24.

встречи ишана с учениками и многочисленными гостями, приезжающими к суфию, проходили в научно-познавательных беседах и диспутах.

Кроме этого, З. Расулев обращал внимание на формирование ценности здорового образа жизни. Обладая достаточным опытом народной медицины того, что накопила исламская литература и, конечно, огромными психологическими приемами воздействия и внушения он реально помог вылечиться сотням людей. Педагогическая и психотерапевтическая работа способствовала отказу от пьянства и табака многих его последователей. По инициативе Зайнуллы ишана и его сына при мечети была открыта аптека, где нуждающиеся не только приобретали лекарства, но могли получить и консультацию медицинского характера.

В целом, мыслитель оказал огромное влияние на развитие прогрессивного мировоззрения башкир, татар, казахов и других представителей исламского мира. К нему обращались по разным вопросам, имеющим общественную значимость, на него ссылались множество известных людей, среди которых М. Акмулла, Р. Фахретдинов, З. Валиди, И. Гаспринский и другие. Не случайно, еще при жизни ишану присвоили почетное звание «кутб-и заман», в переводе с арабского означающее «столп, или полюс времени». А после смерти в некрологах назвали «духовным королем» российских мусульман. Звания этого Зайнулла Расулев действительно заслужил даже потому, что его идеи имели силу фетвы, то есть закона.

*Вильданов У.С., Вильданова Г.Б.
(г. Уфа)*

РОЛЬ НАКШБАНДИЙСКОГО ТАРИКАТА В РАЗВИТИИ УЧЕНИЯ БАШКИРСКОГО ШЕЙХА З. РАСУЛЕВА

Существует много тарикатов (путей), следуя которым можно постичь суфийское учение. Суфизм начинает свое развитие внутри ислама с VII в. Соответственно четырем периодам истории развития суфизма также выделяют четыре периода развития суфийских братств: 1) период зухда (аскетизма) (VII–VIII вв.); 2) период тасаввуфа (середина VIII – начала IX в.); 3) период тарикатов (XII–XIII вв.); 4) период упадка суфизма (начиная с XVII в.).

В первый период развития суфизма образ жизни суфиев был основан на крайней форме аскезы и, при этом, активном выполнении мистических упражнений. Также наряду с суфиями в VIII–X вв. появляется категория нищенствующих суфиев, которых называли факирами (араб.) или дервишами (перс.). Все они представляли класс суфиев. Именно этот период становления суфизма – VIII–X вв. – характеризуется резкой критикой суфиями существующих порядков

и господствующей идеологии. Их оппозиционность, прежде всего, объяснялась недовольством социальными порядками, коррупцией и стяжательством правителей и их окружения. Все это было обусловлено тем, что суфии исходили из идеализированных норм общества, которые сложились в мединский период жизни Пророка. Учение суфиев о равенстве всех людей без сословных различий перед Богом как раз отражало традиционные идеи Ислама: взаимопомощь членов общины друг другу, обязательное оказание помощи богатыми бедным, категорический запрет риба (ростовщического процента), призыв к справедливости.

В это время некоторые суфийские учителя-наставники начали основывать кружки-обители – места собраний дервишей (араб. *ханака*, или *завия*, в Северной Африке – *рибат*). Многие дервиши проживали в них временно или постоянно. Создание этих центров было положительно воспринято людьми, и они материально обеспечивались государством или поддерживались богатыми людьми.

В XI в. суфизм получает широкое распространение. Первым определяет и систематизирует суфизм как мистическое учение аль-Кушейри (ум. 1072). Так, в этот период своего развития суфизм обретает системность и доктринальную целостность.

С XII в. суфизм стали проповедовать в самых разных слоях общества. Многие из тех, которые вступали в ряды суфиев, были убеждены, что мирская жизнь для них лишена красоты и радости, и, следовательно, им стоит отказаться от мирских дел и вступить на путь аскетизма и духовного самосовершенствования.

В середине XII – начала XIII в. кружок-обитель суфийского учителя-наставника уже перестает быть центром мистической деятельности и вокруг места собраний дервишей – завий (ханака) – начинают формироваться суфийские братства во главе с шейхом. Первыми в Багдаде возникли такие суфийские братства, как Сухравардийя и Кадирийя, затем образовался и братство «Мавлавийя», основателем которого являлся Джалалиддин Руми.

Первоначально зародившись в Багдаде, суфийские тарикаты-братства далее распространились в Сирии, Египте, в дальнейшем в Индии. В течение XII–XIV вв. возникли 12 основных (усул) материнских братств, названных тарикатами. К ним относятся:

1. Братство Бадавийя. Основатель – Ахмад аль Бадави (ум. в 1276 г.). Территория распространения – Египет.
2. Братство Бекташийя. Основатель – Хаджи Бекташ (ум. в 1271 г.). Территория распространения – Турция, Албания и Босния.
3. Братство Кадирийя. Основатель – Абдул-Кадир аль Джилани (1077–1166). Территория распространения – Турция, Индонезия, Южная Азия, Балканы, Северный Кавказ, Китай, Западная и Восточная Африка.

4. Братство Кубравийа. Основатель – Кубра (1145–1221). Территория распространения – Средняя Азия.

5. Братство Мавлавийа. Основатель – Джалалитдин Руми (1207–1273). Территория распространения – Турция.

6. Братство Накшбандийа. Основатель – Бахауддин Накшбанд (1318–1389). Территория распространения – Средняя Азия, Ближний Восток, Северный Кавказ, Индия, Пакистан.

7. Братство Рифаййа. Основатель – Ахмад ар Рифаи (1118–1181). Территория распространения – Арабский Ближний Восток, Турция, Балканский полуостров, Южная Азия.

8. Братство Сухравардийа. Основатель – Абу Хафс ас-Сухраварди (1144–1234). Территория распространения – Индия.

9. Братство Халватийа. Основатель – Умар Халвати (ум. в 1397 г.). Территория распространения – Малая Азия, Иран.

10. Братство Чиштийа. Основатель – Муинуддин Чишти (1141–1230). Территория распространения – Индия, Пакистан, отдельные регионы Южной Азии.

11. Братство Шазиалийа. Основатель – Абдул-Хасан аш-Шазили (ум. в 1196 г.). Территория распространения – Египет.

12. Братство Ясавийа. Основатель – Ахмед Ясави (1103–1166). Территория распространения – Центральная Азия.

На основе 12 основных материнских братств, в последующие века возникли другие ветви, распространившиеся по всему мусульманскому миру. Эти суфийские братства имели свои особенности и местный колорит, представляя собой объединения людей, нацеленных на восприятие, использование и передачу мистического знания. Эти братства не могли иметь какие-либо традиционные формы, так как их деятельность была определена местными условиями и потребностями коренного населения в духовном самосовершенствовании. Общее количество суфийских братств и их ответвлений точно не установлено. Согласно Шейху Мехмету Адиль аль-Накшбанди, существует 41 суфийский Тарикат¹. Однако принятой является классификация по 12 тарикатам.

Среди 12 тарикатов есть и Накшбандийский тарикат. Братство Накшбандийа свое начало берет со школы Хваджаган. Основателем школы Хваджаган является Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. в 1179 г.). Основателем же братства Накшбандийа является Бахауддин Накшбанд (1318–1389). Территория распространения – Средняя Азия, Ближний Восток, Северный Кавказ, Индия, Пакистан. Бахаудином было также составлено духовное генеалогическое древо (шаджара) братства Накшбандийа – «золотая цепь» (силсила), согласно которой духовная преемственность в братстве восходит к Пророку через первого халифа Абу Бакра и физически – через четвертого халифа Али, родственника

¹ Шейх Мехмет Адиль аль-Накибанди. Сохбаты (беседы) в Башкортостане. – Уфа: Башкортостан, 2013. – С. 11.

пророка Мухаммеда. Благодаря этому братство Накшбандийа, возникшее как чисто суннитское объединение, завоевало высокий авторитет и в шиитской среде, и в его структуре возникли даже шиитские группы (в Иране), действующие и поныне.

Шейх Мехмет Адиль аль-Накшбанди отмечает: «Все тарикаты являются путями, которые ведут людей к Божественному Присутствию. Существует 41 суфийский тарикат, каждый из которых берет начало от святого пророка Мухаммеда и заключает в себе знания, переданные им своим двум ближайшим сподвижникам – Абу Бакру ас-Сиддику и Али ибн Абу Талибу. В дальнейшем сокровенные знания передавались преемникам этих великих сподвижников и по цепочке святых посвященных дошли до наших дней. Сорок тарикатов берут свое начало от Имама Али и только один, самый выдающийся, накшбандийский тарикат происходит от Абу Бакра ас-Сиддика»¹.

В этом братстве мистическая практика и обучение мюрида следуют по двум направлениям: 1) джазба – привлечение учеников к Аллаху и демонстрация им экстатических состояний; 2) сулук – обучение, в котором требуются собственные усилия мюрида в выполнении различных упражнений (зикр, таваджжух).

Путь обучения (сулук) накшбандийцев, характеризующийся самостоятельными усилиями ученика под руководством шейха-наставника, требует прохождения десяти стоянок (макам) и особых экстатических состояний-переживаний (хал), благодаря которым он, в конечном счете, сможет раствориться (фана) и пребывать (бака) в божественном Первоначале. Аллаха нельзя постичь интеллектуальными размышлениями, поэтому средствами преобразования для ученика являются прививание любви к Аллаху до полного самоотречения и развитие интуиции. Основное средство единения с Аллахом – мистический экстаз (ваджд), который достигается благодаря зикру и медитации. Основную часть практики составляет тихий зикр (хафи). В свое время этому зикру следовал Абд ал-Халик ал-Гидждувани. В силу своего духовного роста ал-Гидждувани пришел к новой практике отправления зикра, основанного на задержке дыхания. Для такого зикра характерно тихое, мысленное (молчаливое) проговаривание имен Бога. Став шейхом-наставником школы Хваджаган, он также заложил восемь основных принципов медитативной практики: четыре из них регламентировали повседневную жизнь и деятельность каждого вставшего на мистический путь суфия в рамках школы и закрепляли отношения между учителем и учеником, а остальные четыре относились к практике зикра. Тихий зикр может быть также коллективным. Накшбандийцы полагают, что тихому зикру пророк Мухаммед обучил Абу Бакра еще во время их пребывания в пещере.

В братстве Накшбандийа принято выделять четыре пути достижения учеником (мюридом) состояния растворения (фана) в Боге.

¹ Шейх Мехмет Адиль аль-Накибанди. Указ. соч. С. 11.

Первый путь – духовная связь (сухбат) с настоящим Шейхом. Эта связь означает, что: 1) в сердце ученика должна быть беспредельная любовь к своему Шейху; 2) в сердце своем ученик должен искренне верить, что только посредством своего Шейха он достигнет своей цели; 3) ученик обязан исполнять любые указания Шейха, если даже он не постигнет их смысл.

Второй путь – рабита, означающая духовную связь ученика с Шейхом, а именно ученика, достигшего высокой ступени развития посредством растворения себя в шейхе-наставнике. Рабита требует от вставшего на суфийский путь ученика концентрации на внешнем и внутреннем образе и личности своего шейха-наставника, независимо от того, присутствует он или отсутствует, здравствует он или уже умер. Именно созерцание образа умершего святого предка и привело к культу святых могил и кладбищ. Созерцая таким способом образы своих святых, ученики пытаются достичь «фана». Если ученик достигнет растворения в своем шейхе, то может раствориться и в самом Аллахе.

Третий путь – зикр, поминание Аллаха всем сердцем своим. В Накшбандийском тарикате сначала ученика учат концентрации внимания (таваджжух), далее шейх поручает ученику делать «зикру кальбий», совершаемый им всем сердцем, при этом сердце ученика ритмично начинает говорить «Аллах», «Аллах»; по мере углубления практики ученика, шейх поручает ему совершать тот же зикр в каждом из «латаиф». Слово «латаиф», переводимое как «тонкость», означает средоточия (центры, соответствующие чакрам) тонкости восприятия, благодаря которым сознание способно перейти в более тонкие слои сознания. Обычно в суфизме выделяют пять латаиф – пять центров концентрации сознания: «сердце», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа», каждый из которых занимает определенное место на теле человека. Во время зикра ученик последовательно концентрируется на этих средоточиях, задерживая дыхание и переводя свое сознание с одного средоточия на другой («сердце», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа»). В основе формулы зикра лежит традиционный мусульманский символ веры (шахада) «Ла иллаһи илла Аллах» (Нет Бога, кроме Аллаха). Все этапы концентрации проводятся с задержкой дыхания. В суфийском учении из нескольких принципов тихого зикра, первый принцип посвящен «Хуш дар дам» – приемам осознанного дыхания. Только при каждом осознанном вдохе и выдохе дыхание становится живым и связанным с Божественным Присутствием. Если же вдох и выдох совершаются с невнимательностью, то такое дыхание – мертво, и в нем нет Божественного Присутствия; затем шейх поручает ученику совершать зикр так целостно, всем своим существом, пока все его тело не начнет вибрировать и он станет поминать Аллаха. Это ступень суфии называют «султану зикр». На этой ступени суфию слышно, что все окружающие его поминают только Аллаха. Далее шейх учит ученика задержке дыхания при произнесении зикра, т.е. совершать зикр, который называется «хабсу нафас». Приступая к зикру, ученик должен проговаривать его всем сердцем,

а при задержке дыхания – проявить терпение. За один цикл задержки дыхания он должен произнести зикр три раза так, чтобы отзвук (асар) его достиг сердца. При этом истину сердца необходимо отвести от всех посторонних мыслей и сосредоточить ее на сердце. Согласно суфийскому учению, сердце (кальб) божественная субстанция, но связанная с физическим сердцем. За один цикл задержки дыхания (хабс-и нафас) повтор проговаривания формулы зикра доводят до двадцати одного. Но сколько бы ни было количество повторений зикра, всегда заканчивают на нечетном числе. Накшбандийский тарикат придерживается такого способа совершения зикра.

Четвертый путь – медитация (муракаба), представляющая глубокую концентрацию сознания ученика на Аллахе, пока он не растворится (фана) в Аллахе. После того, как шейх научит ученика зикрам, он начинает обучать видам медитации («ахадият», «маият», «кальб», «рух», «сирр», «хафи», «ахфа»). Кроме этих видов медитации, существуют и другие ее виды, которые относятся к «Вилаятуль кубра» и которые практикуются только продвинутыми суфиями.

В целом, в Накшбандийском тарикате существуют одиннадцать принципов медитации. Сам Накшбанди сформулировал три принципа медитации (мушахада) из одиннадцати, а восемь принципов – Абдул-Халик аль-Гидждувани. Эти принципы медитации Накшбандийского тариката бывают следующих видов:

1. «Хуш дар-дам» (сознательное дыхание) – ощущение близости Аллаха. В братстве Накшбандийа основой духовного развития по праву считается дыхание. Целью этой медитации является достижение того, чтобы сердце ученика постоянно ощущало присутствие Аллаха, ибо такая практика медитации сама по себе исключает невнимание. Беречься во время вдоха-выдоха и промежутка между ними от невнимательности в отношении Аллаха, означает оживления в себе имени Аллаха аль-Хаййи. При сознательном дыхании ученик избавляется от беспокойств по поводу мирского и приобретает уверенность в будущем, став «Человеком времени» (Ибн аль-Вакт).

2. «Назар дар-кадам» (наблюдение за шагами) – устремление к тому, чтобы во время любых внешних и внутренних путешествий на Пути суфия ничто не отвлекало его от цели этого движения. Куда бы ни шел суфий, ступая, он должен обращать глаза к ногам. Не позволяя бросать свой взор то вперед, то назад, направо или налево, он должен быть свободным от ненужных взглядов и образов, которые закрывают сердце. Большинство завес на сердце созданы нашими органами чувств. Особенно через глаза теряется много энергии. То, что видит глаз, занимает сердце. Так происходит ежедневно, эти образы возникают от внимания к окружающему без необходимости и выступают завесами на сердце. Наблюдение за шагами есть проявление скромности (адаба), норм шариата, что соответствует сунне Пророка (саллаллаху алейхи ва саллям).

3. «Сафар дар-ватан» (путешествие по Родине) – внутреннее странствование в собственной душе, самоанализ и совершение путешествия из мира

творения к Творцу. Этот принцип медитации направлен на избавление ученика от дурного характера, человеческих свойств и на обретение свойств ангелов, путешествие к своей истинной родине. Сюда же относится и странствие суфия, идущего к Аллаху, который один направит его на прямой путь.

4. «Халват дар-анджуман» (одиночество на людях, «халват» – уединение) – занятие мирскими делами с обращенным к Аллаху сердцем, движение с Аллахом и к Аллаху. Этот принцип медитации означает внешне быть с людьми, а внутренне оставаться с Аллахом. Для осуществления этого состояния ученик должен всецело посвятить себя зикру, чтобы даже среди шума он не слышал ничего, кроме поминания Аллаха, чтобы ничто не могло отвести его от зикруллах. Так перед учеником отворяется истина аята: «Поминай имя твоего Господа и всецело посвети себя Ему»¹.

5. «Яд-кард» (поминание) – поминание Аллаха языком и сердцем. Этот пятый принцип связан с концентрацией на латаифах. Зикр, совершаемый концентрацией на латаифах, называется хафи. Согласно суфийской традиции, существует пять основных центров сосредоточивания (система чакр) – латаиф – Калб, Рух, Сирр, Хафи, Ахфа. При практике тихого зикра, основанной на традиционной шахаде «Ла иллаһи илла Аллах» (Нет божества, кроме Аллаха), ученик, запирая свое дыхание и переводя свое сознание с одной латаифы на другой, последовательно концентрируется на них. Название этого зикра «отрицание-утверждение». Начиная с отрицательной части шахады «Ла иллаһи», ученик заканчивает твердым утверждением «...и́лла Аллах». При совершении зикра языком сначала очищается от грязи язык, затем сердце. Все этапы концентрации проводятся с задержкой дыхания. Непрерывно практикуя эту концентрацию, ученик все больше и больше увеличивает время задержки дыхания. Традиционно все это совершается в основном через медитацию (муракабу). Ученик, выражая свое намерение (ният), сосредоточивает свое внимание на определенном центре тонкого восприятия. Сначала концентрируется на сердце (калб), затем, поочередно, на остальных латаифах. Обычно во время медитации закрываются глаза, язык прижимается к нёбу, и на задержке дыхания произносится формула единения с Аллахом (таухид).

6. «Баз-гашт» (возвращение) – чтение зикра с мыслями только об Аллахе. Совершающий зикр каждый миг думает только об Аллахе, не давая возможности проникнуть в сердце чему-либо, кроме Аллаха. Этот принцип медитации позволяет изгонять все посторонние мысли, которые произвольно приходят на ум во время зикра, независимо от того, позитивного или негативного они характера. В особенности, при зикре «нафи-исбат» вслед за возобновлением дыхания при произнесении следующей формулы: «Илаһи анта максуди ва ридака матлуби» (О Аллах! Только Ты – моя желанная цель, и только Твоего довольства взыскую и ничего другого).

¹ Коран. – М.: Институт востоковедения РАН, 2012, 73:8.

7. «Нигах-дашт» (бдительность) – защита сердца от вторжения посторонних ощущений и блуждающих мыслей. Этот принцип медитации исполняется через препятствование проникновению всего мирского и воспоминаний о прошлом в сердце, являющийся обителью божественных проявлений. Нигах означает зрение: то зрение, которое смотрит за своим сердцем и охраняет его от проникновения посторонних мыслей.

8. «Яд-дашт» (персид. вспоминовение) – сосредоточенность на постоянном присутствии Бога и хранение достигнутого состояния присутствия Аллаха. Это состояние пребывания с Аллахом, не говоря это вслух, и удержание этого состояния. Достижение высшего предела в зикре, пребывание в состоянии хузур и степени «шухуд». Тогда суфий начинает проявлять в себе Свет Сущности Единственности.

Далее, тремя последующими (9, 10, 11) принципами медитации Бахауддин дополнил правила суфийского Пути, принятыми в братстве Накшбандийа.

9. «Вукуф-и замани» (остановка на времени) – дорожить временем и осознавать каждый свой миг, сохранять чувство муракаба. Благодарить Аллаха за время и состояние, проведенное в поминании Аллаха, раскаиваться за время, растраченное в небрежении к Аллашу. Когда суфий действительно входит в экстаз – время исчезает. И в этом отсутствии временности он и предстает лицом к лицу с Аллахом. Чем более человек развит и погружен, тем менее он осознает время. У Совершенного Человека осознание времени – психологического времени, полностью отсутствует.

10. «Вукуф-и адади» (остановка для исчисления) – предназначена для определения степени сосредоточенности на произнесении зикра. Во время зикра необходимо уделять внимание счету, избегать рассеянности сознания и добиваться концентрации его на одной точке. Контроль количества зикра имеет большое значение. При этом важно не количество произнесенных зикров, а их качество. Даже если количество зикра мало, сердце должно быть в присутствии Аллаха.

11. «Вукуф-и кальби» (остановка на сердце) – сконцентрированность сердца и помыслов на произнесении зикра, не оставляя места ничему другому, кроме Аллаха. Есть два типа вукуф-и кальби: 1) при совершении зикра ученик каждый миг думает об Аллахе; 2) при совершении зикра ученик сконцентрирован на своем сердце. Направив во время зикра внимание к месту своего сердца, которое расположено под левым соском, ученик обеспечивает в этом месте присутствие поминания об Аллахе. Обращаясь во время зикра к своему сердцу, ученик тем самым способствует наполнению его проявлениями Аллаха.

Отметим, что когда суфии говорят о сердце, то здесь речь идет о духовном сердце, отличное от физического сердца. Хотя термин «сердце» используется для обозначения духовного сердца, но между духовным сердцем и физическим сердцем существует определенное соответствие. Духовное сердце находится

в состоянии постоянной перемены, вращаясь между утонченными влияниями духа и грубыми воздействиями нафса. Отсюда возникло арабское название сердца – калб, от корня «к-л-б», означающее «вращать» или «переворачивать». Духовное сердце проходит через различные уровни состояний в процессе продвижения к совершенству. В нем каждое мгновение открывается новый аспект Аллаха, когда оно поворачивается (монкалиб) от одного атрибута Аллаха к другому Его атрибуту.

Перед учеником, прошедшим все уровни этого тариката, открываются все занавесы, находящиеся между ним и Аллахом. Главной особенностью этого тариката является сильная любовь к Аллаху. Чем больше сердце человека тянется к Аллаху, тем скорее оно избавляется от болезней. Само слово «накшбанд» переводится как «мастер вышивки по халатам». Образно говоря, суфии линии Накшбандийа «вышивают узоры» в человеческих душах посредством специальных упражнений. Благодаря этому человек становится способным обрести гармонию, что является основой здоровья и успеха. Передача от сердца к сердцу – основа мистической передачи тайн Пути между учителем и учеником. Учитель-наставник накшбандийского тариката должен находиться на уровне «вилаятуль кубра». Выполнять задание этого тариката можно в любое время, если ученик всегда «здесь-и-сейчас». Для зикра-медитации, совершаемого сердцем, нет ни времени, ни пространственной разделенности. Тогда ученик начнет слышать имя Аллаха во всем, что его окружает. Целью зикра, совершаемого сердцем, является полное растворение в Аллахе. Ученик, в сердце которого пробудилась любовь к Аллаху, есть настоящий аскет, если даже он и находится среди людей.

Отметим, что Бахауддин Накшбанди в личной жизни показал, что суфии отнюдь не должны изолироваться от жизни, ограничиваясь только молитвами или проповедями. Настоящий суфий – тот, который, постоянно присутствуя в Аллахе, живет активной, деятельной жизнью в миру. Принципами жизни Накшбанди были духовная чистота, неприязнательность, затворничество в обители и узком кругу, отказ от контактов с властями, отказ от роскоши и стяжательства. При этом он требовал строго следовать Сунне и выполнять все предписания Шариата. В вопросе отношения к властям, накшбандийский тарикат (после Накшбанди, который отказывался от контактов с властями) остается единственным братством, которое считает непременным условием поддерживать контакты с властями, чтобы воздействовать на их политику в отношении поддержки народных масс.

Накшбандийцы избирали добровольную бедность, вели строгий аскетический образ жизни, придерживались обета безбрачия. Они выбирали тихую молитву, иногда совместную, иногда в отдельных кельях.

Накшбандийский тарикат имел огромное влияние на развитие мировоззрения башкирского шейха Зайнуллы Расулева (1833–1917).

В XII–XIII вв. собственно миссионерская деятельность шейхов суфийского тариката, как Ясавийа, содействовала процессу исламизации башкир. С конца XV – начала XVI в. суфии братства Накшбандийа развернули миссионерскую деятельность на территории Башкортостана. Суфии-миссионеры строго придерживались положений Сунны и Шариата, практиковали тихий зикр, придерживались умеренной аскезы, отвергали упражнения, которые придерживались созерцательного затворничества, поддерживали психологическую практику суфиев – рабиту, способствующую установлению духовной связи с наставником посредством создания в сердце ученика его образа.

Следующий этап в исламизации башкир в XVII–XVIII вв. был связан с накшбандийа-муджаддидийа, являющихся одним из ответвлений братства Накшбандийа. Основателем братства накшбандийа-муджаддидийа был Ахмад Сирхинди (ум. в 1624 г.). Он отрицал введение всякого новшества (бида) в религиозную жизнь, не признавал суфийские собрания, которые сопровождались танцами и песнопениями. Сирхинди считал Шариат единственной направляющей силой для жизнедеятельности мусульман, а Тарикат его опорой, указывающей истинно ищущим путь совершенства.

Во второй половине XVIII – первой половине XIX вв., благодаря братству накшбандийа-муджаддидийа происходит широкое распространение мусульманского образования в Волго-Уральском регионе.

К началу XX в., наиболее влиятельным и распространенным в Средней и Центральной Азии, в отдельных регионах Северного Кавказа и в Поволжье (Башкортостан, Татарстан) становится братство Накшбандийа. В это же время (конец XIX – начало XX в.) происходит закономерное перерождение суфизма в «ишанизм», вполне естественным образом определенное объективными условиями. Ишанизм был вызван стремлением суфийских шейхов контролировать не только духовную, но и социально-экономическую жизнь в тех частях населения, где присутствовал суфизм. Как правило, ишанизм возникал в тех мусульманских странах, в которых центральная власть надолго теряла полноценное управление государством или оно было формальным. В этом плане весьма показателен пример перерождения в Средней Азии суфийского братства Накшбандийа, известного тем, что в нем не придавалось большого значения аскетизму, считалось достаточным умеренность в приеме еды и в обладании вещами.

К концу XIX в. «ишанизм» стал практически повсеместным явлением на территории распространения накшбандийа-муджаддидийа. Что касается Волго-Уральского региона, то к началу XX в. в нем присутствовали два ответвления накшбандийского братства: ветвь накшбандийа-муджаддидийа, появившаяся из Средней Азии, к которой присоединялась основная масса ишанов, и ветвь накшбандийа-халидийа, представителем которой являлся шейх З. Расулев и его последователи.

Шейх З. Расулев в конце XIX – начале XX в. поставил вопрос о возврате суфийской традиции к ее истинной сути¹.

В 1859 г. З. Расулев был посвящен в братство накшбандийа-муджаддидийа известным шейхом Абдул-хакимом бин Курбангали Сардаклы, но после десяти лет инициации в 1869 г., отправляясь в первый свой хадж, в Стамбуле второй раз прошел обряд посвящения, но уже в братство накшбандийа-халидийа под руководством шейха Ахмеда Зияутдина Гумушневи (ум. в 1893 г.). Там он провел сорок дней в уединении со своим учителем, укрепляя духовные связи с ним и полнее осваивая методы мистического пути накшбандийа-халидийа.

Некоторые сходства и различия между халидийа и муджаддидийа были в следующем: приверженцы обоих ответвлений жили согласно суннам Пророка, строго соблюдая предписания Шариата и уклоняясь от нововведений (бида). Были некоторые отличия в мистической практике, в частности, в муджаддидийа практиковали тихий зикр в одиночестве, в халидийа – громкий, коллективный зикр, празднование дня рождения Пророка и др. Главное отличие халидийа – это воинственность, с которой они выступали в защиту Шариата. Примеры этой воинственности довольно известны: шейхи халидийа стояли у основания движения мюридизма на Северном Кавказе, т.е. национально-освободительного движения горцев Чечни и Дагестана под руководством Шамиля в 20–50-е гг. XIX в. и др. Мюридизм возник в XVIII–XIX вв. как реакция на колониальную политику европейских государств. Главным в мюридизме являлась идея священной войны против неверных с неизбежным кровопролитием. И эта основная парадигма мюридизма исключительно противоречит тарикату настоящего суфизма. Истинный суфий никогда и ни при каких обстоятельствах не призывает к войне, так как земной мир для него вторичен и является иллюзией.

Что же касается распространения тариката накшбандийа-халидийа в Башкортостане, то рост его популярности среди башкир, по-видимому, связан с теми его особенностями, которые соответствовали менталитету народа. В основном, это воинственность и энергичность, которые были присущи сторонникам накшбандийа-халидийа.

З. Расулев рассматривает суфизм как постоянно развивающееся учение, которое не может принимать какие бы то ни было застывшие формы. Он уверен, что суфизм способен поднять человека на более высокую ступень духовного совершенства. Если науки даны человечеству для того, чтобы познать творения Аллаха, то суфизм дан, чтобы раствориться в самом Аллахе, тем самым становясь Истиной.

В своей книге «Божественные истины» З. Расулев описывает методы молчаливого, произносимого про себя зикра, подробно излагая двадцать принци-

¹ Вильданов В.С. Суфизм о пути любви к наивысшему совершенству (по мировосприятию шейха З. Расулева). – Проблемы востоковедения, 2012. – № 1. – С. 7-9.

пов и предписаний его исполнения. В конце этой работы он подчеркивает, что они были приняты шейхами накшбандийа-халидийа. Рассмотрим более подробно четыре этапа продвижения ученика к Божественной истине согласно З. Расулеву:

1. Шариат («прямой, правильный путь», мусульманский закон; предписания ислама, авторитетно установленные в качестве обязательных для мусульман), исполняется с целью следования предписаниям Аллаха (Самого Бога) и отказа от совершения осуждаемых Аллахом поступков. Другими словами, шариат следует исполнять, чтобы избежать ада и попасть в рай¹. Как комплекс закрепленных Кораном и сунной пророка Мухаммеда, шариат определяет убеждения мусульман, формирует их нравственные ценности и ценностные ориентации, а также выступает источником регулирования конкретных норм поведения.

Застывшие на первом этапе мусульмане, которые усердно соблюдают буквы Шариата, обычно становятся в своей слепой вере либо очень фанатичными, либо очень подавленными людьми. Отстраненные от своего духовного плана, отстраненные от своего внутреннего Бога, слепо верующие люди полностью предоставлены внешнему материальному миру, внешним, довлеющим над их душой, догмам, Священным писаниям, традициям, культурам.

Знание Шариата, Корана, хадисов или других догматов Ислама не способствует становлению истинной морали, она рождается внутри человеческого существа. Истинная мораль следует из медитации, но никогда из слепой веры в определенное учение.

2. Тарикат («дорога», «путь», «суфийское братство»), служит средством следования сунне пророка Мухаммеда и борьбы с плотской душой и шайтаном (Сатаной). На этом этапе происходит полное подчинение суфия-мурида шейху-муршиду и полная обращенность мурида всем своим существом и помыслами к Аллаху. Тарикат – это средство достижения полного совершенства чистоты сердца с помощью веры в Аллаха². Стадии продвижения и совершенствования человеком своей природы в процессе прохождения им суфийского Пути включают в себя:

1) материальную природу; 2) приказывающего нафса; 3) обвиняющего нафса; 4) вдохновленного нафса; 5) успокоенного нафса (сердца); 6) Духа; 7) Глубинного сознания; 8) Сокровенного сознания.

В суфизме имеются специальные зикры, соответствующие этим духовным составляющим (атрибутам) и стадиям очищения души (нафс). *Зикр* (букв.

¹ *Шейх Зайнулла ибн Хабибулла ан-Накибанди аш-Шарифи (Расулев)*. Божественные истины, постижения которых необходимо для муридов суфийского братства Накшбандийа // В кн.: Шейх Мухаммад Амин ал-Курди ал-Эрбили. – Книга вечных даров (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа). Пер. с араб. И.Р. Насырова. – Уфа: РИО РУМНЦ Госкомнауки РБ, 2000. – С. 347.

² *Шейх Зайнулла ибн Хабибулла ан-Накибанди аш-Шарифи (Расулев)*. Указ. соч. С. 347.

«поминание») – духовное упражнение с целью ощущения внутри себя Божественного присутствия, прославление имени Бога для достижения духовной сосредоточенности. Постоянная направленность внимания на Аллаха ведет к поминанию Аллаха, а оно изгоняет все другие объекты нафса из сознания человека. Желания нафса в результате постепенно предаются забвению. Постоянная направленность внимания на Бога делает возможным для неопита трансформацию атрибутов нафса в Божественные Атрибуты. Сам З. Расулев постоянно практиковал духовные упражнения, цель которых ощутить внутри себя Божественное присутствие. В 1869 году, будучи в Стамбуле, он сорок дней находится в уединении, постясь, ни с кем не общаясь и повторяя сто тысяч раз в день зикр: «Ла иллахи илла Аллах». Для З. Расулева, зикр – это ритмичное, связанное с дыханием, повторное поминание имен Бога. В заглавии к своей книге «Божественные истины» он отмечает, что эта книга «канон дыхательных упражнений суфийского братства Накшбандийа-Халидийа»¹. Благодаря зикру, человек более не растрчивает свою энергию на взволнованность ума, но полностью сосредоточивает ее на поминании Аллаха. Тем самым он избавляется от психических конфликтов и обретает внутреннее равновесие, спокойствие и чувство безопасности.

3. Хакикат («истина, правда, подлинность») – это не отрешенность от земного мира («дунья») и от исходов и результатов (событий этого мира), а полное осознание этого мира. Другими словами, хакикат необходим для раскрытия в себе Божественной сущности².

Как суфийский способ самосовершенствования, хакикат служит для обозначения замены человеческих качеств Божественными качествами. Для ортодоксальных мусульман постановка вопроса о замене человеческих качеств Божественными является неприемлемой. Слово «Хак» (истина) порождает в них чувство неприязни.

В отличие от жизни слепо верующих, человек, который «не застыл» на этапе «Шариат», жизнь не может быть скованной принципами ортодоксального ислама. Он свободен от всякого фанатизма, всяческих догм и предписаний, довлеющих над остальными верующими.

4. Магрифат (состояние «каль», в котором пребывает «ариф») (постигший Истину и Мудрость суфий) – «отрешенность от отрешенности, отказ от отказа, полный отказ от всего, кроме Всевышнего Аллаха». Другими словами, «магрифат» – это сердечная чистота и искренность, совершенство «гирфан» (Божественное Знание), которое в себе раскрыл Совершенный, «просветленный» суфий – «ариф».

Высшее Знание, исходящее от самого Аллаха, доступно только Совершенному человеку, несовершенный же слеп по отношению к этому Божественному

¹ *Шейх Зайнулла ибн Хабибулла ан-Накибанди аш-Шарифи (Расулев)*. Указ. соч. С. 347.

² Там же.

знанию именно в силу своего несовершенства. Суфии считают, что обычный «нормальный» человек страдает болезнью несовершенства, которая влияет на его способность к восприятию и различению, заставляя его постоянно заблуждаться. Такой человек своим несовершенством искажает свое понимание Бога и, сам того не осознавая, впадает в заблуждение. Заблуждение его идет от его ограниченности пределами самости, эгоцентризма и его ума.

В суфизме человек, достигший стадии магрифат – Сокровенного сознания – в процессе прохождения суфийского Пути, называется «Совершенным». Человек, достигший этого совершенства, называется ал-Каххар – Победитель. Это – наичистейшая из стадий, ибо ал-Каххар – одно из имен Кутба (духовный Мастер). С помощью этого имени Кутб наделяет страждущих светом, милостями и добрыми вестями; также и радость, озаряющая сердца жаждущих знания, беспричинный восторг и транс, которые они испытывают, дает Кутб.

«Совершенный человек» – это духовный мастер, преодолевший все ступени духовного пути. Однозначно, что человеку недостаточно просто провозгласить себя духовным мастером (кутбом), чтобы доказать, что он действительно преодолел все эти ступени. Тот кутб (духовный Мастер), у которого он прошел свое ученичество, назначает его Мастером. Именно по этой причине суфийские Мастера и шейхи должны прямо указывать на ту цепь посвящений, посредством которых они сами стали суфиями или, пользуясь суфийской терминологией, кутб должен продемонстрировать свою хырку, т.е. рубище посвящения.

Таковы четыре этапа продвижения ученика к Божественной Мудрости, выделяемые З. Расулевым в его «Божественных истинах».

Таким образом, когда мурид находится на пути восхождения к Божественному, он должен осознать необходимость Шариата, который один способен жизнеутверждать в нем его целостность, единство и неразделенность в мире иллюзий. Только Шариат (живая вера в Аллаха) не позволит суфию свернуть с истинного пути. Практика Тариката станет бесполезной или даже вредной, если суфий не поддержан Аллахом, Его Волей. Но при этом человек не должен оставаться заложником исключительно первого этапа – Шариата, как свода законов и догматов, если он (Шариат) не признан как живой источник познания и мудрости в продвижении к Божественным Истинам. Он должен практиковать определенные суфийские методы восхождения по всем этапам и стадиям восхождения к Божественному. На успешность такой практики указывает гармонизация духовных, душевных и телесных составляющих человека. Плодотворная медитативная практика, трансформирующая самость человека, освободит его от крайностей как фанатизма и агрессии, так и беспросветной покорности, чувства ущербности, тем самым выводя его на высокий уровень духовности. Суфизм как Путь – это Путь очищения, Путь чистоты.

Таким образом, резюмируя эту статью, отметим, что с VII в. начинается развитие суфизма внутри Ислама. В этот период своего развития образ жизни суфиев был основан на крайней форме аскезы и при этом они активно предавались выполнению мистических упражнений. В VIII–X вв. некоторые суфийские учителя-наставники начали основывать кружки-обители – места собраний дервишей.

В XI в. происходит широкое распространение суфизма. В это время многие учителя суфизма пытались определить суть суфизма и систематизировать его как учение. В этот период суфизм обретает системность и доктринальную целостность.

К середине XII – началу XIII в. вокруг завий (ханака) начинают формироваться суфийские братства. Первые суфийские братства Сухравардийя и Кадирья возникли в Багдаде.

Братство Накшбандийя, возникшее в XIV в., завоевало высокий авторитет во всем мире и активно действует и поныне. Перед учеником, прошедшим все уровни накшбандийского тариката, открываются все завесы, находящиеся между ним и Аллахом. Главной особенностью этого тариката является сильная любовь к Аллаху. Чем больше сердце человека тянется к Аллаху, тем скорее оно исцеляется. Само слово «накшбанд» переводится как «мастер вышивки по халатам». Образно говоря, суфии линии Накшбандийя «вышивают узоры» в человеческих душах посредством специальных упражнений. Благодаря этому человек становится способным обрести гармонию, что является основой здоровья и успеха. Передача от сердца к сердцу – такова основа мистической передачи тайн Пути накшбандийского тариката.

В Башкортостане свою миссионерскую деятельность суфии братства Накшбандийя начали с конца XV – начала XVI в. К началу XX в. в регионе находились два ответвления накшбандийского братства: ветвь накшбандийя-муджаддийя, появившаяся из Средней Азии, к которой присоединялась основная масса ишанов, и ветвь накшбандийя-халидийя, представителем которой являлся шейх З. Расулев и его последователи. В своей книге «Божественные истины» шейх З. Расулев описывает метод молчаливого, произносимого про себя зикра, подробно излагает двадцать принципов и предписаний его исполнения. Сам З. Расулев постоянно практиковал духовные упражнения, цель которых ощутить внутри себя Божественное присутствие. В заглавии к своей книге «Божественные истины» им отмечается, что эта книга «канон дыхательных упражнений суфийского братства Накшбандийя-Халидийя»¹. Благодаря зикру, человек более не растрчивает свою энергию на взволнованность ума, но полностью сосредоточивает ее на поминании Аллаха. Тем самым он избавляется от психических конфликтов и обретает внутреннее равновесие, спокойствие и чувство безопасности.

¹ Шейх Зайнулла ибн Хабибулла ан-Накибанди аш-Шарифи (Расулев). Указ. соч. С. 348.

К ВОПРОСУ О МЕСТЕ ИСЛАМА В ДВУХ ПОДСТИЛЯХ РЕЛИГИОЗНОГО СТИЛЯ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА (АСПЕКТЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ОПИСАНИЯ)

Функциональные стили любого языка традиционно состоят из двух сфер употребления: книжной и разговорной¹. Сфера книжных стилей башкирского литературного языка включает в свой состав научный, публицистический, официально-деловой, эпистолярный, религиозный, литературно-художественный стили, а также стиль башкирского устно-поэтического творчества и стиль рекламы. Отдельные явления и процессы, характеризующие их развитие, были описаны нами ранее и представлены в ряде наших публикаций². Все функциональные стили, входящие в книжную сферу башкирского языка, сформировались именно на основе широких его общественных функций.

Известно, что башкиры на протяжении ряда веков являются приверженцами суннитского направления традиционного ислама³. Мы же, опираясь на данный исторический факт, считаем, что при изучении религиозного стиля башкирского языка следует усилить именно его исламскую составляющую.

¹ Очерки истории башкирского литературного языка. – М., 1989. – С. 203.

² Псянчин Ю.В. Место религиозного стиля в системе книжных стилей современного башкирского литературного языка // Межкультурный диалог на евразийском пространстве: Языки и литература в межкультурной коммуникации народов Евразии: Матер. межд. науч. конф. – Уфа: РИО БашГУ, 2002. – С. 152–153; Псянчин Ю.В. Общая характеристика функциональных стилей современного башкирского литературного языка (книжная сфера) // Язык и литература как способы проявления национального менталитета: Матер. 1-й межрегион. науч. конф. – Челябинск, 2003. – С. 177–180; Псянчин Ю.В. Особенности эволюции научного стиля в истории башкирского и татарского литературного языков // Языковые союзы Евразии: Тез. докл. конф. Москва, 14–16 ноября 2005. – М., 2005. – С. 60–64; Псянчин Ю.В. Проблемы изучения исторической стилистики тюркских языков // Восток в исторических судьбах народов России: Тез. докл. V Всеросс. съезда востоковедов. Кн. 2. – Уфа, 2006. – С. 105–109; Псянчин Ю.В., Султанова Г.И. Переводы Библии и книжные стили современного башкирского литературного языка // Межкультурная коммуникация как фактор консолидации российского общества: проблемы и пути развития: Матер. межд. науч.-практ. конф. – Уфа, 2010. – С. 98–105; Псянчин Ю.В. Функциональная стилистика башкирского языка: история изучения и современное состояние // Современный мир: экономика, история, образование, культура. Сб. науч. тр. – Уфа, 2010. – Ч. 6. – С. 172–177; Псянчин Ю.В. Переводы Библии в стилистической системе языка (на примере современного башкирского литературного языка) // Перевод Библии как фактор развития и сохранения языков народов России и стран СНГ: Проблемы и решения: Колл. моногр. / Отв. ред. Т.О. Майская. – М., 2010. – С. 226–237; Псянчин Ю.В. Функциональные стили башкирского языка // Урал-Алтай: через века в будущее: Матер. VI Всерос. тюркологической конференции (с международным участием). – Уфа, 2014. – С. 72–76; Псянчин Ю.В. Проблемы изучения функциональной стилистики в кыпчаковедении Урало-Поволжья (на примере башкирского языка) // Коренные народы Сибири: история, традиции и современность: Матер. регион. конф. с межд. участием. – Новосибирск, 2014. – С. 167–169.

³ Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. Серия «Народы и культуры». – М., 2016. – С. 449.

Итак, религиозный стиль башкирского языка входит в систему книжных стилей, но он, в отличие от остальных, так и продолжает оставаться неизученным. Отметим только, что аспектов его описания несколько. Мы же постараемся ограничиться только одним, а именно – кратким описанием форм и жанров, представляющих идеи ислама как одной из ведущих религий мира в двух подстилях соответствующего функционального стиля башкирского языка.

Формирование системы подстилей религиозного стиля завершилось в 2001 году. На тот момент их было три: а) собственно религиозный подстиль; б) пояснительно-дидактический религиозный подстиль; в) популярно-религиозный подстиль¹.

Однако дополним, что их дальнейшее развитие на основе новых экстралингвистических факторов продолжается до сих пор.

Объектами сегодняшнего нашего описания являются собственно религиозный подстиль и пояснительно-дидактический религиозный подстиль. Добавим, что описание популярно-религиозного подстиля башкирского языка уже было представлено нами до этого в двух наших работах².

Собственно религиозный подстиль в содержательном плане представляет собой свод переводов всех священных книг (Корана, Библии и др.) на башкирский язык. Начало формированию этого подстиля было положено выходом в свет в 1993 году в издательстве «Китап» на башкирском языке священной книги мусульман – «Корана». Подстиль получил очень сильное развитие в 2001–2018 гг., что было обусловлено только одним фактором – периодическим изданием на башкирском языке священных книг. Так, под патронатом Института Библии были изданы переводы на башкирский язык «Деяний» (2002), «Евангелие от Иоанна» (2000) и «Евангелие от Марка» (2003)³, которые достойно заняли свое место в качестве основных текстов вышеназванного подстиля. В 2010 году под эгидой Российского библейского общества вышел в свет «Ветхий завет. Книга бытия на башкирском языке» («Иҫке Ғәһед. Башланмыш», СПб., 2010). В 2014 году был опубликован «Новый завет» («Инжил башҡорт телендә», М., 2014) на башкирском языке. В том же 2014 году было напечатано второе издание «Корана»

¹ Псянчин Ю.В. Место религиозного стиля в системе книжных стилей современного башкирского литературного языка // Межкультурный диалог на евразийском пространстве: Языки и литература в межкультурной коммуникации народов Евразии: Матер. междунауч. конф. – Уфа: РИО БашГУ, 2002. – С. 152-153.

² Псянчин Ю.В. Место ислама в системе функциональных стилей башкирского языка (подходы, аспекты и перспективы изучения) // Российская тюркология. – Москва – Казань. – 2017. – № 1-2. – С. 100–110; Псянчин Ю.В. Ислам и религиозно-популярный подстиль религиозного стиля башкирского языка // Традиционный Ислам в России и выдающийся башкирский ученый-теолог просветитель мусульманского мира, шейх Зайнулла Расулев: Матер. Междунауч. конф., посв. 185-летию со дня рождения выдающегося башкирского религиозного и общественного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2018. – С. 202–206.

³ Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов РФ и СНГ: Матер. конф. 24-26 сентября 2008 / ИПБ, ИЯз РАН. – М., 2008. – С. 374.

(«Көрһән Кәрим», Өфө, 2014) на башкирском языке, которое сразу же превратилось в библиографическую редкость. Заметим только, что еще одно издание «Корана» на башкирском языке увидело свет в 2018 году¹. Этот факт может свидетельствовать только об одном: о широких общественных функциях башкирского языка, которые непосредственно имеют отношение и к сфере религии.

Добавим, что основными жанрами собственно религиозного подстиля принято считать *аяты* (башк. аят; одно предложение из коранического текста, стих Корана – прим. Ю.П.), *хадисы* (башк. хәзис; рассказы очевидцев и современников о поступках и словах пророка Мухаммеда – прим. Ю.П.), *суры* (башк. сүрә; 114 частей, на которые делится текст Корана – прим. Ю.П.), *дуа* (башк. доға; текст мольбы, обращения к Аллаху), *намаз* (башк. намаз; каноническая молитва, один из пяти столпов ислама), *вагаз* (башк. вәғәз; проповедь).

В этой связи стоит упомянуть две работы переводного характера, являющиеся не только объектами изучения собственно религиозного подстиля башкирского языка, но и яркими образцами таких его жанров, как *дуа* и *хадисы*: 1) «*Дуа Аль-Исм аль-Азам. 99 красивых имен Аллаха*» У. Аль-Хафизы («*Аллаһы Тәғәләнен 99 гүзәл исемдәре (Доға-и исми әғзам)*», Уфа, 2017); 2) «*40 священных Хадисов Кудси*» М. Трабзони Мадани («*40 изге Кудси Хәзис*», Уфа, 2017).

Функциональное назначение пояснительно-дидактического подстиля связано с учебно-просветительской работой, поэтому ему характерна систематизация религиозного материала, развернутые дефиниции религиозных понятий. Этим он близок к учебно-научному подстилю научного стиля башкирского языка.

Началом его формирования послужило издание башкирским ученым-фольклористом С.А. Галиным в 1996 году учебника известного в Урало-Поволжье исламского богослова и педагога С. Бикбулата (1886–1954) «*Уроки религии*» («*Дин дәрестәре*»). К этой категории литературы относится и издание «*Тафсир Корана*» («*Көрһән Тәфсире*», Казан, 2005). Традиции С. Бикбулата были продолжены И. Хайбуллиным, который издал учебник «*Уроки религии*» («*Дин дәрестәре*», Уфа, 2015). К данной группе печатной продукции можно отнести книги, увидевшие свет в издательстве «*Дагват*» за последние годы: 1) «*Исламские обычаи*» («*Ислам дине йолалары*», Уфа, 2016); 2) «*Порядок чтения намаза*» Р. Исхаки («*Намаз укыу тәртибе*», Уфа, 2016); 3) «*Деяния, оберегающие мусульманина*» («*Мөһминде коткарыусы гәмәлдәр*», Уфа, 2016); 4) «*Исламская религия*» Г. Расули («*Ислам дине*», Уфа, 2016); 5) «*Молитвы Пророка (да благословит его Аллах и приветствует)*» И. Хафизы («*Пәйғәмбәрәбез (ғ.с.) доғалары*», Уфа, 2016); 6) С. Аль-Хахтани «*Молитвы для заговора*» («*Өшкөрә торған йолалар*», Уфа, 2017). Не остались в стороне и представители Башкирского Зауралья в лице деятелей мусульманского духовенства г. Сибая, опубликовавшие учебное пособие С. Гусаймина и Г. Габдрахмана «*Правила хаджа и умры*» («*Хаж һәм ғумра тәртиптәре*», Сибай, 2006).

¹ *Көрһән Кәрим*. – Өфө: Китап, 2018. – 1220 б.

Республиканское издательство «Китап» в 2015–2016 гг. выпустило справочники «Священные молитвы» («Изге доғалар», сост. Ф.М. Бикташева, Уфа, 2015), «Намаз» («Изге намаз», сост. С.Г.Сабирьянова, Уфа, 2016) и учебник «Основы ислама» («Ислам нигеззәре», сост., автор вступит. статьи Ф.Р. Худайгулов, Уфа, 2016).

Также в качестве объекта пояснительно-дидактического подстиля следует квалифицировать и труд великого тюркского и башкирского религиозного деятеля, ученого-богослова, мыслителя и педагога-просветителя Р. Фахретдинова (1859–1936) «Наставления» («Нәсихәттәр», пер. и сост. А.Г. Салихова. Өфө, 2003), обладающего статусом классического духовного учебника.

Дальнейшему развитию этого подстиля способствовал выход в свет толковых словарей Ф.Ш. Сибгагова¹, Д.Д. Магадеева², братьев Айд. М. и А.М. Багаутдиновых³, и З.Г. Уразбаевой⁴.

Все перечисленные нами факты свидетельствуют только об одном: пояснительно-дидактический подстиль, как составная часть религиозного стиля, окончательно сформировался и имеет свою систему жанров.

Сюда же можно включить и такое сочинение башкирской поэтессы Г. Ситдиковой, как «Наставления для молодой семьи» (Уфа, 2006), где очень сильно представлена духовная составляющая.

В 2015 году Научно-издательский комплекс «Башкирская энциклопедия» издал на башкирском языке «Поэтические интерпретации сур Корана», подготовленные поэтом М. Ямалетдиновым. Этот труд по ряду специфических особенностей можно отнести как к собственно религиозному, так и к популярно-религиозному подстилям. В первом случае это напрямую связано только с содержанием «Поэтических интерпретаций сур Корана», во втором случае – с самой спецификой популярной формы подачи названных текстов.

Именно по этой причине следует уточнить саму суть исторического подхода к этому вопросу, т.е. определить специфику диахронической стилистики башкирского языка.

В истории башкирского языкознания предпринималось несколько попыток научного анализа функциональных стилей в историческом плане, среди которых следовало бы особо выделить монографию Р.Х. Халиковой «Язык башкирских шежере и актов документов XVIII–XIX вв.»⁵ и написанный ею же первый раздел «История башкирского литературного языка до XIX в.»⁶ в коллективной работе «Очерки истории башкирского литературного языка».

¹ *Сибгагов Ф.Ш.* Ислам (дин, эзип, эзәбиәт): Белешмә һүзлек. – Өфө, 2004.

² *Мағазиев Д.* Ислам дине: белешмә һүзлек. – Өфө, 2010.

³ *Багаутдинов А.М., Багаутдинов А.М.* Краткий русско-башкирский исламский толковый словарь. – Уфа, 2010.

⁴ *Уразбаева З.Ф.* Башкортса дини һүзлек. – Өфө, 2017.

⁵ *Халикова Р.Х.* Язык башкирских шежере и актов документов XVIII–XIX вв. – М., 1990.

⁶ Очерки истории башкирского литературного языка. – М., 1989. – С. 12–79.

Но здесь вполне уместно вспомнить известного советского и российского языковеда-германиста Н.Н. Семенюк, которая в своем исследовании «Очерки по исторической стилистике немецкого языка» вполне справедливо отмечала, что «...наиболее тесно связаны между собою история литературной формы языка и историческая стилистика. Однако полного совпадения данных направлений нет... <...> Не все проблемы истории литературного языка и исторической стилистики совпадают...»¹. Но, добавим, что имеющиеся результаты исследовательской деятельности Р.Х. Халиковой только предваряют начальный этап изучения исторической стилистики башкирского языка. Более того, благодаря той же Р.Х. Халиковой, мы являемся свидетелями совпадения отдельных проблем истории литературного языка и исторической стилистики: например, язык тюрки Урало-Поволжья или старотюркский язык, функционировавший уже в конце XVII – начале XVIII века в качестве литературного языка, в силу своей широкой общественной практики успел образовать свою систему функциональных стилей, куда были включены деловой стиль, летописный стиль, публицистический стиль и литературно-художественный стиль², т.е. – четыре функциональных стиля. Заметим, что литературно-художественный стиль указанного периода параллельно можно рассматривать и в качестве религиозного стиля на примере творчества писателей и поэтов данной эпохи (Хисамитдин Муслими, Таджетдин Ялсыгулов, Мавля Колой, Габдрахим Усман и другие)³. Полагаем, что подобный подход имеет право на жизнь и дальнейшее творческое развитие.

Именно благодаря подъязыку исламской терминологии мы можем считать совокупность жанров суфийской литературы⁴ в качестве объекта религиозного стиля донационального периода развития башкирского литературного языка.

Рассмотренные нами факты еще раз свидетельствуют о расширении общественных функций башкирского языка как одного из государственных языков Республики Башкортостан за последние пятнадцать лет⁵. Причиной перечисленных позитивных изменений в развитии башкирского языка следует считать политкорректную реализацию Закона Республики Башкортостан «О языках народов Республики Башкортостан»⁶, что благоприятно отражается не только на развитии функциональных стилей книжной сферы, но и даже его разговорного стиля.

¹ Семенюк Н.Н. Очерки по исторической стилистике немецкого языка. – М., 2000. – С. 10-11.

² Очерки истории башкирского литературного языка. – М., 1989. – С. 63–79.

³ Там же. С. 72–79.

⁴ История башкирской литературы. Т. 1.: С древнейших времен до начала XX века. – Уфа, 2012. – С. 116–130.

⁵ Гарипова Ф.Х. Языковая политика и общественная мысль. – Уфа, 2009.

⁶ Хисамитдинова Ф.Г., Мухтаров Т.Г. Функционирование башкирского языка в условиях глобализации. К IV Всемирному курултаю башкир // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Матер. XV Всерос. науч. конф. – Уфа, 2015. – С. 10–14.

Однако здесь имеется еще один важный момент: это – детальный анализ экстралингвистических факторов формирования и развития исламской составляющей религиозного стиля путем изучения всех имеющихся документов и фактов¹. К ним, как правило, относятся указы, постановления, приказы, решения, а также статистика и хроника жизни мусульманства Башкортостана.

Но перейдем к следующему аспекту исследования религиозного стиля.

Таковым можно считать анализ активно используемых в учебном процессе словарей по исламу, поскольку они в большинстве случаев по своему статусу и функциональному назначению представляют собой один из видов учебных пособий. Но для этого следует определить их типы. Например, изданный в 2010 году братьями Айдаром и Айратом Багаутдиновыми «Краткий русско-башкирский исламский толковый словарь»² является одновременно переводным и толковым. Значит, в таком случае надо будет обратить внимание на структуру, содержание и, самое главное, на стиль толкования того или иного термина. Если быть более конкретным, то на первый план выходит выявление и описание средств актуализации таких стиливых черт, какими являются точность, логичность, краткость, только уже потом – информативность и экспрессия³. Это так же касается и толковых словарей Д.Д. Магадеева «Исламская религия»⁴ и З.Г. Уразбаевой «Башкирский религиозный словарь»⁵. Выходит, что перечисленные словари относятся к пояснительно-дидактическому подстилю.

Словарь Ф.Ш. Сибгатов «Ислам (религия, писатель, литература): Справочный словарь»⁶ несколько отличается от представленных выше словарей именно по линии функционального назначения: это прежде всего сугубо культурологический словарь, где толкования терминов предложены в предельно доступной форме и через призму явлений мировой культуры, науки и образования. В таком случае доминирующими здесь стиливыми чертами являются информативность и экспрессия, только затем – точность, логичность, краткость. Значит, данный словарь параллельно может выступать и в качестве жанра популярно-религиозного подстиля.

¹ Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России: Сборник законодательных актов, постановлений и распоряжений центральных и региональных органов власти и управления в XX–XXI веках / Авт.-сост. А.Б. Юнусова. – Уфа, 2009; Хабибуллина З.Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. – Уфа, 2015. – 220 с.

² Багаутдинов А.М., Багаутдинов А.М. Краткий русско-башкирский исламский толковый словарь. – Уфа, 2010.

³ Плещенко Т.П., Федотова Н.В., Четвет Р.Г. Основы стилистики и культуры речи. Учебн. пособ. для вузов. – Минск., 1999. – С. 73–75.

⁴ Магадеев Д.Д. Указ. соч.

⁵ Уразбаева З.Г. Указ. соч.

⁶ Сибгатов Ф.Ш. Ислам (дин, эзип, эзэбиэт): Белешмә һүзлек. – Өфө, 2004.

Новым аспектом изучения религиозного стиля можно назвать лингвостилистический анализ отдельных жанров стиля башкирского устно-поэтического творчества: например, *мунажатов* (башк. мөнәжәт). Исследователи башкирского фольклора Б.С. Баимов и Г.Н. Ахмадеева отмечают, что мунажат, как поэтический жанр, представляет из себя ночную молитву, обращение к Аллаху, даже – философское размышление о жизни и смерти¹. Но самое главное заключается в другом: мунажатам характерен лирико-субъективный, исповедальный или дидактический характер². Также дидактическую составляющую мунажатов в свое время особо выделял и другой башкирский ученый-фольклорист С.А. Галин, считавший, что эта особенность их строится прежде всего на усилении религиозных идей³. Мы же, опираясь, на идею чл.-корр. РАН Э.Р. Тенишева о взаимозаменяемости функциональных стилей в силу определенных исторических причин⁴, можем включить мунажаты исповедального и дидактического характера в состав религиозно-дидактического подстиля религиозного стиля башкирского языка.

Мунажаты, в содержании которых явно доминирует лирико-субъективное начало⁵, могут претендовать на статус жанра популярно-религиозного подстиля. Однако подобное «распределение» возможно только при усилении подъязыка и наличии специальных средств, актуализирующих те или иные стилиевые черты названных подстилей.

Мунажаты, как правило, входят в подстиль поэтических жанров стиля башкирского устно-поэтического творчества. Отсюда следует только одно: мунажаты являются межстилевым жанром.

Исследование процесса формирования и дальнейшего развития религиозного стиля – дело очень сложное. В связи с этим на первый план выходит вопрос усиления его исторической составляющей, что в итоге потребует решения следующих важных задач: 1) систематизации всех жанров литературы на исламскую тематику; 2) более детального описания стиле-языковых и специфических особенностей переводов на башкирский язык священных книг других мировых религий; 3) выявления экстралингвистических факторов формирования религиозного стиля башкирского литературного языка той эпохи (т.е. до 1917 г.); 4) исследования стиля и языка знаковых или этапных для своего времени произведений на религиозную тематику.

¹ Баимов Б.С., Ахмадеева Г.Н. Мунажат (башк. мөнәжәт) // Башкортостан: Краткая энциклопедия. – Уфа, 1996. – С. 415-416.

² Там же. С. 416.

³ Галин С. Тел аскысы халыкта. Башкорт фольклорының аңлатмалы һүзлеге. Төз. һәм тулт. 2-се баҫмаһы. – Өфө, 1999. – С. 185.

⁴ Тенишев Э.Р. Функционально-стилистика характеристика древнейугурского языка // Социальная и функциональная дифференциация литературных языков. – М., 1977. – С. 61–75.

⁵ Баимов Б.С., Ахмадеева Г.Н. Мунажат (башк. мөнәжәт) // Башкортостан: Краткая энциклопедия. – Уфа, 1996. – С. 416.

Решение перечисленных задач позволит плавно перейти к изучению религиозного стиля башкирского литературного языка на рубеже XX–XXI вв.

Но главной продолжает оставаться проблема выявления стилевых черт и средств их актуализации. Всего этого можно будет добиться путем обращения к системному подходу.

Литература

1. Башкиры / Отв. ред. *Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко*; Серия «Народы и культуры». – М., 2016.

2. *Багаутдинов А.М., Багаутдинов А.М.* Краткий русско-башкирский исламский толковый словарь. – Уфа, 2010.

3. *Баимов Б.С., Ахмадеева Г.Н.* Мунажат (*башк. мөнәжәт*) // Башкортостан: Краткая энциклопедия. – Уфа, 1996. – С. 415-416.

4. *Галин С.* Тел аскысы халыкта. Башкорт фольклорының аңлатмалы һүзлеге. Төз. һәм тулт. 2-се басмаһы. – Өфө, 1999.

5. *Гарипова Ф.Х.* Языковая политика и общественная мысль. – Уфа, 2009.

6. Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России: Сборник законодательных актов, постановлений и распоряжений центральных и региональных органов власти и управления в XX–XXI веках / Авт.-сост. А.Б. Юнусова. – Уфа, 2009.

7. История башкирской литературы. Т. 1.: С древнейших времен до начала XX века. – Уфа, 2012.

8. *Көрһән Кәрим.* – Өфө: Китап, 2018. – 1220 б.

9. *Мәһәзиев Д.* Ислам дине: белешмә һүзлек. – Өфө, 2010.

10. Очерки истории башкирского литературного языка. – М., 1989.

11. Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов РФ и СНГ: Матер. конф. 24-26 сентября 2008 / ИПБ, ИЯз РАН. – М., 2008.

12. *Плещенко Т.П., Федотова Н.В., Четвет Р.Г.* Основы стилистики и культуры речи. Учебн. пособ. для вузов. – Минск, 1999.

13. *Псянчин Ю.В.* Место религиозного стиля в системе книжных стилей современного башкирского литературного языка // Межкультурный диалог на евразийском пространстве: Языки и литература в межкультурной коммуникации народов Евразии: Матер. межд. науч. конф. – Уфа, 2002. – С. 152-153.

14. *Псянчин Ю.В.* Общая характеристика функциональных стилей современного башкирского литературного языка (книжная сфера) // Язык и литература как способы проявления национального менталитета: Матер. 1-й межрегион. научн. конф. – Челябинск, 2003. – С. 177-180.

15. *Псянчин Ю.В.* Особенности эволюции научного стиля в истории башкирского и татарского литературного языков // Языковые союзы Евразии: Тез. докл. конф. Москва, 14–16 ноября 2005 г. – М., 2005. – С. 60–64.

16. *Псянчин Ю.В.* Проблемы изучения исторической стилистики тюркских языков // Восток в исторических судьбах народов России: Тез. докл. V Всерос. съезда востоковедов. Кн. 2. – Уфа, 2006. – С. 105–109.

17. *Псянчин Ю.В., Султанова Г.И.* Переводы Библии и книжные стили современного башкирского литературного языка // Межкультурная коммуникация как фактор консолидации российского общества: проблемы и пути развития: Матер. межд. науч.-практ. конф. – Уфа, 2010. – С. 98–105.

18. *Псянчин Ю.В.* Функциональная стилистика башкирского языка: история изучения и современное состояние // Современный мир: экономика, история, образование, культура. Сб. науч. тр. – Уфа, 2010. – Ч. 6. – С. 172–177.

19. *Псянчин Ю.В.* Переводы Библии в стилистической системе языка (на примере современного башкирского литературного языка) // Перевод Библии как фактор развития и сохранения языков народов России и стран СНГ: Проблемы и решения: Колл. моногр. / Отв. ред. Т.О. Майская. – М., 2010. – С. 226–237.

20. *Псянчин Ю.В.* Функциональные стили башкирского языка // Урал–Алтай: через века в будущее: Матер. VI Всерос. тюркологической конференции (с международным участием). – Уфа, 2014. – С. 72–76.

21. *Псянчин Ю.В.* Проблемы изучения функциональной стилистики в кыпчаковедении Урало-Поволжья (на примере башкирского языка) // Коренные народы Сибири: история, традиции и современность: Матер. регион. конф. с межд. участием. – Новосибирск, 2014. – С. 167–169.

22. *Псянчин Ю.В.* Место ислама в системе функциональных стилей башкирского языка (подходы, аспекты и перспективы изучения) // Российская тюркология. – Москва – Казань, 2017. – № 1-2. – С. 100–110.

23. *Псянчин Ю.В.* Ислам и религиозно-популярный подстиль религиозного стиля башкирского языка // Традиционный Ислам в России и выдающийся башкирский ученый-теолог просветитель мусульманского мира, шейх Зайнулла Расулев: Матер. Межд. науч. конф., посв. 185-летию со дня рождения выдающегося башкирского религиозного и общественного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2018. – С. 202–206.

24. *Семенюк Н.Н.* Очерки по исторической стилистике немецкого языка. – М., 2000.

25. *Сибэгэтов Ф.Ш.* Ислам (дин, эзип, эзэбиэт): Белешмә һүзлек. – Өфө, 2004.

26. *Тенишев Э.Р.* Функционально-стилистическая характеристика древнеуйгурского языка // Социальная и функциональная дифференциация литературных языков. – М., 1977. – С. 61–75.

27. *Уразбаева З.Ф.* Башкортса дини һүзлек. – Өфө, 2017.

28. *Хабибуллина З.Р.* Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. – Уфа, 2015. – 220 с.

29. *Халикова Р.Х.* Язык башкирских шежере и актов документов XVIII–XIX вв. – М., 1990.

30. Хисамитдинова Ф.Г., Мухтаров Т.Г. Функционирование башкирского языка в условиях глобализации. К IV Всемирному курултаю башкир // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Матер. XV Всерос. науч. конф. – Уфа, 2015. – С. 10–14.

Шихалиев Ш.Ш.

(г. Махачкала)

НЕКОТОРЫЕ СВЕДЕНИЯ О РЕЛИГИОЗНЫХ КОНТАКТАХ МУСУЛЬМАН ДАГЕСТАНА И ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА В XVIII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВВ.

Контакты мусульман Северо-Восточного Кавказа и Волго-Уральского региона имеют многовековую историю. Дагестанские арабоязычные источники сохранили некоторые сведения о дагестанских ученых и поэтах, деятельность которых была тесно связана с Волго-Уральским регионом.

Так, дагестанский богослов и просветитель Али ал-Гумуки (Каяев, 1878–1943) в своем биографическом сочинении «Тараджим улама Дагистан» упоминает дагестанского ученого Садруддине Сулаймане ал-Лакзи, который преподавал в одном из городов Золотой Орды: «Садр ад-Дин Сулайман ал-Лакзи. Путешественник Ибн Баттута, посетивший город Сарай, столицу правителя Узбека (умер в 743/1342-43 г.), в своей известной [книге] «Путешествие» пишет: «Из числа шафи‘итских преподавателей был там, то есть в Сарае, знаток шари‘ата, имам, достойный ученый Садр ад-Дин Сулайман ал-Лакзи»¹.

Более полную информацию о Сулаймане ал-Лакзи приводит в своем сочинении Назир ад-Дургели: «Садр ад-дин Сулайман ал-Лакзи ад-Дагистани – был шафи‘итом по *мазхабу*, законоведом, выдающимся имамом. Отправился в город Сарай, в прошлом столицу (золотоордынских) ханов. Он преподавал там в (одном из) шафи‘итских медресе. Он был современником имама Ну‘ман ал-Хваризми. Он был жив в 743 (1342-43) г. Его упоминает Ибн Баттута, да смилостивится над ним Всевышний Аллах, в своем знаменитом путешествии («ар-Рихла»)»².

В контексте религиозных контактов мусульман Дагестана и Поволжья интересна биография средневекового кумыкского поэта Умму Камала (ум. в 1475 г.). Он родился в с. Коюн находившейся на р. Койсу (на месте нынешнего с. Бавтугай). Начальное образование получил у себя в семье, затем совер-

¹ Али ал-Гумуки. [Тараджим улама‘и Дагистан]. Рукопись хранится в личном архиве И.А. Каяева, л. 6. См. также: Ali Kayaev. Teracim-i ulema-yi Dagistan / Hazirlayanlar Hasan Orazayev, Tuba İşinsu Durmuş. Ankara, 2012. s. 43.

² Назир ад-Дургели. Услада умов в биографиях дагестанских ученых / пер. с арабск., факс. изд., указ и библиогр. А.Р. Шихсаидова, М. Кемпера, А.К. Бустанова. – М.: Издательский дом «Марджани», 2012. – С. 36.

шенствовал свои знания в Ширване. Значительную часть жизни этот поэт провел в Поволжье, что дало основание татарским литературоведам считать его татарским поэтом. Позже он переселился в Малую Азию, где, по-видимому, и скончался. Произведения Умму Камала сохранились в книгохранилищах Дагестана, Казани, Уфы и Санкт-Петербурга¹. Лирические стихотворения Умму Камала были впервые опубликованы в Казани в 1884 г. в сборнике под названием «Книга Умми Камала» («Өмми Камал китабы», Казань, 1884 г.)².

Более широкие религиозные контакты мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона были характерны для периода конца XVII–XVIII вв. Этот период характеризуется широким распространением мусульманского образования в Дагестане. Деятельность дагестанских богословов Мухаммада ал-Кудуки (ум. в 1717 г.), Давуда ал-Усиши (ум. в 1757 г.), Дамадана ал-Мухи (ум. в 1724 г.), Мухаммада ал-Убри (ум. в 1733 г.) и других крупных богословов, имевших собственные мадраса, получила широкую популярность, выходящую далеко за пределы Дагестана. На рубеже XVII–XVIII веков начинается возрождение мусульманских наук среди татар.

Как отмечает М. Кемпер, «Дагестан, со своей арабоязычной научной традицией, с одной стороны прославился как место получения классического образования, а с другой стороны, являлся пунктом на пути следования паломников в Мекку, который проходил в XVIII в. преимущественно через Астрахань, Кавказ, Анатолию и Стамбул»³. Татарские библиографические словари отмечают многих ученых, которые получали образование у дагестанцев или в дагестанских мадраса.

Так, татарский ученый и просветитель Шихабуддин ал-Марджани в своем сочинении «Мустафат ал-Ахбар» упоминает ряд дагестанских ученых, у которых в свое время обучались татарские богословы: «Мулла Мухаммад б. Али ад-Дагистани, известный как Кади Ака Ахунд был ученым из Дагестана. По некоторым причинам он попал в руки русским, которые сослали его в Дешт-и Кипчак, недалеко от Казахстана и Оренбурга. Здесь он занимался преподаванием и умер недалеко от Оренбурга в 1210 / 1795-96 году... Наиболее известными из его учеников были Мулла Абдурахман б. Шариф ал-Каргали⁴, муфтий Мухаммад-Джан б. Хусайн⁵, Ниматуллах ат-Тавдихи⁶.

¹ Кумыкские писатели IX–XXI вв.: Справочник / сост. Б. Магомедов, Г. Оразаев, Ю. Идрисов. Махачкала: ГАУ РД «Дагестанское книжное издательство», 2014, с. 19-20.

² Миннегулов Х.Ю. Умми Камал // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань.: Магариф, 2004, с. 327-328.

³ Кемпер М. Суфии и ученые Татарстана и Башкортостана (1789–1889): исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008, с. 139.

⁴ Абдурахман бин Мухаммедшариф аль Кирмани (1743–1827) – татарский богослов, имам соборной мечети и главного мудarris Каргалы, учитель второго муфтия Оренбургского Магомеданского Духовного Собрания (ОМДС) Габдессаляма Габдрахимова (1765–1840).

⁵ Мухаммеджан Хусаинов (1756–1824) – первый муфтий ОМДС.

⁶ شهاب الدين المرجاني القراني. مستفاد الاخبار في احوال قزان و بلغار. القسم الثاني. قزان. 1900. ص. 220-219.

Дагестанский ученый Назир ад-Дургили также упоминает об этом ученом, причем, наряду с ним, ад-Дургили называет ряд других татарских ученых, которые обучались в Дагестане: «Казанские ученые утверждали, что их ученые достигли совершенства и прогресс в арабских науках и что это сделали их ученые, получившие знания в Дагестане. В частности, арабский язык распространился там от учеников выдающегося ученого шейха Мухаммада, известного под именем Кади Акай. Арабским наукам он учился у шейха Ахмада ад-Дагистани, (который учился) у шейха Мухаммада из Кудутля (ал-Кудуки). По этой причине слава ал-Кудуки разнеслась по казанской стране»¹.

Другой татарский ученый Мухаммад Мурад ар-Рамзи ал-Манзалави (1854 или 1855–1934) приводит более подробную информацию о Кади Акае: «Мухаммад б. Али ад-Дагистани, известный как Кади Акай, так как он был кадием в Дагестане. Затем по какой-то причине он был сослан русскими в местность, недалеко от селения «Кундурав», или «Кундурав Ногай»², расположенной на берегу реки Сакмара, недалеко от Оренбурга. Здесь он преподавал науки и распространял знания и наставлял народ жить в единстве и согласии между собой. От него распространилась польза среди мусульман. Он хорошо знал мусульманские (в тексте: арабские – Ш.Ш.) науки, которым он обучался у Ахмада ад-Дагистани, а тот в свою очередь у Мухаммада б. Муса ал-Кудуки. Последний огласовал сочинение «Авамил [ал-миат]» автора ал-Джурджани. [Мухаммад б. Муса ал-Кудуки] в свою очередь обучался у Давуда ад-Дагистани³. Говорят, что Мухаммад б. Али ад-Дагистани по происхождению был из Казани. Он отправился в Кабул для получения образования, после чего вернулся в Дагестан, где завершилось его путешествие [с целью получить образование]. Затем его сослали в Россию. Затем, в конце своей жизни, во времена Пугачевской смуты, в период Екатерины Второй, он вместе с семьей и своими последователями переселился в земли казахов, и скончался там, недалеко от местности Савкайн в 1210 / 1795-96 г. »⁴.

Подобные сведения, в частности, преемственность передачи знаний от Давуда ад-Дагистани, далее – Мухаммад ал-Кудуки – Ахмад ад-Дагистани –

¹ Назир ад-Дургили. Указ. соч., с. 27.

² Ныне с. Кондуровка Саракташского района Оренбургской области. В середине XVIII в. в эту местность на границе Оренбургской области и Западного Казахстана были переселены ногайцы – кундровцы – орда из группы едисанцев, ветви из состава Большой ногайской орды. Вероятно, название этого селения связано с именем этого ногайского субэтноса.

³ Здесь, вероятно, ошибка. Скорее всего, имеется в виду ученый Давуд ал-Усиши, который сам был учеником ал-Кудуки, а не наоборот, как об этом пишет Мухаммад Мурад ар-Рамзи. Вероятно, герой повествования. Мухаммад б. Али ад-Дагистани обучался последовательно у двух учеников Мухаммада ал-Кудуки – Ахмада ад-Дагистани, которого нам не удалось идентифицировать, и Давуда ал-Усиши ад-Дагистани.

⁴ محمد مراد الرمزي. تليق الاخبار و تليق الآثار في وقائع قزان و بلغار و ملوك التتار. المجلد الثاني. قزان. 1908. ص 413-414.

Мухаммад б. Али ад-Дагистани (Кади Акай) содержатся и в другой работе, сочинении татарского ученого Шихабуддина ал-Марджани¹. Вероятно, эти сведения Мухаммад Мурад ар-Рамзи заимствовал из работы Шихабуддина ал-Марджани «Мустафад ал-Ахбар».

В своем историко-биографическом сочинении «Талфик ал-Ахбар» татарский ученый и суфийский шейх Мухаммад Мурад Рамзи приводит сведения о некоторых дагестанских ученых, которые были так или иначе связаны с Волго-Уральским регионом.

Так, он отмечает, что татарский ученый Муртаза б. Кутлугаш ас-Саймати (ум. в 1136 / 1723-24 гг.), автор ряда субкомментариев по мусульманскому праву, который также знал наизусть Коран (*ал-хафиз*), и совершил паломничество (*ал-хаджж*), в свое время получил образование в Дагестане (*фи тараф ад-Дагистан*)². Вероятно, он был из числа тех татарских ученых, которые обучались в мадраса Мухаммада ал-Кудуки и о которых упоминал выше Назир ад-Дургили.

Также Мухаммад Мурад ар-Рамзи упоминает другого татарского ученого, Фадла б. Ибрахима ал-Ачкини ал-Алмани (ум. в 1237 / 1821-22 г.), который получил образование в Бухаре, Стамбуле и Дагестане и впоследствии открыл крупное мадраса в с. Алман, недалеко от Уфы³.

Далее ар-Рамзи пишет о другом татарском ученом, Ибрахиме-афанди б. Худжаш ал-Казани (ум. в 1241 / 1825-26 г.), который, как пишет автор, был главой (раис) ученых Казани и даже во время посещения Казани императором Павлом в 1212⁴, стоял рядом с ним и даже написал хвалебную оду, посвященную императору, за что получил золотые часы, стоимостью 500 рублей. Получив образование у себя на родине, Ибрахим-афанди не был удовлетворен полученными знаниями. Вместе с другим татарским богословом – Мухаммад Рахимом ал-Ашити ал-Мачкари, Ибрахим-афанди отправился в путешествие в поисках знаний, прибыл в Дагестан, где в течение десяти лет обучался у некоего ученого Али аш-Ширвани. Как отмечает ар-Рамзи, «после их возвращения в Казань они были там учителями, и из их медресе вышли достойные ученые, которые разошлись по разным уголкам этой местности и принесли пользу людям». С одной стороны, нисба аш-Ширвани дает нам основание предположить, что этот ученый Али аш-Ширвани был родом из одного из сел Южного Дагестана или Северного Азербайджана, населенного дагестанцами. Вместе с тем, с другой стороны, необходимо отметить тот факт, что в татарских биографических сочинениях часто встречается нисба «аш-Ширвани» по отношению к тем дагестанским ученым, которые не имели никакого отношения к историческому

¹ شهاب الدين المرجاني القرآني. مستفاد الاخبار في احوال قرآن و بلغار . ص. 231.

² Там же, с. 410.

³ Там же, с. 422.

⁴ Визит Павла I в Казань состоялся 24 мая 1798 г.

Ширвану. Так, некоторые татарские ученые добавляют нисбу «аш-Ширвани» и даже «ал-Азербаджани» к Мухаммаду ал-Кудуки, хотя известно, что последний не имел этих нисб.

Ар-Рамзи пишет, что Ибрахим-афанди хорошо знал такие науки как усул ал-фикх, хадис, тафсир, и отмечает также, что «его арабский язык был совершенен, так как он его изучил в Дагестане, являвшемся его рудником, особенно в упомянутое время (XVIII–XIX вв. – Ш.Ш.)»¹. Сын Ибрахима-афанди – Таджуддин, который по сообщению ар-Рамзи жил девяносто лет (ум. в 1260 / 1844-45 г.), получил начальное образование у своего отца, затем совершенствовал свои знания в Бухаре, где он в дальнейшем и обосновался. Как отмечает Мухаммад Мурад ар-Рамзи, в Бухаре занимался преподаванием, где он также преподавал и те науки, которые его отец Ибрахим-афанди освоил в Дагестане².

Назир в своем библиографическом словаре «Нузхат ал-азхан» также упоминает этих ученых: «Среди тех из казанских ученых, кто прибывал в Дагестан в поисках знаний, были шейх Мухаммадрахим ал-Казани, скончавшийся в 1232 / 1816-17 гг.; шейх Ибрахим ал-Казани, скончавшийся в 1241 / 1825-26 г. Этот шейх Ибрахим-эфенди и шейх Мухаммадрахим-эфенди отправились в Дагестан, учились здесь у великих и превосходных ученых в течение десяти лет, в частности, они встречались с ‘Али-эфенди Ширванским – милость Аллаха над ним. По возвращении в Казань они стали там преподавателями. Из их медресе вышли крупные и превосходные ученые. Они распространяли [знания] в тех краях и приносили пользу [своей] стране»³.

Мухаммад Мурад ар-Рамзи также пишет и о других татарских ученых, которые с целью получения образования посещали Дагестан. Так он приводит сведения о татарских ученых Амирхане б. Кучкар б. Йа’куб (ум. в 1242 / 1826-27 г.), Тадж ад-Дине б. Йалчикул ал-Малами (ум. в 1254 / 1838-39 г.), которые, получив первоначальное образование у себя на родине, отправились затем в Дагестан, «где обучались у некоторых ученых»⁴.

Исследователь А.Ю. Хабутдинов, со ссылкой на татарские источники, пишет, что после уничтожения Казанского ханства часть мусульман бежала в Дагестан, в Крым и даже в Турцию. Через некоторое время часть из них вернулась обратно. Среди этих вернувшихся были люди, учившиеся у ученых людей, и в местах получения образования они переписали и принесли домой некоторые сочинения и книги. «После падения Казанского ханства занимавшиеся сельским хозяйством наши предки вначале получили упорядоченное образование от улемов Дагестана и через некоторое время стали получать образование в Бухаре. Образование на Кавказе отличалось в целом свободой и отсутствием

¹ محمد مراد الرمزی. تَلْفِيقُ الْاِخْبَارِ وَ تَلْفِيقُ الْاَثَارِ فِي وَقَائِعِ قَزَانَ وَ بَلْغَارِ وَ مَلُوكِ التَّتَارِ. ص. 425-426.

² Там же, с. 445.

³ Назир ад-Дургели. Указ. соч., с. 27.

⁴ محمد مراد الرمزی. تَلْفِيقُ الْاِخْبَارِ وَ تَلْفِيقُ الْاَثَارِ فِي وَقَائِعِ قَزَانَ وَ بَلْغَارِ وَ مَلُوكِ التَّتَارِ. ص. 427, 436.

государственного контроля. Именно выходцы из Дагестана и их татарские ученики восстановили систему образования в медресе. По словам Р. Фахретдина, дагестанцы заложили основы «религиозного братства и национального уважения». Лица, получившие образование на Кавказе, в XVIII веке оказали значительное влияние на возрождение и развитие классического мусульманского образования и суфизма в Казани, Заказанье и в Приуралье. Мы можем говорить во многом о начале возрождения мусульманского образования еще до создания Духовного Соборания и превалирования влияния Бухары. Вместе с тем, необходимо отметить, что отношения с Кавказом не носили экономического характера, как отношения с Бухарой, что и обусловило слабость кавказской модели по сравнению с бухарской... Таким образом, к моменту создания Оренбургского Духовного Соборания татары обладали целым рядом медресе, где обучение велось по образцам, заимствованным в Дагестане и Мавераннахре»¹.

Татарский богослов Риза Фахреддин (1859 – 1936) также оставил ряд сведений о татарских ученых, которые обучались в Дагестане. Так, в своем библиографическом труде «Асар», написанном на татарском языке, Фахреддин упоминает татарского ученого Сайфуллу б. Утяган (ум. в 1853 г.), который, «проучившись у местных муаллимов и мударрисов, поехал в село Каргалы, позднее совершил путешествие в Дагестан, где обучался у Хасана-эфенди ал-Кадали (Хасана ал-Кудали – Ш.Ш.)»².

Далее Фахреддин упоминает татарского ученого и шейха Джафара б. Салих ал-Кулатки, который также получив образование у себя на родине, а также в Ташкенте, Самарканде и Бухаре, «некоторое время путешествовал по Дагестану, побывав и в г. Тифлисе»³.

Упомянутые выше в дагестанских и татарских источниках ученые, судя по их биографиям, датам смерти, получали образование в Дагестане еще до вхождения нагорной его части в состав России.

С начала XIX века многие мусульмане Волго-Уральского региона совершали паломничество в Мекку и Медину уже через Бухару, а иногда и через Индию, и отношения с Дагестаном стали уже эпизодическими⁴. С одной стороны, это было связано с расширением России на Кавказе, строительством Кавказской укрепленной линии, началом выступлений горцев Северного Кавказа против России. С другой стороны, ориентированность татар и башкир на Центральную Азию было обусловлено одинаковой ханафитской правовой школой в Центральной Азии и Волго-Уральским регионом. В преподавании ханафитского права, Дагестан с его шафиитской правовой традицией, мало что мог предложить мусульманам Поволжья и Приуралья.

¹ Хабутдинов А.Ю. Движение обызвов и некоторые аспекты функционирования ислама в татарском обществе // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001, с. 109-110, 112.

² Фахреддин Ризаэддин. Асар. Т. 2., Казань: «Рухият», 2009, с. 58.

³ Там же, с. 93.

⁴ Келпер М. Суфии и ученые Татарстана и Башкортостана (1789–1889), с. 140.

Религиозные контакты мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона были вновь расширены после окончания Кавказской Войны и присоединения Дагестана в состав Российской империи в 1859 г. Включение Дагестана в общую орбиту влияния Российской империи, социальные и экономические факторы способствовали более тесному контакту представителей мусульманской духовной элиты Дагестана с богословами Волго-Уральского региона. Эти контакты также налаживались и в контексте ссылки дагестанцев во внутренние регионы Российской империи, в том числе в Волго-Уральский регион, где ссыльные дагестанцы проживали в татарском и башкирском окружении.

Религиозные контакты мусульман этих двух регионов продолжались даже в советское время. В частности, источники упоминают, что имамами старейшей джума-мечети г. Махачкалы были татарские ученые.

В частности, в своих памятных записях Назир ад-Дургили пишет о них следующее: «Первым, кто был имамом и муаззином мечети города Анжи¹ был дагестанец. Я не знаю как его звали, кроме того, что он был хромым, так что его называли «хромой мулла» (*акъсакъ молла*). После него имамом мечети стал Али б. Ниматуллах ал-Казани ат-Татари. Он был досточтимым ученым, жил в городе Анжи много лет, и ему было за шестьдесят или за семьдесят лет [когда он скончался]. После него имамом в г. Анжи стал Ахмад Сафа ал-Казани. Он тоже был досточтимым ученым, жил в городе Анжи много лет, умер в 1897 году и был похоронен в городе «Суюнч»². [Сейчас имамом является] ал-хадж Байазид Мулла б. Хайрулла ал-Йангакули³. Йангакуль – это село недалеко от города Уфа. Он обучался у ученых своего родного села, у Фатиха б. Фадлуллаха ал-Йангакули, затем путешествовал по стране в поисках знаний. Байазид Мулла б. Хайрулла учился также у достойного ученого Камалуддина б. Ибрахим ал-Уринбурги, а также у ученого Хайрулла б. Усман ал-Уфи. Этот Хайрулла имел мадраса, названное «Усманийя», где обучалось более восьмисот учеников. Байазид Мулла б. Хайрулла учился также у других ученых, после чего в 1319 / 1901-02 г. он приехал в Дагестан, где обосновался в г. Анжи и стал имамом и муаззином для татар и казанцев – жителей этого города. Сейчас же, в 1349 / 1930-31 году, он еще жив, и живет в г. Анжи вместе со своей семьей. Он досточтимый, богобоязненный, мягкий, обходительный, стремящийся к наукам. Байазид Мулла б. Хайрулла не очень искусен в арабском языке, однако извлекает пользу из татарских книг, написанных на его языке. Он совершил паломничество (хадж и умру), вступил в тарикат под руководством шейха ал-Хаджж Сулаймана б. ал-хаджж Ибрахим ал-Хабаш

¹ Старое название г. Махачкала, распространенное среди дагестанцев.

² Название г. Грозный (Чеченская Республика), распространённое среди кумыков.

³ *Байазид Хайруллин* (ум. в середине 1950-х гг.) – один из преемников известного нахшбандийского шейха Зайнуллы Расулева.

ад-Дагистани¹. Байазид Мулла б. Хайрулла очень гостеприимный человек и радуется приходу гостей»².

Таким образом, можно говорить о многовековых культурных контактах мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона. Эти контакты были обусловлены разными причинами – путешествиями с целью получения образования, ссылкой, коммерческими делами, личной перепиской и т.д., что привело к взаимопроникновению разных идей и практик. Эти контакты обусловили схожесть вопросов, обсуждаемых представителями мусульманской духовной элиты этих двух регионов. Причем интеллектуальные связи не ограничивались этими двумя регионами, а уходили шире, охватывая также такие регионы как Центральная Азия, Турция, Ближний Восток. Эти межрегиональные связи отчетливо прослеживаются на примере развития суфийских сетей и практик.

Янгужин А.Р.
(г. Уфа)

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СУФИЗМА

Согласно суфийской гносеологии, весь мир и многообразные его существа могут быть или служить средством богопознания, так как все части и частицы мироздания имеют в своем «содержании» проявление Бога, свидетельствует о его присутствии и сосуществовании со всеми. Божественные субстанциональные имена и «материализованные» сущностные атрибуты Бога постоянно напоминают человеку о божественном едином Бытии, к тому же сами эти атрибуты-сущности легко познаваемы, поскольку запечатлены в вещественных предметах. Подобно тому, как по произведению художника можно судить о его мастерстве, таланте, методе, стиле, творческих силах, задатках, потенциях, которые характеризуют художника, так и по созерцанию отражения божественной сущности в явлениях и предметах мира можно познать самого Бога. Иначе, по мнению суфиев, непосредственно, без проявления тайн божества через форму вещей достигнуть скрытую сущность абстрактного Бытия (Истины) – задача невыполнимая.

Суфии подчеркивали возможность видения и постижения сущности Бога в «реальности», если стоять, конечно, на теоретических принципах суфизма.

По мнению суфиев, познание Бога способствует и «очевидные» световые образы в мире. Божественный свет («Нур») – атрибут Истины представляет собой собирательный «образ» вечного универсального Света божьего,

¹ Вероятно, это дагестанский шейх Сулайман ал-Хабаша из с. Апши (1854–1922), один из преемников накшбандийского шейха Абдурахмана ас-Сугури.

² Материалы к творчеству Назира ад-Дургили, л. 35-36.

формально образованного света природного (солнца). И этот двуединый свет пребывает в теле человека в образе души, возвышает его до первоначальной своей божественной и светлой сущности. Тем самым человек утратив свою темную тленность, внешне уподобляется, а по сути соединяется с абсолютно просветленным началом. Свет, сияющий из единого источника, во-первых, есть имманентный свет изнутри природы, во-вторых, изливающийся из трансцендентного начала. И этот божий Свет, затемненный вещественной тьмой, через посредства человека (его души) после прохождения им мистического пути возвращается к первоисточнику. Следовательно, по суфийской теории богопознания, если в едином человеческом организме (единство души и тела) физическое тело – темное начало, то душа в нем как частица Бога – интеллигибельный луч. Она старается, независимо от воли арифа, стремится к божественному свету, в сферу «сверхразумного» божественного Бытия. По мере приближения к нему, божественный свет становится чрезвычайно ярким, что ослепляет суфия, становится «световым» мраком и душа его вдруг оказывается во мраке, в потемках разочарования и вот тут на помощь приходит интуиция и любовь, продвигая суфия дальше по пути богопознания. Следовательно, и красота телесных вещей есть предметное воплощение красоты Истины, поэтому «формальные» предметы, формы материального мира, будучи образами Первообраза, служат зеркалом, по которым суфии могут узнать первоединый образ (Бога). Красота эта не отгораживает человека от Бога, а постоянно напоминает ему о нем.

Согласно суфийской гносеологии, структурно «оформившийся» мир в целом перед взором суфия проявляет себя таким, что он полон божьей души, света, красоты, пронизан божественной любовью, которая связывает все части и частицы природного мира в одно единое целое, субстанционально божественное. Любовь эта, находясь в «душе» или «сердце» мира и его материальных образований (человек), не может оставаться спокойной, она беспокойна в разлуке, поэтому постоянно стремится к соединению с Возлюбленной. Путь любви к слиянию с Богом проходит через человеческую любовь и они едины по сущности. По словам Джами, любовь и красота находятся в изначальном и неразрывном единстве:

*Повсюду в мире не вижу ничего кроме любви,
В явном и тайном не вижу ничего кроме любви...
Красота и любовь слитны, как тело и душа,
Красота и любовь едины, как жемчуг и рудник¹.*

Конечно, судя по явлению (сущности), выражению (содержанию) или многообразию форм проявления Первосущности (Бога), единой Любимой и

¹ Джами. Избранные произведения. – Л.: Сов. Писатель, 1976. – С. 52.

субстанциональной любви, да еще по средствам, образам и мотивам поэтического выражения суфиев (лицо, глаза, родинка, локон, красота, любовь, разлука), можно усмотреть различие и преобладание одного над другим. Но это касается скорее области явлений и форм, нежели сущности, сокровенного смысла, содержания. В суфизме любовь – это понятие о том, что есть одна божественная универсальная любовь внутри мира и человека, проявляющаяся у человека к Богу и к другому человеку.

По теории богопознания в суфизме, раз основанием всего бытия – физического и духовного – является Бог, следовательно, содержанием, смыслом красоты, любви и совершенства всех существ является также Он. И ввиду этого суфий испытывает в себе объективную склонность ко всему прекрасному, будь то физическая или духовная красота, и ко всему мистически ценному, необходимому для возбуждения любви к Богу. Это есть «оживление» божественной любви в сердце суфия, вследствие чего он сознает сначала смутно и неуверенно, но постепенно отчетливо и сильно, что между Богом и его душой существует живая сущностная связь и субстанциональное единство, которое пробуждает в душе тягу к восхождению и слиянию с Первоисточником. С другой стороны, по суфийской гносеологии, единое Бытие в «формализованном» материальном мире и человеческом организме есть присутствие абсолютного Бытия (Бога), только обремененного определенностью чувственных вещей или телесностью.

Поэтому задача субъекта-суфия, в первую очередь, состоит в том, чтобы через посредство субъективного отрицания этих определений (видимых, непосредственных) препятствий материального мира обрести себе истинность, реальность, божественность. Суфий своей любовью и мистическо-практической деятельностью уничтожает внешнюю определенность истинного Бытия, т.е. отнимает у него кажимость, ничтожность и делает его (точнее, себя самого) обнаженным само-в-себе и само-для-себя Бытием; и этим придает ему (себе) объективность, истинность, вечность («бако»). В данном аспекте богопознание совпадает с самопознанием, иначе говоря, самопознание, самоочищение в смысле морального самовоспитания и самосовершенствования есть та «теоретическая» база, исходя из которой суфий достигает истинной сущности Бытия и соединение с ним. Т.е. весь процесс богопознания осуществляется через познание и совершенствование самого субъекта богопознания (человека). Поэтому в этом процессе особенно нужно личностное начало: любовь и мистические стремления человека, любящего Бога и стремящегося к слиянию с ним.

Ввиду такого исключительно важного значения любви в мистической практике вместо схоластического и рассудочного мышления (познания), суфийская гносеология выдвинула интуицию и любовь как достоверные методологические средства богопознания, поэтому и отвергала всякие рациональные методы познания божественного Бытия, а наряду с этим и догматические

принципы теологии и богослужения, тем самым безбоязненно игнорируя сухие схоластические абстракции и бесстрастные теологические рассуждения как средство понимания Бога.

По представлению суфийских мистиков, путь к постижению и достижению истины лежит через глубокие психофизические переживания (экстаз), поэтому они считали, что единого Бытия или Истины невозможно понять как логически, так и теологическими методами, и выразить его сущность в любых логико-понятийных конструкциях и традиционно-религиозных схемах также совсем невозможно.

По суфийской концепции человек должен искать руководства Универсального Разума, воплощенного в пророках и святых. В конце концов он должен найти его в самом себе и стать управляемым собственной божественной природой. Разум – необходимая подготовка к Любви и проводник суфия до врат Истины. Тем не менее, последний этап путешествия можно пройти только благодаря Любви и при самоотрицании. Пока человек продолжает жить, испытывая иллюзию в отношении реального существования, своей собственной самости, он далек от Бога. Чтобы обнаружить в себе истинную самость, человек должен выйти за пределы своей иллюзорной самости. Поскольку человек воспринимает мир как существование, а себя как одного из существующих в этом мире. Однако суфии считают, что на самом деле существует только Бог. Если сопоставить существование человека с Ним, то окажется, что оно настолько полно вытекает из его существования, что у человека нет собственного существования.

Высочайшей целью человеческой жизни является, по суфийской концепции, постижение божьей сущности, достижение божественного Бытия и познание абсолютной Истины, в то же время это и есть великое счастье. Путь такого счастья весьма длительный и тяжелый, на который может и не хватить и всей жизни человека, а достижение его удастся не через разумные познавательные силы и логико-мыслительные операции, а посредством беззаветной любви и напряжения эмоционально-волевых мотивов души. Человек, любя и думая о Боге, освобождается от страстей, связанных с материальным миром, максимально уподобляется Богу, его душа «вырывается» из всех телесных оков и логических связей и непосредственно созерцает Истину, приходит в экстаз от видения и в состоянии полного самозабвения отождествляется с субстанцией Бога, его душа есть само «объективное» течение мысли. Поэтому любое, по словам А.А. Налчаджяна, «интуитивное «озарение» практически невозможно без предварительной мыслительной работы и любое принятое решение «всегда проходит через критическое решето самосознающего субъекта»¹. Это высшее

¹ Налчаджян А.А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания. – М.: Мысль, 1972. – С. 58.

счастье (блаженство), достигаемое в момент экстаза, самозабвения, являющимся актом мгновенным, есть результат не столько усилий субъекта богопознания, сколько божьей благодати, которая вознаграждает своих любящих друзей за их беззаветную любовь и мучительно долгое страдание и самоотвержение: Бог раскроется, покажет свое лицо и воспримет любящих его в лоно вечности своей («бако»). В этот момент, как пишет Е.Э. Бертельс, «ощутив уничтожение своего временно преходящего «я», человек погружается в море абсолюта, а тем самым и ощущает отчетливо, что существует также вечно, как и вечна и божественна сущность. Это осознание бессмертия, понятно, высшее из состояний, достижимых для путника»¹.

Если мистический путь («тарикат») длительный и стоянок («макамат») на нем множество, то его «конец» и результат – счастье непосредственно видеть «лицо» Бога и слиться с ним – акт кратковременного озарения, интуитивного видения. Однако если прохождение «стоянок» достигается путем самозабвенной любви и самоотверженных психологических «подвигов» самого путника, то «хал» (экстатическое состояние, озарение). Этот конечный результат осмысленной любви и интуитивного умозрения всеми суфиями единодушно считается алогичным, иррациональным, сугубо интуитивным, внезапным и не поддающимся объяснению. Однако, это субъективное утверждение самих суфиев, а в действительности дело обстоит не совсем так.

Как известно, интуиция в сущности – это, прежде всего то, что человек без четкого осознания процесса своей мыслительной деятельности или хода своих мыслей эвристически делает вывод, принимает решение, высказывает мысль о сущности (закономерности) отдельных или группы предметов и явлений (включая самого человека). Нет как бы ясного отчета о мысли, но есть само «объективное» течение мысли. Следовательно, когда суфии говорили, что восклицание типа «Я – есть Истина» высказывается в момент не зависящего от них состояния экстаза, бессознательно или от божьей благодати, то они не правы, и поэтому их оппоненты, ортодоксальные теологи, резонно им не поверили. Все-таки суфии сознательно, во-первых, встали на такой путь богопознания; во-вторых, они, хоть разными способами и средствами, все же осознанно размышляли о последствиях принятого ими решения (вывода) по поводу сущностного единства Бога и мира (человека и Бога) и соединение человека с ним в ритуально очищенном виде. И когда они окончательно убеждались во всем этом и приходили в согласие со своей сущностью, то тогда выходило из их уст решение (вывод): «Я – есть Истина».

Поэтому нужно признать, что восклицание типа «Я – есть Истина», встречающееся у суфийских мистиков, по существу было логическим следствием суфийской теории единства божественной и человеческой сущности. Хотя подобные изречения приходят на язык суфия внезапно, даже неосознанно, но все

¹ Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965. – С. 38.

равно является идейным продуктом сознательного (и подсознательного) анализа своего рефлексивного, духовного «пути».

Попробуем представить себе картину мистико-гностических «опытов» и образ интуитивного мышления суфийских мыслителей. Творческое мышление суфиев – прежде всего интуитивно-образное, а не логико-понятийное, поэтому «мистическая» интуиция особенно характерна для него. Суфийский мистик ставит себе цель «увидеть», «узреть» в мире во всем и, особенно в себе, чистую божественную сущность непосредственно, в «чистом» виде, без связи с другими «отношениями». С помощью психофизической подготовки суфий старается исключить всякие мысли об «ином», о «других»: внешних раздражителях, плотских чувствах, телесных ощущениях и т.п.; он концентрирует свое внимание, полное сознание на предмете своего интуитивного умозрения. В результате долгого и интенсивного мышления, умозрения рождается качественно новое и необычное состояние сознания: восприятие «предмета» концентрации, т.е. «истины» (в данном случае) как бы сливается с ней самой. Сознание растворяется в предмете, границы собственной личности утрачиваются. Возникает ощущение целостности и нерасторжимости сознания и объекта, законы логики в этом состоянии сознания нарушаются. Противоречия не рожают изумления. Хотя подобное восприятие оказывается парадоксальным с точки зрения аналитического ума, все же в момент медитации оно оценивается как нечто вполне естественное, достоверное. Именно в таком особом состоянии медитации суфийские мистики приходили в восторг (экстаз) и восклицали: «Я – Истина».

Слияние сознания и реального объекта, мысли и предмета мысли – явление вполне возможное и реальное. Но как быть с мистическим, иллюзорным объектом как Бог, с абстракцией «божества» как отчужденной сущностью человека? В этом-то и сложность и в то же время легкость проблемы. Суфии-мистики имели дело именно с имманентным Богом, обратное возвращение в мир, к человеку после очищения и возведение его (т.е. сущности человека) в ранг причастности к Абсолюту. Поэтому им гораздо легче сосредоточиться в себе, «узрев» Бога в себе, сливаться с ним, по сути, с собственной сущностью.

Следовательно, сам психологический процесс мистического мышления, размышления над целью единения с Богом ничего сверхъестественного не имеет, в нем происходит то, что должно происходить в обыкновенном мышлении: операции мыслительной работы ума осуществляются обычным образом, только, конечно, мистическими понятиями. И вообще, сознательно желают ли того сами суфии или нет, но весь комплекс мистических задач и требований, предъявляемых к путникам «пути», во внутреннем плане, в первую очередь, от телесных ограничителей (особенно от двойственности), очищению мысли (души) от связанных с телесностью дурных страстей и освобождению ума,

а затем, во внешнем плане, к проявлению этих внутренних замыслов, выражающих их в совершенных суфийских актах добродетели, свидетельствующие о его зрелости и совершенстве.

Теоретики мистического опыта выдвинули идею, согласно которой мысль (душа) путника духовного «пути» богопознания «работает» в том случае продуктивно, когда ей не мешают никакие внешние раздражители и она представлена самой себе.

Как можно представить себе адекватную картину мистического слияния суфия с имманентным Богом? Нам представляется, что большинство исследователей при трактовке мистического слияния человека с Богом, исходят из классической посылки – слияния теистического мистика с трансцендентным Богом (посмертно), поэтому невольно утверждают: мол человек при этом случае полностью растворяется в Боге, превращается в «небытие», прерывается у него всякая связь с внешним миром, даже собственным телом, и его конкретно-единичное «Я» исчезает в «море» универсального божества. Но у суфиев дело обстоит по-другому: полностью отождествляя свою душу (дух) с имманентным Богом как абстрактным духовным началом по их истинному бытию или естеству, суфий ставит себе целью главным образом достижения нравственного самосовершенствования в смысле освобождения от оков телесной оболочки, от плена телесных страстей, очищения своей совести от «корыстных целей», помыслов и т.п. Следовательно, у него фактически нет помысла всецело слиться с «внешним» трансцендентным Богом, уйти от мира, от себя; наоборот, он «уходит» от «себя», чтобы прийти к себе, достичь своего чистого и истинного Бытия, т.е. Бытия универсально-божественного в рамках единичного, конкретного Бытия. Проще говоря, суфий-мистик, заранее имея на уме мысль о неразрывном единстве своей души с Богом как чистым духом, просто озадачен тем, как освободить, очистить ее «обратно» – на земле, в реальной жизни, а не после смерти. И когда он в своих мыслях и чувствах, действительно, практически свободен от телесных ограничений, и совершенен нравственно, он уже – Совершенный человек. Но добиваться этого состояния нелегко для суфия, как и для любого другого человека, не легко, скажем, живому нормальному человеку не думать о реальных потребностях своего организма: о еде, воде, одежде, сне, женщине (жене), детях и т.д. Они все время, постоянно мешают ему, поэтому его «опыт» слияния имеет кратковременный характер.

Суфии никогда не отрицали такой связи, наоборот, все время говорили о присутствии и вмешательстве тела. Кроме того, они допускали, что настоящий путник-созерцатель в любой среде способен держать свою мысль и внутренний взор на объекте познания (Бога). Суфийские мистики в основном придерживались такого мнения, что человек, не уходя из общества, должен суметь жить так, словно он все время наедине с Богом, на родине должен

чувствовать себя так, как «странник», или вести образ жизни и мысли по принципу: уединение в обществе, странствие на родине: внешне с людьми, внутренне с Богом. Но все равно, где бы ни был суфий в момент ритуального созерцания и медитации, хоть на миг он должен будет освободить свой ум от внешних раздражителей и предоставить мысли свободу путешествия в царство единства и подлинного Бытия.

Так, мистический «путь» к постижению Истины (Бога) у суфиев состоит, как правило, из трех основных этапов: «шариат», «тарикат» и «хакикат». Обосновывая «путь» тем, что шариат – это есть высказывание Пророка, тарикат – деяния Пророка, хакикат – видение Пророка. «Шариат» в суфийском понимании выражает собой соблюдение всех мусульманских догматических и культовых обязанностей в плане подготовки суфия к мистическому пути, поэтому в специальном смысле не относится непосредственно к мистике, но без него нельзя вступить на собственный мистический «путь». «Тарикат» («путь») означает непосредственное вступление и «движение» (мыслью и поведением) суфия по длительному и ступенчатому пути к постижению и достижению Истины. «Хакикат» (Истина) – это кульминация мистической фабулы, завершение пути и непосредственное достижение (видение, созерцание, слияние) Истины или истинного Бытия.

Этим трем этапам соответствуют, по сути, три ступени богопознания: «илм ал-якин», «айн ал-якин», «хакк ал-якин». «Илм ал-якин» (достоверное значение) – это обычное теоретическое знание, полученное путем чтения, обучения и логического мышления, по примеру знания о том, что огонь жжет. «Айн ал-якин» (твердое убеждение) – это непосредственное видение явлений, экспериментальное подтверждение и глубокое понимание в результате созерцания и наблюдения, так сказать, за процессом сгорания. «Хакк ал-якин» (абсолютное убеждение или абсолютная Истина) – понимание (убеждение) путем непосредственного испытания на себе, подобно тому, как сам сгоришь в огне и убедишься в том, что такое сгорание. По существу это, в мистическом смысле, означает отождествляться с огнем.

Как логическое следствие или мистическо-практический результат «фаном» (небытия) наступает «баком» (вечность, бытие). Они находятся в диалектическом причинно-следственном отношении (единстве).

Это вечное бытие («баком»), достигнутое в результате мистического «небытия». Состояние «баком», как учили суфийские мистики, испытывается и открывается при сильном любовном переживании, поэтому весьма похоже на состояние «любовного опьянения», в котором безумно пьяный мистик забывает обо всем окружающем в мире и даже о потустороннем мире.

Следует подчеркнуть, что если «баком» является суфию внезапно и не вполне осознанно, то «фаном» – долгий процесс намеренной мистической деятельности, в сущности совпадающий с понятием «тарикат». Понятие «баком»,

в свою очередь, соответствует понятию «хакикат». Вообще суфийская гносеология по существу антидогматична, и ей свойственна своеобразная диалектичность, проявляющаяся более отчетливо на этапах-ступенях «фано» и «бако».

Так, согласно суфийской стихийной диалектике, эманация трансцендентного Бога или проявление имманентного Бога в материи, воплощение божественной сущности в формах материальных вещей и вообще соединение единого, по природе, духовного Бога с физическим миром есть отрицание первозаданной абсолютной единственности Бога. Это есть как бы первое отрицание, означающее возникновение противоречия (т.е. появление неизбежной двойственности множественности): множественности против единства, сложности против чистоты, физического против духовного. Поэтому вторым звеном отрицания или вторым отрицанием будет «фано».

Если освободить это понятие от туманной мистической оболочки, то оно означает, по существу, отрицание чего-либо отрицательного (уничтожаемого) и удержание чего-то положительного. Следовательно, «фано» выступает как второе отрицание, означающее снятие возникавшего противоречия. Результатом второго отрицания будет «бако», по сути – удержание, сохранение положительного, вечного, представляющего собой единство (соединение, совпадение) противоположностей и полярных сторон: бытия и небытия, сущности и существования, единого и многого, имманентного и трансцендентного.

Однако, как полагали суфии, это третье звено или утвердительный результат второго отрицания есть мгновенный акт, следовательно, оно может стать началом другого и последующего отрицания и не имеет покоя, конечного пункта, пока живо человечество.

Таким образом, суфийский мистицизм учит, что познание истинного Бытия при помощи любви вполне возможно для любящего мистика. Любовь, как субстанциональное притяжение или любовное влечение, охватывает все, содержится внутри всех существ и притягивает их к слиянию с Первоисточником бытия, любви и единства. Но не каждому дано счастье «прочувствовать» в себе эту любовь: кому-то мешают телесные влечения, кто-то поглощен богатством, кому-то мешает бездарность в понимании сокровенного.

Если человек почувствует, что у него в сердце шевельнулась любовь и тяга к Истине, иначе говоря, убеждается, что его божественный внутренний мир находится в единстве с Богом и субстанционально влечется к нему, то в силу этого он должен будет субъективно стремиться к соединению с Ним. И сама любовь также тянет его к Богу и он как-то «объективно» вынужден проявить усилие для единения со своим субстанциональным Бытием (Богом). Любящий мистик должен сильно любить, напряженно думать о Боге и самоотверженно бороться с внутренними и внешними «недругами», для того чтобы достигнуть своей цели – соединение с Истиной.

ЛАТЫПОВА И.Ф.
(г. Уфа)

БАШКОРТСТАННЫҢ ИЗГЕЛӘРЕ – ЗӘЙНУЛЛА ИШАН МӨРИТЛӘРЕ

*Башкортстан – дуслык иле,
Һәр милләт – аның гәле.*

«Милләт – мәңгелек, ул – ата-бабаларыбыз, әни-әбиләребезнең изге истәлеге, нәселебезнең тирән тарихи тамыры» (М. Шәймиев).

«Үзенең кем икәнән белмәгән инсан ничаклы хиссез исә, үзенең милләтенең тарихын белмәгән инсан да шул нисбәттә хиссездер» (җади Атласи).

Россия Президенты Владимир Путин 2018 елны Русиядә «Волонтерлар елы» дип, Татарстанда – «Язучы Лев Толстой», ә Башкортстанда «Гаилә елы» дип игълан ителде.

Октябрь революциясенә кадәр яшәгән суфиларның да яшәү рәвеше бүгенге көнгә гади халыкка һәм дин белгечләренә жан тынычлыгында үрнәк булып тора. Болгардан өч сәхәбәдән соң табиғуннардан гыйлем алып Әй бугеге Таис Таймас йортына кайтып, беренчеләрдән булып ислам динен Башкортстанга тарата. Әхмәт Ясәви, Баһаветдин Нәкшбәндия тарикатыләре Башкортстанда нык тарала. 2018 елда республикабыз һәм Русия мөселманнары Башкортстанның Учалы районында туып үскән Зәйнулла ишан Рәсүлевнең тууына 185 еллыгын билгеләп үтә. Аның исеме бөтендөнья мөселманнары арасында «Үз халкының рухи короле» дип билгеле. Бүгенге көндә Русиядә биш мәчет аның исеме йөртә (Махачкалада, Казанда, Учалыда, Сибайда, Троицкта), ә шулай ук Уфада аның исеме белән урам да бар.

Шәех Зәйнулла Рәсүлев хәзрәтләре 1833 елның 25 мартында Учалы районы Шәрип авылында мулла гаиләсендә дөньяга килә.

1859 елда Нәкшбәндия тарикатен кабул итә. Хажга барган чагында Истамбулда туктап, 1870 елларда шәех Әхмәт Зияуддин Көмешхәнәфидән иджазә ала. Слайдта остазының кабере күрсәтелә. Бу кабер Истамбул шәһәре Сөләймания мәчете жирендә. Күбегезгә билгеле булган «Великолепный век» геройлары Хурем хатун һәм Сөләйман солтан төрбәләре арасында. Көмешхәнәфи кабере артында аның дистәләгән мөритләре дә күмелгән, шулар арасында Биккәнә дә бар. Ул Бурса шәһәрәндә олы дин белгече булган, чыгышы белән безнең яклардан. Зәйнулла ишанның берничә улы белән Гайшә исемле кыз туганы да алардан гыйлем алганнар. Троицкка кайткач, Сөләйман Чиләби язган «Мәүлид» китабын кулланып, тирә-якта Мәүлид бәйрәме сөекле Пәйгамбәребез Мөхәммәт Мостафаның (с.г.с.) туган көнен үткәргәннәр. Хаждан кайткач, урындагы суфи-

лар арасында Зәйнулла ишан яналыклар кертә: кычкырып зекер әйтү, Мәүлид-ән-Нәби бәйрәмнәрен үткөрү, дисбе тарту һ. б.

1884 елда Троицкта имам булган чагында «Рәсүлия» мәдрәсәсен оештыра. Казандагы «Мөхәммәдия» мәдрәсәсенә нигез салуга да өлешен кертә.

Зәйнулла ишан яшәгән жирләрдә бүгенгә кадәр могжизалар дәвам итә. Бу күренешләр зират кылучыларга билгеле. Мәсәлән, Авышкүлнән эчендә тәүлеккә бер тапкыр бер ярдан икенче ярга күчеп йөрүче утрау, изге чишмәләр, күктә, йомырка тышында, агачның үзәгендә Аллах сүзләре, кайбер чирләреннән юкка чыгуы һ. б.

1237 елда Берке хан заманында Авыш тауда күмелгән шәех Мөхәммәт Рамазан Алюшинның кабер ташын Зәйнулла ишан яздырып, үз куллары белән урнаштыра. Ел саен жәй көннәрендә кабергә зират кылырга Урта Азиядан һәм чит илдән күпләп мөселманнар килә. Рамазан әүлиясенән чишмә суы да шифалы көчкә ия. Ул үзенән дөвалау көчен еллар буе югалтмый.

Зәйнулла ишанның яраткан талибе Мифтахетдин Акмулла була. Шунлыктан Миястәгә кабер ташы остазы кушуы буенча ясала. Акмулла, башкорт, казак, татар шагыйре буларак, халыкка үзенән өндәүләрен житкәрә:

*Гәрзаман сүз башланыр бисмилладан,
Гәрвакыт эш башланыр бисмилладан,
Яхшылар бисмилласыз эш кылмаган,
Эш тәмам бисмилласыз һич булмаган.*

*Башкортларым, уку кирәк, уку кирәк!
Арабызда наданнар күп, уку сирәк.
Аңгыра аюдан Уралдагы курыккандай,
Әй, туганнар, наданлыктан курку кирәк!*

Зәйнулла ишанның вафатыннан соң, 1917 елда «Шура» журналы бастырган мәрсиядә аны «Үз халкының рухи короле» дип атыйлар.

Үзәк Диния нәзарәтендә Англия короле Зәйнулла ишанга бүләк иткән ике метр биеклектәгә сәгать саклана иде. Бүгенгә көнне ул Риза Фәхретдин исемдәгә Кичүчат музеенда.

Әхмәт Мәргәннән иптәше Гайшә Сатлыган Бөрәдә туа. Сатлыгановларның нәселе Төркиядә, Дагестанда, Татарстанда һәм Башкортстанда билгеле сүдәгәрләр. Аларның гаиләсе ишан йогынтысында да була. Үз герблары да билгеле. Шулай ук Зәйнулла ишанның йогынтысы белән Зәки Вәлиди, Абделкадыйр Инан, Абделбаттал Таймас Төркиянең билгеле галимнәре һәм язучылары. Мөфтиләребез Риза Фәхретдин, Габдрахман Рәсүлев, Шакир Хиялетдинов һәм Тәлгать Тажетдин да аның дәвамчылары.

Зэйнулла ишанның улы Габдрахман Рәсүлев, әтисенен эшен дәвам итеп, 1936–1950 елларда мөфти вазыйфасын үти. Кабере Уфаның Тукай мәчете территориясендә. Ул Советлар чорында, дин тыелган чакта, Кавказда Диния нэзарәте оештыра. Бөек Ватан сугышы елларында, үзеннән һәм халыктан жыелган акча тапшырып, жиңүгә өлеш кертүе белән мактауга лаек.

Атеизм чорында Габдрахман Рәсүлевнең үз куллары белән Кавказ мөселманнарына язылган мөрәжәгатен һәм аңа жавапны Троицкның имамы язган хатларны табырга насыйп булды. Шул хатка нигезләнеп, 20-23 июндә 1944 елны Буйнакск шәһәрндә съезда ТКДН (Төньяк Кавказ Диния нэзарәте) төзүгә карар кылына. Анда 1944–1950 елларда мөфти булып Хизри казый Габеков тора.

Зэйнулла ишан үзенен меңэрлэгән мөритләре арасыннан иджазаны һәм халатын дагестанлы сәет Сәйфулла кадый Башларовка (1850–1919) тапшыра. Сәйфулла казыйдан Хәсэн Хильмигә (1852–1937) күчә. Аларның каберләре Үрге Казанищеда.

Дагестан мөселманнары безнең ике шәехне дә зурлап, 2016 елның 1 августында Махачкала шәһәрндә Зэйнулла ишан һәм Баязит Хәйруллин исемндәге ике мәчетне тантаналы рәвештә ачалар. Анда чит илләрдән һәм Русия төбәкләренен мөфтиләре, күп санлы кунаклар катнашты.

Абусуфьян Акаев (1870–1931). Түбән Казанище авылында туып Каргалыда Абдуллактан яна ысул (жадидизм) һәм Фатих әфәнде Каримовтан математика фәнен өйрәнәп, гарәп һәм кумык телендә ислам дине буенча күп хезмәтләр язып калдыра.

Советлар чорында Дагестан мөселманнары тарикатъне туктамый алып баралар. Сәйфулла казыйдан соң Баязит Хәйруллин (1871–1950), Шахит Саид әфәнде Чиркави (1937–2012), аннан соң мөфти Әхмәт хажи Русиянен Идел – Урал арасында яшәүче мөселманнарга тарикатъне тараталар. Яраткан пәйгамбәрәбез Мөхәммәт Мостафадан (с.г.с.) килгән Алтын силсәләне өзми саклап дәвам итәләр. Зэйнулла ишанның кучеры Баязит Хәйруллин, Махачкалада Тарки бистәсендә жир алып, 1917 елны мәчет салдыра. Шәех Баязит Хәйруллин 1871 елларда Нуриман районы Яңакүл авылында туа. Ул дустаны белән ун яшендә гыйлем алу ниятендә авылыннан чыгып китә. Зэйнулла ишанның кучеры булып йөрөгән чагында аның укучысы-мөрите була. 1912 елда ул шәех Нәжметдин кулыннан иджаза ала. Бу иске имля белән язылган язма галимнәр тарафыннан өйрәнелергә тиеш, аның дәрәжәсен 4 мөһере күрсәтеп тора.

1917 елны Малыгинодагы якташлары ярдәмендә мәчет салына. Ул Советлар чорында Махачкала шәһәрндә бердәнбер эшләп килгән мәчет була. Бүгенге көнне Баязит салдырган мәчет яңартылган, Йосыф Камалов аның имамы.

1940 елларда ул тауларга качарга мәжбүр булган. Шунда аңа үзенен фикердәше Бәдретдин Янбеков гаиләсе ярдәмгә килә.

1918 елгы Зөһрә Янбекова бүгенге көндә исән.

Бу гаилә Баязитның хатларын, фотоларын, китапларын һаман да ядкәр итеп саклый. Буыннан буынга кадрле истәлек итеп тапшыра.

Алдагы әйтелгәннәр шуны дәлилли, мөселманнар һәрвакыт дус-туган булып, бердәм яшәп, кыенлыкларны бергә үткәреп, бер-берсенә рухи таяныч булганнар. Милләткә аеру булмаган! Толерантлык көчле булган.

2016 елның 1 августында Баязит күмелгән Тарки жирләрендә шәех Баязитка мәчет ачу тантанасында беренче булып чыгыш ясаучылардан Мәскәүдән килгән Әлбир Крганов һәм Казаннан килгән мөфти Камил Сәмигуллин булды. Күп санлы кунаклар арасында шәех Баязитның ике туруны, аларның балалары да катнашты.

Шул елның 8 сентябрәндә Баязитның каберендә без дә зират кылдык. Бүгенге көндә Башкортстанда Баязит Хәйруллинның нәсел дәвамчылары яши (слайд 78-79). Зәйнулла ишан мөрите Салих Исмәгыйлев була. Ул Мәжит Гафури белән күрешеп, рухи бәйләнештә булалар. Салих улы Сөләйман хәжи Исмәгыйлев үз авылында мәчет салдыра. Тукай һәм Ихлас мәчетләрендә дин әһеле булып эшли. Апасы Вәсилә Габдрахман Рәсүлевкә кияүгә чыга һәм Чишмә авылында аларның кызлары Мәрьям Вәлиева (1944) гаиләсе белән яши. Зәйнулла ишанның улына бүләк иткән алтын белән бизәкләнгән Коръәнне саклый.

Зәйнулла ишанга кадәр Аксай мэдрәсәсе тарикатынең үзәге булып тора.

Тажетдин Ялчыгол хәзрәтнең эшчәнлеге күп кырлы. Ул, Диния нәзарәте оештырылу чорында, руханиларыбызның әдәп-әхлакларын пакь саклау мәсьәләсен беренчеләрдән булып күтәрәп чыга.

«Адам баласы үлүче,

Кара сүргә керүче.

Кем яхшы да кем яман –

Шунда билгеле булучы», – дип «Рисаләи Газизә» китабында язып үтә.

Солтанморат Акбиев истәлекләрендә Аксай шәһәрәндә Тажетдин Ялчыгол исемле татар мөгаллиме укытканлыгы искә алына. Анда 15-16 яшьлек Тажетдинның кумык балаларына мөгаллимлек итүе күрсәтелә. Ул ана лаек була.

Аксайда яшәгән чорында Тажетдин Бәшир шәехтән иджаза ала. Шунлыктан аның суфый буларак күпчелек әсәрләре тасауф фәне белән бәйле.

Тажетдинның әтисе Ялчыгол да Бәшир шәехтән иджаза алып, хаж сәфәрен дәвам итә. Аның улы Тажетдин кумык балаларына дәрес бирә. Аннан соң Казаннан килеп Исхак мулла бу эшнә дәвам итә. Шул чорда Шамильнең татар-башкорт кырык мөрите Гребенская станицасына нигез салалар. Бүгенге көннә шул жирдә жиде нәселдән 2000нән артык кеше яши.

Кыйгы районында Мөхәммәт хәжи Барый ахун, аның туганы Хатыйм хәлфә, әтисе, бабалары Әхмәтшаһ, Жәгъфәр олы дин әһелләре. Алар турында

Ризаєтдин Фəхрєтдин «Асар» китабында 4нче томында 252нче номерда язып үтə. Моргаза бин Габделгафур хатыны Фəридə бинт Габделнасыр Тажетдин Иштирəкинең оныгы Маусуфаның кызы. Шунлыктан Тажетдин Ялчыгол, Тажетдин Иштирəки, Ризаєтдин бин Фəхрєтдин, Зəйнулла ишаннарның шəжэрэлəре бер-берсе белəн тыгыз бəйлəнə.

Гафуров Барый ахун Кыйгы районында табибчылык кыла. Бүгєнгə кəннə аның яшəгən йорты Югары Кыйгы авылында сакланган.

Алар нəселеннən булган Хатыйм хəлфə Троицкта яшəп, «Рəсүлия» мэдрəсəсендə Зəйнулла ишанның уң кулы булып, мөгаллимлек эшеннən башка табибчылык, ягъни халык медицинасы белəн дə шөгыллəнгən. Туганының улы Фəрит Сəйфелмөлектən килгən гарəпчə, латинча, русча язган язмалары Красногвардейский урамындагы йортында сакланган.

Кыйгы районы Арслан авылына нигез салучылар, беренчелəрдən булып, Татарстан Республикасы Азнакай районы Кəкрə Елга авылы белəн бəйлə Туймөхəммəт нəселе. Калганнары Тукай хəм Арсланбək нəселлəре.

Авылда туып-үскən Мөхəммəтситдыйк (1834–1894) улы Мөхəммəтлатыйф (1876–1954) Троицкта «Рəсүлия» мэдрəсəсендə гыйлем алып, жиде ир туганы арасыннан берүзе авылда кала, чөнки калганнары дин əhelləре булган өчєн сөргєнгə сөрелеп Омск, Томск, Иркутск өлкэлəренə жибəрелгəннəр. Мөхəммəтлатыйф кыз туганнарына табибчылык гыйлемен өйрəтə хəм үзенəң ярдəмчелəре итə. Бүгєнгə кəндə авылдашы Златоуст мəхəллəсə имамы Заһиров Вəлиулла аның эшен дəвам итə.

Арсланбək нəселеннən дəвамчы Сəйдə Арсланбək Маньчжуриядə туа. Ул 1970–1980 елларда профессор Əхмəт Тимер, Баттал Таймас, Зəбир Кошай, Əхмəт Мəнгəр, аның хатыны – якташыбыз Бөрə шəхэрєннən Гайшə Сатлыганнар белəн Анкарада төрөк телендə чыгарылган «Казан» журналы редакциясендə эшли. Сəйдə Арсланбək үзенəң хезмəтлəре өчєн Бөтендөнья татар конгрєссы бүлəгə «Казанның 1000 еллыгы» медаленə лаек була.

Өч бертуган Арыслан авылы егетлəре – Исламетдин, Имамєтдин, Хəлим Искəндəровлар да «Рəсүлия» мэдрəсəсен тəмамлай.

Имамєтдин Искəндəров мэдрəсəдən соң Оренбургның Неплюев кадет корпусында укыган чагында Петербург институтына укырга жибəрелə. Самара – Златоуст тимер юлын тəзегəндə баш инженер булып эшлəгən дəверєндə Аша – Мурсалимкино юлында кулаклар кулыннан агулана хəм шəһит була.

Исламетдин Искəндəров мэдрəсəдən соң Чилəбє өлкəсə Куса районы Петрушкинодагы балалар йорты директоры була. Балалар йортын соңыннан аның белəн бергə Башкортстанның Кыйгы районына күчэрэлəр.

Хəлим Искəндəров (1889–1958) – журналист, педагог. Якын дуслары Галимжан Ибраһимов хəм Мəжит Гафури. Алар бергə Троицк шəхэрєнəң «Рəсүлия» мэдрəсəсендə «Гильмия» оешмасында эшлəгəндə «Эль-Ислах» газетасында 1908 елда «Мəктəплəр» дигən мəkəлəсə бастырыла, «Дарел-

мугаллима»та укыткан чагында ижатында күренекле урын тоткан хезмәте – «Белек йорты» дигән 2 томлы китабы чыга. 1911 елда «Йолдыз» газетасында «Галимжан Ибраһимов вә аның әсәрләре» исемдә зур күләмле мәкаләсе басыла. Мәскәүдә, Төмәндә, Арчада һәм Казанда педагог эшен алып бара.

Арыслан авылыннан өч чакрым ераклыкта изге әүлия кабере – халык сөйләве буенча Кара Чура күмелгән кабер бар. Төрбәсе жиимерелгән. Татарстанда Габделхак хәзрәтләре Саматов саклаган силсәләдә аның исеме 27нче урында күрсәтелгән. Бу кулдан язылган силсәлә бүгенге көндә Киев шәһәре мөфтиә Әхмәт Тәмим кулында саклана.

Башкортстанда Салават районы Лаклы авылында яшәгән Тажетдинов Ситдыйк алты яшендә чагында ук, ләдүн гыйлемнәренә ия булып, Корьән хәфиз дәрәжәсенә ирешә, халык телендә Карый мулла исемдә йөри.

Аның бабасы Әхмәт Сафа ахун Баһаветдин улы Троицкта гыйлем алып, тәмамлагач, ике ел язучы (писарь) булып Себер чигендә эшли. Аннан Лаклы авылында «Әхмәдия» мәдрәсәсендә эшли. Ике гасыр буге бу нәсел дин дәрәсләре тарата. Алар нәселеннән Хамматов гаиләсенәң фотосурәте күрсәтелә.

Искә алып киткән шәхәсләр белән Риза Фәхрәтдин туганлык жепләре белән генә түгел казый һәм мөфти буларак та тыгыз бәйләнештә булган. Ул аларның рухи тәрбиячесе дә.

Аның татар дөнъясына үзенәң мәңгеләшкән «Нәсыйхәтләре» кереп калган һәм яңгырашлы, тәрбия өлкәсендә алыштыргысыз ярдәмчеләр. Әлмәт шәһәрәндә ел саен үткәрелгән Риза Фәхрәтдин укуларында укытучылар бу теманы һәрвакытта күтәрәп чыгалар.

Ризаәтдин Фәхрәтдиннең тормышы һәр мөселманга үрнәк. Аның «Нәсыйхәтләре» гасырлар үтсә дә үзенәң тәрбияви көчен югалтмый. Бүгенге көндә алар бигрәк тә актуаль булып кала.

Вил Казыйхановның (1939–2012) «Әхлак дәрәсләре» – тәрбия китаплары чыгару өлкәсендә үзенәң методологик нигезе, эчтәлек төзелеше һәм аңлаешлылыгы ягыннан иң отышлы хезмәт. Бу һәр укытучының өстәл китабы булса, тәрбия өлкәсендә зур алга китешләр булып иде.

Мөхәммәт хәзрәт Галләм житәкләгән «Ихлас» мәчетендә В. Казыйханов исемдәге Бөтенрусия әхлак мәктәбе 2012 елдан бирле эшләп килә. Аның житәкчесе – Фатыйма Фәтхуллина. Мәктәпнең филиаллары республикада ачыла тора. Шәһәрләрдә һәм районнарда «Казыйханов укулары» үткәрү матур традицияга кереп бара.

Татарстан укытучылары белән дин әһелләре бу эшне бердәм Диния нәзарәте раслаган программага таянып, якшәмбе мәктәпләрендә һәм мәчетләр янында оештырылган курсларда укыталар. «Әхлак дәрәсләрен» үткәрүнең матур үрнәкләре форум делегатларына тәкъдим ителде. Балтач районы мәктәбендә үткәрелгән дәрестә Татарстан казые Жәлил хәзрәт Фазлыевның

катнашуы, аның укучылар, тәрбиячеләр эшенә югары бәя бирүе барысын да дәртләндерде.

Үкенечле! Бүген яшьләр арасында дини наданлыклы сәбәплә төрле экстремистик группаларга иярүчеләр бар. Террористлар, үзләрен мөселман дисәләр дә, алар Ислам динендә түгелләр – алар Ислам динен пычратучылар һәм, шәригатькә каршы килеп, кеше үтерүчеләр. Алар аркасында чын мөселманнарга халык начар карашта һәм «исламофобия» туа. Шулар аркасында хижәпта булган хатын-кызларга шөрләп карыйлар (автобусларда якин утырмыйлар, гыйлемнәре зур булуга карамастан эшкә дә алмыйлар, урамнарда читләп үтәләр һ.б.). Мондый начар күренешләр өстендә бердәм булып: гаилә, мәктәп һәм башка уку йортлары, дин әхелләре эш алып барганда гына бу проблемалар юкка чыгачак.

Вәлиулла Мәхмүт улы Якупов (тугач бирелгән исеме – Венер) 1963 елның 4 сентябрдә Уфа районы Дмитриевка авылында туган. 2012 елның 19 июлендә Казан шәһәрндә шаһит булган күренекле дин әһеле, жәмәгать эшлеклесе, нәшир, тарихчы, ислам белгече, Татарстан Диния нәзарәте рәисенең дүләт оешмалары белән эшләү буенча урынбасары (2008–2011), Татарстан Диния нәзарәтенең уку-укуту бүлеге житәкчесе (2011–2012), тарих фәннәре кандидаты, «Мусульманский мир» һәм «Иман нуры» журналларының баш мөхәррире. Аны искә алып Казанда, Русия ислам университетында ел саен «Якупов укулары» үткәрелә.

Беренче тапкыр Мәжит Гафурины «Мулла Гибәтулла бин шәех Зәйнулла ән Нәкшбәнди хәзрәтләренең мәрсиясе» 1903 елда Санкт-Петербуркта, 1917 елны «Шура», Уфада 2000 елда «Ватандаш» журналында бастыралар.

Зәйнулла ишан юбилеена багышлап, 2018 елда 30 июнь көнне Чишмә авылында зур күләмле чара үтте. Мөфти Тәлгать Тажетдин Әхмәт Ясәви мөритә Хәсәен бек төрбәсендә аның рухына догалар кылды. Шул ук вакытта Чиләбе, Курган өлкәләре мөфтиә Ринат хәзрәт Раев Габдрахман Рәсүлевнең кызы Наилә каберен зират кылып догалар укыды.

Чишмә районы Ар авылында Зәйнулла ишанның бертуганы Хәнифә абыстайның дәвамчысы Әлфия Хәбибуллина корбан мәжлесә үткәрде. Бу мәжлесә ишанның йөздән артык туганнары жыелган иде. Ике хажия 1935 елгы Әнүзә Галиәкбәрова һәм 1938 елгы Нәзирә Ибәтуллина мәжлесенә күрке булдылар һәм ата-бабаларына дога кылдылар.

Шушы елда 5 июльдә «Русиядә традицион Ислам һәм билгеле башкорт теологы, мәгърифәтчесе шәех Зәйнулла ишан Рәсүлев» дигән халыкара фәнни-гамәли конференция узды. Чараны үткәрүчеләр: Русия Фәннәр академиясенә Уфа федераль тикшерү үзәгенә Тел һәм тарих институты, Башкортстан Республикасы Хөкүмәте каршындагы дин буенча Советы, Үзәк Диния нәзарәте, Башкортстан Диния нәзарәте, Башкортлар корылтае, Халыкара ислам бизнесы ассоциациясе. Бу конференциядә Төркия, Япония, Әзербайжан, Дагестан,

Узбэкстан галимнәре катнашты. Анкараның теология институты профессоры Ибраһим Мараш Зәйнулла ишан Рәсүлев тормышы һәм дини эшчәнлеге турында доклад язган. Шамил Шихалиев, Салават Хәмидуллин, Өхәт Салиховлар да Зәйнулла ишанга багышлап фәнни мәкаләләрен житкерделәр. Шулай ук «Аргамак» этно группасының ишанга багышланган чыгышы халык күңеленә куш килде.

6-7нче июльдә чит ил кунаклары Русия мөселманнары делегациясе Зәйнулла ишанның туган авылы Учалы районы Шәриптә, үзе яздырып куйган кабер ташы Мөхәммәт Ош әүлия каберләрендә (Авышкүлдә), Миястә М. Акмулланың каберендә һәм Зәйнулла ишанның каберләренә зират кылып, догалар укыдылар. Троицк шәһәрндә «Рәсүлия» мәдрәсәсен ачу тантанасында катнаштылар.

Чыгыштан күрүнгәнчә, Башкортстан жирлегендә күп изге затлар туган, яшәгән. Төрле сәбәпләр аркасында кайберләренә чит жирләрдә яшәргә туры килә. Әмма алар кайда гына булмасыннар, ислам дине кануны буенча яшәгәннәр, гореф-гадәтләренә саклаганнар, туган телләрен онытмаганнар. Алар – киләчәк буынга мирас калдырган милләтнең йөзек кашы.

Форсаттан файдаланып, резолюциягә, тавышка куяр өчен, берничә тәкъдим кертәм:

1. Уфада Габдрахман Рәсүлев яшәгән Салават урамында урнашкан жиденче йортта музей ачарга һәм Зәйнулла ишанга Англия короле бүләк иткән сәгатенә бу музейга кайтарырга.

2. Өхәт Мәнгәр фондының эшен тергезеп жибәрү максатыннан оныгы Вәли Имри белән бәйләнешләр булдырырга кирәк. Шулай ук вакытта дәү әтисенә Олы Мәнгәр авылындагы йорт торышы, Бөрәдәгә дәү әнисе – Гайшә Сатлыгановлар йортының сатылуы турындагы мәгълүматны аңа житкереп кайтару мәсьәләсен дә карарга.

3. Уфа Русия Ислам университетына Риза Фәхрәтдин исемен кире кайтару өстендә эшләргә, чөнки ул 2004 елга кадәр университет статусы бирелгәнчә бу исемдә иде.

4. Дини наданлыктан экстремистик группаларга яшыләр күчмәсен өчен гаилә, мәктәп, дин эхелләре бердәм эш алып барырга.

5. Үрге Кыйгы авылындагы Златоуст ахуны Барый хәзрәтнең йортына такташ куеп, музей ачарга.

6. Троицк шәһәрндәгә Хатыйм хәлфә йортына тактаташ куеп, музей ачарга.

7. Хәлим Искәндәровның ике томлы «Белек йорты» хрестоматиясен нәшер итәргә.

8. Нуриман районы Немецлар авылында Сөләйман Исмәгыйлов төзегән мәчеткә тактаташ куерга. Бабасының исемен, ягъни «Шәех Баязит Хәйруллин» исемдәгә музей ачарга.

9. Бөек Болгар илендә ачылган Ислам Академиясенә эшендә зур уңышлар теләп, максатларына ирешсәңнәр өчен өстәмә программа төзеп, бөек галимнәребезнең эш тәҗрибәләрен тирәнрәк өйрәнүне күз алдында тотарга.

10. Дагестан, Урта Азия, Төркия һәм Гарәп илләре белән бәйләнешне ныгытуны, изге җирләргә зират кылуны, мөһажирләр – якташ галимнәребезнең гыйльми эшләрен өйрәнүне дә максат итеп куярга кирәк. Бу Русия белән шул илләрнең дуслык күперен ныгытуга да сәбәп булыр иде.

Борынгыдан ук тармаклы, затлы, бердәм нәселләр булганда динез, телебез сакланыр, милләтебез яшәр... Инша Аллах!

ЗАЙНУЛЛА РАСУЛҖВ: ЛИЧНОСТЬ И НАСЛЕДИЕ

**МАТЕРИАЛЫ РЕСПУБЛИКАНСКОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ**

11 декабря 2018 года

Подписано в печать 28.12.2018. Формат 60x84¹/₁₆.
Усл. печ. л. 6,04. Тираж 400 экз. Заказ № 181496.

Отпечатано в КП РБ Издательство «Мир печати».
450076, г. Уфа, ул. Аксакова, 45. Тел.: 251-72-95.