

Губернатор Челябинской области
Федеральное агентство по делам национальностей
Центральное духовное управление мусульман России
Региональное духовное управление мусульман Челябинской области
Челябинский государственный университет
Региональное военно-историческое общество

РАСУЛЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ: ИСЛАМ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ РОССИИ

Материалы

I Международной IX Всероссийской научно-практической конференции

Челябинск, Троицк

11–13 ноября 2020 года



Челябинск
Издательство Челябинского государственного университета
2020

УДК 29
ББК Э380.9(2)я431
Р245

Издается при поддержке Губернатора Челябинской области

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Челябинского государственного университета

Редакционная коллегия:

С. В. Таскаев, доктор физико-математических наук, профессор,
ректор Челябинского государственного университета
С. А. Белоусова, доктор психологических наук, профессор
А. Я. Камалетдинова, кандидат педагогических наук, доцент

Р245 **Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России : материалы**
I Междунар. IX Всерос. науч.-практ. конф., Челябинск, Троицк, 11–13 ноября 2020 г. /
под ред. А. Я. Камалетдиновой. — Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2020. — 144 с.
ISBN 978-5-7271-1690-6

В сборник включены доклады участников I Международной IX Всероссийской научно-практической конференции «Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России», состоявшейся 11–13 ноября 2020 г. в г. Челябинске и Троицке.

УДК 29
ББК Э380.9(2)я431

СОДЕРЖАНИЕ

ИСЛАМ — ТЕРРИТОРИЯ ДИАЛОГА СТРАН ШОС И БРИКС

- Вильданов У. С., Вильданова Г. Б.**
Роль накшбандийского тариката в развитии учения башкирского шейха Зайнуллы Расулева 6
- Ахундов Т. Э. оглы**
Развитие ислама в Азербайджане 16
- Нефляшева Н. А.**
«Новые» обрядовые практики как инструмент противодействия радикализации мусульман (на примере Юга России) 19
- Яценко Е. Е.**
Проблемы развития фундаменталистских движений на территории Челябинской области 26
- Быков Е. О.**
Пантюркизм как угроза национальной безопасности России 29

КУЛЬТУРНАЯ МИССИЯ ИСЛАМА

- Вильданов У. С.**
Башкирский шейх Зайнулла Расулев о зикре и тонких центрах восприятия — лагаифах 32
- Игдавлетов И. С.**
Хаджнаме башкирского просветителя, поэта Гали Сокогоря 38
- Закирова А. С.**
Аулие-таш как объект религиозно-мировоззренческой системы «народного ислама» 41
- Вильданова Г. Б.**
Соотношение веры и знаний 47
- Евдокимов А. И.**
Культурно-этнические особенности взаимодействия международных мигрантов с региональным социумом (на примере мигрантов из Центральной Азии в республиках Южной Сибири) 50
- Гиниатуллина Л. М.**
Защитник Отечества, религиозный деятель Абдулбари Исаев 54
- Лавелин В. Д.**
Историческая последовательность и специфические атрибуты арабо-мусульманской эстетики 57

**ИСЛАМ В РОССИИ:
ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ, СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ**

- Зайцев И. В.**
Шейх Зияутдин Гюмюшханеви и российские мусульмане:
от Сирии до Дагестана и Сибири. 60
- Кузнецов В. А.**
Иноверцы края в военной истории России в XVIII—XIX вв. 64
- Загидуллин И. К.**
Подача мусульманами петиций в Оренбургское магометанское духовное
собрание в 1905 г. 73
- Шаблей П. С.**
Мечети округа Оренбургского магометанского духовного собрания
в Казахской степи (конец XVIII — 60-е гг. XIX в.) 77
- Макуров Ю. С., Сабитов Ж. М.**
Родовая принадлежность казахов степной зоны Челябинской области
в середине XX — начале XXI в., по результатам исследований
мусульманских кладбищ (предварительное сообщение) 84
- Хакимов Р. Ш.**
Ишан Мингажетдин и его дочь Ханифа (к истории одного хаджа) 87
- Каримуллина А. Ш.**
Праведник, без которого не стоит село 93
- Силова Е. С., Плетнёв Д. А., Vui Nguyen Khanh**
Модели развития регионального туризма 97

РОССИЯ — «ИСЛАМСКИЙ МИР» ДЛЯ МОЛОДЁЖИ: МОЛОДЁЖЬ И ИСЛАМ

- Фозилов Р. Р.**
Ислам и современная Россия 100
- Ибрагимов Э. Х.**
Манипуляция мировоззрением молодёжи: причины и последствия 103
- Вахитов И. Н., Ковин В. Н.**
Подготовка и воспитание воинов в религии ислам. 107
- Смаглюк Е. Н.**
Ассасины как родоначальники современного терроризма 111
- Тажетдинов А. Р.**
Исламофобия в странах Запада 114
- Номозов Х. Ш. угли**
Великий хадисовед имам аль-Бухари 116

ЭТНИЧЕСКИЙ И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ТУРИЗМ
НА ТРОИЦКОЙ ЗЕМЛЕ

<i>Подгайко Е. Г.</i>	Этноконфессиональная история Троицка в туристических объектах	118
<i>Улитина Е. А.</i>	Событийный туризм как инструмент межэтнического и межконфессионального взаимодействия	123
<i>Гизатуллина Д. Р., Гизатуллин Р. Н.</i>	Восточные мотивы в архитектуре дореволюционного Троицка	126
<i>Егорова С. Н.</i>	Образовательный туризм как эффективный элемент системы воспитания детей и молодёжи в условиях многонациональной и поликонфессиональной среды	131
<i>Мещеряков П. А.</i>	Православие, казачество Троицкого муниципального района: быт, традиции, современность	134
<i>Кастальская-Бороздина В. К. (монахиня Варсонофия)</i>	Паломническая миссия Свято-Казанского монастыря г. Троицка Челябинской области	137
<i>Маврина Н. А.</i>	Вопросы формирования и реализации государственной национальной политики в РФ	139
ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ	142

УДК 101.1
ББК 86.38

У. С. Вильданов, Г. Б. Вильданова

РОЛЬ НАКШБАНДИЙСКОГО ТАРИКАТА В РАЗВИТИИ УЧЕНИЯ БАШКИРСКОГО ШЕЙХА ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА

Путь обучения накшбандийцев предполагает прохождение учеником десяти стоянок и особых экстаических состояний-переживаний, благодаря которым он в конечном счете сможет раствориться (фана) и пребывать (бака) в Божественном Первоначале. Накшбандийский тарикат имел огромное влияние на развитие мировоззрения башкирского шейха Зайнуллы Расулева. З. Расулев рассматривает суфизм как постоянно развивающееся учение, которое не может принимать какие бы то ни было застывшие формы. Суфизм способен поднять человека на более высокую ступень духовного совершенства.

Ключевые слова: *накшбандийский тарикат, Зайнулла Расулев суфизм, духовное совершенствование.*

U. S. Vildanov, G. B. Vildanova

THE ROLE OF THE NAQSHBANDI TARIQA IN THE DEVELOPMENT OF THE DOCTRINE OF THE BASHKIR SHEIKH ZAYNULLA RASULEV

The path of Naqshbandi training involves the student passing through ten stations and special ecstatic States-experiences through which he will eventually be able to dissolve (Fana) and remain (Baka) in the divine Origin. Naqshband tariqa had a huge impact on the development of the worldview of the Bashkir Sheikh Zainulla Rasulev. Z. Rasulev considers Sufism as a constantly developing doctrine, which can not take any frozen forms. Sufism is able to raise a person to a higher level of spiritual perfection.

Keywords: *Naqshbandi tariqa, Zainulla Rasulev, sufism, spiritual perfection.*

Существует много тарикатов (путей), следуя которым можно постичь суфийское учение. Суфизм начинает своё развитие внутри ислама с VII в. Соответственно четырём периодам истории развития суфизма также выделяют четыре периода развития суфийских братств: 1) период зухда (аскетизма) (VII—VIII вв.), 2) период тасаввуфа (середина VIII — начало IX в.), 3) период тарикатов (XII—XIII вв.) и 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 на 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. В это время некоторые суфийские учителя-наставники начали основывать кружки-обители — места собраний дервишей (араб. ханака, или завия, в Северной Африке — рибат). Многие дер-

виши проживали в них временно или постоянно.

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, кто вступал 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 — начале XIII в. кружок-обитель суфийского учителя-наставника уже перестаёт 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 Сухравардийа и Кадирийа, затем образовалось и братство Мавлавийа, 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 Бадавийа. Основатель — Ахмад аль-Бадави (ум. в 1276 г.). Территория распространения — Египет.

2. Братство Бекташийа. Основатель — Хаджи Бекташ (ум. в 1271 г.). Территория распространения — Турция, Албания и Босния.

3. Братство Кадирийа. 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 — Джалалиддин 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 тарикат [1, с. 11]. Однако принятой является классификация по 12 тарикатам.

Среди 12 тарикатов есть и накшбандийский тарикат. Братство Накшбандийа своё начало берёт 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 четвёртого халифа Али, родственника 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 берёт 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 своё начало от Имама Али, и только один, самый выдающийся, накшбандийский тарикат происходит от Абу Бакра ас-Сиддика» [Там же].

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, таваджух).

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 счёте 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 (важд), который достигается благодаря зикру и медитации. Основную часть практики составляет тихий зикр (хафи). В своё время этому зикру следовал Абд ал-Халик ал-Гидждувани. В силу своего духовного роста ал-Гидждувани пришёл к новой практике отправления зикра, основанного на задержке дыхания. Для такого зикра характерно тихое, мысленное (молчаливое) проговаривание имён 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 ещё во время их пребывания в пещере.

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

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 своём ученик должен искренне верить, что только посредством своего Шейха он достигнет своей цели; 3) ученик обязан исполнять любые

указания Шейха, если даже он не достигнет 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 культуре святых могил и кладбищ. Созерцая таким способом образы своих святых, ученики пытаются достичь «фана». Если ученик достигнет растворения в своём шейхе, то может раствориться и в самом Аллахе.

Третий путь — зикр, поминание Аллаха всем сердцем своим. В накшбандийском тарикате сначала ученика учат концентрации внимания (таваджух), далее шейх поручает ученику делать «зикр 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 «латаифов». 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 выделяет пять латаифов — пять центров концентрации сознания: «сердце», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа», — каждый из которых занимает определённое место на теле человека. Во время зикра ученик последовательно концентрируется на этих средоточиях, задерживая дыхание и переводя своё сознание с одного средоточия на другое («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 посвящён «Хуш дар дам» — приёмам 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 нём нет Божественного Присутствия;

затем шейх поручает ученику совершать зикр так целостно, всем своим существом, пока всё его тело не начнёт вибрировать. Эту ступень суфии называют «султану зикр». На этой ступени суфию слышно, что все окружающие его поминуют только Аллаха. Далее шейх учит ученика задержке дыхания при произнесении зикра, то есть совершать зикр, который называется «хабус 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 её на сердце. Согласно суфийскому учению, сердце (кальб) — божественная субстанция, но связанная с физическим сердцем. За один цикл задержки дыхания (хабус-и нафас) повтор проговаривания формулы зикра доводят до двадцати одного. Но сколько бы ни было повторений зикра, всегда заканчивают на нечётном числе. Накшбандийский тарикат придерживается такого способа совершения зикра.

Четвёртый 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, которые относятся к «Вилятуль кубра» и практикуются только продвинутыми суфиями.

В целом в накшбандийском тарикате существуют 11 принципов медитации. Восемь из них были сформулированы до Накшбанди Абдул-Халиком аль-Гидждувани, а сам Накшбанди дополнительно сформулировал ещё три принципа медитации (мушахада). Рассмотрим эти принципы медитации, которые приняты в Накшбандийском тарикате:

1. «Хуш дар-дам» (сознательное дыхание) — ощущение близости Аллаха. В братстве Накшбандийа дыхание считается основой духовного развития. Целью этой медитации является достижение того, чтобы сердце ученика постоянно ощущало присутствие Аллаха, ибо такая практика медитации сама по себе исключает невниманье. Беречься во время вдоха-выдоха и промежутка между ними от невнимательности в отношении Аллаха означает оживление в себе

имени Аллаха аль-Хаййи. При сознательном дыхании ученик избавляется от беспокойств по поводу мирского и приобретает уверенность, 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 шёл суфий, ступая, он должен обращать глаза к ногам. Не позволяя бросать свой взор то вперёд, то назад, направо или налево, он должен быть свободным от ненужных взглядов и образов, которые закрывают сердце. Большинство завес на сердце созданы органами чувств. Особенно через глаза теряется много энергии. То, что видит глаз, занимает сердце. Так происходит ежедневно. 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 обращённым 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 открывается истина аята: «Поминай имя твоего Господа и всецело посвяти себя Ему» [2, 73:8].

5. «Яд-кард» (поминание) — поминание Аллаха языком и сердцем. Пятый принцип связан с концентрацией на латаифах. Зикр, совершаемый концентрацией на латаифах, называется «хафи». Согласно суфийской традиции существует пять основных центров сосредоточивания (система чакр) — латаифы: «кальб», «рух», «сирр», «хафи», «ахфа». При практике тихого зикра, основанной на традиционной

шахаде «Ла иллаһи илла Аллах» (Нет божества, кроме Аллаха), ученик, запирая своё дыхание и переводя своё сознание с одного латаифа на другой, последовательно концентрируется на них. Название этого зикра — «отрицание-утверждение». Начиная с отрицательной части шахады «Ла иллаһи», ученик заканчивает твёрдым утверждением «...илла Аллах». При совершении зикра языком сначала очищается от грязи язык, затем сердце. Все этапы концентрации проводятся с задержкой дыхания. Непрерывно практикуя эту концентрацию, ученик всё больше и больше увеличивает время задержки дыхания. Традиционно всё это совершается в основном через медитацию (муракабу). Ученик, выражая своё намерение (ният), сосредотачивает своё внимание на определённом 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 непроизвольно 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).

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, являющемся обителью божественных проявлений. «Нигах» означает «зрение»: то зрение, которое смотрит за своим сердцем и охраняет его от проникновения посторонних мыслей.

8. «Яд-дашт» (персид. вспоминание) — сосредоточенность на постоянном присутствии Бога и хранение достигнутого состояния при-

сутствия Аллаха. Это состояние пребывания с Аллахом без произнесения этого 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, которые приняты 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, проведённое в поминании Аллаха, раскаиваться за время, растраченное в небрежении к Аллаху. Когда суфий действительно входит в экстаз — время исчезает. И в этом отсутствии временности он и предстаёт лицом к лицу с Аллахом. Чем более человек развит и погружён, тем менее он осознаёт 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 счёту, избегать рассеянности сознания и добиваться концентрации его на одной точке. Контроль объёма зикра имеет большое значение. При этом важно не количество произнесённых зикров, а их качество. Даже если объём зикра мал, сердце должно быть в присутствии Аллаха.

11. «Вукуф-и кальби» (остановка на сердце) — сконцентрированность сердца и помыслов на произнесении зикра, когда не остаётся 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 своём 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 идёт о духовном сердце, отличном от физического сердца. Хотя термин «сердце» используется для обозначения духовного сердца, между духовным сердцем и физическим

сердцем существует определённое соответствие. Духовное сердце находится в состоянии постоянной перемены, вращаясь между утончёнными 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 нём 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 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 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 находится «здесь и сейчас». Для зикра-медитации, совершаемого сердцем, нет ни времени, ни пространственной разделённости. Только тогда ученик начнёт слышать имя Аллаха во всём, что его окружает. Целью зикра, совершаемого сердцем, является полное растворение в Аллахе (фана). 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, живёт активной, деятельной жизнью в миру. Принципами жизни Накшбанди были духовная чистота, непритязательность, 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) остаётся единственным братством, которое считает неременным 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 предполагают созерцательное затворничество, 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, являющимся 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 сопровождалась 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 в. благодаря братству накшбандийа-муджаддидийа происходит широкое распространение мусульманского образования в Волго-Уральском регионе.

К началу XX в., наиболее влиятельным и распространённым в Средней и Центральной Азии, отдельных регионах Северного Кавказа и Поволжье (Башкортостан, Татарстан) становится братство Накшбандийа. В это же время (конец XIX — начало XX в.) происходит закономерное перерождение суфизма в «ишанизм», вполне естественным образом определённое 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 нём не придавалось большого значения аскетизму, считалась достаточной умеренность в приёме еды и в обладании вещами.

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

Шейх З. Расулев в конце XIX — начале XX в. поставил вопрос о возврате суфийской традиции к её истинной сути [3, с. 7—9].

В 1859 г. З. Расулев был посвящён в братство накшбандийа-муджаддийа шейхом Абдул-хакимом бин Курбангали Сардаклы, но после десяти лет инициации в 1869 г., отправляясь в первый свой хадж, в Стамбуле второй раз прошёл обряд посвящения, но уже в братство накшбандийа-халидийа под руководством шейха Ахмеда Зияутдина Гумушневи (ум. в 1893 г.). Там он провёл 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 муджаддийа были в следующем: приверженцы обоих ответвлений жили согласно суннам Пророка, строго соблюдая предпи-

сания шариата и уклоняясь от нововведений (бида). Были некоторые отличия в мистической практике, в частности в муджаддийа 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, то есть национально-освободительного движения горцев Чечни и Дагестана под руководством Шамиля в 1820—50-х гг. 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 призвёт к войне, так как земной мир для него вторичен и является иллюзией.

Что же касается распространения тариката накшбандийа-халидийа в Башкортостане, 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 20 принципов и предписаний его исполнения. В конце этой работы он подчёркивает, 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 рай [4, с. 347]. Как комплекс закреплённых 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 следуют букве шариата, обычно становятся в своей слепой вере либо очень фанатичными, либо очень подавленными людьми. Отстранённые от своего духовного плана, отстранённые 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 определённое 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 Аллаха [Там же]. Стадии продвижения и совершенствования человеком своей природы в процессе прохождения им суфийского Пути включают: 1) материальную природу; 2) приказывающего нафса; 3) обвиняющего нафса; 4) вдохновлённого нафса; 5) успокоенного нафса (сердце); 6) Духа; 7) Глубинное сознание; 8) Сокровенное сознание.

В суфизме имеются специальные зикры, соответствующие этим духовным составляющим (атрибутам) и стадиям очищения души (нафс). *Зикр* (букв. «помянуть») — духовное упражнение с целью ощущения внутри себя Божественного Присутствия, прославление имени Бога для достижения духовной сосре-

доточенности. Постоянная направленность внимания на Аллаха ведёт 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 г., 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 имён Бога. В заглавии к своей книге «Божественные истины» он отмечает, что эта книга — «канон дыхательных упражнений суфийского братства Накшбандийа-Халидийа» [Там же]. Благодаря зикру человек более не растрчивает свою энергию на взволнованность ума, но полностью сосредоточивает её 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 отрешённость от земного мира («дунья») и от исходов и результатов (событий этого мира), а полное осознание этого мира. Другим словами, хакикат необходим для раскрытия в себе Божественной сущности [Там же].

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 для человека, 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) — «отрешённость от отрешённости, отказ от отказа, полный отказ от всего, кроме Всевышнего Аллаха». Другим словами,

«магрифат» — это сердечная чистота и искренность, совершенство «гирфан» (Божественное Знание), которое в себе раскрыл Совершенный, «просветлённый» суфий — «ариф».

Высшее Знание, исходящее от самого Аллаха, доступно только Совершенному человеку, несовершенный же слеп по отношению к этому Божественному 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 самим своим несовершенством искажает своё понимание Бога и, сам того не осознавая, впадает в заблуждение. Заблуждение его идёт 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 имён 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, даёт 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 прошёл своё 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, по суфийской терминологии, кутб должен продемонстрировать свою хырку, то есть 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 нём 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 определённые суфийские методы восхождения по всем четырём 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 от 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 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 Кадирийя возникли в Багдаде.

Братство Накшбандийя, возникшее в XIV в., завоевало высокий авторитет во всём мире и активно действует 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 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 — такова основа мистической передачи тайн Пути накшбандийского тариката.

В Башкортостане свою миссионерскую деятельность суфии братства Накшбандийа начали с конца XV — начала XVI в. К началу XX в. в регионе существовали два ответвления накшбандийского братства: ветвь накшбандийа-муджаддидийа, появившаяся из Средней Азии, к которой присоединялась основная масса ишанов, и ветвь накшбандийа-халидийа, представителями которой являлись шейх З. Расулев и его последователи. В своей кни-

ге «Божественные истины» шейх З. Расулев описывает метод молчаливого, произносимого про себя зикра, подробно излагает 20 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» он отмечает, что эта книга — «канон дыхательных упражнений суфийского братства Накшбандийа-Халидийа» [4, с. 348]. Благодаря зикру человек более не растрчивает свою энергию на взволнованность ума, но полностью сосредоточивает её на поминании Аллаха. Тем самым он избавляется от психических конфликтов и обретает внутреннее равновесие, спокойствие и чувство безопасности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Шейх Мехмет Адиль аль-Накшбанди. Собрания (беседы) в Башкортостане. Уфа: Башкортостан, 2013.
2. Коран. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2012, 73:8.
3. Вильданов У. С. Суфизм о пути любви к наивысшему совершенству (по мировосприятию шейха З. Расулева) // Проблемы востоковедения. 2012. № 1. С. 7—11.

4. Насырова, И. Р. Шейх Зайнулла ибн Хабибулла ан-Накшбанди аш-Шарифи (Расулев). Божественные истины, постижение которых необходимо для муридов суфийского братства Накшбандийа : пер. с араб. // Книга вечных даров (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа). Уфа: РИО РУМНЦ Госкомнауки РБ, 2000.

РАЗВИТИЕ ИСЛАМА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

В статье говорится о начале развития ислама на территории Азербайджана, описываются этапы его распространения и рассказывается об основных сподвижниках распространения религии.

Ключевые слова: *ислам, шииты, сунниты, кызылбаши, халифат, шах, язычники, Исмаил.*

E. T. oglu Akhundov

DEVELOPMENT OF ISLAM IN AZERBAIJAN

The article describes the beginning of the development of Islam on the territory of Azerbaijan, the stages of its spread and describes the main companions of the spread of religion.

Keywords: *Islam, Shiites, Sunnis, kyzylbashi, Caliphate, Shah, pagans, Ismail.*

Наряду с широко распространенной, высоко развитой и являющейся государственной идеологией древнего Азербайджана религиозной системой зороастризма — религией магов были распространены также и различные формы идолопоклонничества, анимизм, тотемизм, фетишизм, шаманство, сабеизм. В современном Азербайджане сохранилось множество сооружений, относящихся к зороастризму. Одним из таких является находящийся недалеко от Баку в пос. Сураханы храм зороастрийских магов огнепоклонников, построенный в XVIII в. до н. э. Несмотря на то что на территории Азербайджана был широко распространен зороастризм, а впоследствии и христианство, это не привело к сплочению живущих тут племён. Лишь принятие ислама и распространение мусульманской культуры в VII–XII вв. оказало сильное влияние на преодоление в сознании местного населения племенного обособления и ограниченности, а также способствовало созданию единого вероисповедания и культуры [1].

Распространение ислама в Азербайджане началось в VII–VIII вв. вместе с планомерным завоеванием Закавказья арабами. В 639–641 гг. ряд городов и областей Азербайджана были захвачены армиями халифата, но местное население оказывало ожесточенное сопротивление арабам, и последним пришлось еще дважды воевать с не подчинившейся им страной, в 643 и 645 гг. В это время арабы распространяли ислам на захваченных территориях. Распростра-

нение не имело насильственного характера, но с людей, не принявших ислам, взимался налог в государственную казну, а взамен государство обеспечивало защиту и свободу всего населения независимо от их вероисповедания [2]. Ислам первыми начали принимать в южном Азербайджане, и исламизация населения была завершена в VIII в.

С середины VIII в. в различных регионах Азербайджана население поднимало восстания против арабов. Это продолжалось почти век и завершилось движением Бабека, потрясшим основы халифата и замедлившим распространение ислама на территории Азербайджана. Ислам распространялся на территории Азербайджана медленно, и процесс исламизации северных областей — Ширвана, Мугани, Аррана — был завершён уже после сельджукского завоевания в X в., хотя и после этого в стране было много христиан.

В XIII в. в Азербайджан вторглись монголы. Они захватывали и грабили самые крупные города страны — Тебриз и Марагу. Население не смогло оказать должного сопротивления захватчикам. Монголы грабили и разрушали города, вырезали население. После этого они выдвинулись на Ширван и захватили Шамаху, Гянджу и Шамкир. Эти города также были разрушены и подвергнуты грабежу и насилию. Язычество было вероисповеданием монголов, и они приостановили развитие ислама на этих территориях. Однако среди монголов начал распространяться ислам, впоследствии

ставший государственной религией Золотой Орды.

После монгольских захватов к власти пришли суфисты. Основателем суфийского ордена Сефевидов был Сафи ад-Дин. Он родился в городе Ардабиль в 1252 г. По происхождению он был тюрком-азербайджанцем и получил традиционное религиозное образование в своем городе, а затем поехал для обучения к известным богословам в Шираз. Суфийской практике он обучался в Гиране у известного суфия из ордена сухранвардитов шейха Гаджи ад-Дина Захида, а затем взял замуж его дочь. У Гаджи ад-Дина была своя школа, и он имел много последователей. Сначала орден Сефевидов был суннитским. Шиитским же он стал во времена сына Ибрахима Шейх-шаха Джунайда, который решил расширить свои владения за счет экспансии на сопредельные страны. Одновременно с распространением ислама шиитского толка в конце XIV — начале XV в. на территории нынешнего Азербайджана распространилось учение хуруфизма, последователем которого были ученики поэта Насими, но оно не обрело широкого распространения. Распространение религии шиитского толка шло быстрее за счет активной проповеднической деятельности сторонников Сефевидов [3].

Сторонники Сефевидов были кызылбаши (красноголовые), назывались так потому, что они носили шапку с двенадцатью пурпуровыми полосками в честь двенадцати шиитских имамов. Вероучение кызылбашей испытало на себе влияние различных идей и было распространено в среде простых тюркских кочевников, которые переселились в Азербайджан.

Шах Исмаил Сефевид начал трагический период для всего ислама и тюркского мира, который заключался в суннитско-шиитском противостоянии, принесшем выигрыш Европе, а пострадали тюркские народы. Не будь войны между Сефевидским и Османским государствами, политическая карта мира на данный момент была бы другой. В 1499 г. тринадцатилетний Исмаил со своими преспешниками направился в сторону Ардебилля, и по пути

численность войск и сторонников Исмаила росла. В 1500 г. войска шаха Исмаила, нанеся поражение войску ширваншаха Фарруху Йасара, взяли Шемаху. На следующий год, опираясь на помощь кызылбышей, он взял Баку и выиграл войну с правителем Ак-Коюнлу. Далее Исмаил I захватил Тебриз. После захватил Иран и объявил себя шахом, заявив, что исна'ашаритское направление шиитского ислама будет государственной религией, несмотря на преобладание суннитов на данных территориях. Шах издал указ: «дабы на площадях [люди] распустили языки для поругания и проклинания Абу-Бекра, Омара и Османа, а всякому, кто стал бы противиться, отсекали бы голову». Кровавые гонения на суннитов, а также на «крайних» шиитов происходили повсюду, где утвердилась власть Сефевидов [4]. Шиизм стал религией большинства мусульман Закавказья. Помимо того, что Шах Исмаил Хатаи был шахом, он также является классиком азербайджанской литературы и поэзии, в которой он вел пропаганду шиизма. Шах Исмаил остался в истории как жестокий правитель, начавший гонение на суннитов, гениальный полководец и одновременно романтичный поэт, автор красивых поэтических газелей [5].

Наиболее интенсивное развитие шиизма в Азербайджане начинается в эпоху правления шаха Аббаса, которой не только искренне верил в 12 имамов, но и являлся одним из рода потомков Пророка — сейидов и имама Али. Несмотря на столь акцентированную шиитскую ментальность, шах Аббас, чтобы стать правителем Персидской империи, выдвинул требование примирения суннитов и шиитов, проживавших в стране, тем самым заложив традиции мусульманского экуменизма, сохранившегося и по сей день [6]. После прихода шиитско-уфийского братства Сафавия в XVI в. к власти в Иране и Азербайджане господствующей религией стал умеренно шиитский толк ислама в форме исна'ашарийа. С этого времени Азербайджан становится смешанным суннитско-шиитским с преобладанием шиизма.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Распространение и развитие ислама в Азербайджане (краткий историк культурный обзор) Айдын Али-заде [Электронный ре-

сурс]. URL: www.idmedina.ru/books/islamic/sng/1/8-aidin-alizade.htm (дата обращения: 17.04.2020).

2. История ислама в Азербайджане [Электронный ресурс]. URL: https://revolution.allbest.ru/religion/00378803_0.html (дата обращения: 17.04.2020).

3. Абасов, Ф. Д. Ислам в пространстве-времени Азербайджана [Электронный ресурс]. URL: kartaslov.ru/книги (дата обращения: 17.04.2020).

4. Шах Исмаил I Хатаи [Электронный ресурс]. URL: studwood.ru/529659/religiovedenie/ismail_hatai (дата обращения: 17.04.2020).

5. Шах Исмаил Сефеви как историческая личность, освященная высокой целью [Электронный ресурс]. URL: <https://news.day.az/politics/369454.html> (дата обращения: 17.04.2020).

6. Ислам в Азербайджане, история и современность [Электронный ресурс]. URL: <https://ge.boell.org/en/2005/01/16/islam-v-azerbaydzhane-istoriya-i-sovremennost> (дата обращения: 17.04.2020).

«НОВЫЕ» ОБРЯДОВЫЕ ПРАКТИКИ КАК ИНСТРУМЕНТ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ РАДИКАЛИЗАЦИИ МУСУЛЬМАН (на примере Юга России)

На примере кейса конных переходов, организуемых черкесской общественной организацией «Хасэ всадников», рассматривается возможность «новых» обрядовых практик в процессах противодействия радикализации мусульманской молодежи. По мнению автора, конные переходы обладают серьезным потенциалом, поскольку являются привлекательными для современных молодых людей и имеют основание в традиционной культуре. Успешный опыт конных переходов и положительные коннотации, которые получила эта практика среди ее участников и зрителей, показывают, что новое прочтение традиции делает ее актуальной и даже модной. В условиях новых контекстов профилактики радикализации ислама традиция может работать не только как механизм сохранения, воспроизводства и трансляции устойчивых форм культуры, но и задавать новый вектор, в котором важно конструирование лучшего будущего, а не только осмысление легендарного прошлого.

Ключевые слова: радикализация, ислам, молодежь, черкесы, профилактика.

N. A. Neflyasheva

“NEW” RITUAL PRACTICES AS A TOOL OF COUNTER- RADICALIZATION OF MUSLIMS (Case of the South of Russia)

In the article, the author, using the example of a case of horse crossings organized by the Circassian organization «Khase of Horsemen», examines the possibilities of «new» ritual practices in the processes of countering the radicalization of Muslim youth. According to the author, horse crossings have serious potential, since they are attractive to modern young people and have a foundation in traditional culture. The successful experience of horse crossings and the positive connotations that this practice has received among its participants and spectators show that a new interpretation of the tradition makes it relevant and even fashionable. In the new contexts of preventing radicalization of Islam, tradition can work not only as a tool of the preservation, reproduction and transmission of sustainable forms of culture, but also set a new approach in which it is important to design a better future, and not only to comprehend the legendary past.

Keywords: radicalization, Islam, youth, Circassians, prevention.

Проблематика профилактики радикализации молодёжи на Юге России, особенно в СКФО, продолжает оставаться актуальной. Несмотря на то что обстановка в регионе, по данным правозащитников и силовых структур, в 2020 г. в целом характеризуется как спокойная и существует устойчивая тенденция к снижению количества террористических актов в регионе и числа жертв среди мирного населения и сотрудников силовых структур¹, аналитики и эксперты (Д. Соколов, Е. Сокирянская, В. Хатажуков, А. Ярлыкапов и др.) отмечают, что системный кризис на Кавказе продолжает продуцировать факторы, способствующие радика-

лизации, риски радикализации сохраняются, а насилие трансформируется в новые формы. По сообщениям силовых структур, к весне 2020 г. произошло шесть боестолкновений между радикальными исламистами и силовиками: по два — в Ингушетии и Дагестане, по одному — в Кабардино-Балкарии и Ставропольском крае. В них погибли 14 предполагаемых участников вооружённого подполья и был ранен один сотрудник силовых структур. Потери среди гражданского населения не отмечены². Предотвращены террористические акты за пределами Северного Кавказа: в Уфе, Краснодаре,

¹ См. специальный раздел Кавказского Узла «Северный Кавказ — статистика жертв» (<https://www.kavkaz-uzel.eu/rubric/1103>).

² Бюллетень Правозащитного центра «Мемориал». Ситуация в зоне конфликта на Северном Кавказе: оценка правозащитников. Весна 2020 г. (https://memohrc.org/sites/all/themes/memo/templates/pdf.php?pdf=/sites/default/files/bulletin_spring2020_0.pdf. С. 39).

Ханты-Мансийском автономном округе, Мурманске, Екатеринбурге, — что свидетельствует о расширении географии террористической деятельности радикальных исламистов².

Ахмет Ярлыкапов, известный кавказовед и исследователь современного ислама на Кавказе, говорит о появлении феномена «одиночких волков», с которым Россия столкнулась с 2017 г.: «Поражения ИГ¹ на Ближнем Востоке привели к тому, что финансирование его сторонников практически прекратилось. Однако самих сторонников имеется в избытке. Они никак не связаны с самим ИГ, ни организационно, ни финансово. Единственное, что их связывает с самой организацией, — это идеология. Желая действовать в соответствии с этой идеологией, молодые люди идут на совершение террористических актов с использованием подручных средств. ...Эти террористы-одиночки на самом деле намного опаснее тех, кто уехал в Сирию и гипотетически может вернуться на родину»².

В этих условиях усилия по проведению эффективной профилактической работы с мусульманской молодёжью, предотвращение радикализации молодых людей и вовлечению их в вооружённые конфликты становятся задачей особой важности.

Е. Сокирянская, автор аналитического доклада «Можно ли предотвратить новые волны радикализации на Северном Кавказе?» [1], отмечает, что за последние годы накоплен большой опыт профилактической работы: на федеральном уровне созданы концептуальная и теоретическая база, определяющая круг проблем и систему дефиниций; сложились направления профилактики терроризма и экстремизма — аналитическое, просветительское, методическое; сделаны попытки сформулировать современные по форме альтернативные контрнарративы; появилось такое новое направление работы, как дерадикализация бывших боевиков и реинтеграция членов их семей. Важно, что в профилактическую работу вовлекаются не только государственные структуры, но и НКО, что придаёт ей мобильность и видовое разнообразие.

Однако практики и респонденты, представляющие целевую аудиторию профилактической

работы, отмечают её устаревшие формы, формализм, казённую массовость, что нивелирует количество затраченных средств и усилий. Часто спикеры, на которых возлагается ответственность за проведение профилактических мероприятий, не соответствуют своей аудитории ни по уровню образования, но по ощущению динамики современного мира.

В этих условиях в качестве альтернативного контрнарратива можно рассматривать «новые» обрядовые практики. На примере кейса конных переходов, организуемых черкесским «Хасэ всадников», мы покажем, что они обладают серьёзным потенциалом, поскольку являются привлекательными для современных молодых людей и имеют основание в традиционной культуре. Более того, успешный опыт не только самих конных переходов, но и абсолютно положительные коннотации, которые получила эта практика среди её участников и зрителей, вовлечённых во встречи всадников в черкесских аулах, показывают, что новое прочтение традиции делает её актуальной и даже модной. В условиях новых контекстов традиция может не только работать как механизм сохранения, воспроизводства и трансляции устойчивых форм культуры, но и задавать новый вектор, в котором важно конструирование лучшего будущего, а не только осмысление легендарного прошлого.

Многие специалисты по профилактике, как и Е. Сокирянская в вышеупомянутом докладе, отмечают, что задачи профилактической работы — не только в переубеждении человека, находящегося в зоне риска радикализации, не только в воздействии на него словом, но также в выявлении и удовлетворении тех потребностей духовного и психологического свойства, которыми манипулирует террористическая организация, предлагая лёгкий и простой способ их удовлетворения. Среди таких потребностей — желание самореализоваться, получить социальное признание, быть принятым «на равных» в круг общения, обладающий некой социальной престижностью, наконец, участие в рискованном предприятии. Для молодых мужчин дух мужского братства и солидарности — один из важных факторов привлекательности парамилитарных структур. Все эти потребности в конструктивном и созидательном ключе может предложить «мужской союз», ярким примером которого является «Хасэ всадников».

¹ Запрещено в РФ.

² «Террористы одиночки — новая угроза для России» — Ахмет Ярлыкапов (<http://caucasustimes.com/ru/terroristy-odinochki-novaja-ugroza-dlja-rossii-ahmet-jarlykapov/>).

В эпоху постмодерна мужская (или отдельно женская) социализация на Северном Кавказе теряет актуальность не столь быстро, как в других регионах России. У многих мужчин так и женщин, очевидно, есть потребность в отдельных социальных проектах. За последние годы появилось много успешных женских проектов, дающих широкие возможности для женской самореализации, тогда как возможностей мужской социализации, эмоционально насыщенной и современной по форме, почти нет.

«Шууей Хасэ», или «Хасэ всадников», было создано в 2017 г.; это общественная организация, действующая в Адыгее, Краснодарском крае, Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии. Активное участие в работе «Хасэ всадников» принимает общественная организация «Адыгэ Хасэ» Адыгеи и ДУМ Адыгеи и Краснодарского края. Сначала это была небольшая группа энтузиастов, сегодня число участников конных переходов растёт и насчитывает больше 100 человек. Целью Хасэ является возрождение кабардинской породы лошадей, актуализация этикета мужчины-всадника и возрождение традиционных ремёсел, связанных с коневодством. Среди членов «Хасэ всадников» в основном коннозаводчики, а также те, кому интересна тема черкесской наезднической культуры.

Одной из практик «Хасэ всадников» являются конные переходы. Как правило, они проводятся два раза в год. Это многодневные с большим количеством участников переходы, приуроченные к какой-то календарной дате (например, конный переход, посвящённый 15-й кавалерийской дивизии Красной армии; конные переходы в честь Дня Победы 2—7 мая 2018 г. и в сентябре 2020 г. в Адыгее; Дня черкесского флага; Дня Памяти и Скорби по адыгам — жертвам Кавказской войны 21 мая и др.; «Черкесское дерби» в КБР в 2020 г.).

Форма конного перехода проста: всадники проходят от одного населённого пункта к другому, в каждом из которых их торжественно встречают. Однако суть гораздо шире кажущейся простоты формы: конные переходы выполняют все присущие обряду функции — интегрирующую, консолидирующую, воспитательную, функцию трансляции культуры и др.

Почему мы считаем, что конный переход может рассматриваться как практика, имеющая для молодёжи профилактический эффект, хотя сами

организаторы не маркируют её таким образом?

Для этого надо ответить на вопросы: почему для современных мужчин, живущих в мире информационных технологий, актуальна тема «коня и всадника»? Что заставляет взрослых людей оставить современные гаджеты на время перехода, сесть на коня и облачиться в черкеску? К чему стремятся вернуться современные участники конных переходов? Какие глубинные пласты сознания и менталитета задевает тема черкесской всаднической культуры?

Исторический аспект

Сами по себе конные переходы — не новое для современности явление. В СССР кавказские всадники, джигиты — участники кавказских танцевальных ансамблей всегда были витриной «Кавказа на экспорт», особенно в больших театральных шоу. Один из масштабных конных переходов в СССР имел место зимой 1935/36 г. вокруг Главного Кавказского хребта по очень трудному маршруту от Пятигорска через Клухорский и Сурамский перевалы, затем из Сухума через Тбилиси в Баку и, наконец, в Махачкалу, Грозный, Владикавказ, Нальчик и закончился в Пятигорске.

В 1990-х гг., когда была растабуирована тема Кавказской войны и черкесского изгнания и впервые в Майкопе и Нальчике прошли международные съезды черкесов, состоялся самый прославленный конный переход постсоветского времени «Дорогами мухаджиров». Переход по маршруту Нальчик — Амман был реализован в 1994 г. и приурочен к 130-летию окончания Кавказской войны. В конном переходе принял участие иорданский принц Али (известный своим пиететным отношением к черкесской культуре), что само по себе символизировало духовную связь исторической родины и черкесской диаспоры.

В 2017 г. Ибрагим Яганов, известный активист и конезаводчик, вице-президент Федерации конного спорта и коневладельцев КБР, стал инициатором конного перехода по случаю 460-летия добровольного вхождения Кабардино-Балкарии в состав Российского государства (правда, сам переход вызвал неоднозначные трактовки общественников и жителей республики). В переходе принимали участие представители Терского казачьего войска, кабардинские и балкарские наездники из районов республики.

Основания в традиционной культуре

1. Конь и всадник. Мужские сферы деятельности, статус мужчины-воина, джигита всегда считались на Северном Кавказе престижными. В рамках мужского дискурса тема коня и всадника, друзей и соперников, понимающих друг друга с полуслова, занимает особое место. Она пронизывает черкесский (и шире — кавказский) фольклор, мифологию, сказки. Этнографы-кавказоведы не случайно называют коня альтер эго своего хозяина: они стоят друг друга и знают друг друга, а их отношения основаны на абсолютном доверии. В сложном взаимодействии коня и всадника не может быть предательства, фальши, заискиваний, грубости и манипуляций, а каждый участник — самодостаточная единица.

Кони в черкесской традиционной картине мира ассоциируются с динамикой, ритмом, движением, с буйством стихий — бурей, ветром, огнём, штормом. В фольклоре черкесов конь наделён сверхспособностями и человеческими качествами — он понимает человеческую речь, язык деревьев и животных, перелетает через горы, путешествует в разных мирах и даёт своему хозяину мудрые советы. В нартском эпосе конь Тхожей — верный друг главного героя Сосруко, а в мифах и сказках грозный Шибле, бог грома и молнии, скачет по небу на вороном жеребце. Раскаты грома в мифологической картине мира воспринимались как звуки небесной джигитовки могущественного Шибле.

Глубинная психологическая взаимосвязь между конём и всадником проявляется в выражении нартского эпоса «каков конь, таков и мужчина». Исторические источники полны свидетельств о том, что даже черкесские князья, стоявшие на недостижимой высоте социальной пирамиды, никогда не снисходили до физического труда, сами ухаживали за своими конями: кормили, поили, мыли, лечили, берегли их сон и достойно провожали в последний путь.

Адыгский историограф XIX в. Хан-Гирей, автор знаменитых «Записок о Черкесии», писал, что в 1833 г. во время страшного голода один из князей «кормил любимых своих коней разного рода нежными зёрнами, тогда как его люди претерпевали страшный недостаток и в насущном хлебе, и об этом обстоятельстве во всех племенах Черкесии рассказывали как о похвальном подвиге. Черкес, какого бы он зва-

ния ни был, скорее сам согласится быть голодным, чем лошадь свою допустит до этого. Сами князья собственными руками нередко очищают копыта своих лошадей и моют их гривы мылом и куриными яйцами, хотя бы их окружала толпа слуг, готовых это исполнить» [2].

Важно подчеркнуть, что наличие благородных породистых лошадей было маркером принадлежности к элитарному сословию, а коневодство считалось престижным занятием. Коневодство в Черкесии имело и практическое измерение, формируя целую индустрию — коннозаводчиков, ветеринаров, шорников, производителей конских атрибутов. Например, кабардинские мастера в конце XVIII в. получали заказы на производство десятков тысяч сёдел. В начале XIX в. в Черкесии успешно действовали 26 черкесских конных заводов, а лошади нарасхват продавались не только в соседние регионы Кавказа, но и в Европу и на Ближний Восток.

Экспортная торговля лошадьми расширяла не только представления о географическом пространстве, раздвигая его границы, но и изменяла сознание людей, формировала новый мобильный тип личности, готовой рисковать и быть открытой для инноваций.

2. Институт «зекIуэ». Современные конные переходы актуализируют и воспроизводят дискурсивную тему одинокого героя, «одинокого всадника», личной ответственности и личного ответа на вызов. Эта тема пронизывает и черкесские нартский эпос, и сказания, и традиционные социальные институты. Институт черкесского «зекIуэ», достаточно хорошо описанный современными историками, — это не просто военный поход всадника за пределы своей ойкумены. Это средство самоутверждения для мужчины, дававшее ему возможность создать себе имя и репутацию, проявить свои самые лучшие качества, культивируемые в традиционной культуре. «Военные походы черкесов, — пишет историк А. Марзей, — не ставили целью захват и удержание новых территорий. ЗекIуэ предполагало всегда возвращение на свою Родину. Время нахождения в зекIуэ в зависимости от дальности похода могло быть от нескольких недель до нескольких лет» [3].

В таких походах, если их совершали группы всадников, доводилась до совершенства и оттачивалась до мелочей корпоративная черкес-

ская всадническая культура. Уходя в «зекIуэ», всадник не просто перемещался из одного географического пункта в другой, он осуществлял духовную перезагрузку, знакомился с новыми землями, заводил новых друзей и кунаков. Всадники, уходящие за пределы своей территории, наряду с военными отходниками были чуть ли ни единственным мобильным социальным слоем. Осваивая новые пространства, они впервые сталкивались в дороге с другими антропологическими типами, новыми языками и традициями.

3. Костюм всадника. Черкеска. В современных конных переходах всадники одеты в традиционный костюм — папаху, черкеску, обувь. Традиционный мужской костюм в этом случае приобретает особую смысловую нагрузку, это больше, чем просто удобная одежда. Для современных участников конных переходов, как следует из интервью с ними, надеть традиционный черкесский костюм, обучиться езде на лошади значит не просто имитировать внешние формы, удобные и прагматичные для данного контекста, это значит изменить самоощущение, даже создать его новый формат. Вспомним, что и для русских офицеров, пришедших в XIX в. покорять Северный Кавказ, надеть черкеску — это значит соответствовать мощному природному ландшафту Кавказа, вписаться в мир его крепких корней и устоев, осознать чувство собственного достоинства и внутренней свободы [4]. *«Я шил черкеску, а я до этого не носил черкеску, я её надел, и я, как Джим Керри в фильме “Маска”, словно перевоплотился и стал творить чудеса. Когда я приобрёл весь комплект вооружения всадника, оделся, осанка уже другая, даже по-другому ходишь, по-другому себя ведёшь. Ни разу телефон мы не достали в период конного перехода. Ни разу мы плохого слова не обронили, потому что есть само понимание того, что люди сейчас критиковать нас будут. Потому что такого не подобает человеку в черкеске»,* — рассказал участник конного перехода в Адыгее в 2018 г. *«Я когда шёл на День флага в Майкопе в черкеске на коне, я видел лица людей, у меня внутри что-то просыпалось. Это гордость, это история. Когда ты это всё знаешь, и ты это делаешь, это важно. Я показываю это своему сыну и своим детям»,* — рассказал участник шествия конников в День черкесского флага в Майкопе в 2019 г.

Мужской союз и его функции

Фактически «Хасэ всадников» и организованные им конные переходы воспроизводят традиции мужских союзов как группы, предназначенной для социализации, социальной интеграции, воспитания молодых мужчин, включения их в систему социальных и духовных связей. Институт мужских союзов на Северном Кавказе, блистательно описанный этнографом Ю. Ю. Карповым [5], получает в виде «Хасэ всадников» новую форму и содержание.

Длительные конные переходы обеспечивают межпоколенную трансляцию культурной традиции, дают чувство корпоративного единства и солидарности, ответственности друг за друга, выполняют функции консолидации людей разных возрастов. *«Молодёжь сейчас всё время в телефоне, но когда тыходишь к коню, тебе не до телефона, надо ухаживать за конём. Мой сын видит, что всадников в конном шествии много, что есть старшие, что мы общаемся. Его кто-то может послать с поручением, потому что он младший. Мой сын сейчас втянулся, ухаживает за лошастью, я не даю ему болтаться. Он либо на конюшне, либо на занятиях. Само отношение старших к нему важно, он чувствует эту теплоту. Это в любом случае урок»,* — говорит участник конного перехода.

Важно, что в конных переходах участвуют люди разных социальных статусов (как люди, занимающие заметные посты в системе региональной власти, так и те, чьи позиции не так высоки). В переходах принимают участие и черкесы России, и люди, репатрировавшиеся на родину. С точки зрения религиозной принадлежности конный переход объединяет черкесов-мусульман и черкесов, в идентичности которых преобладает дискурс Адыгэ Хабзе, то есть ориентация на черкесскую этическую и этикетную систему. *«Я всегда говорил, что нельзя отделяться. Будь это ислам, будь это Хабзе, когда начинаешь отделяться, происходит вакуум. А вакуум начинает разлагаться, а это приносит вред окружающим. Мы в мечети собирали мусульманскую молодёжь и говорили, как со взрослыми, стариками надо взаимодействовать, что надо стариков уважать»,* — говорит один из участников конных переходов, мусульманин, сотрудник руководящих органов ДУМ Адыгеи и Краснодарского края. *«Я намаз не делаю, я больше на Адыгэ Хабзе воспитан, не пью и не курю. Но я уважаю и поддерживаю*

тех, кто делает намаз. Например, моё присутствие для них имеет значение — если они в дороге намаз делают, я слежу на конями, я их держу, я их прикрываю. Сама религия ислам — чистая, я уважаю. В походах все спланивают», — рассказал другой участник.

Поскольку участие в конном переходе консолидирует разных людей и одна из непосредственных целей «Хасэ всадников» — актуализация рыцарского мужского этикета «уоркь хабзэ», то, находясь длительное время в относительной изоляции, всадники не могут строить своё общение ни на чем ином, кроме как на принципах Адыгэ Хабзэ. Один из ключевых принципов Хабзэ подразумевает коммуникацию на основе принципов разумности, рассудительности, здравого смысла, чувства меры, важных в черкесской этической системе [6]. Таким образом, конный переход становится инструментом трансляции коммуникативной культуры, основанной на чувстве меры, разумности, умеренности, «срединном пути»: *«К конному переходу оказывается привязано очень многое. Это и Адыгэ Хабзе, адыгагъэ, и чистота, и порядок. Самые старшие у нас впереди. Какой обычай соблюдаем дома, так и мы, будучи на конях, соблюдаем. Нас встречают в аулах старейшины. Внутри всадников есть старший. До начала похода мы выбираем одного, который отвечает за маршрут. Когда мы в пути, мы слушаем его».*

Конный переход имеет и эмоциональный эффект; это инструмент, возвращающий современного черкеса в эпоху легендарных предков и дающий совершенно новую гамму чувств. Значительную часть современной кавказской молодёжи увлекают традиции и национальная история, поэтому конные переходы освещались в региональных СМИ и соцсетях, были очень популярны, фото с конными переходами выкладывали люди, встречавшие всадников в аулах: *«Когда мы в аулы заходим, у людей глаза горят. Они когда нас видят, со дворов выбегают, телефоны достают. У старшего поколения слёзы наворачиваются. Они не верили, что это увидят».*

Во время конного перехода каждый участник переживает особое чувство, когда всадник — часть целого, и в то же время — сам по себе (что соответствует феномену «черкесского индивидуализма», препарированному антропологом Б. Бгажноковым [7]). Отметим, что орга-

низация конных переходов имеет и очевидный финансовый эффект — возросло количество заказов на сёдла у шорников, увеличилось число заказов на шитьё черкесок и так называемых черкесских рубашек.

Сами участники конных переходов, отвечая на вопрос о том, почему для современных мужчин, живущих в мире информационных технологий, актуальна тема «коня и всадника» и что заставляет взрослых людей оставить современные гаджеты на время перехода, сесть на коня и облачиться в черкеску, подчёркивают: *«Эти переходы конные, которые мы делаем, заставляют нас не потерять своё, адыгское. Заставляют что-то вспомнить о народе, оживляют память о том, что было. И, конечно, одна из главных причин — это любовь к лошадям, а именно любовь к кабардинской породе лошадей. Популярность коневодства и конных переходов выросла за эти два года, в том числе в сёлах и аулах. Есть в аулах люди, человек 60—70, которые имеют дома коня и принимают участие в конных переходах».*

«Для меня конь — это что-то родное. Это, наверное, заложено, это в крови. Когда друзья мне коня подарили, я сначала с ним общался, говорил, потом стал ездить на нём потихоньку. Для меня конь, как младший брат стал. Он стал как член семьи, его надо накормить, напоить, выгулять. И мои сын и дочь его полюбили», — поделился участник конного перехода 2018 г.

При всех очевидных достоинствах и перспективах практики конных переходов опыт Кенделена¹ показал, что конный переход, потенциально способный стать красивым ритуалом «встречи всадников», сближающим разные народы, может стать объектом политических манипуляций. Как показали события 2018 г. в Кенделене, конный переход по случаю годовщины Канжальской битвы актуализировал другие проблемы системного свойства, существующие в регионе и в республике, среди которых политолог Д. Соколов [8] вы-

¹ В сентябре 2018 г. в КБР (в Кенделене, Заюково и Нальчике) произошли волнения и драки между кабардинским и балкарским населением. Поводом для конфликта стало желание кабардинских всадников отметить 310-ю годовщину сражения между кабардинским войском и войском крымского хана символическим восхождением на гору Канжал с проходом через балкарское село Кенделен. Для разрешения конфликта власти КБР выбрали силовой сценарий и вызвали на место Росгвардию.

деляет безработицу, отсутствие социальных лифтов для большого количества молодых людей, неразрешённые земельные конфликты, борьбу за бюджетные ресурсы, политический конфликт элитных групп в борьбе за власть, разные исторические версии самой Канжальской битвы. Главными исследователем считает отсутствие публичной политики, деградацию судебной системы, силовой метод решения проблем, отсутствие реального диалога между сторонами конфликта. При таких вводных любая практика, помещённая в неблагоприятный контекст, может сработать с точностью до наоборот. Последнее как нельзя лучше демонстрирует лезгинка, в течение 20 постсоветских лет превратившаяся из зажигательного танца, во времена СССР восхищавшего зрителей своей энергетикой, в манифестацию протеста, иногда и политического.

Рекомендации:

1. При противодействии влиянию радикальных исламистов на Юге России, в ЮФО и СКФО, необходимо выявлять практики, привлекательные для современной кавказской молодёжи, имеющие обоснование в традиционной культуре. Или, наоборот, наполнять практики, показавшие в других регионах хороший результат, традиционным содержанием, таким образом, согласно концепции Э. Хобсбаума, изобретая традицию заново: «изобретённая традиция — это совокупность общественных практик ритуального или символического характера, обычно регулируемых с помощью явно или неявно признаваемых правил; целью её является внедрение определённых ценностей и норм поведения, а средством достижения цели — повторение». Это могут быть, например, занятия горным спортом с акцентом

на значимости и символизме гор в кавказских культурах; или проекты по поиску в архивах сведений о своих предках и восстановлению генеалогического древа; экологические проекты, акцентирующие принципы взаимоотношения с природой на Кавказе, культивирующие разумную достаточность; различные летние школы для подростков, в которых обучение современным технологиям сочеталось бы с изучением традиционной культуры и истории, и т. д.

2. Разработка подобных проектов должна производиться в диалоге с неформальными молодёжными лидерами, популярными, публичными людьми, блогерами, ведущими телеграм-каналов, авторами популярных аккаунтов и групп в социальных сетях. Как правило, они обладают тысячами подписчиков и способны популяризировать эти практики.

3. В ходе реализации проектов необходимо поощрять и актуализировать диалог с разными сторонами-участниками, не избегать разумного спора, использовать цивилизационное качество Северного Кавказа, определяемое как «единство в разнообразии», а также апеллировать к традиционным практикам улаживания споров и достижения компромисса.

4. Во избежание ситуаций, подобных той, что произошла в Кенделене, необходимо тщательно готовить и согласовывать планируемые акции с учётом мнений всех сторон. Имеет смысл приурочивать конные переходы также и к общегосударственным датам и со временем проводить многонациональным северокавказским составом. В таком случае «конь и всадник» как древний маркер Северного Кавказа станет не фактором разъединения и взаимных претензий, а послужит укреплению мира и добрососедства.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Сокирянская Е. Можно ли предотвратить новые волны радикализации на Северном Кавказе? URL: https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/mojno_li_predotvratit_novie_radikalizazii/#note_1.
2. Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.
3. Марзей А. С. Черкесское наездничество. ЗекIуэ. Из истории военного быта черкесов в XVIII — первой половине XIX века. Нальчик, 2004.
4. Гордин Я. С. Русский человек и Кав-

каз // Культура и общество. Альманах Фонда им. Д. С. Лихачева. Вып. 2—3. СПб., 2006.
5. Карпов Ю. Ю. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: МАЭ РАН, 1996.
6. Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик, 1999.
7. Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.
8. Соколов Д. Канжал в спину губернатора. URL: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/325671/>.

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ФУНДАМЕНТАЛИСТСКИХ ДВИЖЕНИЙ НА ТЕРРИТОРИИ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ

Анализируется проблема возникновения религиозного фундаментализма, распространения движений православного и исламского фундаментализма на территории Челябинской области. При использовании сравнительного анализа характерных черт поведения представителей фундаменталистских организаций двух традиционных религий и их действий на указанной территории выявлены и обоснованы актуальность и перспективы дальнейшего исследования.

Ключевые слова: религиозный фундаментализм, ислам, православие.

E. E. Yatsenko

PROBLEMS OF DEVELOPMENT OF FUNDAMENTALIST MOVEMENTS IN THE CHELYABINSK REGION

The article analyzes the problem of the emergence of religious fundamentalism and the spread of Orthodox and Islamic fundamentalism movements in the Chelyabinsk region. When using a comparative analysis of the characteristic features of the behavior of representatives of fundamentalist organizations of two traditional religions, and their actions on the specified territory, the relevance and prospects for further research are identified and justified.

Keywords: religious fundamentalism, Islam, Orthodoxy.

Религиозный фундаментализм — собирательное наименование крайне консервативных религиозных, философских, моральных и социальных течений. В качестве основных своих задач религиозный фундаментализм рассматривает возвращение религиозным началам господствующих позиций в обществе [5]. Для сторонников фундаменталистских движений преимущественным является возвращение к фундаментальным основам своей религии, буквальность прочтения священных текстов и следование тем основам, которые в них заложены [3].

Отметим, что актуальность исследования феномена фундаменталистской религиозности обосновано тремя главными аспектами:

- 1) отсутствие теоретических исследований развития феномена фундаментализма в условиях постсекулярной культуры;
- 2) продолжающееся увеличение роста религиозных движений, направленных на формирование установок, связанных с фундаменталистскими позициями;
- 3) симбиоз социальной напряжённости фундаменталистских идей и большой риск для общества и отдельных индивидов.

Изучением рассматриваемой проблемы занимались такие исследователи, как К. Н. Костюк,

А. В. Волобуев, Д. А. Головушкин, Р. Р. Сулейманов, Р. А. Силантьев и др.

В условиях постсекулярной культуры, порождающей плюрализм различных религиозных течений и взглядов, фундаментализм становится протестным отражением как естественного демонтажа религиозных традиций прошлого, так и культуры постмодернизма в целом. Зачастую фундаменталистские движения имеют военизированные формы, готовые в любой момент встать на защиту своих убеждений.

Формирование фундаменталистских движений в постсекулярной культуре характерно в том числе и внутри многих традиционных религиозных организаций. Таковыми могут являться христианство, ислам, но они будут иметь ряд характерных отличий.

Так, например, основами современного православного фундаментализма являются: бескомпромиссный антиэкуменизм (особенно антисектанство и антикатолицизм); антилиберализм, антииндивидуализм, критика «западных ценностей»; государственничество (державность), поддержка национально-патриотических движений [2].

Активная общественная позиция Русской православной церкви в последние годы резко

обострила уровень религиозного рвения у ряда её сторонников, которые, на словах придерживаясь православной идеологии, на деле стремятся к радикальным проявлениям. Православные фундаменталистские организации в настоящее время активно развиваются, в том числе при поддержке Московского патриархата. При этом организации имеют следующие отличительные черты: активная пропаганда ЗОЖ через встречи и спортивные акции; в частности, такие встречи направлены на молодёжь, таким же образом распространяется учение. Ведётся активное продвижение патриотизма, радикального национализма, жёсткое противодействие ЛГБТ-сообществам.

Последователи — чаще мужского пола, имеющие спортивную подготовку. Одной из основных черт является стремление к теократическому государству. Нередко организации православного фундаментализма вмешиваются в политику путём шествий, митингов. Например, представители движения «Православный монархист» проводят активные собрания, пикеты с призывами бойкотировать выборы. Православные фундаменталисты не принимают существование других религий.

В рамках исламских организаций ситуация намного сложнее. Они придерживаются более закрытого формата, стараясь не привлекать к себе лишнего внимания. Исламский фундаментализм — это политическое течение, нацеленное на создание исламских государств, со строгим соблюдением шариата [1]. Представители считают, что ислам является основой знаний и мироустройства, на которых должны строиться общество и политика. Военный джихад для движений исламского фундаментализма занимает отдельную, важную роль, при помощи него, исламисты хотят очистить мир от неверных и вернуть исламу главенствующие позиции в мире.

Однако с 1990-х гг. течения радикального ислама проникают на территорию Челябинской области. Исламские фундаменталисты чаще всего проповедуют запрещённые на территории РФ учения. Распространение учений происходит через печатную продукцию, проповеди, и активную вербовку, которая в основном направлена на более молодое поколение. Встречи участников проводятся в квартирах приверженцев [4]. Эти же места чаще всего используют для хранения религиозной литературы и разного рода инвентаря для осуществления своих пла-

нов. Так было в 2016 г. при задержании группы радикальных исламистов в Усть-Катаве.

Стоит отметить, что ЦДУМ не оказывает поддержку фундаменталистским движениям в среде мусульман.

Участники движений — в основном мужского пола. Зачастую основными идеями являются: религиозный джихад, очищение от неверных, государственный переворот, свержение власти, смещение действующего муфтия. Фундаменталистские организации исламского толка любым образом стараются дискредитировать традиционный ислам.

Важно, что характерной чертой фундаменталистских организаций в постсекулярной культуре является и их переход в виртуальное пространство. Например, представители православного фундаментализма активно осваивают Интернет, ведут свои сайты, группы через популярные социальные сети и мессенджеры. За счёт такой активности в киберпространстве они популяризируют свои идеи и могут охватывать большую аудиторию, в частности более молодое поколение. Исламские фундаменталисты, в свою очередь, используют социальные сети, не прибегая к официальным названиям своих организаций, применяют более нейтральные наименования, общую тематику, но в дальнейшем приглашают участников сообществ в закрытые чаты.

В случае православного фундаментализма задача стоит в популяризации и привлечении как можно большего количества сторонников в публичном пространстве, когда исламские фундаменталисты, наоборот, стараются избирательно подходить к новым участникам, создавая закрытые ячейки.

Отметим, что в современных условиях социальноэкономического кризиса риск усиления и радикализации со стороны данных организаций, в том числе на территории Челябинской области, достаточно высок. При этом феномен фундаменталистских организаций при активном распространении ими своих практик до сих пор до конца не изучен.

Актуализация исследований в области фундаменталистских организаций, выявления форм и механизмов радикализации их сторонников позволит выявить наиболее горячие точки напряжённости в регионе, а следовательно, своевременно выработать профилактические механизмы, направленные на гармонизацию этноконфессионального пространства в регионе.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бирюков, Д. А. Идеология и практика исламского фундаментализма // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2016. № 1 (9). С. 35—40.
2. Волобуев, А. В. Религиозный фундаментализм в глобализованном мире // Вестник МГУКиИ. 2017. № 4/4. С. 3—7.
3. Головушкин, Д. А. Православный фундаментализм: возвращение к осмыслению // Философская мысль. 2016. № 1/7. С. 56—111.
4. Сулейманов, Р. Р. Исламский радикализм на территории Челябинской области // Мусульманский мир. 2016. № 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/islamskiy-radikalizm-na-territorii-chelyabinskoy-oblasti> (дата обращения 23.10.2020).
5. Философия: энцикл. слов. / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 220—315.

ПАНТЮРКИЗМ КАК УГРОЗА НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИИ

Рассматриваются история пантюркизма, его цели, теория, а также то, как эта идеология влияет на различные государства бывших союзных республик, непосредственно на Российскую Федерацию, и то, какую угрозу в себе несет для нашей страны, какую роль в этом течении играет турецкое государство.

Ключевые слова: пантюркизм, тюркизм, Россия, Турция, Османская империя, угроза, национальная безопасность, проблема.

Е.О. Быков

PAN-TURKISM AS A THREAT TO RUSSIA'S NATIONAL SECURITY

The article is devoted to the idea of Pan-Turkism and its trend. The article examines the history of Pan-Turkism, its goals, theory, as well as how this ideology affects various states of the former Soviet republics, directly on the Russian Federation, and what threat it poses for our country, what role the Turkish the state.

Keywords: Pan-Turkism, Turkism, Russia, Turkey, Ottoman Empire, threat, national security, problem.

Теме пантюркизма в СМИ и различных научных трудах придается мало внимания на протяжении всей истории этого явления. Осознавая большой потенциал к реализации идей этой идеологии, ее необходимо рассматривать наравне с актуальными темами. Проблема пантюркизма мало исследована в трудах различных религиоведов, отчего плохо сформулировано отношение к этому течению.

Для начала необходимо разобраться, что собой представляет пантюркизм, или же тюркизм. Прежде всего это политическое течение, суть которого заключена в объединении всех тюрков и создании соответствующей страны — Великий Туран. Во главе угла лежит теория объединения этих народов на основе общности по нации, культуре и языку. Это течение объединяет тюрков под руководством Турецкой Республики. В России идеи пантюркизма являются экстремистскими, поскольку угрожают территориальной целостности страны.

Источником идей единения стал Исмаил Гаспириновский, крымтатарский издатель. Он в 1880-е гг. в газете стал продвигать идеи единства тюркских народов и славян. В то же время Османская империя стремится получить влияние в регионе Средней Азии, Кав-

каза, Поволжья. Юсуф Акчурин стал первым теоретиком, который сформулировал идеи политического пантюркизма. Обучаясь в Париже в Школе политических наук, он знакомится с Сорелем, Рено и Бутми, после чего его идеи политического тюркизма приобретают националистический характер.

Всё это было освоено и принято турецкими политиками того времени, в результате чего, к концу XIX в. идея пантюркизма получила окончательный вид, что позволило применить ее в качестве идеологии младотурков. Арабское прошлое Османской империи стало историей. Младотурки стали целиться на среднеазиатские государства, поддерживая местные националистические движения, которые боролись с тогдашней советской властью. Не одержав победы, потерпев поражение от Советской России, идеи были своего рода заморожены на период всей истории СССР.

Вопрос национальной идеологии находится в самом трудном положении в пантюркизме. Пантюркистская национальная идеология носила характер классовой идеологии. Российские тюрки имели значительную самостоятельность, при этом шли по следам своих предшественников, стараясь развивать их идеи, с другой же стороны — соперничают

и вступают в противоречие с ними, не учитывая современные для них реалии и условия классовой борьбы. Из-за этого они приобретают реакционный характер. Отсюда происходит застой национальной жизни.

Идеи пантюркизма опираются на нацию прежде всего, нежели на религию. Отсюда исходит вся проблематика этой идеологии. Понятие нации довольно скользкое, подразумевающее некую коллективную идентичность. Понятие предельно размытое. То же происходит и с тюрками, когда одни пантюркисты считают настоящими тюрками только себя, остальных же они «выписывают» из тюрков. В ответ им отвечают тем же. Так тюркские народы не могут прийти к общему знаменателю.

Новые перспективы у Турции открылись уже в 1991 г., когда Россия начала терять влияние над бывшими советскими республиками, а среднеазиатские страны находились в состоянии растерянности и безызвестности. Это был отличный шанс для продвижения идей тюркизма, которым Турция воспользовалась. Среагировало не только турецкое руководство, но и турецкий народ. Это был «национальный праздник» — рухнул вековой враг, Россия. Тургут Озал, тогдашний президент Турции, начал свою деятельность в Центральной Азии с идеей создания огромного тюркского союза, создания Великого Турана, от Адриатики до Тихого океана. Идея получила тогда второе дыхание, и роль играли всё те же лица-идеологи, родившиеся не в Турции, граждане Российской империи.

Турция была тогда действительно готова: предлагала помощь, экономическую поддержку, западные государства были даже готовы спонсировать это течение. Идея не реализовалась, и на смену ей пришла другая идея — учить турок. Турция выделила 26 000 стипендий на обучение турецких студентов: киргизских, татарских, казахских турок и т. д. В сферу интересов попали все тюркоязычные и тюрко-мусульманские республики, кроме того, некоторые регионы России: Татарстан, Башкирия, вплоть до Бурятии, несмотря на то, что они не были тюрками, хотя в понимании Турции они представляли «туранскими братьями».

Турция стала расширять гуманитарное сотрудничество с этими странами. Была

создана «Ассамблея тюркских народов» в 1991 г. Основной задачей этой организации было воссоздание, разработка и пропаганда пантюркизма. Упор был сделан на реформу образования и внедрение образовательных программ. У жителей Средней Азии появилась возможность учиться в Турции, в регионе открывались образовательные учреждения, где была возможность изучать турецкий язык и историю.

Фетхуллах Гюлен, тогда уже известный проповедник, руководивший огромной образовательной сетью, призывал турков ехать в Азию и учить там молодежь. Были созданы десятки лицеев и университетов в Средней Азии, в России поменьше. Всё это было создано в 1990-е гг. История, преподаваемая в этих заведениях, отличалась мифологизацией: вопросы, касающиеся Византии, сводились на «нет», Армения никогда не владела государственностью и т. п.

Однако претензии Турции на центр пантюркизма по-разному отражались в Центральной Азии и популярность этих идей различалась в зависимости от правящих кругов этих стран. На это влияют проблемы в экономике Турции, далекое расположение от тюркоязычных стран. В Казахстане идеи находят большую популярность и упор делается на экономическое и культурное единство, но не на создание политического союза. Узбекистан же совсем не приемлет главенства Турции в Средней Азии, отчего выступает ее конкурентом, неохотно идя на контакты с ней, поскольку сам стремится занять лидирующую роль среди тюркских народов Центральной Азии.

Попытки реализовать политику тюркизма на территории Российской Федерации не увенчались особым успехом: турецкие образовательные учреждения были закрыты в 2006–2008 гг. Закрытие лицеев и университетов протестовал лично Эрдоган. Деятельность пропагандистов перетекла в подполье и стала выдаваться за джамааты, в которых на самом деле действовали последователи Баддиуззамаана Саид Нурси, нурсисты. Борьбу с ними усиленно вели силовые ведомства, создав для этого специальные аналитические отделы, специализирующиеся на Турции.

Для России это течение несет угрозу. В России множество различных

тюркоязычных диаспор. Все они живут в мире и согласии друг с другом, а также со всеми остальными национальными автономными образованиями Федерации. Тюрки-мусульмане в России лояльно относятся к власти, несмотря на различные незначительные сепаратистские тенденции, которые целостности российского государства не угрожают. Однако для России существует реальная угроза ее интересам, в том числе на территории бывших советских республик. Сторонники пантюркизма говорят, что он подразумевает под собой культурную интеграцию тюркоязычных народов и не может нести угрозы для остальных стран. Эти утверждения имеют мало под собой правды, поскольку опыт истории, а именно геноцид 1915–1923 гг., проводимый младотурками под знаменем пантюркизма, говорит нам об обратном.

Деятельность пропантюркистских организаций, да и всё пантюркистское движение носит антироссийский характер. Деятель-

ность Турции на территории постсоветских республик подразумевает под собой лишение России стратегических и торговых партнеров в лице Азербайджана, Казахстана и др.

Идея объединения тюркских народов по понятным причинам вызывает опасения у стран, которые граничат с тюркскими государствами или в которых есть тюркские нацменьшинства, поскольку любая попытка к единству тюрков будет рассматриваться как угроза суверенитету. Россия должна распространять свое влияние посредством того же образования, что на сегодняшний день успешно реализуется в большинстве вузов. Помимо этого, в России необходимо совершенствовать как общее религиозное образование, так и конкретно исламское. Необходимо распространять идеи пагубности радикальных идеологий и взглядов, также повсеместно противодействовать им, в том числе и силовыми методами.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аршаруни, А. Габидуллин, Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М. : Безбожник, 1931.

2. Васильева, С. А. Пантюркизм на современном этапе: теоретическая база и практическая деятельность // Социум и власть. М. : ФГБОУ ВО РАНХиГС, 2011.

3. Мухамметдинов, Р. Ф. Зарождение и эволюция тюркизма. Казань : Заман, 1996.

4. Сабирова, Л. А. Пантюркизм как политическая угроза России / Л. А. Сабирова, Е. П. Сюткин // Novainfo. 2019. № 99-1.

Сенюткина, О. Н. Панисламизм и пантюркизм в осмыслении российских чиновников (начало XX века) / О. Н. Сенюткина, Ю. Н. Гусева // Новый исторический вестник. М. :

Изд-во Ипполитова, 2019.

Чесноков, А. В. Пантюркизм в общественно-политической жизни Азербайджана и тюркоязычных стран Центральной Азии: 1990-е гг. XX – начало XXI в. : дис. ... канд. ист. наук. М., 2005.

Шлыков, П. В. Евразийство и евразийская интеграция в политической идеологии и практике Турции // Сравнительная политика. М. : Воскресен. Алексей Дмитриевич, 2017.

Надеин-Раевский, В. А. Пантюркизм: идеология, история, политика. Экспансионистская доктрина: от Османской империи до наших дней и судьбы Турции, России и Армении. М. : Рус. панорама, 2017.

УДК 101.1
ББК 86.38

У. С. Вильданов

БАШКИРСКИЙ ШЕЙХ ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ О ЗИКРЕ И ТОНКИХ ЦЕНТРАХ ВОСПРИЯТИЯ — ЛАТАИФАХ

Поминание имени Аллаха языком и сердцем непосредственно связано с концентрацией на латаифах — энергетических центрах тонкого тела. Эти центры и выступают точками медитации. Практика медитации оздоравливает, укрепляет, очищает и гармонизирует человека как целостного существа. Согласно тарикату (братству) Накшбандийа, существует пять латаифов: «калб», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа. Посредством духовных практик на латаифах суфий получит возможность достижения Божественного Присутствия.

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

U. S. Vildanov

BASHKIR SHEIKH ZAINULLA RASULEV ABOUT DHIKR AND THE SUBTLE CENTERS OF PERCEPTION LATIFAH

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

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

В накшбандийском тарикате существуют 11 принципов медитации:

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

и сердцем — непосредственно связан с концентрацией на латаифах — энергетических центрах тонкого тела.

В книге башкирского шейха Зайнуллы ибн Хабибуллы ан-Накшбанди (Расулева) «Божественные истины, постижение которых необходимо для муридов суфийского братства Накшбандийа» подробно рассматривается порядок исполнения зикра, который принят братством Накшбандийа-Муджаджидийа-Халидийа [1, с. 24]:

1. Ученик, принимая сидячее положение, произносит «Әғүүзү билләһи минәш-шәйтанир-ражиим. Бисмилләһир-рахмәнир-рахим!» и пятнадцать раз «Астағфиру Аллаху!».

2. Пять раз произносится «Салауат Шәриф» — молитва в честь пророка Мухаммеда, членов его семьи и его сподвижников.

3. Сначала учеником три раза читается 112-я сура Корана «Аль-Ихлас» (Искренность) и один раз 1-я сура Корана «Аль-Фатиха» (Открывающая), затем ученик посвяща-

ет вознаграждение от Аллаха, полагающееся ему за чтение Корана, душам пророков, аулия, шейхов, в особенности душам Багаутдина Накшбанди и Мавляна Халида аль-Багдади.

4. Далее ученик читает дога (молитву), приводимую З. Расулевым на старотюркском языке: «Йә рабби минең һәм шейхымдың кылған гибадаттәрен үә зикрзарын кабул айлә хасан хатима илә хатм айлә мине һәм шейхымды тарика үә шаригат аузары сабит үә мустаким айлә үә суннат ш'арифа-и минең һәм шейхымдың йадында рауаджили айлә! Аминь!» — О, Господи, прими мои и моего шейха [обряды] поклонения [Тебе] и зикры! Прими их наилучшим законченным образом! Укрепи нас в несении бремени тарика и шаригата по правильному пути! Помоги мне и моему шейху в исполнении благородной сунны [пророка Мухаммада]! Аминь! [1, с. 24].

5. Далее ученик размышляет о смерти (тафаккур маут).

6. Рабита — ученик мысленно концентрируется на образе своего шейха, для того чтобы устанавливать с ним духовную связь.

7. «Баз-гашт» (возвращение) — это шестой принцип медитации накшбандийского тариката, представляющий собой 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. Здесь ученик три раза прочитывает молитву: «Аллах! Ты — цель моя! Предмет моего желания — Твоё довольство мною!»

8. Далее ученик пятнадцать минут совершает вукуф-и-калби (одиннадцатый принцип медитации), постоянно сосредоточиваясь на Аллахе (без повторения зикра), не даёт возможности в сердце (калб) проникнуть чему-то другому, кроме Аллаха.

9. В течение нескольких минут (не менее пяти минут) ученик поминает имени Аллаха.

Итак, мы рассмотрели порядок исполнения зикра, который изложен шейхом З. Расулевым в «Божественных истинах, постижение которых необходимо для муридов суфийского братства Накшбандийа».

Отметим, что только после того, как ученик овладевает зикром калбий, он начнёт обучаться видам медитации («ахадият», «маият», «калб», «рух», «сирр», «хафи», «ахфа»), которые

связаны с концентрацией на энергетических центрах, — латаифах, которые сами как бы «локализованы» в физическом теле. Для овладения этими видами медитации суфию потребуются годы усиленной практики.

Используя формулу тихого зикра, основанного на традиционной шахаде «Ла иллаһи илла Аллах» (Нет Бога, кроме Аллаха), суфий может применить зикр «отрицание-утверждение» (нафи и исбат). Так, в накшбандийском тарикате суфий, сконцентрировавшись в точке ниже пупка (латифа «нафс»), начинает свой зикр словом «Ла» (Нет), направляя его (зикр) до латифы «нафс хатыка», которая находится в районе лба суфия. Далее он направляет свой зикр (иллаһи) (Бога) от латифы «нафс» к своему правому плечу, а оттуда направляет зикр словами «илла Аллаху» (кроме Аллаха) в своё сердце, ударяя его этим словом и изливая силу зикра в него. При применении зикра «отрицание-утверждение» всё физическое тело суфия охватывается жаром. То есть в первой половине зикра, «нафи» (отрицание), суфий с помощью зикра («Ла иллаһи») уничтожает всё мирское в себе и смотрит на него посредством состояния «исчезновения» (фана). Во второй же половине зикра, «исбат» (утверждение), он с помощью зикра («Илла Аллаху») утверждает в себе сущность единого Бога в состоянии «существования» (бака), охватывающую все латаифы Божьего Повеления (алям аль-'амр) — «калб», «рух», «сирр», «хафи», «ахфа», а также часть Божьего Творения — «нафс хатыка».

Здесь следует привести суфийский метод концентрации на латаифах с применением шахады:

1. Повторяя формулу тихого зикра, основанного на традиционной шахаде «Ла иллаһи илла Аллах» (Нет божества, кроме Аллаха), необходимо перемещать вибрации этих слов в строго определённые латаифы, как это показано на рис. 1 и написано ниже.

2. ЛА — концентрация от латифы «нафс» (от пупка) перемещается к латифе «нафс хатыка» (к области лба).

3. ИЛЛА — концентрация перемещается к правой верхней части груди — к латифе «хафи».

4. ХА (һи) — внимание перемещается к правой нижней части груди — латифе «рух».

5. ИЛ — внимание перемещается к левой верхней части груди — к латифе «сирр».

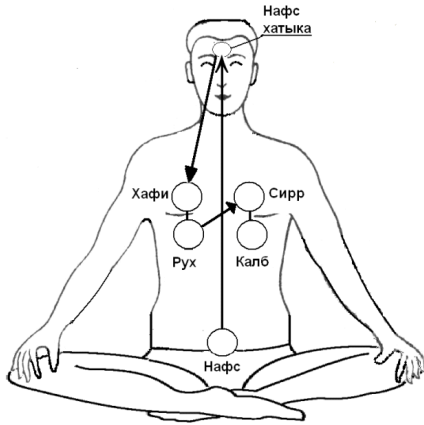


Рис. 1

6. АЛЛАХ — внимание перемещается к левой нижней части груди — к латифе «калб».

7. Повторите этот метод концентрации нечётное количество раз.

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

Шейх З. Расулев в работе «Божественные истины, постижение которых необходимо для муридов суфийского братства Накшбандийа», ссылаясь на Ахмада Фаруки ас-Сирхинди, отмечает, что человек состоит из десяти частей. Пять частей (латаифы) — это «калб», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа» — представляют собой «алем аль-амр» (Мир Божественных Повелений, потусторонний свет). Пять частей — «нафс» (душа) и четыре стихии: воздух, вода, огонь и земля — представляют собой «алем аш-шахада» (чувственный, видимый земной мир).

Начиная с IX—X вв. суфии стали описывать отдельные центры тонкого восприятия, названные им «латаифами» (в единственном числе «латифа»). Теоретически латифа рассматривается ими как «первичный орган духовного восприятия». Этот термин образован от арабского корня -лтф-. Первоначально речь шла о пяти латаифах, которые посредством духовных практик должен был пробудить суфий. В последующие века благодаря углублённой духовной работе

и интуитивному прозрению (кашф) суфийские мистики могли обнаружить десять латаифов, хотя в классификации этих тонких центров восприятия нет однозначного представления. И у разных суфиев, которые классифицируют расположения, функции и наименования латаифов, их количество и цвета, различаются. В XIV в. ас-Семнани выделял семь латаифов: 1) калабийя — область копчика, промежности; 2) нафсийя — ниже пупка на два пальца; 3) калбийя — сердце; 4) сиррийя — область горла; 5) рухийя — область лба; 6) хафийя — в какой-то мере этот центр соотносим с Сахасарой; 7) хакийя — не локализована в физическом теле, выходит за его пределы.

Отметим, что ас-Семнани упускал самый важный центр, который присутствует в системе чакр в религиозно-философских учениях Дальнего Востока, — манипуру. Важнейшая энергетическая чакра эфирного тела манипура считается третьей чакрой в дальневосточном эзотерическом учении, её цвет жёлтый, это цвет эфирной энергии. Только манипурой структурируется рассеянная эфирная энергия (Султан ал-Азкар). Другими чакрами только транспортируются уже готовая, структурированная эфирная энергия, выработанная манипурой-чакрой. Именно она и производит, вернее, извлекает энергию из пищи, воды и вдыхаемого воздуха.

Согласно тарикату Накшбандийа, существует пять латаифов, возникших как Мир Божьего Повеления — «калб», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа», а также пять частей Божьего Творения — «нафс» (душа) и четыре стихии — воздух, вода, огонь и земля. Так, из современных авторов Идрис Шах сначала говорит, что «ученик должен пробудить пять латаифов», а через две страницы вдруг тайком вводит и шестой — «нафс хатыка» — аджну [2, с. 327—329]. Согласно тарикату Накшбандийа, этот шестой центр, локализованный в области лба и считающийся носителем человеческого Я, сознания, ума, вовсе не является «латифой».

Согласно суфиям, в частности Ахмаду Фаруки Сирхинди, Аллах создал Вселенную в два подхода. Существование и само «устройство» латаифов указывает на существование и устройство самой Вселенной. Согласно этой концепции, человек состоит из десяти средоточий тонкого восприятия, отражающих сущность самой Вселенной. По велению Аллаха сначала

возник Мир Божьего Повеления (алям аль-'амр) — пять основных точек сосредоточивания человеческого духа — латаифы (система чакр), какими являются «калб», «рух», «сирр», «хафи» и «ахфа» (рис. 2).

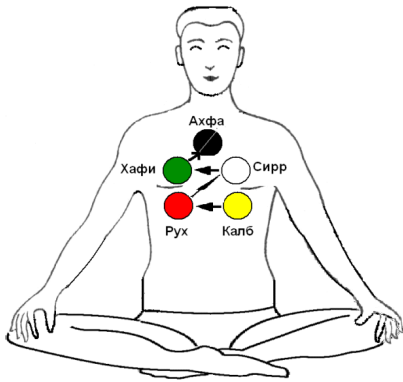


Рис. 2

После долгого времени Аллах создал Мир Творения (алям аль-хальк), элементами которого являются ещё пять средоточий тонкого восприятия: 1) личность (нафс хатыка) — посередине лба (соответствует аджне); 2) воздух (бад); 3) огонь (нар); 4) вода (ма'); 5) земля (хак). Потом Аллах создал человека и одарил его этими десятью средоточиями тонкого восприятия — «точками света». Последние четыре средоточия тонкого восприятия: вода, огонь, воздух и земля — не имеют определённой локализации на тонком теле в виде центров и, будучи стихиями, служат основой образования физического тела. Исконно эти латаифы были наполнены светом, но, когда Аллах соединил их с физическим телом человека, их свет, проходя через плотный мир, существенно угас. Медитация-муракаба способна возвращать им изначальный свет. Так объясняет происхождение человека и его плотного, энергетического и духовного тел суфийская концепция.

Согласно суфизму, Дух человека находится в области сердца и называется «калб». Это одно из главных мест сосредоточивания Духа и поэтому выступает главной точкой созерцания суфия во время его медитации. Суфизм выделяет пять таких точек сосредоточивания Духа и называет их «точками латаифов» (точками нюансов, тонкостей). Выделим более подробно все 11 средоточий тонкого восприятия, хотя, например, шейх З. Расулев, соглашаясь с Ахмадом Фаруки ас-Сирхинди, сознательно «упускает» седьмое средоточие, называемое

латифа «джасад», выделяя вместо одиннадцати лишь десять этих средоточий. Рассмотрим последовательно все средоточия тонкого восприятия, которые излагает шейх З. Расулев в работе «Божественные истины, постижение которых необходимо для муридов суфийского братства Накшбандийа» [1, с. 26—27].

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

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

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

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

Соответствует пророкам Адаму и Лоту.

Благодетель покаяния.

Цвет данной латаифы — жёлтый.

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

2. Рух тахта кадам Нух уа Ибрахим алейхи-ма ас-салам. «Рух» переводится как «тайна».

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

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

Соответствует пророкам Нуху и Ибрахиму.

Благодетель веры, решимости, настойчивости.

Цвет — красный.

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

3. Сирр тахта кадам Муса алейхи ас-салам. «Сирр» переводится как «тайна тайн».

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

Зикр — «Ак Сиддик» (правдивый).

Соответствует пророку Мусе.

Благодетель противостояния «злу», внутренний закон-стержень.

Цвет — белый.

Эта «тайна тайн» излучает белый свет и является местом истечения благодеяний [от Аллаха], и её водой (ма-ун) является «уарид» (откровение свыше от Бога).

4. Хафи тахта кадам Иса алейхи ас-салям. «Хафи» переводится как «завуалированное, скрытое, тайное».

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

Зикр — «Ак Расул» (посланник).

Соответствует пророку Исе.

Благодетель милосердия, гуманизма, равновесия.

Цвет — зелёный.

Это «тайное» [место] является исходным пунктом истечения благодетей [от Аллаха], и его огнём (нар) является «уарид» (откровение свыше от Бога).

5. Ахфа тахт кадам сеййиди аль-мурсалин салла Аллаху алейхи уа ас-салям. «Ахфа» переводится как «самое тайное и скрытое».

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

Зикр — «Ак Аллах» (Аллах).

Соответствует пророку Мухаммеду.

Благодетель безупречной любви и чистоты.

Цвет — чёрный.

Это место является местом истечения благодетей [от Аллаха], и его землёй (тураб) является «уарид» (откровение свыше от Аллаха).

На этой пятой латифе — ахфа — световые или энергетические излучения испытываются, по сути, как Безусловная Любовь.

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

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

6. «Латифа нафс» («нафс хатыка»).

Область локализации: расположена в центре лба.

Соответствует пророку Исхаку.

Цвет — чёрный или синий.

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

Согласно суфизму, получается, что из всех центров тонкого восприятия, связанных с Миром Божьего Творения, только «нафс» (душа)

соответствует определённой точке (центру) в физическом теле человека. Его местоположение — середина лба.

7. «Латифа джасад».

Область локализации: не имеет точки (центра) локализации.

Зикр — «Султан аль Азкар».

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

«Латифа джасад» представляет собой тончайшую субстанцию тела, дарованную Аллахом. Все части тонкого тела человека связаны с «латифой джасад». Султан аль Азкар не является эфирным телом человека. В эзотерической литературе эфирное тело чаще всего описывается как светлая парообразная масса серовато-красноватого оттенка, проникающая в плотное физическое тело и несколько выходящая за его пределы. Согласно дальневосточной традиции Султан аль Азкар представлял бы собой пронизывающий всё физическое тело эфир [более подробно см.: 3, с. 88—102]. Латифу «Латифа джасад», которая не имеет точки (центра) локализации, мы рассматриваем как эфир — Пустоту (шуньята), Ничто, Ноль (в периодической таблице Д. И. Менделеева место эфира — нулевое).

8. Воздух (бад).

9. Огонь (нар).

10. Вода (ма').

11. Земля (хак).

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

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

человеку, — «латифа джасад» (седьмая по счёту) не входит в список, который у З. Расулева состоит из десяти средоточий тонкого восприятия.

Практикуясь посредством таких методов и средств самосовершенствования, как зикр, самоанализ, медитация и аскеза, а также активизация своих тонких центров восприятия — латаифов (чакр), суфий приближается к интуитивному постижению Истины. То, что имеет отношение к прозрению (кашф), не может быть выражено словами. И потому суфии утвержда-

ют: «То, что может быть высказано, — суфизмом не является». Суфизм — это сущность человека, в которой пребывает сама Истина [4]. Нет сомнения, что духовная практика суфизма оздоравливает, укрепляет, очищает и гармонизирует человека как целостное существо. Посредством духовных практик, включающих прежде всего медитацию на латаифы, ищущий Путь прозрения получит возможность достижения Божественного Присутствия.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения / Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Уфа: РИЦ БашГУ, 2000. 152 с.

2. Идрис Шах. Суфизм / Идрис Шах. М.: Клышников, Комаров и Ко, 1994. 448 с.

3. Вильданов, У. С. Суфизм. Путь любви / У. С. Вильданов, Г. Б. Вильданова. Уфа: Изд-во БГПУ, 2015. 162 с.

4. Вильданов У. С. Человек в трансцендентально-философской мысли Востока: гносеологический анализ. Уфа: РИЦ БашГУ, 2006. 418 с.

ХАДЖНАМЕ БАШКИРСКОГО ПРОСВЕТИТЕЛЯ, ПОЭТА ГАЛИ СОКОРОЯ

Исследователи путевых записей отмечают, что возникновение первых записей тесно связано с религиозной практикой хождений в святые места. Записки паломников могут содержать достаточно интересную информацию как о своем народе или государстве, так и важные сообщения о дальних странах и разных народах.

Ключевые слова: *Гали Сокорой, хадж, хаджнаме, паломничество.*

I.S. Egdavletov

HAJNAL BASHKIR ENLIGHTENER, POET OF GALI SOKOROI

Researchers of travel records note that the emergence of the first records is closely related to the religious practice of going to holy places. Pilgrims' notes can contain quite interesting information about their own people or state, as well as important messages about distant countries and different peoples.

Keywords: *Gali Sokoroi, hajj, hajname, pilgrimage.*

Как и любая религия, ислам требует выполнения своих канонов. Одним из основных обязательств мусульманина является хадж. Хадж в переводе с арабского языка означает «совершение паломничества» в святые места, к главным святилищам мусульман в города Мекку и Медину.

Сохранилось большое количество письменных источников в виде путевых записей и литературных произведений, значительную часть которых составляют наблюдения, связанные с совершением хаджа, известные как хаджнаме. В течение нескольких столетий содержание данного вида историко-литературных сочинений существенно меняется. В центре первых хаджнаме были в основном повествования о поклонении паломников к могилам святых. Со временем авторы хаджнаме начинают обращать внимание на окружающую их действительность, излагать свой взгляд на непривычные обстоятельства, общественно-политическое положение разных стран и народов. Включение в текст такой разносторонней информации обогащало содержание хаджнаме и превращало их в уникальные исторические памятники, имеющие большую историческую ценность.

Наиболее ранний образец путевой литературы Урало-Поволжья, дошедший до нас, отно-

сится к концу XVII в. Это хаджнаме Муртазы бин Котлогош аль-Симети. Записки Муртазы бин Котлогош аль-Симети являются самым ранним известным хаджнаме в Урало-Поволжье. Самого оригинала хаджнаме или его списков не сохранилось. О его содержании можно судить по тексту, опубликованному ученым-востоковедом Ризаитдином Фахретдиновым в его сочинении «Асар» [4, с. 34].

Сочинение Муртазы бин Котлогоша, хотя и небольшое по объему, позволяет проследить традиционные маршруты паломников на рубеже XVII–XVIII вв. Путь Муртазы бин Котлогоша, как описывается в его сочинении, пролегал через Бухару, Мешхед, Тус, Нишапур, Исфahan, Багдад, Мосул и другие города. Он рассказывает о посещении могил пророков и шейхов в этих городах. Обрато возвращается другим путем — через Стамбул: по Черному морю добирается до Крыма, далее следует до Хажитархана (Астрахани) и оттуда живым и здоровым добирается домой [4, с. 35]. Как видим, маршрут паломника в Мекку пролегал через Среднюю Азию (Бухару). Автор не указывает, сколько времени он провел в путешествии. Но в те времена совершение хаджа могло занять несколько лет. Путешествие могло быть затруднено не только дальним расстоянием, но и происходившими в восточных стра-

нах постоянными войнами; иногда мусульмане, совершающие хадж, оставались учиться в развитых культурных центрах исламского мира и возвращались на родину спустя много лет.

Из числа хаджнаме второй половины XIX в. наиболее интересным и содержательным является сочинение Гали Соко́роя.

Гали Соко́рой (Мухаметгали Габдессалих-улы Кииков), известный башкирский ученый и поэт, родился 8 января 1926 г. в деревне Старый Соко́р Татышлинской волости Бирского уезда Оренбургской губернии (ныне Татышлинский район Республики Башкортостан) в семье муллы. Его творчество представлено многочисленными произведениями религиозного и светского характера, сохранилось около 100 его произведений; издано около 10 книг, 5 из них при жизни поэта.

В своей жизни он четыре раза совершал хадж. После первого путешествия в Мекку и Медину в 1872 г. он написал путевые записки, озаглавленные «Насим ас-саба» («Ветер утренней зари»). В течение многих лет Соко́рой ждал, что его записки выйдут в свет отдельной книгой. Рукопись попала к какому-то ненадежному издателю из Казани, по словам Соко́роя, «пропащему человеку», и не была напечатана. Затем издатель сообщил, что рукопись сгорела. Но вскоре после смерти автора стало известно, что данное сочинение никак не сгорело, а ходит по рукам читателей [1, с. 22]. Исследователь А. И. Харисов предполагал, что это и есть та самая рукопись, которая ныне хранится в научной библиотеке Казанского государственного университета под названием «Хадж-наме» [5, с. 269]. Одна рукопись хранится в Уфе, в фонде отдела рукописных и редких изданий Национальной библиотеки им. А.-З. Валиди Республики Башкортостан.

Наблюдения Г. Соко́роя полностью отличаются от предыдущих и некоторых последующих описаний паломников. При описании впечатлений автор основное внимание уделяет не мусульманским святыням, а окружающей действительности.

Важно отметить также следующее отличие путевых записок Г. Соко́роя от других. Это его маршрут следования к святыням ислама. Повествование начинается с момента выезда из родной деревни: «Покинув свой дом с целью совершить хадж, сначала я пошел в свою мечеть. Совершил два ракаата намаза, попро-

сил покаяния и прощения у Всевышнего, попрощался со своей мечетью и вышел из нее. Попрощался с собравшимися на улице проводить меня друзьями и близкими. Вышел из деревни, пошел на кладбище, совершил зиярат к могиле родителей. поприветствовал их и всех обитателей могил [покойных], прочел, посвятив им, несколько аятов. Прочел дуа и мунаджаты, попрощался с обитателями могил и вышел в путь» [6].

Далее весьма подробно он описывает свои наблюдения. Его основной путь пролегал через Москву, Тулу, Курск, Киев, Одессу и другие города. Особенно его поразило величие России. Об этом он пишет следующее: «Богатство Российского государства очень велико. От Макарьева до Одессы тысячи верст пути, и сколько надо было бы чугуна, сколько тысяч прочно сделанных вагонов! Чтобы дорога шла прямо, рассечены и выровнены горы, через овраги и реки возведены дорогие мосты... на каждой станции вокзалы с водокачками, телеграфами и почтой, там же места для приемов пищи, гостиницы, торговые заведения — всех не перечить... Можно только подивиться богатствам Российского государства» [3, с. 3].

Гали Соко́рой также с восхищением описывает и Стамбул: «Стамбул весьма благоустроенный город. Богатый и могущественный. Здесь много мечетей и медресе. Дома в нем исправны. В мечетях много подсвечников, фонарей, светильников. Город расположен на возвышенности, очень привлекательном месте... В Стамбуле и кроме всего описанного есть много других удивительных вещей. Только как обо всем этом рассказать? Коротко говоря, всё, что есть значимого и знаменитого в исламском мире, кажется, есть в Стамбуле... Как прекрасен город Стамбул: мусульмане в нем все искренни в своей религии исламе. Все они взяли за правило помогать людям, давать милостыню» [6].

Одновременно описывая развитие России и восхищение Стамбулом, автор критически относится к отсталости арабов, отсутствию порядка в общественных местах и т. д. Сравнивая эти недостатки, он пишет следующее: «По пути в Суэц были на Александрийском вокзале. И здесь видно невежество арабов. На вокзале столпотворение, за багаж никаких билетов и документов не предусмотрено. Не знаешь куда пойти и кто за что отвечает. У нас

в России ни на одном из вокзалов от Нижнего до Одессы не встретишь таких мук» [3, с. 4]. Г. Сокорой хотя сам был религиозным человеком, совершавшим хадж, критикует арабов за их недостатки и, сравнивая, с гордостью описывает Россию.

Ученый свои наблюдения написал после паломничества в 1872 г., то есть после отмены крепостного права и начала буржуазных реформ в стране. Действительно во второй половине XIX в. в России происходят крупные изменения, которые оказали значительный толчок в развитии государства.

Основной чертой жизни пореформенной России стало бурное развитие рыночного хозяйства. Хотя этот процесс зарождался еще в недрах крепостничества, именно реформы 1860–1870-х гг. открыли широкую улицу новым социально-экономическим отношениям, позволили им утвердиться в экономике в качестве господствующей системы. Реформы

Александра II дали возможность сломать феодальные отношения во всем народном хозяйстве, завершить промышленный переворот.

Сведения паломников, путешественников, дошедшие до наших дней, неопценимы не только как историко-литературные памятники, но и исторические источники, так как они хранят в себе большое количество разной информации для широкого ознакомления с различными сторонами социально-политической, экономической и культурной жизни других стран и народов. Известный востоковед, исследователь арабской географической литературы академик И. Ю. Крачковский отмечает, что «здесь находит материал в самом широком объеме не только историк или географ в прямом смысле слова, но и социолог и экономист, и историк литературы, науки и религии, лингвист и естествоиспытатель» [2, с. 15].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Кииков, Г 'Айн ар-риза (Родник хазрата, или Курдымовский родник) / авторы вступ. статьи, транслитерации, пер., примеч. и сост. Г. Х. Абдрафикова (Гарипова), С. А. Искандарова, отв. ред. М. Х. Надергулов. Уфа : Мир печати, 2019. 192 с.

2. Крачковский, И. Ю. Избранные сочинения. Т. IV. М. — Л., 1957. 567 с.

3. Сокорой, Г. Хаджнаме. Рукопись № 194. // Отдел рукописей и редких изданий. Нацио-

нальной библиотеки им. А.-З. Валиди РБ.

4. Фахретдинов, Р. Асар. Т. I. Ч. 2. Оренбург, 1901.

5. Харисов, А. И. Литературное наследие башкирского народа. Уфа : Башк. книж. изд-во, 1973. 312 с.

6. Чокрый, Г. Дастан Хаджнаме // Хадж российских мусульман. 2013. № 5. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?5772

АУЛИЕ-ТАШ КАК ОБЪЕКТ РЕЛИГИОЗНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ «НАРОДНОГО ИСЛАМА»

Рассматриваются различные аспекты сакрализации природного объекта, расположенного в Чесменском районе Челябинской области, его место в коммеморации жителей расположенного рядом поселка Редутово, современное использование для религиозных практик, их содержание.

Ключевые слова: *народный ислам, аулие, культ святых, сакрализация, Южный Урал.*

A. S. Zakirova

AULIE-TASH AS AN OBJECT OF THE RELIGIOUS AND IDEOLOGICAL SYSTEM OF «POPULAR ISLAM»

The article describes various aspects of the sacralization of a natural object located in the Chesmensky district of the Chelyabinsk region, determines its place in the commemoration of residents of the nearby village of Redutovo, describes its modern use for religious practices.

Keywords: *popular Islam, aulie, the cult of saints, sacralization, the South Urals.*

Во время этнографических экспедиций по степной зоне Челябинской области неоднократно приходилось сталкиваться у проживающих здесь казахов, татар и башкир с проявлениями «народного ислама» («бытового ислама») как синкретичной религиозно-мировоззренческой системы, в которой сохранились суеверия и обряды, не имеющие отношения к классическому «книжному» исламу, основанные на почитании умерших предков и мусульманских святых, вере в духов природы [1, с. 175]. Кроме бытовых проявлений, обрядов и легенд, выявлено значительное количество так называемых мазаров, Аулие, которые как святые места являются основным элементом народного ислама.

Среди таких мест в южных районах Челябинской области задействованы зираты (мусульманские кладбища), курганы, орографические и гидрологические объекты (озера, горы, родники, горы, скалы, отдельные камни). Описания таких объектов смежных регионов хорошо представлены в современной этнографической литературе, особенно для территорий с преимущественно мусульманским населением (Башкортостан, Казахстан, отчасти Оренбургская область).

Наибольшее разнообразие практик отмечено на одном из таких объектов — Аулие

Таш, расположенном у поселка Редутово в Чесменском районе Челябинской области, сочетающем в себе разнообразные признаки и являющемся частью сложного сакрализованного пространства проживающих здесь казахов и татар [2].

Богатство коммеморации поселка Редутово, вероятно, обусловлено особенностями формирования его населения из казахов, проживающих на этом месте минимум с середины XIX в. и татарами и ногаями, переселенцами из села Никитино (Никитский редут) Пречистенской станицы I Военного округа Оренбургского казачьего войска (сегодня с. Никитино Саракташского района Оренбургской области) в самом конце XIX — начале XX в. и составляющими сегодня большую часть населения.

Появление традиции посещения Аулия обычно связывают с распространенным ранее культом предков — верой в то, что души умерших не безразличны к судьбе живых родственников и могут оказывать влияние на их жизнь. При исламизации тюрков культ предков трансформировался в культ святых [3, с. 205], а сама религия, как правило, принимала форму «народного ислама», включающего в себя этнические особенности.

Этот культ достаточно широко распространен в исламском мире и включает в себя целый

ряд элементов и конкретных проявлений, прежде всего почитание лиц, квалифицируемых как святые, поклонение их могилам, а также деревьям, водоемам, камням, так или иначе связываемым со святым [4, с. 4].

Одним из его проявлений является сохранение региональных объектов паломничества. Паломничество (зийара) к могилам мусульманских «святых», проповедников стало важным элементом быта татар наряду с праздниками мусульманского календаря: разговение (Рамазан-байрам), жертвоприношение (Курбан-байрам), рождение Пророка (Маулид) [5, с. 59].

Описываемое Аулие-Таш возле пос. Редутово представляет собой небольшое скальное обнажение со следами добычи камня, имеет абсолютную высоту 290 метров (уровень реки у их подножия 272 метра), находится на западном краю меридионально расположенной гряды Кыстау, имеющей длину 9 км при ширине до 2 км.

Аулие-Таш входит в целую систему объектов сакрализованного пространства вокруг с. Редутово, включающего в себя природные и рукотворные объекты (зираты, курганы, озера, новую мечеть № 1495 Ахметхаджи Рахманкулова, минарет старой мечети и т. д.), наделенные разнообразными положительными и отрицательными свойствами, и выделяется наибольшим спектром иеротопических свойств, упоминаемых большей частью опрошенных информаторов из пос. Редутово и населенных пунктов Чесменского и Варненского районов Челябинской области.

При этом не выявлено четкого объяснения причин сакрального значения Аулие-Таш, что в целом соответствует общей картине, когда по сравнению с местами погребения людей почитание объектов естественного происхождения не выходит за пределы культа местных святынь, а легендарные тексты, связанные с тем или иным почитаемым природным объектом, редко имеют законченную структуру сюжета, вариативны и редко в полном объеме объясняют историю возникновения святыни, производя впечатление, что для паломников большее значение имеет «практическая» сила святого места, а не история его возникновения [1, с. 286], но могут иметь древнее, доисламское происхождение, когда существовало представление о наличии духа у камней [6, с. 123].

По этой же причине довольно сложно сделать зонирование памятника, очевидно, что по классификации подобных объектов [7, с. 108] он относится к орографическим культовым объектам, где форма рельефа служит основой для культового образования. Растительность (березы, кустарник) на Аулие-Таш, на которых привязаны ленточки и полоски материи, самостоятельного культового значения не имеют, находясь на периферии сакрального ядра памятника. Доминантный культовый объект при этом тоже не имеет четкого обозначения, разделяясь в основном как по национальному признаку (могилоподобные скальные выходы у татар — могилы «аулия», высочайшая точка скального выхода у казахов), по-разному интерпретируется представителями разных национальностей — у казахов статус «Аулие» имеют сами скальные выходы, в представлении татар на нем расположено захоронение известных врачей (варианты «аулия», «нуржигатов»), нами не выявленное, но имеющее трактовку у приезжающих на Аулие-Таш групп коммерческого паломничества (камни от заболеваний позвоночника, камни от заболеваний желудка и т. п.), не поддерживаемое местными жителями. Также существует малораспространенный и непроработанный рассказ о погибших на Аулие-Таш влюбленных, в котором под скальниками находятся их захоронения.

Диапазон просьб паломников на Аулие-Таш довольно широкий, что говорит о том, что они не относятся к «специализированным» святыням.

Кроме своего главного свойства, использования в качестве объекта метеорологической магии, они способствуют исполнению разнообразных желаний как личного свойства (сдача сессии, легкие роды, поступление в вуз, новый автомобиль, замужество-женитьба и т. д.), так и глобального значения (благополучия страны, мирного сосуществования). Практика использования приезжающими также включает в себя лечебные цели.

Достаточно нестандартный вариант функционирования Аулие-Таш записан от информатора Гарифы Ажикеновны Раисовой (Шуменбаевой), казашки (Кипчак, Уста-Эсперле) 1921 г. р. — в случае опасности они начинают светиться. В качестве личного примера приведен такой бытовой, но, вероятно, значимый случай — когда кони забрались в амбар с

общественным зерном, камни Аулие-Таш сиянием предупредили дежурных.

Важным моментом, указывающим на высокую встроенность объекта в систему традиционного ислама, является то, что посещение Аулие-Таш квалифицируется всеми опрошенными нами участниками не как поклонение, а либо как обычная молитва за душу умершего, либо молитва к Аллаху о потребностях для мира земного, благодати «в намоленном месте» (казахи — кипчаки, жаппасы), либо при помощи «посредников», «заступников» (татары).

Интересным представляется то, что по сообщениям информаторов, в конце XIX — начале XX в. Аулие-Таш являлся объектом «малого хаджа», при этом его посещали как простые паломники, так и предсказатели, в том числе и сходные по признакам с представлением о казахском святом — Кодыр-Аулие.

Характерно, что описанные встречи с ними происходили у расположенных между Аулие-Таш и рекой Туеткан небольших озер блюдцеобразной формы, называемых «Пердекуль» («Занавешенное озеро»), «Тугорек-Куль» («Круглое озеро»). Среди упоминаемых предсказаний есть как личные, так и имеющие отношение к общине в целом, например, обстоятельное сообщение информатора Явдата Кельмухаметова, татарина, воспроизведенное им по рассказу его бабушки Тукманбетовой Халифы, 1897 г. р., об изменениях в жизни Редутова и «Ялмаузе», который съест даже кажущуюся незыблемой гору с Аулие-Таш, при этом «Ялмауз» трактуется информатором как техника. Скорее всего это искаженное название «Жалмауз» (букв. Заглатывающий всё), «Жалмауз-Кемпер», демон традиционной тюркской мифологии, предстающий в виде дракона или старухи с огромным ртом [8, с. 103]. Это предсказание (как, впрочем, и остальные сообщаемые нам) сбылось в 1957 г., когда большая часть Аулие-Таш была взорвана и разобрана на хозяйственное строительство как источник доступного камня.

Позволю себе привести фрагмент расшифровки записи, касающийся Аулие-Таш, как показательный о сложности и многогранности его восприятия, гармоничного симбиоза мусульманских черт и доисламской мифологии в традиции почитания этого природного объекта.

Кельмухаметов Ердат Нургоянович, Редутово, Чесменский район 8.12.2019.

Файл REDUTOVO19-9-000108_0268.mp3 (95 Мб, 40 минут)

Ссылки на бабушку, Тукманбетову Халифу Ямалеевну, 1897 г. р., в рассказе участвует Лениза Абрахмановна Кельмухаметова, супруга.

«... Аулие-Таш, или Аулие-Тау, там ведь гора, начнем с него. Там были большие глыбы, очень красиво было, трава хорошая, кустарники росли. Люди издали приходили молиться, это издавна идет. Вот когда, например, засуха была, я это хорошо помню, хоть и маленький был, всей деревней ходили. Баранов водили, кололи их, не на самом Аулие, конечно, а ниже, к речке. Готовили их там, и пошел такой дождь... нас прямо в телегу погрузили, и мы под дождем поехали домой. Мне лет шесть было, но помню хорошо, как вдруг дождь. Там, говорят, похоронены святые люди, но не знаю где. Факт тот, что кругом курганы. Там даже, где пашня, курганы были, их запахали, развалили, когда пашню делали. Я помню где, высокое место, на пашне видно. Бульдозером их разровняли, бригадир посылал что мешают сеять (из вещей А. З.), ничего не находили, глубоко все.

Озера под Аулие-Тау — Пердекуль. Занавешенное озеро. К ним тоже ходили молиться. Не купались, не бросали ничего, бросали на Аулие. Вода в них всегда чистая, не гниет никогда, не цветет, водорослей нет, травы. В них вода никогда не кончается, всё в них так же. Речка то сохнет, то воды мало в ней.

На Аулие между большими камнями большое отверстие было, туда монеты кидали, слышно было долго, как они летят и стучаются, звенят. Надо было кинуть, но немного бросали, копейки, как бы жертву приносили, дарили.

Так вот, скалы взорвали в 1957 году. Поставили оцепление, мне 8 лет было, помню взрыв был, в домах окна повывлетали. Взрывали Челябинские, с отверстия много монет собрали, разных, старинные, квадратные были, с отверстиями были. Но те, кто взрывал их, и собрали.

Люди недовольны были тем, что взорвали, а что делать, бабушка недовольна была, ругались. Мечеть тогда еще стояла. Не надо было этого делать, конечно, камни рвали, сталкивали потом вниз для погрузки. Жалко место. Ведь раньше как было, и в Мекку отсюда ходили, бабушка мне рассказывала. Сначала

пешком в Азербайджан, но не у всех возможности были, деньги, здоровье, вот и считалось что на Аулие прийти, как малая Мекка. Прийти, помолиться, пешком приходили. На них внимания не обращали, ходили, приходили, ночевали в деревне.

Ведь Аулие не просто так, раньше было как, солнце над Аулие поднималось для поселка, а садилось в поселке, если с Аулие смотреть, сами, наверное, видели.

Вот, например, в 1920 году паломники приходили, пешком к Аулие. Надевали белое, старые. Мальчик там коров пас, к нему старик подошел из них, с белой бородой, сел и беседовал. И мальчику сказал, вот этот камень и эту гору когда-нибудь ялмауз съест. А ялмауз — это техника. Так и получилось, а тогда не поверили. А гору съели, сколько щебня оттуда взяли.

Там, где сейчас яма огромная, там купол был, ну эти горы все ж куполами, вся гряда, так там самый был большой. Река снизу, Таяткан, была чистая река, рыбы много было. А гряды название знал, но забыл. Самая большая Аулие-Таш.

За Аулие еще яма большая была, глубокая, метра 4, так вот там, как будто арканы кто накидал, змеи, весной, летом, сплетались. Так вот, не мужики, молодежь, тут заправка у речки была, бочку солярки туда укатили, налили и сожгли. И все змеи ушли. И вот вроде анекдот, конечно, но говорили потом, что одна белая змея, большая, как император у змей, она на ногах была. А разве у змей ноги бывают? Но правда или нет, никто не знает. И вот, большая белая змея ушла, и остальные ушли. Бабушка рассказывала...».

Следует отметить, что после взрыва и повреждения Аулие-Таш десакрализации его не произошло, почитание скорее увеличилось, так в последовавших, мнимых и реальных, несчастиях тех, кто участвовал в его взрыве и переносе камней, видели силу разгневанных Аулие-Таш. Тема наказания за непочтительное отношение к данному объекту вообще изобилует примерами, в том числе и сурового наказания, до летального исхода за танец.

Коллективное, общинное использование Аулие-Таш, его основная функция связана с вызыванием дождя. Вообще, в календарной обрядности многих традиционных культур обряды, направленные на вызывание или прекращение дождя, занимают особое место,

что особенно актуально для нашего климата, близкого к семиаридному умеренных широт, где деятельность человека продолжает зависеть от природных условий, будь то кочевые или земледельческие народы.

Поэтому и в наши дни повсеместно сохраняются обряды, связанные с вызыванием дождя. Сегодня подобная практика не имеет таких масштабов, как в прошлом, тем не менее само существование их свидетельствует о том, что в народном сознании они продолжают сохранять свое значение. В советский период, при существовании колхоза «Кызыл Юлдус», по сведениям информантов, практика вызывания дождя не прекращалась, более того, животное для жертвоприношения выделялось самим колхозом. В целом при этом отмечается, что начиная с 1990-х гг. внимание к Аулие-Таш, массовость его использования постепенно нарастают.

Процесс этот идет параллельно с возвратом к религии и воспринимается населением как возвращение к своим духовным истокам в целом, при этом такая деятельность несомненно тесно связана с мусульманским мировоззрением, а в её основе лежит вера в единого Господа, так как главный принцип молитвы — обращение к Аллаху с просьбами о ниспослании животительной влаги. Сама же причина засухи, особенно длительной и изнуряющей, часто в народном сознании связывается с неправильным поведением людей и воспринимается как кара за грехи [3], а главным ритуальным действием в процессе обряда является чтение мусульманских молитв.

Основным информатором по обрядам на Аулие-Таш является акакал, мулла в традиционном понимании [9, с. 180] Зайнулла Кучитаров, татарин 1948 г. р., с чьих слов в основном и записаны особенности проведения коллективного обряда вызывания дождя в пос. Редутово.

Коллективный обряд состоит из нескольких этапов, используемых синкретично или по отдельности. Большая часть обрядов связана с почитанием предков и молитвами (намаз, такбир, молитвы об усопших).

Первый этап — определение необходимости проведения обряда (совещание, проход по дворам, определение и сбор суммы садака на угощение). Участники — практически весь поселок.

Второй этап — подготовительные работы. Посещение расположенных рядом с посел-

ком действующего кладбища пос. Редутово, иногда казахских кладбищ Есперле-зират и Аргын-Зират, действующих минимум с 1850-х гг., их осмотр на предмет сохранности могил, выявление «голых» костей, их перезахоронение, в целом уход за кладбищами. Участники — мулла, его добровольные помощники. Особое значение с конкретными примерами при этом придается тому, что причиной отсутствия дождя может быть захороненный труп, который оскверняет землю или воду, вероятно, берущие начало в зороастрийском учении [10], большое внимание при этом уделяется как событиям в мире, так как войны и сражения также могут вызвать наказание в виде засухи [11, с. 150] (так, засуха 2020 г. ставилась в один ряд с коронавирусной инфекцией).

Третий этап, в котором сочетаются мусульманские представления, отголоски культа предков и магия подобия, может проводиться как совместно со вторым, так и в отдельный день, используется как самостоятельно, так и как этап перед коллективным молением. При его выполнении читаются молитвы (начиная с приветственного аята на входе, такбира), убирается мусор, подправляются камни, на могилах родственников оставляются монеты, на определенные могилы выливают 41 ложку (варианты, серебряные ложки, кружки, но число остается неизменным) воды, предпочтительно набранной из колодца возле мечети. Выбор могилы для поливания водой при этом варьируется между информаторами, в основном это могилы, про которые известно, что усопший перевозился после смерти через реку, но также могут быть самые свежие захоронения. Участники — мулла, его добровольные помощники, в случае подготовки коллективного моления о дожде, жители Редутово, в случае индивидуального посещения.

Вообще поливание надмогильных сооружений — общее явление для народов Евразии [12, с. 156; 11, с. 151; 3].

Четвертый этап. Собственно, коллективная молитва. Проводится предпочтительно в пятницу. Жертвенное животное (обязательно парнокопытное) закалывается с соблюдением халяльных правил и спуском крови в приямок, раньше жертва резалась на месте, теперь, для удобства, во дворе дома. Цвет животного решающего значения не имеет, лишь отдельны-

ми информаторами указывается что лучше использовать черное животное (либо без пояснения причины, либо по ассоциации с грозными тучами, небом).

На этом этапе производится также обряд, напоминающий обращение с дождевыми камнями (камни йада, джайташ). Перед началом молитвы на Аулие-Таш собирается 41 небольшой камушек, заворачивается в белую ткань, перевязывается и помещается в реку на веревке до тех пор, пока не выпадет достаточного количества осадков, после чего мешочек достается во избежание переувлажнения, а камни возвращаются на место.

Порядок самой молитвы о дожде традиционный, азан, икамат, после чего совершается общий намаз под руководством муллы (допускаются старейшины), после чего читается Коран, до чего допускаются и абыстай. Считается, что в церемонии желательно участие детей, так как они самые ценные для Аллаха, так как их просьбы он удовлетворит в приоритетном порядке и чтобы они потом могли продолжить традиции.

Пятый этап, завершающий. Состоит из трапезы, организованной на садака. После завершения молитв и трапез часть участников обливают друг друга, такими имитативными действиями также навлекая дождь.

Повторно обряд не проводится, гарантом начала дождей служат находящиеся в воде камни с Аулие-Таш. В условиях сильной засухи 2020 г. дожди пошли через 3 дня после совершения обряда, при этом добавилось еще одно, новое условие, в день начала дождей — местным фермером ликвидирована несанкционированная свалка неподалеку от Аулие-Таш, что по принципу «Post hoc, ergo propter hoc» незамедлительно нашло отражение в восприятии необходимых действий.

Признание Аулие-Таш в качестве места для вызова дождя отражает и то, что оно используется и жителями других поселков, как выходцев из Редутово, проживающих за его пределами, так и коренными. При этом посещение могил совершается у своего поселка, а с Аулие-Таш привозится камень, который помещается в водоем у места, где требуются осадки. От информатора из села Чесма, Фариды Фатхулловны Зыряновой, татарки 1951 г. р., со слов её матери Кельмухаметовой Рабиги Ирбаевны, татарки 1927 г. р., подробно записан обряд и молитвы, которые следует читать

при таком совершении обряда. Как и в случае с 41 камнем, при коллективном молении после получения необходимого количества осадков камень необходимо вернуть на место.

Таким образом, несмотря на то, что в современных условиях, когда зависимость человека от природных факторов не так велика, как раньше, обряды, связанные с вызыванием дождя, продолжают сохранять определенное значение в традиционной культуре, при этом наблюдается тенденция постепенной утраты архаичных ритуальных действий и концентрации на непосредственном обращении к Аллаху с просьбой, что ясно видно из порядка принесения жертвы животного по правилам ислама и в целом по процедуре проведения ри-

туала просьбы о дожде и наблюдается в других регионах распространения традиции.

Можно констатировать, что в данном случае Аулие-таш в представлении и казахского, и татарского населения не противоречит монотеизму ислама, что отмечается и в целом по отношению к культу аулие, так как в сознании современных верующих почитание святых есть не что иное, как почитание самого Бога, так как именно Аллах дает силу святым, наделяет их еще при жизни способностью помогать людям, а поклонение святым местам и природным объектам дает, по мнению верующих, возможность общения с Богом в месте, подобном мечети [13, с. 299].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Огудин, В. Л. Места поклонения в исламе: общая и частная история: среднеазиатский этнографический сборник. М. : Наука, 2006.
2. Закирова, А. С. Топонимические предания и сакральный ландшафт казахов и татар (на примере окрестностей села Редутово Челябинской области) : материалы II междунар. науч.-практ. конф. «Проблемы географии Урала и сопредельных территорий». Челябинск : Край Ра, 2020.
3. Абсалямова, Ю. А. «Аулия зыяраты»: к вопросу о культе святых у башкир (на материалах Восточного Оренбуржья): исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе : материалы III Междунар. симп. Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2008.
4. Сызранов, А. В. Святые места мусульман Астраханского края: историко-этнографический очерк. Астрахань : Астрахан. ун-т, 2006.
5. Мажитов, С. Ф. Памятники устной историологии казахов: история Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Народные предания об исторических событиях и выдающихся людях Казахской степи (XIX–XX вв.). Алматы : Дайк-Пресс, 2007.
6. Абеуова, Е. К. Культурные памятники «Аулие» как один из маркеров кочевой цивилизации: по материалам этнографических исследований в Степном Прииртышье // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае : материалы IX междунар. науч.-практ. конф. 2014. С. 120–128.
7. Абеуова, Е. К. К разработке типологии культовых памятников «Аулие» степного Прииртышья // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае. Вып. 10 : материалы X междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 2014. С. 104–108.
8. Баялиева, Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. 1972
9. Ларина, Е. И. Сквозь модернизацию: традиции в современной жизни российских казахов / Е. И. Ларина, О. Б. Наумова. СПб. : Нестор-История, 2016.
10. Абсалямова, Ю. А. Обряд вызывания дождя у башкир (в контексте изучения народного ислама) // Труды Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. Вып. 5. Уфа, 2011.
11. Хадыева, Р. Н. Башкирская этнокультура и язык: опыт воссоздания языка картины мира / Рос. акад. наук, Уфим. науч. центр, Ин-т истории, яз. и лит., Акад. наук Респ. Башкортостана, Отд-ние гуманитар. наук. М. : Наука, 2005 (Уфа : Изд-во «Гилем» АН РБ).
12. Маретина, С. А. Дождь в поверьях и ритуалах нага (Индия): Этнографические тетради. Вып. 13. СПб., 2003.
13. Стасевич, И. В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых): Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. 3. СПб., 2013.

СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И ЗНАНИЙ

Объём усвоенной информации увеличивается, грамотность населения растёт, но уровень благополучия в современном обществе уменьшается. Если человек собирает только интеллектуальные знания в ущерб духовному знанию, то мы имеем дело с вредным знанием. Любые ли знания делают тебя сильным? Возможно, существует набор знаний, от которых человек слабеет, дуреет? Знания, не подкреплённые верой в Бога, не представляют собой силу, а наоборот, только отнимают её, и увеличивают гордыню и сеют раздор. Философия, будучи мировоззренческой основой всех наук, не должна быть атеистической, чисто прагматичной (направленной только на внешнюю, материальную, бытийную сторону жизни). Мудрость отличается от простого накопительства знаний тем, что её критерием являются сама жизнь, благополучие и добро.

Ключевые слова: знания, вера, ислам, ихан, мудрость, благополучие, преемственность знаний.

G. B. Vildanova

THE RATIO OF FAITH AND KNOWLEDGE

The amount of information acquired and the literacy of the population is growing, but the level of well-being in modern society is decreasing. If a person collects only intellectual knowledge at the expense of spiritual knowledge, then we are dealing with harmful knowledge. Does any knowledge make you strong, or is there a set of knowledge that makes a person weak, stupid? Knowledge that is not supported by faith in God does not represent power, but on the contrary, only takes it away, and increases pride and sows discord. Philosophy, being the worldview basis of all Sciences, should not be atheistic, purely pragmatic (aimed only at the external, material, existential side of life). Wisdom differs from simple accumulation of knowledge in that its criterion is life itself, well-being, and goodness.

Keywords: knowledge, faith, Islam, Ihsan, wisdom, well-being, continuity of knowledge.

Изменения любого общества начинаются с изменения его мировоззрения и ценностей. Если взглянуть на историю прошлого века, то можно увидеть яркую картину колоссальных фундаментальных смен мировоззренческих, идеологических парадигм. Несомненно, все эти смены парадигм шли совместно с политическими, экономическими и духовными изменениями, ибо все эти аспекты бытия тесно переплетены. На сегодняшний день человечество переживает кризис: разрушение семейных ценностей, насилие, безразличие и т. п. Может быть, на каком-то этапе развития человеческого общества мы пошли не тем путём, где-то была совершена ошибка в мировоззренческом, идеологическом, ценностно-ориентирующем планах, и мы теперь пожинаем плоды того, что было посеяно?

В современном обществе складывается весьма парадоксальная картина: объём усвоенной информации увеличивается, грамотность населения растёт, но уровень благополучия в обществе уменьшается. Под благополучием имеем в виду: счастливую жизнь, благополучную семью, добрые взаимоотношения между

детьми и родителями, отсутствие любых антидипрессантов, уводящих человека от живой действительности: алкоголь, наркотики, табак и т. п. Отсюда вопрос: увеличивает ли грамотность (обретение знаний) человека его гарантии на счастливую, благополучную жизнь? Очевидно, что нет. Даже наоборот, чем более грамотен, интеллектуален человек, тем он более несчастен. Значит, мы в погоне за мирскими, теоретическими знаниями, упустили суть жизни, *самые главные знания*. Условно можно разграничить два уровня знания: «горизонтальный» (интеллект) и «вертикальный» (вера) [1, с. 17]. Знания горизонтального уровня — это бытийно-ориентированные знания. Начиная с детского сада и продолжая школой и другими учебными заведениями, человека буквально «наполняют» знаниями, так как в этом есть утилитарная необходимость. Ведь человек должен уметь зарабатывать себе на кусок хлеба. Но *все эти знания должны основываться на прочном фундаменте веры в Бога, иначе они не приносят духовного удовлетворения, они разжигают споры, увеличивают гордыню. Если человек собирает только интеллектуальные знания, в ущерб*

всякой только лишь материалистически направленной цивилизации является глубокий, экзистенциальный тупик в поисках счастья и благополучия, разочарование в тех ценностях, которые прививала традиционная система образования. Чтобы к старости, перед смертью не переживать глубокую тоску за напрасно утраченные усилия, бесполезно полученные

знания, необходимо уже в молодости определиться с мировоззренческими ценностями, определяющими фундамент бытия, и сделать акцент на гармоничность веры и знаний. Необходимо правильно расставить приоритеты, ибо от этого будет зависеть судьба как отдельного человека, так и судьба всего человечества.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Вильданова Г. Б. Онтологические и гносеологические основания мудрости и истины. Уфа: Башкирский гос. пед. ун-т, 2008.
2. Саид-Афанди аль-Чиркави. Предисловие председателя ДУМ Дагестана Ахмад-хаджи Аб-

- дулаева // Сокровищница благодатных знаний. Махачкала, 2018.
3. Саид-Афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. Махачкала, 2018.

КУЛЬТУРНО-ЭТНИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ МИГРАНТОВ С РЕГИОНАЛЬНЫМ СОЦИУМОМ (на примере мигрантов из Центральной Азии в республиках Южной Сибири)¹

В исследовании отмечается ряд особенностей культурно-этнического характера, которые наблюдаются отечественными исследователями во взаимодействиях между мигрантами и представителями принимающего регионального сообщества. Выделяется несколько основных моделей, которые фиксируют различные виды подобных взаимодействий. На примере республик Южной Сибири (Алтай, Тыва, Хакасия) определяются культурно-этнические особенности взаимодействия мигрантов из государств Центральной Азии (Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Узбекистан) с представителями основных этнических групп регионов.

Ключевые слова: миграция, Центральная Азия, Южная Сибирь, этническая культура, аккультурация, ислам.

A. I. Evdokimov

CULTURAL AND ETHNIC FEATURES OF INTERACTION BETWEEN INTERNATIONAL MIGRANTS AND REGIONAL SOCIETY (on the example of migrants from Central Asia in the republics of southern Siberia)

The research is devoted to the study of cultural and ethnic relations in Southern Siberia. The study is dedicated to characteristics of the cultural and ethnic nature in the interactions between migrants and a representative of the receiving regional community. There are several main models that record various types of such interactions. We distinguished cultural and ethnic features of the interaction of migrants from Central Asian states (Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Uzbekistan) with representatives of the main ethnic groups of the regions on the example of the republics of Southern Siberia (Altai, Tyva, Khakassia).

Keywords: migration, Central Asia, Southern Siberia, ethnic culture, acculturation, Islam.

Международная миграция в современности представляется объективным глобализационным процессом, в ходе которого происходит активное взаимодействие представителей различных этнических культур. Подобное взаимодействие приводит к взаимообогащению контактирующих культур, однако нередко может сопровождаться возникновением конфликтов между мигрантами и представителями принимающего социума. Подобные конфликты часто не связаны с различием ценностных установок, социокультурных норм и систем религиозности, а являются следствием бытового национализма, которому позже приписывается этнокультур-

ный характер. Мигранты могут действовать в рамках различных моделей аккультурационных ориентаций в отношении с новой средой пребывания. В рамках наиболее прогрессивной модели мигрант старается сохранить самобытную этническую культуру, но при этом заинтересован в активном взаимодействии с социокультурной средой территорий прибытия [1]. Э. Н. Соболев считает, что модель дистанцирования снижает уровень межэтнической напряженности, так как международные мигранты обособляются от местной социокультурной среды. На примере китайских мигрантов он доказывает работоспособность данной модели при условии, что дистанцирование не ведет к противопоставлению своих этнокультурных установок нормам социокультурного пространства принимающего сообщества [2]. Е. О. Данилова отмечает, что миграционные процессы становятся важным актором модернизации региональных

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ (проект № 19-013-00949 А Культурно-этнические детерминанты самостоятельности — личностной беспомощности молодежи России и стран ближнего зарубежья (на материале мигрантов из Центральной Азии)).

сообществ. При функционировании модели активной включённости в принимающее сообщество происходит увеличение количественного и качественного состава миграционных потоков, которое позволяет добиться положительных экономических эффектов для регионов с точки зрения включенности в глобальную экономику [3]. О. И. Бородкина, Н. В. Соколов и А. В. Тавровский акцентируют внимание на культурной дистанции в модели взаимодействия между местным и приезжим населением, которой свойственно появление противоречий ценностно-нормативного характера [4]. В такой ситуации со стороны внешнего наблюдателя мигрант выглядит довольно неприметно, то есть противоречия экономического и трудового характера зачастую выпадают из фокуса общественного внимания, но в случаях открытой конфронтации они актуализируются с удвоенной силой.

Особенности миграционной ситуации в каждой из республик Южной Сибири являются следствием уникальности этнокультурной обстановки, географических и экономических факторов. Исследователями отмечается, что миграционная проблема для Республики Алтай в целом не является острой, так как «многие мигранты используют Горно-Алтайск в качестве перевалочного пункта перед переездом в более крупные города и поэтому не остаются постоянно жить на Алтае» [5]. С другой стороны, Республика Алтай имеет сухопутную границу с Казахстаном и исторически существующую систему трансграничных контактов, поэтому районом наибольшей интенсификации взаимодействий между алтайцами и казахскими мигрантами является Кош-Агачский район. В современной ситуации именно в данном районе республики отмечается обострение межэтнических противоречий между алтайцами и казахами, которое происходит на почве религиозного давления ислама и распределения властных ресурсов [6]. Исламский фактор также является сущностной составляющей миграционного давления на Южно-Сибирский регион. С учетом того, что региональные власти выбирают разные стратегии инкорпорации мусульманского сообщества в этнокультурное пространство региона, это может иметь серьезный потенциал эскалации межрелиги-

озных конфликтов. Примером деятельности властей в области религиозной политики может служить строительство соборных мечетей в столицах Республики Алтай и Республики Хакасия. Диалог мусульманского сообщества и региональной власти Республики Алтай способствовал появлению соборной мечети в г. Горно-Алтайске в 2013 г., что свидетельствует о наличии конструктивных отношений между мусульманами и принимающим сообществом.

Глеющий конфликт между мусульманским сообществом Республики Хакасия, региональными властями и городской администрацией г. Абакана является причиной того, что соборная мечеть так и не построена. При этом мусульмане собираются на месте строительства мечети для совершения пятничной молитвы, демонстрируя свою непоколебимость в данном вопросе. В социокультурном пространстве Республики Хакасия межэтническую напряженность актуализирует историческая дискуссия между хакасами и кыргызскими мигрантами, связанная с енисейскими кыргызами. Среди части мигрантов из Кыргызстана существует убеждение в том, что енисейские кыргызы являются их предками, а значит, процесс миграции является возвращением на историческую родину [7]. Результатом существования данной мифологии становится появление этнических предпринимателей (с обеих сторон), которые используют рост межэтнической напряженности в собственных целях. Например, когда мигранты начинают слишком активно вторгаться в традиционные сферы деятельности хакасов, связанные с выпасом скота и сбором дикоросов. Стабильно возникающие в Республике Кыргызстан политические кризисы становятся дополнительным фактором принятия решения о миграции для кыргызов и приводят к интенсификации миграционного потока.

В контексте фиксирования культурно-этнических особенностей социального взаимодействия в Республике Тыва необходимо отметить значение давления внешней миграции на экономическую составляющую регионального пространства территорий Южной Сибири [8]. Мигранты из государств Центральной Азии оказывают значительное влияние на экономику республик Южной

Сибири, выступая в качестве дешевой рабочей силы, услугами которой активно пользуются местные предприниматели и бизнесмены. Показательными примерами этого являются сферы строительства и дорожных работ. Кроме того, приезжие сами начинают заниматься предпринимательской деятельностью, предоставлять продукты и услуги по низким ценам, что активизирует конкуренцию на рынке с местными представителями бизнеса. В обоих рассмотренных случаях мигранты вытесняют из определенной экономической ниши часть местного населения, что становится причиной роста уровня негативного восприятия международных мигрантов.

Этнокультурное пространство Республики Тыва подвержено наибольшему давлению со стороны трудовых мигрантов из Китая, которые работают на предприятиях горнодобывающей промышленности. В ситуации высокого уровня консолидации тувинского этноса на территории республики миграционное давление пока особо не ощутимо. Китайские мигранты были самыми заметными участниками миграционных процессов на территории Южно-Сибирского региона в 1990-х — начале 2000-х гг. Л. В. Анжиганова связывала это с низкой плотностью населения в республиках Южной Сибири, благоприятными климатическими условиями, высоким качеством водно-земельных ресурсов и гибкостью системы налогообложения [9]. Социально-экономическая ситуация в регионе отвечала одному из ключевых миграционных параметров — «качеству жизни».

Уровень качества жизни в регионах прибытия был выше, чем в регионах убытия, что является важным фактором «притяжения» для мигрантов. Укрупнение миграционного потока из Китая, происходившее в ситуации изоляции китайской общины в социокультурном пространстве Южно-Сибирского региона, привело к тому, что фактор «китайских мигрантов» стал активно использоваться региональными властями в качестве громоздкого отвода негативных общественных настроений. Ужесточение федеральной миграционной политики в 2000-х гг. повлекло за собой уменьшение миграционного потока из Китая и укрупнение центрально-азиатского миграционного потока.

Динамика этнокультурного пространства Южно-Сибирского региона создает новые основания самоидентификации представителей основных этнических групп региона. Трансформация этнокультурной идентичности проходит в условиях постоянных изменений во всех сферах общественной жизни. В современной ситуации одним из важнейших факторов динамики таких изменений становится активное вмешательство мигрантов из-за рубежа. Миграционное давление, которое оказывается на региональный социум в этнокультурной, экономической и религиозной форме, ставит перед региональной общественностью задачу гармоничного инкорпорирования миграционного сообщества в социокультурное пространство Южной Сибири.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ясинская-Лахти, И. и др. Идентичность и интеграция в контексте этнической миграции (на примере ингерманландских финнов) // Диаспоры. 2012. № 1. С. 192.
2. Соболев, Э. Н. Трудовая миграция в свете сохранения национальной идентичности России // Вестн. междунар. ин-та менеджмента ЛИНК. 2009. № 24. С. 155.
3. Данилова, Е. О. Теория Д. Массея в дискурс-анализе социально-экономической активности и сетевого взаимодействия трудовых мигрантов в РФ // Вестн. Волгоград. гос. ун-та. Серия 7: Философия. Социология и социал. технологии. 2014. № 3 (23). С. 162.
4. Бородкина, О. И. Социальные риски международной иммиграции в Россию / О. И. Бородкина, Н. В. Соколов, А. В. Тавровский // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. 2017. Т. 10, № 3. С. 128.
5. Попков, Ю. В. Сравнительное исследование этносоциальных процессов и этнонациональной политики в регионах Сибири / Ю. В. Попков, О. А. Персидская // Новые исследования Тувы. 2014. № 4 (24). С. 6.
6. Мадюкова, С. А. Региональная специфика этносоциальных процессов и межэтнических отношений в Республике Алтай /

С. А. Мадюкова, О. А. Персидская // Новые исследования Тувы. 2014. № 2 (22). С. 103.

7. Евдокимов, А. И. Поиск гражданско-национальной идентичности как фактор формирования кыргызской государственности в конце XX — начале XXI в. // Экология Южной Сибири и сопредельных территорий : в 2 кн. Т. 2. Абакан, 2015. С.183.

8. Аксютин, Ю. М. Новая российская идентичность и межэтнические отношения в региональном измерении (на примере Южной Сибири 2000-х годов) // Современ. исслед. социал. проблем. 2018. Т. 10, № 2-4. С. 61.

9. Анжиганова, Л. В. Эволюция межнациональных отношений в Республике Хакасия (социологический аспект) // Гуманитар. науки в Сибири. 2007. № 1. С. 81.

ЗАЩИТНИК ОТЕЧЕСТВА, РЕЛИГИОЗНЫЙ ДЕЯТЕЛЬ АБДУЛБАРИ ИСАЕВ

Раскрывается боевая и религиозная деятельность председателя Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири А. Н. Исаева. Вернувшись с Великой Отечественной войны, до конца своей жизни занимался богослужением, распространением религии и обучением священнослужителей среди мусульман.

Ключевые слова: *Духовное управление мусульман, имам-хатыб, муфтий, Великая Отечественная война, фронтовик.*

L. M. Giniatullina

DEFENDER OF THE FATHERLAND RELIGIOUS FIGURE ABDULBARI ISAYEV

The article reveals the military and religious activities of the Chairman Of the spiritual Board of Muslims of the European part of the USSR and Siberia A. N. Isaev. After returning alive from the great Patriotic war until the end of his life, he was engaged in worship, spreading religion and training clergymen among Muslims.

Keywords: *spiritual administration of Muslims, Imam-Khatib, mufti, Great Patriotic war, front-Line soldier.*

Одиннадцатым председателем Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (далее — ДУМЕС) в 1975–1980 гг. служил Абдулбари Низамутдинович Исаев, который видел Первую мировую войну, Октябрьскую революцию 1917 г., Гражданскую войну, раскулачивание и репрессии 1930-х гг., участвовал в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. [3, с. 84–217].

А. Н. Исаев родился в 1907 г. в дер. Верхнее Аташево Бирского кантона (ныне — Чекмагушевского района Республики Башкортостан). В 11-летнем возрасте наизусть знал Коран и выдержал экзамен по устному чтению его. В 1926 г. успешно окончил медресе дер. Тюлиганово Башкирской АССР. В 1926–1929 гг. служил имам-хатыбом в мечети дер. Карьявды Чекмагушевского района Башкортостана. В 1929 г. был арестован и направлен на принудительные работы по заготовке леса, через год освобожден (был репрессирован, находился в тюрьме). В 1930–1941 гг. находился в Киргизской АССР, неофициально служил муллой.

В первый же день Великой Отечественной войны Абдулбари Исаев обратился в военкомат Ждановского района г. Уфы. Через неделю его отправили на полковые курсы по подготовке химинструкторов в г. Чебаркуль.

После окончания курса в ноябре 1941 г. в звании старшего сержанта начал служить в составе 441-го саперного батальона 381-й стрелковой дивизии. Воевал на Калининском фронте. Участвовал в боях за Калинин, Торжок, Ржев. В декабре 1941 г. во время Калининской наступательной операции получил ранение и был отправлен в полевой госпиталь. Многие его сослуживцы в ходе кровопролитной Ржевско-Вяземской операции погибли. Полевой госпиталь, куда попал Исаев, оказался в окружении. Благодаря партизанскому отряду раненых удалось спасти и вывезти в эвакогоспиталь № 2963 под Москвой. В мае 1942 г. его направили на переобучение в пехотное училище в г. Уфу. Окончить училище ему не удалось. В ноябре 1942 г. всех курсантов отправили на Сталинградский фронт, где Исаев служил в составе 293-й стрелковой дивизии. В боях под дер. Платоновка снова был тяжело ранен. Второй раз ранение спасло ему жизнь. Дальнейшая судьба полка сложилась трагически: большая часть личного состава погибла, дивизия понесла большие потери убитыми и ранеными. Лечение принимал в эвакогоспитале Пензенской области, затем был направлен в госпиталь г. Архангельска. В июне 1943 г. демобилизован [1]. У Абдулбари Исаева во время Великой Отечественной войны

погибли два родных брата Кутдус и Миркасим Исаевы [4, с. 191].

Вернувшись в Уфу, начал работать в Центральном духовном управлении мусульман (далее — ЦДУМ). После смерти девятого муфтия ЦДУМ Г. З. Расулева (1889–1950), который председательствовал в 1936–1950 гг., А. Н. Исаев продолжил работу в аппарате ЦДУМ. Сначала являлся председателем совета мечети 1-го прихода г. Уфы, в 1953 г. — имамом-хатыбом мечети 2-го уфимского прихода. В 1956 г. талантливого проповедника и оратора назначили имам-хатыбом Ленинградской соборной мечети, где он являлся лидером мусульманской общины. В мае 1975 г. видного религиозного деятеля и фронтовика с большим жизненным опытом избрали председателем ДУМЕС, где он проработал до июля 1980 г. С июля 1980 г. до последних дней своей жизни А. Н. Исаев служил имам-хатыбом Ленинградской соборной мечети. Умер в 1983 г. Похоронен на Ново-Волковском мусульманском кладбище г. Ленинграда [2, л. 3].

За боевые заслуги перед Родиной Абдулбари Низамутдинович награжден медалями

«За Победу над Германией» и «За доблестный труд в Великой Отечественной войне» [5].

Документы, отражающие деятельность ДУМЕС, поступили в Научный архив Башкирского филиала Академии наук СССР (ныне — Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук) в 1989 г. Их собирал и систематизировал сам муфтий Абдулбари Исаев. В данной коллекции документов отражается религиозная деятельность ДУМЕС, когда председателем работал А. Н. Исаев. В коллекции отложились личные документы муфтия, свидетельство об избрании его в 1975 г. членом ДУМЕС, значительное количество документов о его религиозной деятельности за 1975–1980 гг. Имеются фотодокументы периода его председательства во время подготовки и проведения религиозных мероприятий. В фотодокументах нашли отражение встречи религиозных деятелей во время проведения различных религиозных форумов, симпозиумов и конференций. Отложились письма ДУМЕС, где А. Н. Исаев как председатель



1960-е годы. Ленинградская соборная мечеть.

Справа: Абдулбари Низамутдинович Исаев (1907–1983), одиннадцатый председатель ДУМЕС в 1975–1980 гг.

Слева: Шакир бин Шайхислам Хиялялетдинов (1890–1974), десятый председатель ДУМЕС в 1951–1974 гг.

Российской централизованной религиозной организации обращается в адрес руководителей церквей и религиозных объединений СССР. Для исследователей большой интерес представляют письма 1977 г. к канцлеру Федеративной Республики Германии Шмидту, премьер-министру Великобритании Тэтчер, обращения муфтия к мусульманам страны и др. Сохранились его содержательные тексты выступлений на конференциях под лозунгом «Держитесь за вервь божью и не разъединитесь» по случаю 30-летия со дня образования Средней Азии и Казахстана, «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения

между народами» и международных исламских симпозиумах, проведенных в Москве и других городах страны, произнесенные речи в Уфимской соборной мечети, поздравления мусульман со священными праздниками. В архивной коллекции в полной мере нашла отражение его религиозная деятельность.

А. Н. Исаев, участвуя на фронтах Великой Отечественной войны, внес свою лепту в победу над фашизмом и подарил нам мир. В послевоенной мирной жизни фронтовик, долгие годы, занимаясь религиозной деятельностью, вложил много сил для сохранения мира на земле.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Исаев, Г. Боевой путь муфтия Абдулбари Исаева [Электронный ресурс] (дата обращения: 05.10.2020).

2. Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. Ф. 81, оп. 1, д. 56.

3. Они вернулись с Победой: списки военнослужащих, вернувшихся живыми с Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. / под ред. Х. Х. Ишмуратова. Т. 12. Уфа : Китап, 2005. 640 с.

4. Память: списки погибших в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Кн. 19. / гл. ред. Х. Х. Ишмуратов. Уфа : Китап, 1999. 456 с.

5. Память народа: электр. банк документов периода Великой Отечественной войны, составленный по материалам Центрального архива Министерства обороны Российской Федерации (ЦАМО). URL: pamyat-naroda.su/awards/35088507 (дата обращения: 05.10.2020 г.).

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ И СПЕЦИФИЧЕСКИЕ АТТРИБУТЫ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭСТЕТИКИ

Данная статья представляет собой рассмотрение арабо-мусульманской эстетической традиции. Выделяются характерные атрибуты арабо-мусульманской эстетики: антагонистическая позиция относительно визуального изображения животного и человека, принцип неизобразимости Бога, каноничность, неизменность и абстрактность образов в искусстве. Рассматриваются виды искусств: каллиграфия, архитектура, поэзия, — сформировавшие под влиянием ислама свои специфические черты. Особое внимание уделяется эстетической традиции визуального искусства арабо-мусульман, сформировавшейся в древности и не потерявшей актуальности своей проблематики на сегодняшний день.

Ключевые слова: *эстетика, эстетическая традиция, арабо-мусульманская культура, визуальное искусство, ислам, Коран, живопись.*

V. D. Lavelin

HISTORICAL SEQUENCE AND SPECIFIC ATTRIBUTES OF ARAB-MUSLIM AESTHETICS

This article deals with the arab-muslim aesthetic tradition. The typical attributes of an arab-muslim aesthetic such as the antagonistic position concerning the visual representation of an animal and a human, the principle of the non-depicting God, canonicity, immutability and abstractness of figures in art are accentuated. The article examines the types of arts such as calligraphy, architecture, poetry which have formed their specific features under the influence of Islam. The special attention is paid to the aesthetic tradition of the visual art of Arab-Muslims which was formed in antiquity and hasn't lost its relevance to these days.

Keywords: *aesthetics, aesthetic tradition, Arab-Muslim culture, visual art, Islam, Koran, painting.*

Тяга к прекрасному присуща любому обществу. На протяжении всей истории мы можем заметить влияние эстетики на формирование миропонимания и мироощущения людей. Одна из важнейших эстетических функций — это приобщение индивида к культуре через восприятие прекрасного. Из этого следует, что эстетическая традиция приобщает нас к культуре, определяет наше восприятие, а впоследствии и мышление. На сегодняшний день проблемы, связанные с эстетикой, не потеряли своей актуальности. Наоборот, в условиях глобализации они приобрели ещё большую значимость. Данная статья посвящена рассмотрению эстетической традиции арабо-мусульманской культуры. Цель данной статьи: выявить специфические атрибуты арабо-мусульманской эстетики, проследить её историческое становление и определить наиболее важные проблемы, связанные с эстетической традицией и требующие решения на сегодняшний день.

Ислам сыграл немаловажную роль в становлении арабо-мусульманской эстетики, сформировав в ней систему традиций и догм для искусства. Земной мир и сам человек в исламе не имеют высшей ценности. Они лишь творение Бога, неизменного и единственного в своём вечном бытии. Однако ислам, как и любая другая религия, не может обойти естественно-человеческую потребность, выраженную в тяге к прекрасному. На первых этапах формирования основных идей, категорий ислама понятия эстетики были слабо выражены. С началом развития архитектурного искусства были созданы первые эстетические понятия-символы: джамал — божественная совершенная красота (купол мечети), джалал — божественное величие (минарет) и сифат — божественное имя (письмена на внешних стенах мечети). В дальнейшем мусульманское искусство вышло за рамки архитектуры.

Наиболее важным для мусульманской культуры стало слово, звучащее, художественное, каллиграфически изображённое. Слово

поэтически сакрально было запечатлено в Коране, понимаемом мусульманами как непревзойдённый эстетический шедевр, так как это есть не что иное, как слова самого Аллаха. Из этого можно сделать вывод, что Коран способствовал бурному развитию мусульманской литературы. Следует отметить, что помимо священных писаний и поэтической линии панегириков: поэзии в честь Аллаха, Мухаммада, мусульманских правителей и так далее, — также развивалась любовная лирика, характерной чертой которой выступала религиозная предопределённость, фатум. Каллиграфия же стала тем искусством выражения слова, которое впитало в себя и религиозный догматизм ислама, и эмоционально-художественное начало. Красоту написанного слова сравнивали с блеском драгоценных камней, нежностью шелков и запахом цветущих садов. Важнейшим является тот факт, что на визуальное изображение Бога в мусульманской культуре наложено строжайшее табу, но обозначать его с помощью знаковой, буквенной системы разрешается. Каллиграфическое мусульманское искусство можно в таком случае сравнить с христианской иконописью, так как в обоих случаях выполняется одна и та же функция: изображение Бога, но с установкой на то, что в таком случае Бог есть чистая духовность, не обременённая ничем человеческим.

Отличное от каллиграфии отношение мусульманской культуры было к живописи. Прежде всего следует понять, что в сравнении с христианским западноевропейским художественным искусством мусульманское в ортодоксальном мусульманском мире деформировано (отлично) в своей природе как таковой. Стержнем этой деформации (отличия) служит идея неизобразимости Бога и всего сущего в чувственных образах. Искусство в таком случае должно становиться максимально каноничным и неизменным. Но смогло бы оно тогда существовать вообще? Определённо нет. Мусульманское изобразительное искусство выработало свою схему изображения прекрасного. В одном из хадисов ибн Аббас говорит художнику: «Ты можешь изображать животных, но лиши их головы, чтобы они не походили на живых существ, или старайся, чтобы они напоминали цветы. Хочешь рисовать? Ну так рисуй дерево (природу) и то, во что нельзя вселить душу (рисуй то, что не имеет души) или абстрактно». Таким

образом, разрешалось воспроизводить предмет, если он неодушевлен, или же с условием того, что он переставал походить на себя, а лишь становился знаком вещи, её абстрактным образом. Итак, характерными для мусульманского искусства являются такие черты, как каноничность, неизменность и абстрактность образов.

Знаковость художественных образов в исламском искусстве указывает на их иллюзорность, что, в свою очередь, является следствием догматических установок. М. Н. Гаджинаев в своём исследовании «Особенности визуального арабо-мусульманского искусства» отмечает: «В контексте визуального исламского искусства термин *сура* прочитывается как ассоциативное проявление какой либо идеи в искусственно созданном зрительно воспринимаемом виде изображении. Для вербальной передачи этого понятия существует другое арабское слово — *тимсаль*, производное от *тамасала* (быть сходным, похожим друг на друга, подобным) и однокоренное со словом *тамасуль* (подобие сходство идентичность...). В словаре аль Мунджида тимсаль — это то, что придаёт чему-то вид и изображает его схожим с творением Аллаха из имеющих душу и облик в оригинале» [1]. Визуальное изобразительное искусство должно не воплощать мир таким, какой он есть, а изображать его только лишь похожим на себя самого, так как человек не творец, он не в силах создать мир, он может лишь дополнить его по воле Аллаха. Таким образом, арабо-мусульманское изобразительное искусство есть не зеркало мира, а его дополнение.

В своём историческом становлении арабо-мусульманская эстетика не претерпела особых инноваций. В Средние века эстетика начала рассматриваться в системе научных, философских и литературных знаний. Так, Г. З. Макаева в своём исследовании «Влияние эстетики ислама на арабо-мусульманскую культуру» утверждает, что искусство мыслителями того времени рассматривалось как средство общественного развития. Были сформированы правила творчества, установлен приоритет духовного содержания искусства, а также выделено главное предназначение искусства: преобразование мира за счёт силы человеческого духа. Высокая духовность прежде всего служила катализатором творческого начала, таким образом, сохраняя догматические установки ислама в искусстве [2].

С началом информационной эпохи, а точнее, с полномасштабной глобализации, арабо-мусульманская эстетическая традиция не потеряла свою самобытность. Например, отношение к появившемуся в XX в. кинематографу у мусульманской культуры традиционное. Все вышеупомянутые специфические черты визуального искусства, такие как идея неизобразимости Бога, запрет на изображение человека и животного, были перенесены в современные условия. Однако появляются новые проблемы эстетического восприятия традиций Востока Западом, выливающиеся в открытое противостояние культур.

Непонимание и неприятие чужой эстетической традиции, попытки навязать своё культурное восприятие прекрасного наиболее остро отражаются в изобразительном искусстве. Это можно наблюдать в попытках высмеять, а значит, и дискредитировать арабо-мусульманскую эстетическую традицию различными способами. Так, в 2010 г. предметом критики множества мусульман стал эпизод американского телевизионного шоу «Южный Парк», в одной из серий которого авторы сериала Мэтт Стоун и Трэй Паркер хотели изобразить пророка Мухаммада, что, в свою очередь, не только идёт вразрез с арабо-мусульманской эстетической традицией, но и является особо тяжким грехом.

Ситуация не получила своего развития, так как авторы не стали изображать пророка.

Подобное отношение к арабо-мусульманской эстетической традиции мы можем замечать сегодня повсеместно. К сожалению, Запад стремится не к взаимному проникновению культур, а скорее, к гегемонии своей культурной, а в данном случае эстетической традиции, высмеивая и тем самым уничижая восточные ценности и культуру. Данный западноевропейский подход чреват возникновением новых, более страшных для общества проблем, ключом к решению которых будет принятие самобытности арабо-мусульманской эстетической традиции.

Подводя итог, можно сказать, что арабо-мусульманская эстетическая традиция формировалась под влиянием культуры ислама, что и обуславливает характерные черты арабо-мусульманского искусства. Наивысшего развития достигли каллиграфия, литература и архитектура. Живопись могла быть реализована только с помощью абстрактной образной системы, где человек или животное переставали походить на самих себя. На сегодняшний день проблемы, связанные с арабо-мусульманской эстетикой, не потеряли своей актуальности. В условиях глобализации для сосуществования культур необходимо особое понимание специфических черт всех эстетических традиций.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Гаджинаев, Г. М. Особенности визуального арабо-мусульманского искусства // Исламоведение: Искусствоведение. 2012. № 3. С. 52—59.
2. Макаева, Г. З. Влияние эстетики ислама

- на арабо-мусульманскую культуру // Вестник Башкирского университета. 2008. № 3. С. 689—691.
3. Яковлев, Е. Г. Эстетика: учеб. пособие. М.: Гардарики, 2000. 464 с.

ИСЛАМ В РОССИИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ, СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

УДК 297
ББК 86.38

И. В. Зайцев

ШЕЙХ ЗИЯУТДИН ГЮМЮШХАНЕВИ И РОССИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ: ОТ СИРИИ ДО ДАГЕСТАНА И СИБИРИ

Статья рассказывает о том, какое сильное влияние на российских мусульман оказали накшбандийские шейхи Османской империи середины — второй половины XIX в. Это влияние затронуло всю европейскую часть России, включая Сибирь, Волго-Уральский регион и Дагестан, и следы его мы можем наблюдать и теперь. Одним из главных проводников этого влияния был шейх Ахмед Зияутдин Гюмюшханеви, учеником которого стал выдающийся российский религиозный деятель Зайнулла Расули.

Ключевые слова: *суфизм, тарикат накшбандийа, ислам в России, шейх Гюмюшханеви, Расули.*

I. V. Zaitsev

SHEIKH ZIAUDDIN GUMUSHKHANEVI AND RUSSIAN MUSLIMS: FROM SYRIA TO DAGESTAN AND SIBERIA

The article tells about the strong influence of the Naqshbandi sheikhs of the Ottoman Empire on Russian Muslims in the mid-second half of the XIX century. This influence affected the entire European part of Russia, including Siberia, the Volga-Ural region, and Dagestan, and its traces can still be seen today. One of the main agents of this influence was Sheikh Ahmed Ziyā'uddin el-Gümüşanevi, whose pupil was the prominent Russian religious figure Zainulla Rasuli.

Keywords: *Sufizm, Naqshbandi, Islam in Russia, Shaykh Ahmed Ziyā'uddin el-Gümüşanevi, Rasuli.*

Накшбандийские шейхи Сирии и Турции середины — второй половины XIX в. оказали сильное влияние на российских мусульман. Это влияние распространилось не только на Урало-Поволжье, но также на Сибирь и Дагестан.

Так, весьма сильно на Зайнуллу Расулева (Расули) повлиял османский накшбандийский шейх Ахмед Зияутдин Гюмюшханеви (скончался в 1893 г.). Зайнулла Расулев довольно рано обрёл глубокое уважение среди широких слоёв российских мусульман. Это помогло ему быстро найти необходимые средства для совершения *хаджа*. В 1869—1870 гг. Зайнулла впервые отправляется в паломничество к святым местам. По традиции путь мусульман-паломников Волго-Уральского региона в Хиджаз лежал через Стамбул, который являлся одним из центров исламской учёности и науки. Именно во время своего пребывания в Стамбуле Расулев повторно проходит инициацию в су-

фийское братство *Накшбандийа* под руководством шейха Зияутдина Гюмюшханеви.

Они познакомились 16 августа 1869 г. в Стамбуле, и Расули стал его послушником (мюридом). «После многодневных занятий до и после хаджа, в том числе 40-дневного уединения с каждодневным постом и сотысячным произношением зикра, наставник удостоил его звания «шейх камил» (совершенный шейх. — И. З.) и права самому наставлять своих послушников тарикату по учению Накшбандийа-Халидийа. По пути на родину после поклонения святым местам Зайнулла Расулев в Стамбуле снова посетил шейха»¹.

Влияние Гюмюшханеви на Зайнуллу Расулева сложно переоценить. Вдохновлённый примером своего учителя, З. Расулев возвращается

¹ Рамзи М. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар. Оренбург, 1908 (арабский шрифт). Т. 2. С. 491—495. Цит. по: [1, с. 102].

на родину уже другим человеком. Любовь к своему наставнику побуждает его посвятить шейху Зияутдину один из своих трудов. Вернувшись в свою деревню Юлдашево уже в качестве халифы («заместителя») Гюмюшханеви, Расулев обретает невиданную до той поры популярность и влияние. Считается, что из Стамбула Расулев привёз от 10 до 12 пудов книг, разнообразные лекарственные снадобья и мази, а также ряд нововведений — таких как, например, ношение чёток, празднование Мавлида (дня рождения пророка Мухаммада) и др. Рост популярности Расулева привёл к увеличению числа его завистников. В результате целого ряда доносов и обвинений своих недоброжелателей Расулев был помещён под стражу и вскоре отправлен в ссылку почти на восемь лет. Но это только увеличило популярность Расулева и помогло ему окончательно сформироваться как личности. Все известные на сегодняшний день его труды были созданы после ссылки.

Ещё раз они встретились летом 1882 г., когда Зайнулла вместе со своим племянником Мусой Фаткуллиным (Расулевым) повторно выехал в Хиджаз. На пути туда и обратно он встречался со своим *муришдом* и в течение двух месяцев получал от него ценные наставления [1]. По отзывам башкирских мулл — современников Расулева, «при молитве Хабибуллин [Расулев] употребляет какой-то камень, должно быть из Мекки, а в самой мечети на стенах турецкой бумаги, турецкого письма красивые грамоты с именами: самого старшего муллы турецкого Зияутдина»¹.

Уже после смерти Ахмеда Гюмюшханеви Расулев издал житие своего *муришда* («Менакиб-и Зийаэтдин Гюмюшханеви»), вышедшее в Казани в типографии «Шараф» в 1317 г. х. (1899—1900). Это был вариант жития, написанный учеником Гюмюшханеви Мустафой Февзи в стихах на староосманском языке под

названием *Хедийе уль-халидин фи менакиби-и кутб ал-арифин Мевляна Ахмед Зияутдин б. Мустафа эль-Гюмюшханеви* (издано в Стамбуле в 1313 г. х.) [2, с. 107, 114—115].

С Гюмюшханеви встречался и беседовал другой видный поволжский учёный, историк Мухаммед Мурад Рамзи (ал-Казани ал-Мекки), проживший долгое время в Хиджазе [1, с. 111].

Представитель Гюмюшханеви по имени Муджиби обучал Абу Ханифу Мухаммад Рахматуллаха б. Йусуф б. Мустафу б. Шибани б. Рамай б. Али б. Ибрахим б. Сунали б. Йангураз б. Кулбай б. ал-Йангурази ат-Тарави ас-Сибири [3, с. 21—22].

После смерти первого советского муфтия Галимджана Баруди в Москве в 1921 г. накшбандийский шейх Кыяметдин б. Габделькадыр ал-Кадыри ан-Норлатый (ок. 1882—1953), лично знавший его, написал по этому случаю элегию-*марсийа*. В ней он упомянул шейхов *тариката Накшбандийа-Халидийа*, которые были учителями Баруди, а также самого автора. И на первом месте в этой цепочке стоит имя Гюмюшханеви:

«Тарикатътэн Нэкышбэнди озазлары:
Зияэтдин Гөмешханэви Истанбули,
Мәшәех Зәйнулла хәзрәт Троиски
Һәм шаһи Закир хәзрәт Чистави» [4, с. 94].

Чистави был учеником дагестанского шейха Махмуда ал-Алмали (1810—1877), который был родом из Джаро-Белоканской области². Будучи высланным в Пермь и неоднократно потом бывая во внутренних районах империи (больше всего в Астрахани, а также в Казани и других городах), он наставлял мусульман из числа татар. Именно он посвятил Мухаммед-Закира Чистави в традицию Накшбандийа-Халидийа [5, с. 53]. В рукописи из библиотеки Казанского университета «Великий сборник о тайнах пути...», которая переписана одним из учеников Мухаммед-Закира Чистави и в которой содержатся в том числе письма от ал-Алмали к Чистави, есть, среди прочего, и графическое изображение преемственности тариката Халидийа («Благородная цепь»), которая замыкается Зийа ад-Дином Гюмюшханеви [Там же, с. 57].

Чистави словно вернул в Дагестан получен-

¹ Фархшатов М. Н. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872—1917). Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: сб. док. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. С. 101. Также см.: 1, с. 109. О влиянии Гюмюшханеви на Расулева см.: Algar Hamid. Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change / ed. by Jo-Ann Gross. Durham and London: Duke University Press, 1992. P. 117—118; Abu Manneh Butrus. Shaykh Ahmed Ziyā'uddin el-Gümüšanevi and the Ziyā'i-Khālidi Suborder // Shi'a Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations / ed. by F. De Jong. Utrecht: Publ. of the M. Th. Houtsma Stichting, 1992. P. 114—115.

² Современный Гахский район Азербайджана. О нём см.: Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Вост. лит. РАН, 2003. С. 287—289.

ное отсюда: цепочка преемственности этой ветви *тариката Накшбандийа* после него снова уходит в Дагестан. Весной 1892 г., незадолго до своей кончины, Мухаммед-Закир Чистави принял дагестанского ученого лакца Сайфулла-кади Башларова (1853—1919). Последний так описывает эту встречу: «Он обучил меня и поручил совершать «султан аз-зикр» в течение сорока дней, после чего он также обучил меня совершению зикра “нафӣ ва-л-исбат”» [6, с. 114].

Знакомство и обучение у шейха Закира Чистави привело Башларова к Зайнулле Расулеву. Сам Сайфулла-кади писал об этом так: «Однажды духовная субстанция моего шейха [Мухаммед-Закира ал-Чистави] поручила мне отправиться к шейху Зайнуллаху ал-Мамури аш-Шарифи, живущему на востоке Сибири. После этого во сне я увидел святого (*вали*) Абдуллаха ал-Куби, который также сказал мне: «Тебе необходимо отправиться к Зайнуллаху. Он ожидает тебя». Уповая на Всевышнего Аллаха, я отправился к шейху Зайнуллаху-афанди... прибыли в город Троицк и остановились в гостинице. Мой спутник отправился к шейху и вернулся с хорошим настроением... Утром я встретился с Зайнуллахом, сыном Хабибуллаха, преемником шейха Дийа ад-Дина ал-Гюмюшханеви. Он был образцом своего времени и самым видным учёным своей эпохи. Он превосходил в своём достоинстве каких бы то ни было границ описаний...» [6, с. 115].

В августе 1907 г. Зайнулла Расули собственноручно выдал Сайфулла-кади Башларову несколько *иджаза* на обучение хадисам, суфийским молитвам и практикам и другим предметам. В ряде этих текстов Расули называет своих наставников. Так, практике «Хизб ал-бахр» он учился у Гюмюшханеви, шейха Фатхуллы ал-Урали и мединского шейха Мухаммеда Али ал-Витри, причём от всех трёх получил *иджазу* на обучение, которую, в свою очередь, передал Башларову [Там же, с. 120—122]. Своему ученику Хасану Хильми ал-Кахи (Кахибскому) Сайфулла-кади Башларова передал *иджазу* сразу трёх тарикатов — Накшбандийа, Шазилийа И Кадирийа¹. Через цепочку его преемников и учеников эта *силсила* доходит до нашего современника Саид-афанди Чиркейского (1937—2012).

¹ Ср.: Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане... С. 299.

В сборнике *иджаз*, выданных Зайнулле Расулеву и переписанных Сайфуллоу-кади Башларовым, об османском шейхе Гюмюшханеви сказано так: «[Всевышний Аллах] указал мне правильный путь — обучаться наукам у учёных, которые руководствуются своими знаниями в повседневной жизни. Самый достойный среди них — это тот, у кого я обучался наукам, тарикату и религии, полюс наставников, воспитатель тех, кто следует тарикату, вобравший в себя все внешние и внутренние достоинства, наш господин и наставник, обладатель Божественного света Ахмад Дийа ад-Дин ал-Гюмюшханеви ал-Истанбули, да будет свята его душа. Он [обучался тарикату] у обладателя высоких степеней в тарикате, руднику святости и Божественного света, Ахмада б. Сулайман ат-Тараблиси ан-Накшбанди ал-Халиди, да будет свята его душа. Тот [обучался наукам] у полюса шайхов, познавших Аллаха, воспитателя муридов, наставника младших и старших, достоинства которого невозможно поместить в этой книге, учёного, руководствовавшегося своими знаниями в повседневной жизни, шайха Халида ан-Накшбанди ал-Муджадиди ал-Усмани по прозвищу Дийа ад-Дин, да будет над ним милость и довольство Господа миров...» [Там же, с. 150—151]. Далее Расулев приводит ещё целый ряд имён выдающихся накшбандийских авторитетов.

Преемственность и тесная связь между накшбандийскими шейхами Сирии, Турции, Волго-Уральского региона и Дагестана хорошо видны в другой *иджазе*, которую дал Зайнулла Расулев Сайфулла-кади Башларову: «...Из тех, кто постоянно находился при мне среди учеников моей обители во время моих особых уроков был *мулла Сайфулла ад-Дагистани*².

Он был из тех, кто проводит всё своё время в изучении наук, служении учёным, он усердствовал на этом пути по мере своих способностей. Для получения благодати великих шайхов, он попросил меня написать для него сборник *иджаз*, которые собрал шайх моего шайх Ахмад б. Сулайман ат-Тараблиси, да будет свята его душа, затем [то, что собрал] наш шайх и наставник, познавший Аллаха Ахмад Дийа ад-Дин ал-Гюмюшханеви. Он попросил у меня разрешение на чтение (этого), а также на то,

² Весь текст переписан рукой Башларова, а выделенный фрагмент с его именем — рукою Расулева.

что он получил от меня согласно своему вниманию. И я передал ему все иджазы, которые были переданы мне моим упомянутым выше шайхом, на все сочинения, которые он читал мне, и на всё, что [написано] в его сборнике иджаз. И я прошу Аллаха, чтобы он по своей глубокой милости и достоинству открыл мне и ему [Свою милость], ведь Он — Милостивый и Милосердный. И чтоб Он посредством нас одарил пользой всех людей. *Мир всем посланникам [Аллаха], и хвала Аллаху, Господу миров.*

Слуга немощных мулла Зайнуллах б. Хабibuлах ан-Накшбанди. 27 Джумада-л-ахира 1325 г.»¹.

В другом месте Зайнулла Расули приводит цепочку передатчиков *иджазы* на чтение «Далаил ал-хайрат», которая доходит до автора самой книги, а далее продолжается до самого пророка Мухаммада: «Я получил [*иджазу* на чтение] «Дала'ил» от почётных и славных шайхов, среди которых — шайх, хафиз Ахмад Дийа ад-Дин Гюмюшханеви, да будет свята его душа. Он получил от шайха Хафиза 'Али, известного как Ибн Сабил ал-Кибриси, главы достойных учёных. Тот получил от шайха над шайхами, печати мухаддисов Мухаммада б. Мухаммад б. Мухаммад б. Ахмад ад-Димйати ан-Накшбанди, известного как Ибн Маййит. Тот получил от полюса познавших [Аллаха], шайха Мухаммада б. Ахмад ал-Магриби. Тот получил от своего шайха Абу ал-Касима ас-Суфйани. Тот

получил от шайха Мухаммад аш-Шарки. Тот получил от своего известного шайха 'Абдуллаха аш-Шаши. Тот получил от своего шайха 'Абд ал-'Азиза ал-Фарвани. Тот получил от своего шайха, кутба 'Абд ал-'Азиза ад-Добаги. Тот получил от своего шайха, благочестивого святого, полюса святых своего времени Мухаммада б. Сулайман ал-Джазули ас-Самлали аш-Шариф ал-Хусайни, автора “Дала'ил хайрат”...»².

В другом месте цитируемого сборника дважды приводится *иджаза* на обучение «Хизб ал-имам ан-Навави», которая также восходит от Башларова через Расули и Гюмюшханеви, а затем шейха Ахмада б. Сулейман ат-Тараблиси и Халиду ал-Багдади к самому автору³. В *иджазе*, которую получил Башларов от Расулева, на чтение и обучение «ал-Хизб ал-Бахр» Абу ал-Хасана аш-Шазили упомянуты те же шейхи⁴.

Как пишет современный исследователь Д. В. Мухетдинов, «слава Гюмюшханеви была столь велика, что выдающийся алим, нижегородец, уроженец села Петряксы Хамидулла Альмушев во время хаджа найдёт время, чтобы встретиться в Стамбуле с двумя его учениками» [7].

Итак, мы видим, сколь сильным было влияние шейха Ахмеда Зияутдина на мусульман России. Оно затронуло всю европейскую часть империи, включая Сибирь, Волго-Уральский регион и Дагестан, и следы его мы можем наблюдать и теперь.

¹ Там же. С. 163—164. Дата соответствует 7 августа 1907 г. Выделенный курсивом фрагмент написан рукой самого Зайнуллы Расулева.

² Там же. С. 165.

³ Там же. С. 176—177.

⁴ Там же. С. 179.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Фархшатов, М. Н. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872—1917). Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: сб. док. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009.

2. Abu Manneh Butrus. Shaykh Ahmed Ziyā'uddin el-Gümüşanevi and the Ziyā'i-Khālidī Suborder // *Shī'a Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations* / ed. by Frederick De Jong. Utrecht: Publ. of the M. Th. Houtsmā Stichting, 1992.

3. Бустанов, А. К. Книжная культура сибирских мусульман. М.: Марджани, 2013.

4. Исламская поэзия в эпоху Сталина: сборник стихов Кыяметдина ал-Кадыйри / сост., авт.

введения А. К. Бустанов, науч. ред. И. Г. Гумеров. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2018.

5. Бустанов, А. К. Суфизм без границ: письма дагестанского шайха Махмуда ал-Алмали в Чистополь // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. ст. Вып. 5. Казань, 2015.

6. Шихалиев, Ш. Ш. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: док. и материалы / Ш. Ш. Шихалиев, А. Р. Наврузов. Махачкала: Ин-т истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 2018.

7. Мухетдинов Д. В. Между Зерафшаном и Окой: традиции Накшбандийи на Нижегородчине // Минарет. 2007. № 2—3.

ИНОВЕРЦЫ КРАЯ В ВОЕННОЙ ИСТОРИИ РОССИИ В XVIII—XIX ВВ.

Подробно освещается участие иноверческого населения края в военной защите Российского государства. Основное внимание уделяется раскрытию значительного вклада башкир, мишарей и тептярей края в военной истории России. Главная тема — участие конных полков, сформированных на территориях, ныне административно входящих в территорию Челябинской области. Делается вывод о том, что участие народов Южного Урала в защите Отечества является одной из замечательных страниц их истории. Военная защита страны есть символ единения разных народов и конфессий государства.

Ключевые слова: *иноверцы, башкиры, мещеряки (мишари), татары, тептяри, война, военная служба.*

V. A. Kuznetsov

GENTILES OF THE REGION IN THE MILITARY HISTORY OF RUSSIA IN THE XVIII—XIX CENTURIES

This article details the participation of the foreign population of the region in the military defense of the Russian state. The main focus is on the disclosure of the significant contribution of Bashkir, mischaers and aunts of the region in the military history of Russia. The main theme is the participation of horse regiments formed in the territories now administratively part of the Chelyabinsk authorities. It is made that the participation of the peoples of the Southern Urals in the defense of the fatherland is one of the wonderful pages of their history. Military protection of the country is a symbol of unity of different peoples and denominations of the state.

Keywords: *believers, bashkirs, cavemen (mishars), Tatars, teptyari, war, military service.*

Под иноверцами обширного Оренбургского края понимаются все народы, исповедовавшие ислам: башкиры, мещеряки, татары, тептяри. Согласно историческим сведениям и преданиям, команды татар и башкир участвовали на стороне русских войск в войнах с Ливонией в XVI в. Упоминается команда башкир, входившая в состав ополчения Д. Пожарского и К. Минина. В XVII в. команды башкир и служилых татар в составе русских войск воевали против крымских татар. В начале XVIII в. команды татар и башкир участвовали в войне со Швецией, в Северной войне. В середине века воинские команды из татар и башкир были отправлены на войну с Пруссией. В конце XVIII в. команды башкир были посланы на войну со Швецией.

Но самое активное участие иноверцы края приняли в Отечественной войне 1812 г. Русская армия часто ощущала значительный недостаток в кавалерии. Для подготовки кавалериста из рекрута требовалось большое количество времени. Без достаточного числа этого подвижного рода войск армия выглядела слабее. Этот недостаток в тех условиях было решено ликвидировать за счёт привлечения большего

числа иррегулярных войск. Поэтому особенную роль сыграли в войне иррегулярные войска края (казачьи и башкирские полки). Полки иррегулярной конницы выполняли важнейшие задачи: непосредственно участвовали в боях, несли разведывательную службу, осуществляли рейды по тылам противника, участвовали в осаде крепостей, охраняли транспорт с вооружением и провиантом, конвоировали пленных.

На территории Оренбургского края для участия в войне с французами были сформированы 20 башкирских полков, 1-й и 2-й мещеряцкие (мишарские) полки. Из них два полка башкир (1-й и 2-й) по высочайшему приказу были сформированы и отправлены на западный театр военных действий ещё в 1811 г. в связи с ростом угрозы войны с Францией. Первый башкирский формировали в 9-м кантоне, 2-й — в 7-м и 12-м кантонах. Таким образом, к началу войны 1812 г. в составе действующей армии на западной границе находились: 1-й Башкирский полк (командир — майор Нарвского драгунского полка М. М. Лачин, затем войсковой старшина К. Темиров), который входил в состав казачьего корпуса М. И. Платова 1-й Западной

армии и 2-й полк (командир майор Курбатов), входивший в состав Обсервационной резервной армии.

С началом войны 1-й Башкирский полк в составе корпуса М. И. Платова прикрывал отход 2-й Западной армии Багратиона от границы и участвовал в боях при Гродно, Мире, Романове, у деревни Молево Болото и др. Активные действия казачьих полков способствовали успешному отходу 2-й армии. Во время Бородинского сражения 1-й Башкирский полк находился в пикете на самом правом фланге войск и не участвовал в рейде кавалерии корпусов Уварова и Платова. В сентябре — октябре 1812 г. под Москвой полк действовал в районе Рязанской и Серпуховской дороги в составе армейского отряда полковника И. Е. Ефремова, затем в отряде полковника Н. Д. Кудашева. Полк вёл разведку за передвижениями войск противника. С января 1813 г. полк участвует в блокаде французских войск в крепости Данциг. Так, 28 января М. И. Кутузов в письме Е. И. Кутузовой отметил действия башкир 1-го полка в осаде крепости: «Данциг блокирован. Сегодня получен рапорт, что выходила вылазка человека в тысячу, но вся истреблена казаками и башкирами». В марте 1813 г. полк был переброшен от Данцига и принял участие в сражениях под Берлином, при Ютербоке, Виттенберге, Десау, Дрездене, в знаменитом сражении под Лейпцигом, а также под Лионом и Парижем. Следует отметить благородный поступок воинов 1-го Башкирского полка, внёсших пожертвование 1000 руб. на восстановление исторического памятника в Москве — Донского монастыря, разрушенного французами. При этом в своём обращении башкиры написали: «Хотя мы считаемся иноверцами, но Бог у всех народов один!.. Удостоя принять нашу просьбу, по гроб обяжете всех нас».

2-й Башкирский полк в составе Резервной обсервационной армии генерала Торماسова, а затем в составе 3-й Западной армии 16 июля 1812 г. участвовал в сражении под Кобрином (восточнее Брест-Литовска). За храбрость и отвагу часть воинов-башкир были награждены орденами и медалями. В сентябре — октябре полк участвовал в боях при Орли, Свислоче, Мстибове (при последнем потерял убитыми 29 чел.). Затем 2-й полк участвовал в боях под Слонимом, Волковыском, а в декабре 1812 г., находясь в корпусе генерала Эссена, пресле-

довал отступавшие австро-саксонские войска. В составе корпуса генерала Д. М. Волконского 27 января 1813 г. вступил в Варшаву. В конце мая 1813 г. полк находился в отряде генерала Палена, входившего в корпус генерала Остен-Сакена, и воевал на подступах к Бреславилю. В октябре 1813 г. 2-й полк был в сражении под Лейпцигом.

Особую воинскую славу этносоциальной группе тептярей, которые обитали только в Оренбургском крае, составило активное участие их двух тептярских полков в Отечественной войне 1812 г. Перед началом войны с французами 1-й Тептярский полк находился на западной границе России в составе 3-го пехотного корпуса генерал-лейтенанта Тучкова в составе 1-й Западной армии. Тептяри накануне вторжения французов несли кордонную службу на правом берегу р. Неман и в первый день войны вступили в бой с передовыми частями неприятеля во время его переправы через реку. Уже 13 июня посты Тептярского полка столкнулись у деревни Румишки с кавалерией французов и ввиду превосходства сил противника вынуждены были отступить. 16 июня у Вильно проходили особенно сильные бои, которые продолжались с перерывами с 8 часов утра до 9 часов вечера, и полк, находясь в составе арьергардного отряда И. Л. Шаховского, прикрывал отход армии и героически отражал атаки авангарда французов. В этот день отряд Шаховского сжёг мост, запасные магазины и арсенал в Вильно, удерживая пост при местечке Веерке до 6 часов вечера, тем самым давая возможность оторваться главным силам армии от наступавшего противника. В этом бою 1-й Тептярский полк потерял убитым одного и ранеными двух человек. Далее тептяри участвовали в боях под Смоленском. Некоторые исследователи (Р. Рахимов) считают, что воины 1-го Тептярского полка в Бородинском сражении находились в дозоре на крайне левом фланге 2-й армии Багратиона. В конце августа — сентябре 1812 г. 1-й Тептярский полк входил в состав Калужского ополчения (генерал-лейтенант В. Ф. Шепелев) и действовал в Юхновском уезде Калужской губернии. С 12 сентября 110 тептярей из полка вошли в партизанский отряд подполковника Д. Давыдова, который не раз в своих донесениях упоминал о мужественных действиях воинов-тептярей и их командира. Так, Д. Давыдов доносил о боевых делах

полка: «18 числа (сентября) посланный мной в партию майор Тимиров с вверенным ему 1-м Тептярским полком атаковал неприятеля, взял 125 человек в плен и одну фуру с артиллерийскими снарядами».

Из сведений Давыдова мы также узнаём о трагическом случае с тептярями близ села Егорьевского Медынского уезда, когда в результате ошибки крестьян, принявших их за французов, погибла команда полка (60 чел.). Пребывание тептярей в отряде Д. Давыдова было недолгим и закончилось уже 22 сентября, так как весь личный состав полка распоряжением командующего Калужским ополчением был направлен на освобождение Рославля и на защиту Брянска. Заслуги тептярей за это время по достоинству оценены воинскими начальниками. В бою при взятии Рославля воины полка уничтожили 70 и взяли в плен 90 чел. противника. Генерал В. Ф. Шепелев в своём донесении о партизанских действиях 1-го Тептярского полка в окрестностях Рославля в сентябре 1812 г. сообщил, что при селе Мутищеве (23 сентября) и деревне Капустиной тептяри истребили заставу из 60 французских конных солдат, при этом был ранен пятидесятник Сафорович; при деревнях Забежне (24 сентября), Устинове (25 сентября), при селе Костыли (26 и 27 сентября) полком взяли в плен «и частью уничтожили заставу польских шасёров». За умелое управление полком в боях, за храбрость, проявленную в боях, майор Темиров был награждён орденом Св. Владимира 4-й степени с бантом; полковой командир прапорщик Мунасыпов, зауряд-хорунжий Ибрагимов были награждены орденами Св. Анны 3-й степени. Кроме того, Ибрагимов был награждён чином хорунжего.

Далее 1-й Тептярский полк преследовал отступающих французов до западной границы России. 14 августа 1813 г. полк был в сражении при Кацбахе. Тептяри полка в составе казачьего корпуса М. И. Платова участвовали в битве при Лейпциге; 10 октября в занятии Веймара; 18—19 октября в сражении при Ганнау; 21 октября 1813 г. был в бою под Франкфуртом-на-Майне. В октябре 1813 г. есаул 1-го Тептярского полка Сагетов был оставлен комендантом крепости Кенигсховен после её занятия. После этого полк преследовал отступающие наполеоновские войска, находясь в составе летучего отряда генерала А. Ф. Щербатова (Эпиналь, 27.12.1813; Шарм, 31.12.1813;

Вокулёра; 6.01.1814), в стычке у Ремиремона, 14.01.1814), в сражениях при Линьи и Мезьере (17.01.1814), Бриенн-ле-Шато (19.01.1814), Ла-Ротьере (20.01.1814). Затем этот отряд переподчинили известному партизану генералу А. Н. Сеславину. На группу Сеславина была возложена задача уничтожения тыловых коммуникаций противника и ведения разведки передвижения французских войск. В феврале отряд Сеславина, а вместе с ним и Тептярский полк вели партизанские действия на коммуникациях между Парижем и Дижоном. Участвовал в операциях у Труа, Фонтбло, Орлеан, 13 марта — в сражении при Фершампенуазе. 17 марта отряд принимал участие в сражении под Парижем при Арси-Сюр-Об. Отряд Сеславина (куда входил из полков края наряду с тептярями 3-й Оренбургский казачий полк) закончил боевые действия штурмом Мелена 23 марта 1814 г.

2-й Тептярский полк выступил в поход из Оренбургского края 8 сентября 1812 г. в Нижний Новгород, куда полк прибыл 18 октября. Затем 2-й полк с весны 1813 г. участвовал в осаде Данцига до капитуляции его гарнизона. За отличие в отражении вылазок французов награждены знаками отличия Военного ордена пятидесятники Идрис Мрясов, Ахмеди Салихов, Зейдула Абсалихов, десятник Абдулвагап Абасманов.

3, 4 и 5-й башкирские полки осенью 1812 г. вошли в состав 1-го Отдельного корпуса генерала Витгенштейна и прикрывали дорогу на Петербург. 3-й Башкирский полк 15 октября по высочайшему повелению поступил в состав отряда генерал-адъютанта князя П. М. Волконского (находился также в отрядах генерал-майора Н. М. Свечина и генерал-лейтенанта И. Н. Эссена), предназначенного для прикрытия городов Торопец, Белый и Сычёвка от неприятельских войск, следовавших из Смоленска. В конце октября полк был расположен в селе Стадолице Смоленской губернии, откуда посылал разъезды к Велижу и содержал летучую почту с Осташковом. В ноябре полк был направлен в Витебск для поддержания порядка. В 1813—1814 гг. полк в боевых действиях не участвовал. Личный состав полка нёс караульную службу в Гродно, конвоировал пленных в Минск, сопровождал рекрутские партии в Белосток.

4-й Башкирский полк также вошёл в состав отряда генерала П. М. Волконского и исполнял те же задачи, что и 3-й полк, прикрывал города

от неприятельских войск, следовавших из Смоленска. В конце октября полк был расположен в городе Белом, откуда посылал разъезды через Пречистое к Духовщине и через Покров к Дорогобужу и Вязьме, а также содержал летучую почту с Осташковом. В составе корпуса Витгенштейна участвовал в сражении в ноябре 1812 г. при реке Березине, держал кордоны в Смоленской губернии. 19 ноября 200 чел. под начальством командира полка подполковника П. Тихановского прибыли в Борисов для содержания караулов и поддержания порядка в городе, а прочие получили предписание конвоировать 12 000 военнопленных в Витебск. В 1813—1814 гг. полк нёс полицейскую службу на территории Минской губернии. Сорок девять воинов-башкир из 4-го полка во главе с походным старшиной А. Бакировым состояли в конвое генерала от кавалерии П. Х. Витгенштейна и в марте 1814 г. вошли в Париж. Поэтому в трудах некоторых исследователей указывается, что полк воевал на подступах к Парижу. За отличие в кампаниях 1813—1814 гг. походный старшина А. Бакиров был произведён в подпоручики и награждён орденом Св. Анны 3-й степени.

5-й Башкирский полк уже 10 ноября указан в составе отряда генерала Гарпе в авангарде 1-го корпуса и затем принял участие в боях при Березин 14—16 ноября. После этого полк конвоировал пленных в Витебск.

Другие иноверческие полки края по решению правительства были сформированы осенью 1812 г. Каждый башкирский кантон в зависимости от людских ресурсов снарядил от одного до трёх полков. 1-й и 2-й кантоны (Пермский, Осинский, Екатеринбургский и Красноуфимский уезды) сформировали 20-й полк; 3-й кантон (Шадринский уезд) снарядил 19-й полк; 4-й кантон (Троицкий уезд) — 18-й; 6-й кантон (Верхнеуральский уезд) — 14-й и 15-й; 7-й кантон (Стерлитамакский уезд) — 12-й и 13-й полки; 9-й кантон отправил на войну 7, 8 и 9-й полки; 10-й кантон (Бирский уезд) снарядил часть 5-го и 10-го полков; 11-й кантон (Мензелинский уезд) сформировал другую часть 5-го и 3-го полков; 12-й кантон (Белебеевский и Бугульминский уезды) — 4-й (по другим данным, 4-й полк сформирован из башкир 4-го (Троицкий уезд), 5-го (Челябинский уезд) и 8-го (Стерлитамакский уезд) кантонов, часть 5-го и 12-го полков; остальные полки формировались в 5-м кантоне (Челябинский

уезд) и в 8-м кантоне (Уфимский уезд). Мишарские кантоны снарядили свои два мещерякских полка. Командирами башкирских и тептярских полков назначались опытные армейские офицеры. В октябре — ноябре 1812 г. башкирские (с 6-го по 20-й) и мещерякские полки и 2-й Тептярский полк разными маршрутами были направлены на место сбора в Нижегородскую губернию. При этом случился бунт 8-го Башкирского полка в Самаре, приведший к побегу части башкир в свои родные места.

О действиях 1-го Мещерякского полка сведений мало, он был направлен в Москву и нёс там гарнизонную службу с ноября 1812 по 1814 г. Шестой Башкирский полк был направлен в Новгородскую губернию для подавления волнения крестьян помещика Яковлева, которые не хотели отправляться на работу на уральские заводы. Полк был оставлен в крестьянских селениях «до наказания виновных». Таким образом, 6-й полк в войне не участвовал, исполнял внутреннюю полицейскую службу.

7-й башкирский полк (командир полка майор Аксёнов) был направлен вместе с Оренбургским атаманским полком через Кёнигсберг в войска, осаждавшие крепость Данциг.

Согласно ведомости о состоянии войск ополчения III округа на январь 1813 г., к нему были приписаны: 2-й Мещерякский и с 8-го по 20-й башкирские полки. В конце декабря 1812 — 1 января 1813 г. поёшелонно войска III округа ополчения выступили в поход к западной границе на места дислокации в Волынской губернии. В походе 2-й Мещерякский, 18-й и 19-й башкирские полки были приписаны к Рязанскому ополчению; 8, 16, 17-й башкирские полки — к Костромскому; 12-й и 13-й полки — к Нижегородскому ополчению; 9, 11, 20-й — к Пензенскому, и с Симбирским ополчением следовали 14-й и 15-й полки.

В кантонах на территории современной Челябинской области формировались 3, 4, 14, 15, 18, и 19-й башкирские полки, 2-й Тептярский полк, 2-й Мещерякский полк (исследователи ещё добавляют 16-й и 17-й полки). (Также см. таблицу.)

В июле 1813 г. на территории герцогства Варшавского была сформирована новая армия под командованием генерала от кавалерии Л. Л. Беннигсена, получившая по месту своего формирования название Польской, и в её состав вошёл III Поволжский ополченский корпус

3-й Башкирский полк	Сформирован из башкир 6-го (Верхнеуральского) кантона в августе 1812 г. Командиры полка: с августа 1812 по февраль 1814 г. подпоручик Оренбургского гарнизонного полка Тихановский, с февраля по декабрь 1814 г. майор Орского гарнизонного батальона Д. Исаев	14 августа 1812 г. полк выступил в поход через Воздвиженскую, Пречистенскую, Ново-Сергиевскую, Самару, Симбирск, Арзамас в Нижний Новгород, по прибытии в который 18 сентября получил предписание следовать к Полоцку в состав 1-го Отдельного корпуса генерала П. Х. Витгенштейна
4-й Башкирский полк	Сформирован в августе 1812 г. из башкир 4-го (Троицкий уезд), 5-го (Челябинский уезд) и 8-го (Стерлитамакский у.) кантонов. Командир полка с 1812 по декабрь 1814 г. Оренбургского гарнизонного полка подполковник П. Тихановский, помощник полкового командира походный старшина Асылгузя Бакиров	В боевой поход полк выступил 15 августа 1812 г. из станицы Кундровинской через Уфу, Бугульму, Лаишев, Казань, Чебоксары в Нижний Новгород, по прибытии в который 17 сентября получил предписание следовать к Полоцку в состав 1-го Отдельного корпуса генерала П. Х. Витгенштейна
14-й Башкирский полк	Сформирован в 1812 г. в 6-м кантоне (Верхнеуральский уезд). Командир полка майор Орского гарнизонного батальона П. Селезнев (с сентября 1812 по декабрь 1814 г.), помощник командира походный старшина Абдулла Сурагулов	Выступил в поход 7 октября 1812 г. Следовал через Самару в Нижний Новгород. В ноябре 1812 г. был приписан к 3-му округу ополчения под командованием генерал-лейтенанта П. А. Толстого
15-й Башкирский полк	Сформирован в сентябре 1812 г. из башкир 6-го кантона (Верхнеуральский уезд). Командир полка (с сентября 1812 по декабрь 1814 г.) капитан Орского гарнизонного батальона И. Кондратьев	Выступил одновременно с 14-м полком 7 октября 1812 г. Был приписан к 3-му округу ополчения под командованием генерала П. А. Толстого. Располагался вместе с Симбирским ополчением в Старокопстантинском и Кременецком поветах Вольнской губернии
16-й Башкирский полк	Сформирован в сентябре 1812 г. в деревне Кулсарино (ныне Аргаяшский район) из башкир 5-го кантона (Челябинский уезд). Командир полка (с сентября 1812 по февраль 1815 г.) капитан 4-го Оренбургского линейного батальона М. Трунов	Выступил 14 октября 1812 г., следовал в Нижний Новгород. Был приписан к 3-му округу ополчения под командованием генерала П. А. Толстого. Располагался вместе с Костромским ополчением в Новгороде-Вольнском и Ровенском поветах Вольнской губернии
17-й Башкирский полк	Сформирован в сентябре 1812 г. в деревне Кулсарино (ныне Аргаяшский район) из башкир 5-го кантона (Челябинский уезд). Командир полка (с сентября 1812 по декабрь 1814 г.) майор Троицкого гарнизонного батальона А. Овсянников	Выступил 19 октября 1812 г. на Нижний Новгород. Был приписан к 3-му округу ополчения под командованием генерала П. А. Толстого. Вместе с Костромским ополчением выступил в Вольнскую губернию (Новгород-Вольнский и Ровенский поветы)
18-й Башкирский полк	Сформирован в сентябре 1812 г. в Златоусте из башкир 4-го кантона (Златоустовский завод; Троицкий уезд). Командиры: капитан Звериноголовского гарнизонного батальона Тихон Евдокимов(ич) Тихановский (с 22 сентября 1812 по ноябрь 1813 г.), майор Выборгского пехотного полка Китаев (с 9 ноября 1813 по август 1814 г.), майор 37-го егерского полка Андреев (с августа 1814 по декабрь 1814 г.)	Выступил из Златоуста 14 октября 1812 г., следовал в Нижний Новгород. Был приписан к 3-му округу ополчения под командованием генерал-лейтенанта П. А. Толстого. Располагался в Житомирском и Овручском повете Вольнской губернии
19-й Башкирский полк	Сформирован в 1812 г. из башкир 3-го кантона (Шадринский уезд Пермской губернии), командир полка майор Звериноголовского гарнизонного батальона И. И. Серебренников (с 22 сентября 1812 по декабрь 1814 г.)	Выступил из деревни Муслимово (Муслимово) 14 октября 1812 г. в Нижний Новгород. Был приписан к 3-му округу ополчения под командованием генерала П. А. Толстого; прикомандирован к Рязанскому ополчению, совместно с которыми выступил в Вольнскую губернию и располагался в Житомирском и Овручском повете
2-й Мещеряцкий полк	Сформирован в сентябре 1812 г. в слободе Кундровинской Троицкого уезда (по другим источникам, сформирован в Верхнеуральске из мещеряков 1-го (Троицкий и Челябинский уезды) и 4-го (Уфимский уезд) кантонов. Командир полка (с 16 сентября 1812 по декабрь 1814 г.) майор Верхнеуральского гарнизонного батальона В. И. Бутлер	Выступил в поход в Нижний Новгород, где 15 декабря 1812 г. поступил под команду начальника ополчения III округа генерала П. А. Толстого. Полк прикомандирован к Рязанскому ополчению, совместно с которыми выступил в Вольнскую губернию. Располагался в Житомирском и Овручском повете

с иноверческими полками Оренбургского края. Иррегулярные полки в это время в основном использовались для осады городов, в которых французы оставляли небольшие гарнизоны с задачей продержаться до возвращения основных сил Наполеона.

30 августа 1813 г. Польская армия перешла в наступление, и часть иноверческих полков стали выполнять военные задачи. В корпусе генерала В. П. Титова, наступавшем к реке Одер, воевали 14-й и 15-й Башкирские полки. Костромское же ополчение под командованием генерала И. К. Розена вместе с 16-м и 17-м башкирскими и 2-м Мещерякским полками направлены для блокады крепости Глогау. К блокаде крепости 1 сентября было привлечено и Пензенское ополчение вместе с 8-м и 12-м башкирскими полками. Гарнизон Глогау капитулировал лишь 29 марта 1814 г. За отличие в руководстве 2-м Мещерякским полком его командир майор В. И. Бутлер был награждён орденом Св. Владимира 4-й степени с бантом.

В сентябре 1813 г. командующему корпусом (ополчением III округа) графу Толстому было предписано следовать в Богемию, и в состав авангарда были включены 3-й Оренбургский, 4-й и 5-й уральские казачьи полки, 9, 11, 14 и 15-й башкирские полки. Войскам авангарда пришлось участвовать в боевых столкновениях с отступающими частями французов. Участие в боях 14-го полка: 26 сентября — при деревне Гисгибень; 27 сентября — при местечке Дона; 29 сентября и 1 октября — при деревне Плауэн. Уже в начале октября 1813 г. в осаде Дрездена участвовали 2, 13 и 15-й башкирские полки.

15-й полк находился в Польской армии в корпусе генерала Н. Ф. Титова (в деревнях Грановице, Боников) и нёс боевое охранение армии, содержал пикеты у реки Одер. С 1 по 30 октября 1813 г. полк находился в отряде генерала Булатова и участвовал в осаде Дрездена. 12 декабря полк прибыл к Гамбургу и вошёл в состав блокадного корпуса, где до 19 мая 1814 г. в составе Польской армии участвовал в операциях по блокаде Гамбурга. Но при этом часть полка находилась в конвоях: при генерале Д. С. Дохтурове, при генерале П. А. Толстом, при начальнике Симбирского ополчения князе Н. И. Тенишеве. Поэтому в исследованиях указывается, что эти команды участвовали и в боях под Лейпцигом, на подступах к Парижу.

В сражении под Лейпцигом 4—7 октября 1813 г. участвовали 1, 4, 5, 9 и 14-й башкирские полки. За это сражение были награждены орденами воины 14-го башкирского полка Насыр Абдуллин, Галикей Ташбулатов, Абдулла Сурагулов, последний также награждён чином полкового командира 14-го Башкирского полка. 21 октября 14-й полк откомандирован из Польской армии в гарнизон Лейпцига, поступив под начальство генерала Н. Г. Репнина-Волконского, генерал-губернатора Саксонии, находился при нём до окончания войны и нёс караульную службу в Лейпциге. Орденами были награждены воины 4-го и 14-го башкирских полков: Кильдияр Бадуллин, старшина Бакиров, Назарбей Таяпов, Насыр Наурузов. Сотник 15-го полка при осаде Дрездена Валит Я. Лачинов был ранен.

После разгрома французов под Лейпцигом к Дрездену подошли и приняли в его осаде 1, 4 и 5-й башкирские полки. После упорных боёв гарнизон Дрездена 31 октября сдался союзным войскам. В числе отличившихся полков в этих боях были упомянуты башкиры 4-го полка.

После Лейпцигской битвы и взятия Дрездена основные силы армии Беннигсена преследовали отступающих французов в направлении Эрфурта. При этом некоторые башкирские полки и 3-й Оренбургский казачий полк были включены в состав отряда атамана М. Платова и принимали участие в освобождении Веймара и Ганау. Воспоминания о встрече с башкирами оставил выдающийся немецкий поэт Иоганн Вольфганг Гёте. В январе 1814 г. он присутствовал на богослужении воинов башкир-мусульман, которое проходило в здании протестантской гимназии Веймара. В одном из писем он оставил по этому поводу следующую заметку: «Кто бы позволил ещё несколько лет назад высказать предположение, что в нашей протестантской гимназии может проводиться магометанское священное богослужение и будут читаться суры из Корана. И всё же это произошло, и мы присутствовали на богослужении у башкир, видели их муллу и приветствовали их князя в театре. Из особого расположения ко мне на вечную память мне были подарены лук и стрелы».

Другая часть ополченного корпуса графа Толстого со 2 января 1814 г. участвовала в осаде крупного очага сопротивления французов Магдебурга. Упорные бои продолжались несколько недель, и в них ополченцы понесли большие потери.

Некоторые полки, как, например, 17-й, 18-й башкирские полки в боевых действиях не участвовали, но выполняли задачи по охране транспорта, обеспечивали летучую почту. 17-й полк в мае 1813 г. прибыл в герцогство Варшавское, где был включён в состав 3-го кавалерийского корпуса генерала М. А. Горчакова Резервной армии генерала Д. И. Лобанова-Ростовского. В августе полк конвоировал пленных, затем содержал летучую почту между 3-м и 4-м пехотными корпусами Резервной армии. В январе — марте 1814 г. полк по-прежнему находился в Резервной армии. 18-й полк в мае также прибыл в герцогство Варшавское и также был включён в состав 3-го кавалерийского корпуса генерала М. А. Горчакова Резервной армии. В августе полк поступил под команду командира 4-го пехотного корпуса генерала П. К. Эссена. Штаб-квартира полка располагалась в Кракове. Часть полка конвоировала пленных, а другая часть содержала летучую почту в города Ковно, Брест-Литовский и Люблин, а также осуществляла связь между 3-м и 4-м пехотными корпусами Резервной армии. Кроме того, команда полка состояла в конвое князя Д. И. Лобанова-Ростовского. В январе — марте 1814 г. полк по-прежнему состоял в Резервной армии. Например, в ноябре 1813 г. сотни 18-го полка сопровождали в действующую армию транспорт с продовольствием.

19-й полк в мае также прибыл в герцогство Варшавское и был в состав 3-го Кавалерийского корпуса генерала М. А. Горчакова. 16 октября 1813 г. полк был командирован в крепость Торн в распоряжение его коменданта для сопровождения транспорта в действующую армию. В январе — марте 1814 г. полк по-прежнему находился в ведении коменданта крепости Торн. В некоторых материалах указывается, что команда полка участвовала в боях на подступах к Парижу.

2-й Мещерякский полк вошёл в состав корпуса правого фланга под командой генерала Д. С. Дохтурова. 13 августа 1813 г. в составе отряда генерала С. Я. Репнинского направлен к Бреславлю. 15 августа полк был командирован к крепости Глогау, где в сентябре поступил в состав блокадного корпуса под командой генерала И. К. Розена. Полк участвовал в операциях по блокаде крепости Глогау до её сдачи 29 марта 1814 г. Часть команды полка была боях на подступах к Парижу. Это

доказывает факт награждения 22 ветеранов полка серебряной медалью «За взятие Парижа 19 марта 1814 года» (например, из Челябинского уезда были награждены: Абдрахим Крымский, Мухаметьян Хусаинов, Нужан Шигаев, Абдулзелиль Казиев).

Таким образом, в боевых действиях участвовали большинство южноуральских иноверческих полков. За отличие в войне с французами были награждены орденами и медалями многие воины, исповедующие ислам. Среди них прапорщики 14-го Башкирского полка Абдулнасыр Урмакаев, Алькай Тамбулатов, Назарбай Тулюпов. Зауряд-сотник 15-го Башкирского полка Валит Лачинов был награждён серебряной медалью «За взятие Парижа». Все участники войны 1812 г. были награждены серебряными медалями «В память войны 1812 года». Вскоре, по окончании военных действий башкиры и мещеряки были отправлены на родину, где они по-прежнему привлекались к охране пограничной линии и к различным строительным и другим хозяйственным работам.

После этой великой войны башкиры и мещеряки привлекались в военные походы. Так, команда башкир участвовала в неудачном Хивинском походе в 1839—1840 гг., а также в 1853 г. для взятия кокандской крепости Ак-Мечеть. Двенадцать башкир были награждены знаками отличия Военного ордена. В приказе генерал-губернатора В. А. Перовского 26 сентября 1853 г. отмечены фамилии 13 башкир, пожалованных за отличие при осаде крепости в следующие чины и 30 башкир, произведённых в урядники. Во время Крымской войны (1853—1856) два башкирских полка были командированы к берегам Финского залива для охраны от предполагаемого нападения десантов противника. В дальнейшем иноверцы Южного Урала привлекались к службе в российской армии наравне со всеми другими сословиями на основе устава о воинской повинности.

Полки иноверцев прошли славный боевой путь и обогатили военные традиции своих народов. Активное участие народов Южного Урала в защите Отечества является одной из замечательных страниц их истории. Участие в защите Отечества иноверцев есть символ единения разных народов и конфессий страны.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Асфандияров, А. З. Народы края в Отечественной войне 1812 г. и заграничных походах 1813—1815 гг. // История Башкортостана с древнейших времён до конца XIX века / под ред. И. Г. Акманова (отв. ред.). Уфа: Китап, 2004. Т. 1, разд. III, гл. V, § 1. С. 346—353.
2. Асфандияров, А. З. Башкирские полки в Париже: (к истории Отечественной войны 1812 г.) // Сохраним выцветшие строки... / сост. В. А. Скачилов, редкол.: В. А. Скачилов (отв. ред.) [и др.]. Уфа: Башкир. книж. изд-во, 1988. С. 165—181. 355 с.
3. Асфандияров, А. З. Отечественная война 1812 / А. З. Асфандияров // Башкортостан: крат. энцикл. / гл. ред. Р. З. Шакуров, редкол.: З. Г. Ураксин (пред.) [и др.]. Уфа: Башк. энцикл., 1996. С. 454—455.
4. Асфандияров, А. З. Участие башкир в войнах и походах России в период кантонного управления (1798—1865 гг.) // Из истории феодализма и капитализма в Башкирии: [сб. ст.] / под ред. С. М. Васильева (отв. ред.), А. Н. Усманова, Х. Ф. Усманова. Уфа, 1971. С. 75—95.
5. Богданович, М. Народная война // История Отечественной войны 1812 года, по достоверным источникам. Составлена по высочайшему повелению / соч. генерал-майора М. Богдановича. СПб.: Изд. торг. дома С. Струговщикова, Г. Похитонова, Н. Водова и К°, 1859. Т. II, гл. XXIX. С. 397—417.
6. Давыдов, Д. В. 1812 год. II. Дневник партизанских действий 1812 года // Военные записки / ред. Вл. Орлова. М.: Гос. изд-во художеств. лит., 1940. С. 194—309.
7. Давыдов, Д. В. Примечания, составленные Денисом Давыдовым // Сочинения / предисл., подгот. текста и примеч. Вл. Орлова. М.: Гос. изд-во художеств. лит., 1962. С. 519—552.
8. Калинин, С. Е. Тептярские казачьи полки в Отечественной войне 1812 г. и Заграничных походах 1813—1814 гг.: (на правах рукописи). 2008.
9. Кузнецов, В. А. Иррегулярные войска Оренбургского края. Самара; Челябинск: Челябин. ЦНТИ, 2008. 478 с.
10. Кузнецов, В. А. Тептяри Оренбургского края на службе России // Троицкий вестник: социал. и гуманитар. журн. 2007. № 2. С. 146—156.
11. Кузнецов В. А. Участие башкир и мещеряков в войнах с наполеоновской Францией // Вестн. Челяб. гос. ун-та. Сер.: История. Челябинск, 2008. Вып. 24, № 15 (116). С. 28—38.
12. Кутузов, М. И. 1812 г. октября 10. Из журнала военных действий с 5 по 8 октября 1812 г. № 7. Деревня Леташевка // М. И. Кутузов: сб. док. / под ред. полковника Л. Г. Бескровного. М.: Воен. изд-во М-ва обороны СССР, 1955. Т. IV, ч. 2: (окт. — дек. 1812 г.). С. 70—74.
13. Рабинович, М. Д. Участие народов Башкирии в Отечественной войне 1812 г. Боевая деятельность башкирского войска в первой половине XIX в. // Очерки по истории Башкирской АССР / под ред. С. М. Васильева [и др.]. Уфа: Башкир. книж. изд-во, 1959. Т. 1, ч. 2, § 3. С. 64—71.
14. Рахимов, Р. Н. Доблестные сыны Урала в Отечественной войне 1812 г. / Р. Н. Рахимов // Военно-исторический журнал. 2002. № 9. С. 66—72.
15. Рахимов, Р. Н. Тревожная осень 1812 года // Ватандаш. 2011. № 7. С. 3—12.
16. Усманов, А. Н. Башкирский народ в Отечественной войне 1812 года / А. Н. Усманов. Уфа: Башкортостан, 1964. 135 с.
17. Шведов, С. В. Башкиро-мещерякское войско / С. В. Шведов, В. П. Турусов // Отечественная война 1812 года: энциклопедия / ред. В. М. Безотосный (рук. авт. коллектива) [и др.]. М.: РОССПЭН, 2004. С. 53—54.
18. Шепелев, В. Ф. Рапорт В. Ф. Шепелева М. И. Кутузову о предоставлении к награде офицеров Калужского ополчения, отличившихся в боях в районе г. Рославля 15—16 октября 1812 г., от 17 нояб. 1812 г. № 1255. Приложение. «Именной список отличившимся при сражении против неприятеля, бывшем 15 и 16 числа октября обер-офицерам в Рославском повете» // Народное ополчение в Отечественной войне 1812 года: сб. док. / под ред. Л. Г. Бескровного. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. С. 162.

«1813 г. сентября 8.

- Пожертвование 1000 рублей денег конниками 1-го Башкирского полка на восстановление исторического памятника в Москве.
- Донского монастыря, разрушенного французами.

ПЕРЕВОД ПИСЬМА С БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА К ГРАФУ МАТВЕЮ ИВАНОВИЧУ ПЛАТОВУ
ОТ 1-ГО БАШКИРСКОГО ПОЛКА СТАРШИНЫ КУТЛУГЕЛЬДЕЯ ТЕМИРОВИЧА

Ваше сиятельство, милостивый государь,
граф Матвей Иванович!

Уже с давних времён под скипетром августейших российских монархов с любезными своими семействами блаженствуем. Когда вздумали хищные французы напасть на отечество наше, по воле всемилостивейшего нашего Государя призваны и мы на помощь для обороны нашей границы под начальством Вашего сиятельства. При всем нашем рвении не могли унять сих святотатцев, допустив до Москвы, где ограблены древние чудотворные храмы Божии, в чём считаем себя не менее виноватыми, что не укротили сволочь нечестивую и позволили

ограбить святыню. Само провидение наказало извергов за их бесчестный и безбожный поступок против святой Церкви. А ныне услышали мы, что герои русские намерены возобновить благолепие Донского монастыря в Москве. Благоволите, Ваше сиятельство, и нам удостоиться, по возможности ваших сил, участвовать в сём богоугодном деле. Мы прилагаем тысячу рублей ассигнациями к определённым деяниям в сие святилище. Хотя мы считаемся иноверцами, но Бог у всех народов один!.. Удостоя принять нашу просьбу, по гроб обяжете всех нас».

(сентября 8 дня 1818 года)»

(РГВИА (ф.395, оп. 24/321. Д.122)

СПИСОК НАРОДНЫХ ПЕСЕН ИЗ БАШКИРСКИХ ПРЕДАНИЙ,
ПОСВЯЩЁННЫХ ИХ УЧАСТИЮ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ 1812 Г.

Башкирских песни и легенды, посвящённые Отечественной войне 1812 г. и собранные в 6-м башкирском кантоне (Верхнеуральский уезд Оренбургской губернии). Они были переведены и опубликованы П. М. Кудряшевым: 1. «Прощание башкирца с милой». 2. «Песнь башкирца перед сражением». 3. «Песнь башкирца после сражения». 4. «Любезинький любизар». 5. «Икенсе арме» («Вторая армия»). 6. «Кахым-Туря».

Другие народные башкирские песни, посвящённые войне: 1812—1814 гг.: 1. «Эскадрон». 2. «Баик». 3. «Кутузов». 4. «Баит о русско-французской войне». 5. «Баит о Кутузове». 6. «Абдрахман Акъегет».

Основная часть башкирских народных песен времён Отечественной войны 1812 г. записана в 6-м Верхнеуральском кантоне Оренбургской губернии и переведена П. М. Кудряшевым в 1821 г. См: Башкирия в русской литературе: сборник: в 5 т. / сост., предисл., биогр. справки, коммент. и библиогр. М. Г. Рахимкулова. Уфа: Башкир. книж. изд-во, 1961. Т. 1. А так же: Шункаров Н. Д. Четыре новых байта о войне 1812 года // Фольклор народов РСФСР: межвуз. сб. науч. тр. 1983. С. 96—102; Башкирские народные песни // История и культура Башкортостана: сайт. [Уфа], 2010. URL: <http://www.bashculture.ru/archives/60>.

ПОДАЧА МУСУЛЬМАНАМИ ПЕТИЦИЙ В ОРЕНБУРГСКОЕ МАГОМЕТАНСКОЕ ДУХОВНОЕ СОБРАНИЕ В 1905 Г.

Рассматриваются причины, предпосылки и ход подачи мусульманами в 1905 г. прошений о своих религиозных нуждах в Оренбургское магометанское духовное собрание. Петиционная кампания, наблюдавшаяся в январе–феврале, началась с составления коллективного ходатайства на собрании мусульман на Мензелинской ярмарке, текст которого в качестве образцового был распространен на сельские общества округа. Новая волна подачи петиций, представленная более 100 текстами, была вызвана проведенным в Уфе в середине апреля 1905 г. совещанием улемов и разработанным на нем проектом устава ОМДС и охватила период со второй половины марта по август 1905 г.

Ключевые слова: *Оренбургское магометанское духовное собрание, начальный период революции 1904–1904 гг., петиционная кампания мусульман, Уфимский курултай 1905 г., Мензелинская ярмарка, Габдулла Буби.*

I.K. Zagidullin

SUBMISSION OF PETITIONS BY MUSLIMS TO THE ORENBURG MOHAMMEDAN SPIRITUAL ASSEMBLY IN 1905

The article deals with the reasons, prerequisites and course of submission of petitions by Muslims about their religious needs to the Orenburg Mohammedan spiritual Assembly in 1905. The petition campaign, observed in January–February, began with the drafting of a collective petition at a meeting of Muslims at the Menzelinsky fair, the text of which was circulated as a model to rural communities in the area. A new wave of petitioning, represented by more than 100 texts, was caused by the holding in Ufa in mid-April of a meeting of the ulema and the draft charter of the OMDS developed thereon and covered the period from the second half of March to August 1905.

Keywords: *Orenburg Mohammedan spiritual assembly, the initial period of the revolution of 1904–1904, the petition campaign of Muslims, the Ufa Kurultai of 1905, Menzelinsky fair, Gabdulla Bubi.*

1904–1905 годы вошли в историю России временем ускоренных социально-политических перемен. Самодержавие, опасаясь трансформации глухого недовольства, дожившегося из российских регионов, в нечто непредсказуемое, издало указ «О предназначениях к усовершенствованию государственного порядка» от 12 декабря 1904 г. После издания данного указа, оправдавшего социальное предчувствие мусульман и надежды на формирование благоприятного политического климата в стране, появилось понимание неотложной необходимости воспользоваться сложившейся ситуацией для отмены законов, ущемляющих религиозные права мусульман.

Прелюдией петиционного движения мусульман в высшие имперские структуры в начальный период революции 1905–1907 гг. явилась подача прошений в адрес Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС). Исследование этого общественного явления позволяет прежде всего комплексно

и в динамике наблюдать общественное поведение акторов движения и увидеть антропологию этого процесса.

Издание указа от 12 декабря 1904 г. произошло накануне открытия в регионах традиционных ярмарок, где общественное пространство являлось местом встреч и обмена социально значимой информацией. Буквально через две недели после оглашения этого указа, 26 декабря открыла свои лавки Мензелинская ярмарка, завершившая работу 11 января [1, с. 55, 58].

В действительности еще до появления указа татарские интеллектуалы, мударрисы медресе дер. Иж-Бобья Сарапульского уезда Вятской губернии братья Габдулла и Губайдулла Буби в октябре 1904 г. обещали Габд. Ибрагимову собрать народ на Мензелинской ярмарке [2, с. 132]. Сдержав обещание, они провели в Мензелинске собрание, участники которого подписали коллективное прошение. В своем произведении «Хакыйкат» (Истина)

Габдулла Буби так описал это собрание, состоявшееся в первой декаде января 1905 г.: «Я уговорил присутствовавших на ярмарке подать прошение следующего содержания: «Требуем реформы Собрания, муфтий и казии должны избираться народом, все школы должны быть переданы в ведение Собрания... Под этим прошением мы собрали более трехсот подписей и отправили его в Собрание» [2, с. 132–133].

Проанализировав динамику общественной деятельности братьев-педагогов Буби в период революции 1905–1907 гг., А. Х. Махмутова обратила внимание на 9-й раздел труда Габдуллы Буби «Хакыйкат» и резонно предположила, что изложенные в ней в тезисной форме предложения, завершающиеся словами «Вот те вещи, для испрашивания которых [...] мы теперь должны со всех сторон подавать петиции», были озвучены автором на собрании, посвященном составлению петиции в адрес муфтия М. Султанова. Автор имеет в виду следующую длинную цитату из произведения, переведенную на русский язык цензором Н. Ф. Катановым: «В настоящее время очень нужны нам вещи суть: Увеличить силы Собрания. Муфтий должен быть избираем нами самими. От имени Собрания должна издаваться газета. От земств на мусульманские школы должны братья деньги. Муллы не должны отбивать солдатчину. Солдаты из мусульман не должны быть присоединяемы к русским, а должны, подобно тому, как это делается в индийских войсках Англии, образовать отдельный мусульманский полк. На солдат-мусульман крест не надеваем. Солдаты-мусульмане не должны быть принуждаемы к почитанию икон. Мектебе и медресе состоят в ведении Собрания. Киргизы не должны считаться христианами и должны быть подчинены Собранию, находящемуся в Уфе. Киргизские земли не должны быть отбираемы массами и отдаваемы русским. Немусульманам, принявшим ислам, не должно быть чинимо наказание, а должно быть оказываемо им к принятию ислама содействие. Муллам, совершающим брак над женщинами и девицами, ставшими мусульманками, не должно быть чинимо наказание. Попы, силою берущие мусульманских детей в монастыри, должны подлежать наказанию и получать очень крепкое запрещение делать

такие вещи. Киргизам не запрещать учиться у находящихся среди них мусульман-мугаллимов. Запрещать миссионерам издание книг, в которых хулятся ислам и господин наш (Мухаммед), и содействовать изданию ответов, написанных против миссионеров мусульманами, о чем твердо предупредить цензуру. Вот те вещи, для испрашивания которых [...] мы теперь со всех сторон должны подавать петиции» [2, с. 133–134].

По мнению автора произведения, благодаря предпринятым ими усилиям удалось организовать отправку прошений из многих сел и городов. Более того, Габдулла Буби был уверен в том, что совещание улемов в Уфе 10–15 апреля 1905 г. было результатом организованной братьями петиционной кампании [2, с. 135].

Подача прошений в ОМДС возобновилась во второй половине марта, когда около пяти десятков авторитетных религиозных деятелей получили телеграмму от муфтия М. Султанова с приглашением прибыть к 10 апреля в ОМДС. Поступление таких прошений подтверждается М. Бигиевым, который привел в своей книге «Исляхат эсаслары» (Основы реформ) [3, с. 126–146]. Информация о некоторых из них сохранилась благодаря прессе [4].

Новая волна петиций в адрес религиозного управления началась после завершения работы Уфимского курултая. Проект устава ОМДС, разработанный на Уфимском курултае, был опубликован с разрешения уфимского вице-губернатора от 5 июня [5]. Печатный вариант документа способствовал усилению дискуссии в среде духовенства.

Участник Уфимского курултая член ОМДС Р. Фахретдин ознакомил М. Бигиева с более чем 100 обращениями мусульман, поступившими в адрес религиозного управления до начала его работы и — большей частью — после завершения данного общественного мероприятия. Авторами текстов являются духовные лица, социально активные личности, в некоторых случаях выражавшие консолидированное мнение своих сторонников или группы мусульман. Для удобства анализа М. Бигиев структурировал тексты по проблемам на 25 групп, дополнив их вопросами, которые ставили мусульмане (например: какая польза для нас от объединения с казахами? Обязаны ли казии знать русский язык? и т. д.). [6. № 27. Б.150].

Некоторые лица, ранее адресовавшие свои рекомендации в адрес курултая, обижались на отсутствие их предложений в проекте устава ОМДС или на игнорирование Собранием их писем по этому поводу [6. № 10. Б.146; № 22–23. Б. 149].

Самыми примечательными из них являются письма, поступившие от участников курултая, которые сообщали об организованной против них травле (һөжүм) и намерении оппонентов путем доносов привлечь их к ответственности, тогда как они в действительности достойно исполнили возложенную на них миссию.

Объективная востребованность проекта нового устава ОМДС ставилась под сомнение в самых разнообразных вариантах (самый простой: будет ли он защищать интересы миллета?) [6. № 1. Б. 144]. Документ противопоставлялся петициям, поданным мусульманами в высшие имперские инстанции о религиозных нуждах [6. № 14. Б. 147], или его значение преуменьшалось и утрировалось до уровня бумаги, предоставляющей приходскому духовенству право быть избранным в муфтии или казьи [6. № 13. Б. 146].

Серьезные претензии высказывались к легимности самого совещания, составившего такой всеобъемлющий документ: почему не пригласили уполномоченных от народа и не созвали представительный съезд из нескольких сот делегатов, а ограничились узким кругом никем не делегированных лиц (36 чел.); почему остались в стороне другие авторитетные улемы [6. № 2, 3. Б. 144–145]; почему текст составили только городские имамы, из-за чего остались без внимания вопросы социальной защиты сельского духовенства [6. № 15. Б. 147]. Другие оппоненты обвиняли ОМДС в недозволении прибывшим имамам автономно составить нормативный акт [6. № 6. Б. 145] или, наоборот, сомневались в необходимости созыва совещания улемов: документ могли составить и члены Собрания [6. № 5. Б. 145].

Как совершенно справедливо отмечает Н. Давлет, среди критических корреспонденций по тексту документа самыми важными являлись те, в которых содержалось обвинение участников курултая в слабом внимании к проблемам просвещения мусульман [7. № 16, 17. Б. 147; № 23. Б. 149]. В связи с этим

они просили у членов ОМДС сообщить о достигнутой на курултае договоренности, что после передачи мектебов и медресе в ведение ОМДС по школьному вопросу будет принято специальное решение [6. № 19. Б. 147].

Также правомерно обращалось внимание на недостаточную регламентированность в документе порядка выборов приходского духовенства [6. № 12. Б. 146]. Высказывалось мнение о неправильности принятого на курултае и зафиксированного в проекте устава ОМДС решения об учреждении в качестве среднего звена контроля над приходскими исламскими институтами ахунских округов и необходимости их замены губернскими междлисами [как в Закавказском духовном округе. — *И. 3.*] [6. № 7. Б. 145]. Другие отмечали, что некоторые статьи проекта устава якобы не соответствуют нормам шариата [6. № 18. Б. 147].

Большой резонанс вызвало положение о выборности муфтия. Имея в виду продолжающиеся нелицеприятные дискуссии в некоторых городских махаллях по поводу выборов имама, отдельные лица сомневались в готовности мусульманского сообщества к проведению выборной кампании на должном уровне [6. № 20. Б. 148]. Или предполагали, что избранный муфтий может стать игрушкой в руках секретаря Духовного собрания, знающего все нюансы работы религиозного управления [6. № 9. Б. 146].

Заочную дискуссию между участниками петиционной кампании вызвало положение проекта устава о предоставлении муллам звания личного или потомственного почетного гражданина. Часть ходатайствующих считала имамов недостойными такой чести по причине невыполнения с должным усердием и сознательностью своих прямых духовных обязанностей в приходе и несоответствия их социального поведения миссии последователей пророка Мухаммада среди мусульман (например, одна из претензий звучала так: «...Школы закрыты, дороги к мечети занесены снегом, дети вместо того, чтобы учиться, бьют баклушки на улице...») [6. № 21. Б. 148]. Сельские муллы, описывая в темных тонах свою тяжелую жизнь, не отличающуюся ничем от хозяйственной деятельности хлебопашца, не видели в этом звании никакого преимущества для себя [6. № 15. Б. 147].

Один из главных и авторитетных участников курултая — казый Р. Фахретдин — спустя три с половиной месяца после завершения совещания улемов опубликовал (очевидно, по поручению муфтия) в газете «Тарджеман» объемную статью «Гомуми жавап» (Общий ответ), адресованную тем, кто был недоволен созывом курултая и его решениями. Эта публикация стала единственным известным нам публичным ответом Духовного собрания на различные претензии оппонентов, которые доходили до ОМДС и в устной, и в письменной форме.

Согласно заявлению казья, курултай был не официальным, а, скорее, творческим и научным совещанием. Пошутив, что и на свадьбе бывают недовольные, в конце своего текста казы обозначил истинную причину написания статьи [8. № 68]. Автор попытался ответить на претензии группы лиц, которая оспаривала легитимность данного мероприятия, задавая вопросы: кто избирал участников курултая? Было ли у них право приезжать в Уфу? В чем заключается суть реформы, разработанной участниками курултая? Р. Фахретдин заявил о неправомерности поднятого раздора по поводу данного документа, ненужности рассуждений вроде того, что этот пункт лишний, а тот пункт

следовало добавить. Не исключая возможные упущения в документе, составленном за весьма короткий срок, он заявил, что миллет нуждается в положениях, составленных без ошибок. Своей публикацией казый стремился смягчить имеющиеся у единоверцев обиды и перевести конфликт, имевший место быть среди мусульман, в русло конструктивного диалога [8. № 70].

Резюмируя, отметим следующее. До издания указа от 18 февраля 1905 г. представители податных сословий не имели права на подачу петиций, касающихся общественных проблем, в высшие имперские инстанции. В связи с этим братья Буби поступили вполне грамотно и адекватно: составленное на Мензелинской ярмарке консолидированное мнение группы мусульман адресовали в ОМДС — легитимному посреднику между правительством и миллетом. В этом же русле подавали прошения после завершения Мензелинской ярмарки некоторые сельские общества. Новая волна подачи петиций, представленная более 100 текстами, была вызвана проведенным в Уфе в середине апреля 1905 г. совещанием улемов и разработанным на нем проектом устава ОМДС и охватила период со второй половины марта по август 1905 г.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Канделаки, И. Роль ярмарок в русской торговле. СПб., 1914.
2. Махмутова, А. Х. Лишь тебе, народ, служенье! (История татарского просветительства в судьбах династии Нигматулиных-Буби). Казань, 2003.
3. Загидуллин, И. К. Уфимский курултай 1905 года : монография. Казань : Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018.
4. Просьба // Тарджеман (Переводчик). 1905. № 29. 15 апр.
5. Проект раздела второго книга VI-я положения устава духовных дел иностранных исповеданий (т. XI, I ч., изд. 1896 г.) «Об управлении духовных дел магометан-суннитов округа Оренбургского магометанского духовного собрания». Уфа : Губернская тип., 1905. 46 с.
6. Жарулла Муса. Исляхат эсаслары. Пг., 1917.
7. Дәүләт, Н. Русия төркиләренең милли көрәш тарихы (1905–1917) / төрекчәдән Р. Батулла тәрж. Казан, 1998.
8. Фахреддин, Р. Гомуми жавап // Тарджеман (Переводчик). 1905. № 68. 30 авг.; № 70. 13 сент.

МЕЧЕТИ ОКРУГА ОРЕНБУРГСКОГО МАГОМЕТАНСКОГО ДУХОВНОГО СОБРАНИЯ В КАЗАХСКОЙ СТЕПИ (КОНЕЦ XVIII — 60-Е ГГ. XIX В.)

Анализируется процесс роста мусульманских мечетей на территории Казахской степи. В XIX в. мечети, построенные в Казахской степи, вошли в округ Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС). Это учреждение было одним из основных элементов системы государственного регулирования ислама в Казахской степи, особенно в вопросах, связанных с открытием новых мечетей. В сферу деятельности ОМДС вошли обязанности по надзору за соблюдением правительственных постановлений при возведении мечетей, сбор сведений об их численности, легализация приходского духовенства, роль эксперта в области мусульманского права и посредническая деятельность в регулировании отношений между государством и исламом.

Ключевые слова: ислам, Оренбургское магометанское духовное собрание, мечети, муллы.

P. S. Shabley

MOSQUES OF THE ORENBURG DISTRICT OF THE MOHAMMEDAN SPIRITUAL ASSEMBLY IN THE KAZAKH STEPPE (LATE XVIII-60S OF THE XIX CENTURY)

The paper analyzes the growth process of Muslim mosques on the territory of the Kazakh Steppe. In the 19th century, mosques built in the Kazakh Steppe entered the district of the Orendurg Mohammedan Spiritual Assembly. This institution was one of the main elements of the system of state regulation of Islam in the Kazakh Steppe. Especially in matters related to the opening of new mosques. The scope of activities of the OMSA included the duties of overseeing compliance with government regulations during the construction of mosques, collecting information about their numbers, legalizing parish clergy, the role of an expert in Muslim law and mediation in regulating relations between the state and Islam.

Keywords: Islam, Orendurg Mohammedan Spiritual Assembly, mosques, mullahs.

В конце XVIII в. на территории Казахской степи, вошедшей в состав Российской империи, было всего несколько мечетей. Постепенно усиление административного присутствия и правовой компетенции российских институтов в Казахской степи создало нормативную основу для надзора за исламом и условия для проведения конфессиональной политики. Пик роста мусульманских богослужебных сооружений в Казахской степи пришёлся на период её зависимости в религиозно-бытовых вопросах от Оренбургского магометанского духовного собрания. В сферу деятельности этого учреждения входили, кроме ряда специальных обязанностей, контроль за ростом мечетей в Казахской степи, надзор за соблюдением местным населением правительственных постановлений, регламентирующих порядок открытия мечетей.

Первые мечети в Казахской степи появляются в конце XVIII в. в приграничных крепостях и укреплениях, которые имели отдельное управление и в административном отношении

подчинялись местным губернаторам (сибирскому, тобольскому, симбирскому). Уже в обвещительной грамоте 1782 г. для казахской знати и народа Среднего жуза Екатерина II предписывала уфимскому и симбирскому генерал-губернатору И. В. Якоби «построить мечети, на границах, прилегающих к кочевью средней Киргиз-Кайсацкой орды», выбрав по своему усмотрению для них удобные места [18]. Фактически в этот период особенности протекторатно-вассальных отношений с казахской элитой, необходимость создания благоприятного социально-политического климата отдавали предпочтение тактике осторожного и бдительного отношения к ряду конкретных вопросов. Поэтому конфессиональное благоустройство стало изначально складываться как линия дипломатического поведения местной администрации. Её цель — формирование условий взаимного политического доверия между Империей и Степью. «Устав Благочиния» 1782 г., подчёркивая государственную

веротерпимость, не запрещал «иноверцам», обитающим в городах (например, временно, с торговой целью. — П. Ш.) совершать своё богослужение. При этом разрешение на строительство мечетей полностью отдавалось на усмотрение губернского правления [18, с. 467]. Поэтому не случайно первые мечети возникли в административных населённых пунктах пограничья, где имелись меновые дворы, жила казахская знать и принималась присяга на верность России. Уже в конце XVIII в. на казённые и частные средства было отстроено несколько мечетей в Петропавловске, Семипалатинске и Оренбурге, то есть в городах, занимавших пограничное положение [5]. А в начале XIX в. для казахов, кочевавших вблизи форпостов Семиярского и Кривого на реке Иртыш, также была построена мечеть [21]. Очевидно, что такое рвение оправдывалось уже не только политическими соображениями, но и попыткой создать стимул для кочевников «чаще посещать русские города и со временем перейти к оседлому образу жизни» [19]. Интересы развития международной торговли также вынуждали российские власти обеспечивать заезжим купцам из Средней Азии условия для их культового благоустройства. В конце XVIII в. «ташкентцы и бухарцы» самостоятельно построили две мечети в Семипалатинске, не встречая препятствий со стороны местной администрации [5].

Многие из первых мечетей были возведены по общему типовому проекту для Сибири, который Екатерина II подписала 9 июля 1782 г. По этому документу мечеть представляла собой одноэтажное квадратное в своей основе каменное сооружение с купольной крышей (6 × 6 сажений, то есть 12,80 × 12,80 метра¹). Михраб не был пристроен к зданию, а вход фланкировали два трехъярусных минарета [7]. Однако в правовых актах конца XVIII в. не содержалось нормативных обоснований, определяющих численность прихода и количество приходского духовенства. К тому же первые мечети в Казахской степи появились без соблюдения определённых прошлыми законами норм (1747, 1756 гг.). В Казахской степи, как окраине Российской империи, формирование системы государственного регулирования ислама происходило поэтапно — путём как сохранения традиционного права и использования шариата,

так и постепенной адаптации российского права к казахстанской действительности.

Вместе с этим в сферу государственных интересов постепенно включались всё новые и новые вопросы, касающиеся внутреннего социально-политического и конфессионального благоустройства степи. Всё это в целом требовало гибких подходов и методов, которые могли бы сочетать государственные интересы с разнообразной палитрой отношений (социальных, политических, религиозных) и условиями быта. Поэтому, несмотря на совпадение времени появления оренбургского муфтията (1788) и первых мечетей (1790-е гг.), деятельность Духовного собрания как института на территории Казахской степи в конце XVIII в. не прослеживается. Вероятно, в силу того, что правительство не смогло изначально предельно точно определить правовую и территориальную компетенцию этого учреждения. Колебания заставили Екатерину II отменить предложения О. А. Игельстрома, ограничивающего пределы деятельности Оренбургского магометанского духовного собрания Уфимским наместничеством и Оренбургской областью и полагавшего распространить вмешательство муфтията в дела открытия новых мечетей [16]. Императрица посчитала проект губернатора несовершенным и отвела Духовному собранию роль комиссии для испытания соискателей на должности духовных лиц, но не только в пределах Уфимского наместничества и Оренбургской области. Этим в основном и ограничивалась основная деятельность религиозного учреждения в первые годы его существования. Следовательно, создавался простор для выработки дополнительных новшеств в системе государственно-исламских отношений.

Государственное вмешательство в конфессиональную сферу Казахстана первоначально исчерпывалось лишь локальными нормативными актами, разбором частных случаев, возводившихся с учётом конкретных обстоятельств в правило, и различными ведомственными предприятиями, формировавшими тенденции общерегиональной легитимации тех или иных институтов и лиц в условиях разнообразной социальной и политической среды казахского общества. Например, в первые годы существования ОМДС дипломатическая деятельность его муфтия М. Хусаинова в Младшем жузе воспринималась казахской знатью в образах

¹ Подсчитано нами (П. Ш.).

заступничества и покровительства. Муфтий своими обращениями и призывами внушал кочевой элите общественную пользу российской политики. Он называл казахов своими «однакозцами» и, следовательно, делал менее значимой принципиальную разницу между кочевниками и другими мусульманскими подданными внутренних регионов империи [13]. Таким образом, вырабатывалась политическая линия к постепенному (хотя изначально только декларативному) уравниванию статуса мусульман внутренних губерний и их единоверцев на окраинах империи, что в целом должно было обеспечить в будущем популярность российских преобразований и законность вмешательства властей в конфессиональную жизнь степного края.

В 1801 г. власть впервые законодательно обозначает компетенцию ОМДС в вопросах возведения мечетей. Сенат принимает указ, который предписывал губернаторам в делах о постройке мечетей и организации общественного богослужения обращаться за предварительным заключением в Духовное собрание [16]. Однако в первой четверти XIX в. на территории Казахстана это положение не было распространено. Низкая эффективность административных действий в Казахской степи и политические соображения, в ситуации ещё слабо апробированных методов государственно-исламских отношений, отодвигали институциональную регламентацию сферы общественного богослужения к перспективе новых реформ. Подобный опыт имел аналоги для других народов Российской империи (калмыки, буряты и др.).

В 1822 г. административно-политическая реформа ввела новый порядок управления и административного устройства на землях казахов в Среднем жузе. Он самым непосредственным образом повлиял на организацию общественного и духовного благоустройства, придал им структурно-функциональный характер, нормативно-правовую основу и ведомственную зависимость. В частности, все прежние и последующие лица, стремящиеся занять духовные должности, должны были пройти испытание в Духовном собрании [19]. По «Уставу о сибирских казахах» 1822 г. каждый окружной приказ обязывался обзавестись молитвенным домом для духовенства [14]. Документы делопроизводства подтверждают, что строительство мечетей в эти годы в Петропавловске, Усть-Ка-

меногорске и других регионах Казахской степи происходило при участии ОМДС [22].

Одно из ранних свидетельств этой деятельности — рассмотрение просьбы о строительстве второй мечети в городе Уральске старшины Букеевского ханства Караул-ходжи Бабаджанова, поданной в июле 1826 г. на имя казахского хана Джангира. Данное прошение правитель Букеевского ханства отправил в Духовное собрание. Одобрение религиозное управление выразило, руководствуясь данными — согласие мусульманской общины на постройку новой мечети, наличие большого количества прихожан при одной-единственной мечети Уральска (815 человек мужского пола) [9].

Такой приход считался достаточно крупным и в силу того, что в конце XVIII — первой четверти XIX в. правительством не были разработаны новые нормативы для мусульманского прихода, ОМДС должно было руководствоваться правилами ещё 1747, 1756 гг., которые для открытия мечети определяли норму от 200 до 300 душ мужского пола [7, с. 374—377, 378—381]. Но такой порядок не всегда соблюдался. Низкая плотность населения и условия кочевого быта казахского общества часто создавали трудности в достижении требуемой законом нормы. И были случаи, когда мечети возводились в малонаселённых пунктах без соблюдения установленных правил. Одна из таких мечетей была построена в 1860 г. в урочище Котур-Оба Акмолинского округа. По запросу генерал-губернатора Западной Сибири выяснилось, что в этом населённом пункте имелось всего 80 прихожан мужского пола. Учитывая положительное мнение ОМДС, а также обязательства зажиточных казахов содержать мечеть за свой счёт и отсутствие в других селениях, расположенных поблизости, каких-либо мечетей, губернское начальство изъявило согласие на её постройку [5, оп. 3, д. 4320, л. 25, 33].

Таким образом, первоначальная деятельность ОМДС в сфере сооружения богослужбных мест в Казахской степи сводилась к контролю за соблюдением высочайших установлений правительства (в основном нормативных актов ещё 1756, 1747 гг.) для сооружения мечети. Вплоть до разработки официальных типовых проектов мечетей 1829 и 1844 гг. ОМДС было также главным экспертом в вопросах разработки и целесообразности использования тех или иных планов и фасадов культовых зданий

в различных регионах. Так, прежде чем приступить к разбору прошений о возведении мечетей, администрация Западной Сибири, как правило, обращалась в муфтиат с просьбой сообщить о существующих нормативах, необходимых для сооружения мусульманских мечетей и молитвенных домов, и требовала предоставить варианты их планов и фасадов [22, оп. 3, д. 5744, л. 2—3].

В 1820-х гг. рост мусульманского духовенства, мечетей приводил к необходимости системного регулирования государством определённого конфессионального устройства Казахской степи. Новые правительственные постановления о компетенции ОМДС (1826) и постройке мечетей по образцовым планам и фасадам (1829) были признаны на территории Казахской степи в качестве нормативных актов. С другой стороны, внедрение новой системы управления означало также изменение характера взаимоотношений между государством и его подданными. Учитывая патриархально-родовые условия кочевников, менталитет населения, правовой синкретизм, загруженность низших и средних присутственных мест, отсутствие в чиновничьей среде специалистов по мусульманскому праву, правительство фактически приравнивало ОМДС к средним судебным и присутственным местам с подчинением губернской власти. Более ясные границы компетенции муфтиата включали его ведомственную субординацию и административную причастность к разбору и решению целого комплекса дел, характерных для средних присутственных мест (жалобы на духовенство, решение спорных вопросов о разделе имущества, вопросы семьи и брака и др.), а также роль консультативного и посреднического учреждения между различными институтами власти. В упоминавшемся нами деле о постройке мечети в Уральске ОМДС не только информировало хана Джангира через ахуна С. Сапараява о порядке выдачи разрешения на возведение богослужебного места, но и отправляло прошение прихожан Уральска со своим ходатайством для дальнейшего разбирательства в Уральскую войсковую канцелярию [9].

В 1830—40-х гг. правительство начинает проявлять больший интерес к вопросам мусульманского благоустройства в Казахской степи. Интенсивное развитие международной торговли, рост татарского и среднеазиатского

населения, распространение мусульманского просвещения и книжной грамотности способствовали повышению значения и масштабов мусульманского богослужения. Многие города Области сибирских казахов стали постоянным и временным пристанищем мусульманских купцов, которые наряду с предпринимательской деятельностью занимались социальным и духовным благоустройством городов. Только в Семипалатинске и Петропавловске в первой половине XIX в. на средства зажиточных мусульман было возведено несколько мечетей (четыре в Семипалатинске и три в Петропавловске) [5]. Власти считали, что лояльность к религиозным традициям может ускорить социально-экономическое развитие края. Они рассчитывали, что казахи, «заселившись с татарами, могут заняться от них торговым оборотом» и впоследствии «упрочиться оседлостью, тем более когда учреждена будет при мечети школа» [17]. Также мечеть в разнородной полиэтнической и социальной среде должна была стать элементом адаптации мусульман к условиям совершенно новой социокультурной среды (татары, переехавшие в Казахскую степь, казахи из сельской местности, перебивавшиеся в город). Наличие мечети позволяло властям более качественно доводить до населения различные постановления правительства и местной администрации, осуществлять сбор налогов с определённого мусульманского прихода, заполнять метрические книги, регламентировать статус и численность приходского духовенства. Это была одна из причин усиления правительственного надзора за появлением новых мечетей в Казахской степи.

Начиная с 1817 г. вопросы о контроле за численностью мечетей в Российской империи и об их материальном состоянии берёт под свой контроль Департамент духовных дел Министерства внутренних дел. Главным его осведомителем становится ОМДС. По поручениям правительства муфтиат должен был ежегодно поставлять в Министерство внутренних дел информацию: «в каких именно селениях существуют ныне мечети соборные или пятивременные, сколько таковых в каждом селении, кто именно находится в определении при мечетях из духовных лиц... сколько при тех мечетях числится прихожан» [22, оп. 11, д. 101, л. 18]. Так как оренбургский муфтий не имел права инспектировать округ ОМДС, основные данные

о мечетях поступали в муфтиат от приходского духовенства или по административной линии от градских и земских полиций. Однако в силу того, что ОмДС не принимало окончательного решения в вопросах сооружения новой мечети, его данные не всегда были полны и достоверны. Например, в отчёте о числе мечетей при Кокчетавском округе за 1860 г. ОмДС ставило в известность высшие власти, что оно не имеет сведений о числе всех новых мечетей, так как заключительное решение об их сооружении производится в местных губернских правлениях, которые не всегда своевременно уведомляют об этом Духовное собрание [21, ф. 345, оп. 1, д. 1557, л. 2].

В 1830-х гг. динамика роста мечетей и приходского духовенства в Российской империи стала уже систематически фиксироваться в журналах Министерства внутренних дел. В 1838—1840 гг. в них нашло отражение и конфессиональное благоустройство. В этот период в Омской области, включавшей четыре внутренних и восемь внешних округов бывшего Среднего жуза казахов, находилось, по официальным данным, девять соборных и восемь пятивременных мечетей [2]. При этом большая часть из них располагались в крупных и средних городах региона (Омск, Петропавловск, Семипалатинск, Усть-Каменогорск). По нашим подсчётам, на начало 1840-х гг. в этих административных центрах размещалось около 10 мечетей [2]. Ситуация в других регионах Омской области заметно отличалась. Отдалённость многих городских и сельских населённых пунктов, кочевой быт, низкая плотность населения отражались на масштабах мусульманского богослужения в глубине степи. Многие нормативные акты этих лет шли вразрез с условиями, благоприятными для открытия мечетей в казахской глубинке. Отсутствие положенной по закону численности населения для организации полного мусульманского прихода (200—300 душ мужского пола) и небольшое число приходского духовенства сыграли существенную роль в отказе со стороны властей строить новые мечети. Так, в 1837 г. в пяти внешних округах Омской области было всего двое мулл, выдержавших экзамен в ОмДС и получивших разрешение на занятие духовной должности у казахов [21]. Естественно, что их было недостаточно даже для открытия пятивременных мечетей. Положение от 9 декабря 1835 г. чётко предписыва-

ло, что в соборной мечети должно быть три духовных служителя (хатыш, имам и муэдзин), а в пятивременной — два (имам и муэдзин) [8]. В 1837 г. в Омской области насчитывалось только 32 духовных служителя, и то в основном проживавших в крупных населённых пунктах [2], но и они не могли обеспечить потребностей огромной территории Северного, Центрального, Восточного Казахстана.

Недостаток мечетей приводил к организации альтернативных способов богослужения у казахов. Так, мусульмане, не имевшие своей мечети, например, по своей малочисленности, могли обратиться в ОмДС с просьбой причислить их к приходу ближайшей мечети. В особых случаях ОмДС также временно разрешало совершать богослужения духовным лицам одновременно в нескольких округах, а некоторые из них специально отправлялись в отдалённые регионы с целью организации там мусульманского прихода [4]. Серьёзным препятствием на пути возведения мечети было и отсутствие должных средств у местного населения на её содержание. В малонаселённых и слабо развитых в социально-экономическом отношении местностях это сказывалось в первую очередь. Если мечеть строилась не за казённый счёт, власти всегда обращали внимание на потенциальную возможность мусульманского общества материально обеспечить не только содержание предполагаемой мечети, но и нужного при ней числа духовенства. По этой причине были отклонены прошения на строительства мечетей в Акмолинском, Кокчетавском округах [21, оп. 1, д. 427, л. 2—3].

Статьёй отказа могло быть несоблюдение образцовых архитектурных планов и фасадов 1829 и 1844 гг. Многие мечети Казахской степи, испытывавшие на себе влияние народной и среднеазиатской архитектуры, не вписывались в каноны мусульманского зодчества Российской империи. По этой причине, например, затянулось строительство мечети Итем-Тунгаровской волости Акмолинского округа. По мнению генерал-губернатора Западной Сибири, она была спроектирована не в соответствии с образцовыми чертежами 1844 г. Поэтому проект мечети высший губернский начальник не утвердил, приказав его возвратить и пересоставить [5, оп. 3, д. 4320, л. 13].

В условиях усиления правительственного надзора и финансовых трудностей популярными

становились упрощённые варианты богослужения. Один из них — молитвенный дом. Его сооружение не требовало соблюдения строительных норм, характерных для мечети. Поэтому молитвенные дома официально и неофициально существовали в Казахской степи начиная примерно с 1822 г. Несмотря на отсутствие в имперском законодательстве специальных норм, регламентирующих правила возведения молитвенного дома, власти в целом не препятствовали такому богослужению. Например, прошение петропавловских мусульман в 1858 г. возвести молитвенный дом вместо каменной мечети было поддержано не только ОМДС, но и губернским правлением. Подобное решение носило частный характер, так как «Строительный устав» 1857 г. не содержал каких-либо инструкций, регламентирующих правила возведения молитвенного дома. Муфтиат и губернское правление учли в этом деле прежде всего объективные обстоятельства: малочисленность общины не позволяет содержать каменную мечеть за свой счёт [22, оп. 3, д. 3278, л. 12—13].

Согласованность действий между ОМДС и губернской властью была далеко не всегда последовательной. Неполнота правовых норм отражалась не только на неопределённости статуса молитвенного дома, но и на организации богослужения для отдельных категорий мусульманского населения Казахской степи, проживших в основном без принятия подданства (так называемые «бухарцы, ташкентцы»). Это создавало почву для серьёзных разногласий между ветвями власти. Так, в 1834 г. по решению оренбургского муфтия в Семипалатинске были закрыты две мечети, построенные ещё в конце XVIII в., торгующими в городе «бухарцами и ташкентцами». Главная причина, по мнению Духовного собрания, заключалась в отсутствии при мечетях «указных духовных служителей» и, следовательно, нарушении указа 1788 г. ОМДС категорически воспрещало этим народам выбирать из своей среды духовных лиц и предписывало среднеазиатцам совершать богослужение в мечетях российских подданных [5, оп. 13, д. 18007, л. 11]. Примерно такую же жёсткую позицию ОМДС занимало и в вопросах ремонта мечети, являясь не только блюстителем образцовых правил 1829 г., но и противником среднеазиатского влияния. В 1833 г. реакцией ОМДС на самовольный ре-

монт мечети «ташкентцем» Магмурбаевым было постановление сломать эту мечеть и таким образом пресечь попытки произвольного решения проблемы восстановления мечетей. Такие действия вызывали протест среди среднеазиатского населения. Проживающие в Семипалатинске бухарские, ташкентские купцы неоднократно подавали жалобы высшей административной власти на действия ОМДС. Они требовали не только разобраться в законности вмешательства Духовного собрания в их профессиональное благоустройство, но и выражали желание выйти из-под опеки муфтиата. Многие из этих прошений разбирались на самом высоком уровне — Сенатом, Министерством внутренних дел. В частности, в 1835 г., рассматривая дело о закрытии двух мечетей в Семипалатинске, министр внутренних дел Д. Н. Блудов заключил, что муфтий (вынесший самостоятельно решение об их закрытии. — *Ш. П.*) действовал без разрешения высшего начальства и, таким образом, перешёл границы своей власти. Министр внутренних дел приказал немедленно отменить все распоряжения ОМДС по этому вопросу и даже проявил более деликатное отношение к религиозной жизни нероссийских подданных. Принимая во внимание, что «ташкентцы и бухарцы, как самые ревностные магометане, очень мало уважают духовное начальство, не магометанскими властями поставленное», и, учитывая «политические виды и выгоды торговли», Д. Н. Блудов посчитал нужным вопросы о постройке мечетей, избрании мулл и другие аспекты религиозной жизни народов, проживающих в Российской империи без принятия подданства, передать в ведение местного административного начальства с дальнейшим разрешением Министерства внутренних дел. В 1835 г. это предложение получило одобрение Комитета министров и стало новым нормативом государственно-исламских отношений, несмотря на то что обращение нероссийских подданных в ОМДС с просьбой о постройке мечетей продолжалось и в последующие годы [8].

В целом период с конца XVIII до середины XIX в. имел ряд особенностей в области строительства мусульманских мечетей в Казахской степи. Первые мусульманские богослужебные учреждения появились в результате локальных попыток губернской администрации добиться лояльности и доверия местного населения.

При этом процесс строительства мечетей на пограничных участках не был включён в общую нормативно-правовую концепцию отношения государства к исламу. После административно-политических реформ 1822 г. ситуация меняется. Государство берет под свой контроль порядок открытия новых мечетей и включает его в обширное правовое пространство империи. Блюстителем правопорядка и одновременно покровителем интересов мусульманской общины становится Оренбургское магометанское духовное собрание. В его компетенцию на территории Казахской степи вошли вопросы о надзоре за соблюдением правительственных постановлений при возведении мечетей, сбор сведений об их числе, легализация приход-

ского духовенства, роль эксперта в области мусульманского права и посредническая административная деятельность. Исключение казахов из ведения ОМДС в 1868 г. существенно отразилось на возможности сооружения новых мечетей. Отныне их легализация стала осуществляться больше по линии административно-политической целесообразности, а не религиозно-бытовой необходимости, хотя различия в конфессиональном благоустройстве казахов, татар и мусульман из Средней Азии, живущих без принятия подданства, свидетельствовали, что власти вплоть до 1917 г. так и не смогли выработать единого подхода к решению вопросов регулирования духовной жизни мусульманского прихода в Казахской степи.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Валиханов, Ч. Ч. О мусульманстве в степи // Библиотека казахской этнографии. Астана, 2007. С. 115—116.
2. Ведомости о числе мечетей, духовенства и прихожан обоего пола магометанского закона за 1837, 1840 гг. // Журнал Министерства внутренних дел (ЖМВД). 1838, № 4. Приложение. С. 144—146.
3. Гейнс, А. К. Собрание литературных трудов. Т. 1. СПб., 1897. С. 69.
4. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 6. Оп. 6. Д. 12603. Л. 182.
5. Государственное учреждение Омской области Исторический архив Омской области (ГУОО ИАОО). Ф. 3. Оп. 1. Д. 359. Л. 38.
6. Завалишин, И. Описание Западной Сибири. Т. 3. Сибирско-киргизская степь. — М., 1867. С. 351.
7. Загидуллин, И. К. Исламские институты в Российской империи: мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татарское книж. изд-во, 2007. С. 220—221.
8. Ислам в Российской империи. — М., 2001. С. 115—116.
9. История Букеевского ханства. 1801—1852 гг.: сб. док. и материалов. Алматы, 2002. С. 291—292.
10. Кашляк, К. Загадки каменной мечети. — Казахстанская правда. 2006. 26 марта (№ 295). С. 7.
11. Крафт, И. И. Сборник узаконений о казахах степных областей. Т. 1. 1898. С. 90—91.
12. Материалы по истории Башкирской АССР. Т. 5. М., 1960. С. 684.
13. Материалы по истории Казахской ССР (1785—1828 гг.). Т. 4. М.; Л., 1940. С. 62, 134.
14. Материалы по истории политического строя Казахстана. Т. 1. А.-А. 1960. С. 110.
15. Махмудов, З. Из истории татарских мечетей г. Петропавловска // Гасырлар авазы. (Эхо веков). 2008. № 1. С. 56—65.
16. Навеки с Россией: сб. док. и материалов: в 2 ч. Ч. 1. Уфа: Китап, 2007. С. 118—119.
17. Насенов, Б. Об истории бывшего Абракинского района бывшей Семипалатинской области: сб. док. и материалов. Т. 1. Кн. 1. Новосибирск, 2002. С. 502—503.
18. Полное собрание законов Российской империи. 1-е собр. Т. 21. СПб., 1830. С. 406.
19. Ремнев, А. В. Российская империя и ислам в Казахской степи (60—80-е годы XIX века). Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. Вып. 32. М.: Наука, 2006. С. 239.
20. Свод законов Российской империи (СЗРИ). Т. XII. Ч. 1. Ст. 158. СПб. Доп. к изд. 1857 г.
21. Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 338. Оп. 1. Д. 452. Л. 2.
22. Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ). Ф. 295. Оп. 4. Д. 500.

РОДОВАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ КАЗАХОВ СТЕПНОЙ ЗОНЫ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ В СЕРЕДИНЕ XX — НАЧАЛЕ XXI В., ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ИССЛЕДОВАНИЙ МУСУЛЬМАНСКИХ КЛАДБИЩ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ СООБЩЕНИЕ)

Статья посвящена предварительным результатам работ по изучению казахских родов юга Челябинской области. Источником для исследования послужили кириллические тексты надгробий середины XX — начала XXI в. В результате исследований появилась возможность выделить основные рода и родовые подразделения казахов, захороненных на территории юга Челябинской области в указанный период.

Ключевые слова: *казахи, род, жуз, мусульманские кладбища, надгробия, Жагалбайлы, Кипчак, Жанпас.*

Yu. S. Makurov, Zh. M. Sabitov

GENUS AFFILIATION OF KAZAKHS IN THE STEPPE ZONE OF THE CHELYABINSK REGION OF THE MID XX — EARLY XXI CENTURIES BY RESULTS OF STUDYING THE MUSLIM CEMETERIES (PRELIMINARY ANNOUNCEMENT)

The article is about preliminary results of the Kazakh genuses studying in the south of the Chelyabinsk region. The source of research served the Cyrillic gravestone texts of the mid XX — early XXI centuries. As a result there was an opportunity to pick out the main and tribal genuses which were buried in the territory of the south of the Chelyabinsk region during the specified period.

Keywords: *Kazakhs, genuse, juz, the Muslim cemeteries, headstone, Jagabaily, Kipchak, Jappas.*

Расселение казахских родов является очень интересной научной проблемой, которая, к большому сожалению, редко привлекает внимание исследователей. Можно выделить несколько работ. Например, расселение казахских родов в контексте генетических данных было исследовано в статье коллектива авторов [1]. Также вопросы расселения и генезиса казахских родов исследовал Н. Э. Масанов [2].

При этом большая часть исследователей, изучая вопрос, прибегает к данным конца XIX — начала XX в., к материалам по киргизскому землепользованию и другим архивным документам.

Стоит отметить, что события бурного XX в. могли немного поменять родоплеменной портрет региона из-за откочёвок, голода и разных социально-демографических факторов. В этой связи в нашей статье мы прибегнем к иному методу для оценки родоплеменного состава казахов степной зоны Челябинской области, который мог бы компенсировать недостатки

оценки родоплеменного состава казахов на основе архивных данных.

По данным на 2010 г., численность казахов в Челябинской области составляла 35 297 чел. Собранный нами выборка позволит с большой точностью обрисовать количественный и качественный состав казахских родов Челябинской области.

В 2013 г. были начаты полевые исследования по изучению мусульманских кладбищ степной зоны Челябинской области. Первоначальной целью работ являлось изучение надмогильных сооружений, в особенности стел, а также поиск наиболее ранних образцов надгробий. Общая методика исследований, а также предварительные результаты этих работ в 2013—2016 гг. (не касаясь темы настоящей статьи) опубликованы [3]. На текущий момент обследовано 133 мусульманских кладбища, расположенных в Челябинской области, южнее реки Уй и восточнее реки Урал. На значительной части из них

выявлены могилы казахов, которые стали основной источниковой базой исследования.

В ходе работ выяснилось, что перспективным направлением исследований кладбищ может стать изучение структуры казахских родов (в рамках района полевых исследований), поскольку многие надгробия в силу содержащейся в их текстах информации о родовой принадлежности покойного, могут быть источником по генеалогии. Как на архаичных, так и на современных казахских надгробиях часто указан род («ру», «руы», «руэ» и прочие вариации), к которому принадлежал погребённый. Чуть реже встречается сочетание «род» и «родовое подразделение» («тайпасы») [3. С. 105].

По результатам полевых работ подготовлена выборка, представленная 1502 казахскими надгробиями с кириллической эпиграфикой, установленными над могилами умерших с 1930-х гг. по настоящее время, причём половину выборки составляют надгробия XXI в. Большая часть выборки — современные серийные надгробия, изготовленные в специализированных мастерских. Другая, существенно меньшая часть — стелы архаичного облика, изготовленные «кустарно».

Важным критерием выборки стал алфавит, на котором написан текст на надгробии. В настоящее исследование пока не вошёл огромный массив зафиксированных надгробий (более 1500 ед.), выполненных с помощью арабского алфавита, поскольку они ещё не переведены. По наблюдениям в ходе полевых работ, единичные арабографичные надгробия в исследуемом районе появляются в 1860—70-е гг.; с 1880-х гг. они становятся относительно массовыми. Смена арабского написания эпиграфики на кириллицу на надгробиях начинается примерно с середины XX в. Единичные кириллические надгробия появляются в 1930—1940 гг., более массовым явлением они становятся в 1950—1960 гг., позже кириллица практически полностью вытесняет арабский алфавит. Примерно с 1950-х гг. бытуют также эпитафии, выполненные двумя алфавитами, при этом кириллицей, как правило, написано только имя погребённого.

Оказалось, пользуясь текстами надгробий как генеалогическим источником, возможно создать схему казахских родов исследуемого района, а также определить численное соотношение погребённых разных родов, родовых

подразделений и их ветвей. Подготовка такой схемы в настоящее время ведётся авторами статьи. Нами же готовится подробная публикация о результатах и методических тонкостях проведённых работ. Предварительные выводы о казахских родах, зафиксированных на территории исследования, выглядят следующим образом:

1. Наиболее многочисленный — род Жагалбайлы младшего жуза. Его представители составляют более половины выборки. Наиболее многочисленные родовые подразделения рода Жагалбайлы: Ормантай, Бескурек, Есеркожа, Балгожа, Караша, Малатау (в том числе ветвь Тайлак), Аккожа, Бозбет (в том числе ветви Жадыгер, Есенгельде, Шыны), Булдый. Помимо перечисленных зафиксировано ещё более двух десятков названий подразделений и ветвей, связанных с родом Жагалбайлы.

Как известно из шежира, Жагалбайлы делятся на две группы: Мырза и Лез. К подразделению Мырза относятся такие подроды, как Ормантай, Балгожа, Малатау, Бозбет. К подразделению Лез относятся такие подроды, как Бескурек, Караша, Есеркожа, Булдый, Аккожа [4. С. 126].

По данным Н. Э. Масанова, численность представителей рода Жагалбайлы в целом составляла 80—90 тыс. чел. в начале XX в. [2. С. 254]. Судя по нашей выборке, род Жагалбайлы составляет чуть более половины казахского населения Челябинской области.

2. Второй по многочисленности (около четверти выборки) — род Кипчак среднего жуза. Наиболее многочисленные родовые подразделения — Кок-коз, Балта, Бабас, Есперли, Карта, Уста, Каратпан, Торы, Алимбет, Куба, Абызкошек. Всего названий ветвей и подразделений, связанных с родом Кипчак, зафиксировано более трёх десятков.

Как известно, казахские кипчаки делятся на два подразделения: Кулан-Кипчаки и Кара-Кипчаки. При этом большая часть казахских кипчаков относятся к Кара-Кипчакам. Кара-Кипчаки в свою очередь делятся на пять подродов: Карабалык, Колденен, Торы, Бултын, Узун.

Из всех перечисленных подродов Балта, Бабас, Есперли, Карта, Уста, Каратпан, Алимбет, Куба относятся к подразделению Карабалык-Кипчак. Кок-коз относится к подразделению Колденен-Кипчак, а Абызкошек

предположительно относится к Торы-Кипчак [4. С. 123—124]. Таким образом, мы можем утверждать, что в изучаемом регионе доминируют Карабалык-Кипчаки.

По данным Н. Э. Масанова, численность кипчаков в начале XX в. в целом составляла 160—170 тыс. чел. [2. С. 162].

3. Третий по многочисленности (каждый пятнадцатый в выборке) — род Жаппас младшего жуза с подразделениями Шалтак, Жылгельды и прочими в количестве более десятка.

По данным Н. Э. Масанова, численность жаппасов в начале XX в. в целом составляла 40 тыс. чел. [Там же. С. 206].

4. Прочие рода существенно малочисленнее. Среди них выделяются Шомекей и Алтын младшего жуза и Аргын среднего жуза.

5. Всего в ходе работ зафиксировано более 150 различных названий родов, подразделений

и ветвей. В настоящий момент продолжается работа по созданию генеалогической схемы родов, подразделений и ветвей и по более точному подсчёту встречаемости тех или иных названий.

Все перечисленные названия родов и подразделений известны и фигурируют в различных письменных источниках, этнографических и статистических трудах, созданных отечественными исследователями в XVIII — начале XX в., в научной литературе (в том числе в исследованиях, специально посвящённых генеалогии казахов).

Исследование будет продолжено, одно из будущих направлений — создание генеалогической схемы для исследуемого региона, а также изучение малочисленных родовых подразделений казахов и определение их места в генеалогии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Реконструкция структуры генофонда казахов по данным об их родорасселении / М. К. Жабагин, О. П. Балановский, Ж. М. Сабитов, А. З. Темиргалиев, А. Т. Агджоян, С. М. Кошель, Е. М. Раманкулов, Е. В. Балановская // Вавиловский журнал генетики и селекции. 2018. № 22 (7). С. 895—904.

2. Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества. Алматы. 2011. 740 с.

3. Макуров Ю. С. Мусульманские кладбища степной зоны Челябинской области

(предварительные итоги полевых исследований 2013—2016 гг.) // Археология Среднего Притоболья и сопредельных территорий: материалы межрегион. круглого стола, посвящ. 50-летию Курган. археол. экспедиции (8 дек. 2016 г.) / под ред. Д. Н. Маслюженко (отв. ред.), И. К. Новикова. Курган: Изд-во Курган. гос. ун-та. С. 103—109.

4. Бейсенбаулы Ж. Казак шежиреси. Алматы. 1994. 158 с.

ИШАН МИНГАЖЕТДИН И ЕГО ДОЧЬ ХАНИФА (К ИСТОРИИ ОДНОГО ХАДЖА)

Исследована история хаджа (паломничества) в Мекку ишана Мингажетдина Нуриманова и его несовершеннолетней дочери Ханифы, совершённый в 1933—1935 гг. Хадж был совершён нелегально, пешком, в условиях развязанной в СССР антирелигиозной кампании. Раскрыта роль мусульманской семьи в сохранении исламского вероучения и священных символов ислама (полумесяца) в жестоких условиях преследования за веру.

Ключевые слова: хадж, паломники, мечеть, полумесяц, семья, ишан, Мекка, Аджитарово.

R. Sh. Khakimov

ISHAN MINGAZHETDIN AND HIS DAUGHTER HANIFA (TO THE HISTORY OF ONE HAJJ)

The history of the Hajj (pilgrimage) to Mecca of Ishan Mingazhetdin Nurimanov and his minor daughter Hanifa, performed in 1933—1935, the Hajj was performed illegally, on foot, in the conditions of an anti-religious campaign unleashed in the USSR. The role of the Muslim family in preserving the Islamic faith and the Holy symbols of Islam (the Crescent) in the harsh conditions of persecution for the faith is revealed.

Keywords: Hajj, pilgrims, mosque, Crescent, family, Ishan, Mecca, Adzitarovo.

Усиление влияния ислама в современном мире делает актуальным изучение его исторического прошлого, в том числе и недавнего советского периода. Это особенно необходимо ввиду слабой изученности повседневной истории ислама в СССР. Как известно, Советское государство с первых дней своего существования объявило себя не просто светским государством, но и атеистическим, и при этом в самой крайней форме: открыто была поставлена цель — уничтожить религию. В отдельные периоды разрушались молитвенные здания, а служители культа и верующие открыто преследовались и даже физически уничтожались. Была создана обстановка всеобщего страха, верующие люди боялись публично проявлять свои религиозные чувства. И поэтому было уничтожено огромное количество религиозной литературы, предметов религиозного обряда, письменных свидетельств. И поэтому изучение данного периода представляется крайне сложным. Сейчас открываются многие неизвестные страницы истории ислама в советский период, в частности хаджа. Одна из них связана с семьёй ишана Мингажетдина Нуриманова.

Мингажетдин Нуриманов родился в 1862 г. в семье потомственного муллы Нугмана. В 13-летнем возрасте, предположительно

в 1875 г., Мингажетдин впервые с отцом совершил хадж. Окончил медресе, создал семью. Мингажетдин Нуриманов сначала служил имамом в мечети деревни Ново-Тупмакла Бакаевской волости Уфимского уезда (ныне Кушнаренковский район Республики Башкортостан), затем переехал в Уфу и стал служить в третьей Уфимской соборной мечети. У него была большая семья, двенадцать детей. Следует отметить, что ни каноны ислама, ни обычаи татар и башкир абсолютно не допускали прерывания беременности, и этим объясняется большое количество родов в семье Нуримановых. Семья жила в большом двухэтажном доме по улице Большая Кузнецкая (ныне улица *Нуриманова*¹). Осенью 1929 г. (точную дату установить, к сожалению, не удалось) в обстановке развязанного властями антирелигиозного террора вооружённые грабители напали на дом, где жили Нуримановы. Были убиты несколько человек, а жена Мингажетдина Фатима перенесла тяжелейшую психологическую травму и затем долгое время находилась на лечение в психиатрической больнице. После нападения

¹ Багау Ялалетдинович Нуриманов (1893—1918), революционер, большевик, расстрелян белогвардейцами в 1918 г.

М. Нуриманов с младшей дочерью Ханифой, спасаясь, покидает Уфу. В 1932 г. Мингажетдин Нуриманов, после долгих странствий остановился в Аргаяшском районе и поселился в башкирской деревне Норкино. Ещё в пути ишан заболел, у него нарушилось зрение. С помощью добрых людей М. Нуриманов построил небольшую землянку, где и жил с дочерью. Отец учил дочь арабскому языку и основам ислама.

Мингажетдин Нуриманов в 1937 г. из деревни Норкино переехал к сыну Агзаму, жившему в деревне Аджитарово (тогда Аргаяшского, ныне Чебаркульского района). Он обращался в сельский совет с ходатайством, чтобы исполнять религиозные службы в закрытой мечети, но ему отказали. Несмотря на это, ишан Мингажетдин проводил тайные моления у себя дома, в домах сельчан, на заимках, у родников. За активную пастырскую деятельность его несколько раз наказывали административными мерами. Мингажетдин Нуриманов, будучи слепым, обладал навыками аулии¹ (провидец, предсказатель), видел происходящее на расстоянии, предсказывал будущие события, лечил людей. Так, по воспоминаниям близких, он всякий раз поражал своего зятя Т. Шарипова, рассказывая о его делах и поступках, порой несправедных, хотя слепой ишан жил постоянно в деревне Аджитарово, на расстоянии почти 90 км от Аргаяша. По некоторым данным, Мингажетдину Нуриманову в 1934 г. было присвоено звание ишана и шейха. Термин «ишанизм» является синонимом суфизма, мистического течения ислама. Ишан рассматривался как святой, стоящий между Богом (Аллахом) и людьми, ему приписывались сверхъестественные качества. Ишан имел своих учеников (мюридов). И, по многим свидетельствам, можно утверждать, что М. Нуриманов был шейхом, имел своих мюридов.

Даже смерть ишана окутана некоей тайной. Мингажетдин Нуриманов, по свидетельствам жителей деревни умер 6 или 7 апреля 1950 г.²

¹ Аулия (ءاىلىو) — покровитель в исламе; люди, которые проводят все свои дни в постоянных молитвах и поминании Аллаха. Они ведут праведный образ жизни и избегают совершения грехов, постоянно совершенствуя свой духовный мир, в переводе с арабского означает «благочестивый, праведный», в настоящее время имеет значение «святой».

² Полевые материалы автора (далее ПМА), 2012 г. Челябинская область, Чебаркульский район, деревня Медведево, улица Нагорная, дом 6. Информатор: Фарит Шакирович Кузирюв, 1960 г. рождения.

в возрасте 88 лет. Однако, по записи базы данных ЗАГС, дата смерти — 16 мая 1950 г. Косвенным свидетельством принадлежности к суфизму служат и похороны ишана Мингажетдина Нуриманова. Из свидетельства очевидцев: «6 апреля 1950 г. ишан Мингажетдин уходит в мир вечности. Похороны проходили очень быстро по времени, к удивлению при большом стечении народа, хотя в то время какая была связь? В последний путь проводить ишана приехали священнослужители из Челябинска, Троицка, Кустаная и других малых городов и населённых пунктов. Носилки несли священнослужители в соответствующих одеяниях, по всей деревне сильно раздавался такбир от дома ишана до кладбища. К удивлению всех жителей деревни, после чтения Корана над могилой ишана все приезжие священнослужители исчезли так быстро, что никто не мог объяснить. Может, они переоделись...»³. Мингажетдин Нуриманов был похоронен на мусульманском кладбище деревни Аджитарово, рядом с могилой ранее умершего аулии. За его могилой постоянно ухаживают, она является местом поклонения местных мусульман.

Как биография ишана, так и биография его дочери является во многом уникальной. Ханифа родилась 16 октября 1922 г. в Уфе, она была десятым ребёнком в семье. При рождении она была наречена Аминой, по имени матери пророка Мухаммада. Но после смерти сестры во время нападения грабителей в Уфе она получила имя своей убитой старшей сестры. Весной 1933 г. ишан Мингажетдин Нуриманов решил совершить хадж (паломничество в Мекку). Ишан Мингажетдин сказал дочери: «Я перед тобой в большом долгу. В благодарность за то, что ты для меня сделала, я поведу тебя в хадж».

И вместе с 11-летней дочерью Ханифой полуслепой ишан отправился в путь. Пешее путешествие заняло почти год. Шли по областям Урала, через Башкирию, Оренбург, затем Астрахань, Дагестан, Баку. С большой долей вероятности можно сказать, что М. Нуриманов и его дочь шли по одному из общепринятых маршрутов паломников из России: по Закавказью и северной части Персии, через узловой пункт Кирманшах и пограничный с Турцией город Ханекин, по направлению на Багдад, а затем через пески Аравии, провинции Шаммар

³ Там же.

и Джебель — в Мекку и Медину. В пользу этого утверждения говорит воспоминание Ханифы Шариповой о том, что они проходили через Баку и Багдад. Паломничество было связано с большими лишениями. В это время во многих областях СССР свирепствовал голод. Это приносило лишения, но одновременно служило прикрытием от выяснения причин странствия, так как не могло быть и речи о том, чтобы открыто сказать, что совершают хадж и идут в Мекку. В пути отец и дочь выпрашивали милостыню, занимались на любую посильную работу, ели крапиву, лебеду, часто ночевали под открытым небом, в постройках, сараях, иногда, если пускали, то в домах добрых людей. За долгое время пути износилась одежда, обувь. Особенно тяжело было идти через пустыню, неимоверная жара заставляла передвигаться только ночью, день же проводили во сне. Навстречу не попадалось ни птицы, ни зверя. Мучила жажда, раскалённый песок пустыни привёл к тому, что босые ноги девочки покрылись пузырями. Отец сдерживал и утешал дочь, готовую заплакать, а тогда святость хаджа была бы нарушена: «Потерпи доченька, пройдёт время, и на подошвах появится корка, и она будет твёрдой». Так и случилось через некоторое время. Часто, чтобы как-то снять жажду, в пересыхающий рот брали камень: слюноотделение способствовало какому-то утолению. И паломники продолжали свой путь. Несмотря ни на что, ежедневно исполняли пятикратный намаз. Здесь впервые, испытывая недостаток воды, обряд омовения часто совершали чистым мелким песком, обтирая им лицо и руки. Окружающая местность была очень суровой. Как пишет в своём дневнике один из паломников начала XX в.: «В общем, вид *Хиджаза*¹ везде одинаково печальный, суровый и подавляющий своей безжизненностью: всюду каменные, обнажённые и лишённые всякой растительности громады» [1, с. 6]. Кроме того, жара, пыльные бури, эпидемии холеры и чумы делали своё чёрное дело. Многие паломники находили смерть по пути к святым местам. Но всё равно ишан

и его дочь шли к своей цели. Полуслепой ишан удивительным образом находил дорогу. Помогало и то обстоятельство, что в этих местах издавна были проложены караванные пути, и паломники часто шли вместе с караванами.

Девочка впервые в жизни увидела верблюдов, величаво вытянувших свои длинные шеи и медленно шествовавших по пустыне, пальмы в редких оазисах. Ханифа впервые попробовала финики, вкус которых несравним ни с какими в мире. Была ошеломлена, когда ночью увидела глубокое тёмное небо, сверкающее блестящими чудными звёздами, что бывает только в пустыне и близко к экватору.

Паломники подошли к Мекке в конце марта 1934 г., в канун праздника Курбан-байрам, в последние дни месяца Зуль-хиджа 1387 г. хиджры (по мусульманскому лунному календарю). Ишан Мингажетдин Нуриманов и его 12-летняя дочь Ханифа совершили все необходимые в хадже действия, в том числе моление в мечети аль-Харам, во внутреннем дворе которой находится главная святыня ислама — Кааба. Паломники испили воду из священного источника Зам-Зам. В Мекке М. Нуриманову подарили священную книгу Коран. В Медине, в мечети ан-Набави 12-летнюю девочку как поводыря слепого отца в виде исключения в числе немногих избранных допустили к могиле Пророка, и её имя, как и имя её отца, было записано в книге регистрации паломников². Обратный путь домой у паломников также занял около года, отец и дочь возвратились в Норкино весной 1935 г. [2].

Совершение хотя бы один раз в своей жизни паломничества (хаджа) в святыню ислама Мекку является одним из пяти обязательных для мусульманина столпов веры. В Российской империи существовали определённые правила, регулирующие порядок выезда в хадж. Желая совершить хадж подавал прошение в полицейское управление о выдаче заграничного паспорта, где указывал обеспечение содержания остающейся семьи, обеспеченность собственными средствами для паломничества, отсутствие судимости и нахождения под следствием, отсутствие казённых взысканий и недоимок,

¹ Хиджаз (араб. *أرجح*) — территория на западе Аравийского полуострова, часть Саудовской Аравии. Историческое место возникновения ислама — здесь находятся священные города мусульман Мекка и Медина. Административный центр — Джидда. В 1916—1925 гг. — независимое государство, возникшее в результате столкновения Дерийского эмирата с Османской империей.

² Информацию в архивных фондах мечети Маккарам города Медина обнаружил Мукарам-хаджи, долгое время несший духовную службу в РДУМ Челябинской и Курганской областей. Летом 2006 г. Мукарам-хаджи побывал дома у Х. М. Шариповой. В настоящее время Мукарам-хаджи живёт в Турции.

долгов частным лицам¹. При некоторых ограничениях, которые имелись прежде всего из-за напряжённых отношений с Оттоманской Турцией, через территорию которой в основном следовали российские паломники, и опасений роста религиозного фанатизма, возможность совершения хаджа у российских мусульман реально имелась. Общее количество российских паломников в Мекку ежегодно составляло приблизительно 18—25 тыс. чел. [3, с. 97].

В первые годы после революции 1917 г. паломничество мусульман СССР в Мекку ещё допускалось. Так, широко известно пребывание делегации мусульман СССР во главе с муфтием ЦДУМ Ризой Фахретдиновым на Мекканском конгрессе с 7 июня по 5 июля 1926 г. Но с начала 1930-х гг. оно стало невозможным и фактически запретным для мусульман Советского Союза. Многие члены специально созданной при Народном комиссариате национальностей РСФСР Комиссии по изучению различных религиозных течений среди мусульманского духовенства рассматривали паломничество «как сборище всемирной мусульманской буржуазии» [4, с. 133]. Как отмечает Ю. Н. Гусева, в этот период поток паломников иссяк и практически все единичные выезды в Мекку и Медину были нелегальными [5, с. 125].

Последним мусульманином, который совершил официальный легальный хадж в 1933 г., был полпред СССР в Королевстве Хиджаз и Неджд Назир Тюрякулов [6]. После этого не имеется никаких данных о паломниках из Советского Союза.

И хадж ишана Нуриманова и его дочери Ханифы является явлением исключительным во всех отношениях. Совершение обряда хаджа пешком — хотя и самый трудный, но наиболее предпочтительный вариант паломничества для мусульманина. За время, проведённое в пути, человек имеет возможность духовно очиститься. Он переносит серьёзные трудности: жару, холод и голод ради совершения обряда поклонения Всевышнему. За перенесённые в пути трудности мусульманину обещан рай.

Полуслепой, фактически немощный пожилой человек и его несовершеннолетняя дочь *пешком* проделали путь около шести тысячи километров *туда и обратно*, в условиях лише-

ний, дорожных опасностей и в запрета самого паломничества. И хадж Мингажетдина Нуриманова и его дочери Ханифы можно назвать личным подвигом во имя веры.

Хадж принёс благословение в семью ишана. Возвращающиеся из хаджа обретали звание хаджи. Хаджи получали большой авторитет среди единоверцев, так как они духовно обновлялись, а их пребывание у мусульманских святых вызывало у мусульман чувство особого почтения к хаджи. Ханифа не была совершеннолетней, и поэтому она не могла иметь звание хажжа, которого удостоивалась женщина после паломничества. Но вся её дальнейшая жизнь была примером духовного служения. После возвращения из хаджа Минагажетдину удалось найти и вернуть жену, и семья воссоединилась. Х. Шарипова, вернувшись домой, поступила учиться в Аргаяшскую среднюю башкирскую школу, затем в Аргаяшское башкирское педучилище. Ишан Мингажетдин Нуриманов не был догматиком, он воспринимал те изменения, которые происходили в стране, и поэтому благословил дочь на учёбу, сказав: «Дети должны жить в ногу со временем». В 1941 г. Ханифа окончила педучилище и работала учительницей начальных классов в деревнях Норкино, Бажикаево, Булаткино, Сыргайды. В 1944 г. вышла замуж за Т. Х. Шарипова, вернувшегося по ранению с фронта. Ханифа вынуждена была скрывать от окружающих своё знание арабского языка и свою веру. Её муж коммунист Талип Шарипов старался не замечать домашних молений и чтения духовной литературы женой. Когда в 1950 г. умер отец М. Нуриманов, а дочь Ханифа выполнила все обязательные аяты, об этом донесли в органы, и мужа Х. Шариповой, вызывали в райком партии для проработки [2]. У Шариповых было четверо детей: два сына и две дочери. В 1977 г. Х. Шарипова вышла на пенсию. У Ханифы Мингажевной была нелёгкая жизнь, трудности не оставляли её: в 1978 г. безвременно умерла дочь Наиля, в 1991 г. умер муж. Но она стойко переносила все жизненные лишения и осталась доброй и просветлённой.

Х. Шарипова вначале тайно, затем, после выхода на пенсию и с изменением общественной ситуации в стране в конце 1980-х гг., стала открыто проповедовать ислам, читать на аятах священный Коран. Ханифа Мингажевна обучила основам ислама многих жителей Аргаяшского района, она пользовалась огромным

¹ Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 6. Оп. 18. Д. 792. Л. 3—4 (об.).

уважением в районе, её адрес (улица Фрунзе, 24) знали многие в области, к ней за духовным советом в Аргаяш приезжали из Троицка, Челябинска, других городов и районов. Она умерла 17 июня 2007 г. и была похоронена в Аргаяше, на мусульманском кладбище. Её сын Рашит 1945 г. рождения с малых лет обучался основам ислама, воспринял заветы матери и до самой смерти в 2019 г. активно участвовал в деятельности Аргаяшской мечети.

Другая история, показывающая верность исламу семьи Нуримановых, связана с деревней Аджитарово. Деревня Аджитарово была основана в последней трети XVIII века в черте Чебаркульской крепости татарами-мещеряками во главе с походным старшиной Аджитаром Каранаевым и была названа его именем. В деревне также обосновались и татары, бежавшие от религиозных преследований, здесь же поселились и башкиры. После выхода в 1783 г. Указа императрицы Екатерины II о веротерпимости в деревне была построена саманная мечеть. В 1810 г. был заложен фундамент под новую деревянную соборную мечеть, её долго строили и достроили к 1821 г.¹ Мечеть была построена из лиственницы, что обеспечило ей удивительную сохранность. И на сегодня Аджитаровская мечеть является старейшей сохранившейся деревянной мечетью на Южном Урале. В 2021 г. ей исполнится 200 лет. В старой мечети разместили медресе, где обучались дети. В 1873 г. деревня насчитывала 187 жителей, в 1900 г. — 372². К этому времени в деревне было три мечети, при каждой было медресе, в деревне была ветряная мельница, работал базар.

После 1917 г. деревня Аджитарово вошла в состав Аргаяшского кантона (с 1930 г. Аргаяшский район) Башкирской АССР. Начавшаяся в стране в конце 1920-х — начале 1930-х гг. антирелигиозная кампания привела к тому, что мечеть в деревне Аджитарово в 1936 г. была закрыта. По рассказам очевидцев, ценные вещи и мечетную утварь вывозили на двух машинах, некоторые книги из мечети успели спрятать в яму, сверху поставили стог сена. Однако впоследствии это место не удалось найти.

¹Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ). Ф. И-295. Оп. 2. Д. 8. Л. 439 об., 440.

²Челябинская область: энциклопедия. Т. 1. А—Г. / гл. ред. К. Н. Бочкарев. Челябинск: Камен. пояс, 2008. С. 65.

До 1932 г. действовало медресе, где преподавала Умму-Кульсум Кульдаева. Последним имамом мечети был Гатаулла Тухватуллин, который умер от простуды в одиночестве и в нищете [7, с. 107]. Хотя мечеть в деревне Аджитарово Аргаяшского района была официально закрыта решением Челябинского облисполкома лишь 23 июня 1941 г.³

Одним из самых важных символов веры для верующих являлся полумесяц на минарете мечети. Мусульмане стремились спасти от поругания этот символ веры. И сын ишана Агзам Нуриманов по просьбе отца тайком снял полумесяц с минарета закрытой деревянной мечети, и он хранился у его отца Мингажетдина Нуриманова. Умирая и держа в руках полумесяц, отец сказал сыну: «Скоро я умру, положите полумесяц в мою могилу, но не глубоко. Ибо вернутся времена, водрузите его на место»⁴. Поражает глубокая вера и убежденность ишана в возрождении религии.

После Великой Отечественной войны был разрушен минарет мечети, в помещении закрытой мечети был размещён пионерлагерь для детей работников железной дороги, затем склад, правление колхоза, начальная школа, клуб.

Агзам Нуриманов 1910 г. рождения с малых лет воспринял ислам. В советское время, после смерти отца исполнял обязанности неофициального муллы в деревне. Как сын священнослужителя несколько лет находился в заключении. Всю жизнь работал конюхом в колхозе. Умер Агзам Нуриманов 2 февраля 1984 г. В 1992 г. бывший клуб решением администрации Бишкильского сельского поселения Чебаркульского района был возвращён верующим. Силами жителей деревни был проведён ремонт, восстановлен минарет, и началась служба. В 1994 г. была исполнена воля покойного ишана — на минарете Аджитаровской мечети снова был водружён полумесяц, более сорока лет находившийся в захоронении Мингажетдина Нуриманова.

В качестве вывода можно отметить, что, несмотря на все жестокие притеснения

³Объединённый государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. Р-274. Оп. 3. Д. 1333. Л. 42.

⁴ПМА, 2012 г. Челябинская область, Аргаяшский район, село Аргаяш, улица Северная, дом 5, кв. 4. Информатор: Рашит Талипович Шарипов, 1945 г. рождения; Челябинская область, Чебаркульский район, деревня Медведево, улица Нагорная, дом 6. Информатор: Фарит Шакирович Кузияров, 1960 г. рождения.

атеистического Советского государства, ислам сумел себя сохранить в этот трудный период и оказался способным возродиться.

По мнению исследователей ислама, в советский период «ислам оказался в законсервированном состоянии, сохранив жизненные корни. Запас внутренней энергии ислама, одной из самых молодых мировых религий, оказался настолько прочным, что мусульманская религия сумела не только сохранить себя, но и возродиться в новых общественно-политических условиях. Причиной этого было то, что сопротивляемость ислама атеизму была более энергична и глубока, он имел органичную этносоциальную культуру и среду» [8, с. 506].

И во многом исламские традиции в СССР, в этот сплошь атеистический, антирелигиозный период, сохранились благодаря уцелевшим в семьях редким нитям преемственности поколений, передаче знаний основ ислама от отцов к детям.

Это отмечено исследователями: «В условиях повсеместных ограничений особое значение приобретала семья, которая становилась основным, а порой даже и единственным местом исламского воспитания и обучения подрастающего поколения» [Там же, с. 330]. И данное явление ярко можно проследить на примере семьи Нуримановых-Шариповых. История их жизни и их духовного служения является поистине уникальной.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Шафиков, И. Ф. Путь в Мекку: будни российских паломников (конец XIX — начало XX века) // Учёные записки Казанского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2014.

2. Хибатуллина, Р. Просветлённая // Хиллял — газета РДУМ Челябинской области. 2006. Окт. № 5.

3. Ислам на территории бывшей Российской империи: энцикл. слов. М., 1999.

4. Юнусова, А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфим. полиграфкомбинат, 1999.

5. Гусева, Ю. Н. Хадж мусульман Волго-Уральского региона в первой трети XX в.: к постановке проблемы // Известия Уфимского научного центра РАН. 2013. № 2.

6. Хадж российских мусульман № 4. Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. Хадж в советский период. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?4751 (дата обращения 29.07.2020).

7. Кузьяров, Ф. Ш. Мечеть в деревне Аджитарово // Краеведческий сборник Чебаркульского района. Вып. II / под ред. В. В. Велитченко. Челябинск: Абрис-Принт, 2018.

8. Хакимов, Р. Ш. Красная звезда против полумесяца. Ислам и партийно-государственная власть на Урале в советский период (1917—1991 гг.). Челябинск: Абрис-Принт, 2013.

ПРАВЕДНИК, БЕЗ КОТОРОГО НЕ СТОИТ СЕЛО

Статья поднимает тему духовности, тему человеческого предназначения на земле. Человек отличается от всех живых существ тем, что он имеет свободу выбора. Родившись в Татарстане, герой статьи реализовал свое предназначение на далекой уральской земле, сохранив свою национальную идентичность. «Не стоит село без праведника», где главным словом является «праведник», что смещает акценты в сторону нравственных, внутренних качеств личности, подводит к размышлению о вечных ценностях человечества, которые исповедуются всеми мировыми религиями. Герой статьи прошел достойный жизненный путь, сохранив в себе и мужество, и совесть, и человечность, и благородство, всё то, что заложено было в нём самой природой.

Ключевые слова: *духовность, праведник, человечность, личность, религия.*

A.Sh. Karimullina

THE RIGHTEOUS MAN, WITHOUT WHOM THE VILLAGE IS NOT WORTH IT

The article "The Righteous One Without Who the Village Does Not Exist..." raises the topic of spirituality, the topic of human destiny on Earth. Man differs from all living beings since he has freedom of choice. Born in Tatarstan, the character of the article realizes his destiny in the distant Ural land, not have lost his national identity. "There is no village without a righteous man", where the main word is "righteous", which shifts the emphasis towards the moral internal qualities of the individual, leads to reflection on the eternal values of mankind, which are professed by all world religions. The character of the article has led a worthy life retaining courage, conscience, humanity and nobility, everything that was given to him by nature itself.

Keywords: *spirituality, righteous man, humanity, personality, religion.*

Говорят, когда мы рождаемся, Бог целует нас, приветствуя наше рождение. Говорят, когда мы рождаемся, Бог целует нас всех в сердце. Веря в нас, надеясь на нас, любя нас, внимательно слушая лёгкие звоны нашей души...

Жизнь как времена года: детство — как яркая, всепроникающая весна, молодость — как солнечное радостное лето, осень — как чарующая, спокойная зрелость, а вот и подоспела завершающая временная часть человеческой жизни — зима....

Но если времена года мы можем созерцать и ими любоваться из года в год: весна, лето, осень, зима, то времена жизни, к сожалению, даются нам всего раз....

На память приходят строчки из знакомого всем произведения, что «жизнь надо прожить так, чтоб не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы...» [1]. Но бывает так, что человек в молодые годы не задумывается о смысле жизни, о своем предназначении, о возможности служения людям. И, оглянувшись назад в глубокой старости, казнит себя за прожитую впустую жизнь, что

не видел вокруг себя людей, не решил когда-то поставленных высоких целей.

Но есть люди, которые живут совсем иначе. Таких меньше, но они есть. Они понимают свое предназначение, живут, сопереживая и помогая людям, умеют видеть и оценивать происходящие вокруг них события с позиции справедливости, честности, порядочности. Таким человеком был мой отец — Каримуллин Шайхулла Габдуллович.

Родился он 9 июня 1943 г. в деревне Тямти-Метески Тюлячинского района (ныне территория Республики Татарстан). Его отец, мой дедушка, Каримуллин Габдулла Каримулович, умер 24 июня 1943 г., когда сыну было 15 дней роду. Мать Шайхуллы, моя бабушка, Бибисара Зайнетдиновна, осталась одна, без мужа. Трудное и тяжелое послевоенное время для страны, трудное и тяжелое время для семьи. На хрупкие женские плечи легли нелегкие проблемы воспитания троих сыновей. Нужно было кормить, одевать, обувать, воспитывать, обучать... Бибисара была сильной женщиной, она сумела выстоять в лихую послевоенную пору и воспитать сыновей так,

что в будущем они стали достойными людьми.

После окончания в 1957 г. семилетки (преподавание велось на татарском языке) отец пять лет проработал в колхозе им. Фрунзе. Еще будучи подростком, он уже понимал свою ответственность за семью, через всю свою жизнь он пронес большую и светлую любовь к матери, а через эту любовь уважение к Женщине. В 19 лет был призван в армию и определён в ракетные войска города Златоуста – 36 Челябинской области. Оттуда был распределен в школу курсантов (младших автотранспортных специалистов) города Магнитогорска. Несмотря на то, что когда отца призвали в армию, он не знал русского языка, он сдал экзамены на русском языке, получив звание младшего сержанта и был премирован отпуском на родину за отличное обучение.

В 1965 г. отец демобилизовался и вскоре женился на Януровой Назие Гафуровне 1947 г. р. Тогда же поступил шофёром на приборостроительный завод. Моё рождение пришлось на 1966 г., а уже в 1971 г. родители переехали в г. Наманган Узбекской ССР. В 1972 г. родился мой брат, Альберт. В 1973 г. молодая семья переселилась в пос. Парда Турсун, где в Папском тубсанатории отец получил место заведующего гаражом. В 1974 г. семья покинула Узбекистан и переехала в Челябинскую область, на ст. Тундуш Медведёвского совхоза. С 1974 по 1988 г. отец проработал механиком гаража, а в 1988 г. был переведён в трест «Златоустмежрайгаз», откуда ушел на пенсию в 2003 г. За все время работы в газовой службе он не имел ни единого замечания и за долгие годы добросовестного труда был удостоен медали «Почётный работник газовой промышленности».

Отец жил не только для себя: вся его жизнь была посвящена служению людям. Проблемы поселка — это всегда были и его проблемы. До последних лет в поселке Центральном не было мусульманского кладбища. И он решил открыть его рядом с этим населенным пунктом. Больше двух лет ушло на то, чтобы собрать множество документов и пройти огромное количество инстанций для открытия места захоронения. И вот наконец, в 1991 г. было получено долгожданное разрешение. Вместе со своим

односельчанином и другом Низаметдиновым Фаридом Нургалеевичем они проделали великую работу: сделали планировку, огородили участок, поставили и покрасили забор. При входе на кладбище отец на свои сбережения установил молельный камень из белого мрамора с обращением о том, что каждый входящий должен прочесть молитву, которую он знает. С тех самых пор отец из года в год проводил субботники, приуроченные ко Дню Великой Победы, а в клубе пос. Центральный ежегодно устраивался день поминовения, с молитвами, в память об усопших и погибших в годы Великой Отечественной войны.

Мы сегодня говорим о глобальных экологических проблемах нашей планеты, говорим о духовном обнищании нашего общества и оскудении человеческих душ. Но мы не задумываемся и не верим в то, что нужно начинать с себя. Если каждый из нас «приведет в порядок» свою душу, свой дом, участок возле дома, то и мир, поверьте, будет меняться к лучшему. Отец и в этом для нас оказался достойным примером. А. П. Чехов писал: «Если бы каждый человек на своем участке земли сделал бы всё, что мог, — как прекрасна стала бы земля наша!» Отец создал удивительный уголок природы рядом с домом и своими праведными делами еще раз подтвердил мысль великого классика. На берегу деревенской речки он высадил дикорастущие и садовые деревья: липу, кедр, сосну, березу, дуб, вишню, сливу, яблоню и даже орешник. И все эти разные породы деревьев замечательно ужились между собой на небольшом пространстве. На этом участке всегда ставил пару ульев с пчелами, он с большой любовью относился к этим удивительным творениям природы. Через речушку провел трубу, из которой журчит родник, а для удобного спуска к нему сделал ступеньки. И зимой, и летом идут люди к отцовскому роднику. А в Крещение (в православный праздник!) отец включал гирлянды у родника, устанавливал свечи, очищал ступеньки от снега, и с большим радушием и теплом встречал односельчан и людей с близлежащих деревень, идущих за крещенской водой.

В связи с этим хочется вспомнить удивительные, мудрые строки из стихотворения Габдуллы Тукая:

На русской земле проложили мы след,
 Мы чистое зеркало прожитых лет.
 С народом России мы песни певали,
 Есть общее в нашем быту и морали,
 Один за другим проходили года,
 Шутили, трудились мы вместе всегда,
 Вовеки нельзя нашу дружбу разбить,
 Нанизаны мы на единую нить.
 Как тигры, воюем, нам бремя не бремя,
 Как кони, работаем в мирное время,
 Мы — верные дети единой страны [2].

Отец был сельским муллой на протяжении более двадцати лет в нескольких поселениях — пос. Центральный и Тайнак, на ст. Тундуш, в с. Куваши. С неуёмной, жизнерадостной, оптимистичной натурой, у него всегда была потребность помогать людям. Он никогда не отказывал, когда к нему приходили за помощью и советом. Большому числу людей он помог и морально, и материально.

Отец ушел из жизни в декабре 2014 г. Он выбрал место для своего захоронения, но односельчане решили, что место его упокоения должно быть при входе, рядом с его моленной камнем. Мы так и сделали.

Человек умирает, но начатые им добрые дела продолжают жить. Уже на протяжении нескольких лет мы, его дети, проводим субботник на мусульманском кладбище. Ведь добрая память о предках относится к старейшим культурно-историческим понятиям, берущим свое начало с древнейших времен... Посланник Аллаха Мухаммад указывает на цель посещения кладбища: «Основным смыслом является напоминание о бренности этого мира, что этот мир не вечен, что мы не сможем ни приблизить и ни отдалить смерть, которая предопределена Всевышним Творцом, и дабы сохранить нашу духовную чистоту, нравственность, веру, и удостоиться довольства Всевышнего».

Число пришедших привести в порядок дом усопших с каждым годом растёт. Радостно на душе от того, что на призыв откликаются не только взрослые люди, но и молодежь. На субботнике очищаем территорию от прошлогоднего мусора, подрезаем акации, посаженные по периметру кладбища, очищаем канавы, предназначенные для стока воды, красим забор и ухаживаем за «бесхозными» могилами. Краска покупается на деньги, со-

бранными мусульманской общиной села. При входе повесили небольшой баннер о том, как необходимо вести правоверному на месте захоронения усопших. Мы хотим, чтобы на красивом, любовно обихоженном кладбище люди не только бы скорбели, а тепло, с любовью вспоминали бы дорогих им людей. И в таком окружении, вызывающем лишь светлые чувства и положительные эмоции. Чтобы все мы гордились в душе за содержание могил своих близких.

После ухода отца мы стараемся содержать в порядке его любимый участок и родник. Как и он, в дни православного праздника мы ставим свечи, очищаем ступеньки от снега и встречаем с теплом односельчан, пришедших за крещенской водой. В дни, когда по какой-то причине в поселке прекращают подачу воды, люди идут за холодной родниковой водичкой к отцовскому роднику, его теперь так и называют «каримуллинский».

Люди разных национальностей и вероисповеданий, проживающих в поселке, и по сей день с теплотой, благодарностью и с большим почтением вспоминают нашего отца. И кажется, сама природа подтверждает праведность отцовских дел и начинаний. Каждый год, после ухода отца мы оставляем на его участке улей. Не для того, чтобы получить мед, а в память о нем. И, что удивительно, каждый год в этот улей прилетает рой диких пчел. В своем саду он высадил лещину обыкновенную, или орешник, которую привез со своей малой родины, с земли Татарстана. В здешних лесах орешник встречается, да только он не плодоносит в условиях местного климата. А отцовский орешник уже второй год дает плоды!

А еще у отца была мечта — построить в нашем поселке мечеть. Но, к сожалению, он не успел осуществить свою мечту. На сегодняшний день односельчане оформляют документы для постройки мечети и планируют в ближайшее время заложить ее фундамент. Ведь в мечети укрепляются добрые и братские отношения между людьми, независимо от национальной принадлежности. Мечеть ставит людей в один ряд, стирая все социальные грани в человеческом обществе. Мечеть гасит искру больших бед и несчастий. Здесь не делят людей по национальному признаку, а все находятся под одним знаменем ислама.

Отец родился в маленькой татарской деревушке, а свое человеческое предназначение исполнил в уральской глубинке. Не важно, где родился человек, важно, чтобы все его поступки и действия были духовными и нравственными. Это то, ради чего стоит жить и творить...

В произведении «Матрёнин двор» А. И. Соложеницин описывает образ Матрены Григорьевой, праведницы, живущей

не для себя, а для других. Она устраивала свою жизнь трудом, честностью, добротой и терпением. Это была суть её натуры. Автор говорит о Матрёне Васильевне такими словами, которые в полной мере можно отнести к жизни и праведным делам моего отца: «Все мы жили рядом с ней и не поняли, что есть она тот самый праведник, без которого, по пословице, не стоит село. Ни город. Ни вся земля наша» [3].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Островский, Н. А. Как закалялась сталь: роман. М. : Худож. лит., 1982.
2. Тукай, Г. Стихотворения, поэмы и сказки. Казань : Татар. кн. изд-во, 1985.
3. Солженицын, А. И. Рассказы. М., 1991.

МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ РЕГИОНАЛЬНОГО ТУРИЗМА

Развитие внутреннего туризма в регионах России — тема очень актуальная на данном этапе, что обусловлено происходящими событиями, закрытием границ в условиях пандемии и переориентацией туристов на внутренний рынок. Использовать имеющийся туристический потенциал, диверсифицировать экономику регионов за счёт развития туризма и сопутствующих отраслей — задачи ближайшего будущего для региональной политики и власти. Для этого необходимо систематизировать факторы развития внутреннего туризма в регионе и проанализировать их влияние на туристические потоки в регионах, что и составляет цель настоящей работы.

Ключевые слова: *внутренний туризм, туристический поток, факторы развития туризма, региональная экономика.*

E. S. Silova, D. A. Pletnev, Bui Nguyen Khanh

MODEL OF DEVELOPMENT OF REGIONAL TOURISM

The development of domestic tourism in the regions of Russia is a very relevant topic at this stage, due to the current events, the closure of borders in the context of the pandemic and the reorientation of tourists to the domestic market. To use the existing tourism potential, to diversify the regional economy through the development of tourism and related industries — the tasks of the near future for regional policy and government. To do this, it is necessary to systematize the factors of development of domestic tourism in the region and analyze their impact on tourist flows in the regions, which is the purpose of this work.

Keywords: *domestic tourism, tourist flow, factors of tourism development, regional economy.*

В современных условиях важным становится поиск внутренних национальных факторов экономического развития, которые способны повысить качество жизни людей и увеличить экономическое благосостояние, развить и диверсифицировать региональные экономики, а также снизить влияние внешних санкций и последствий пандемии 2020 г., приведшей к серьёзным кризисным явлениям во многих отраслях экономики. Туристическая отрасль серьёзно пострадала в 2020 г., но в то же время, как показали итоги туристического сезона 2020 г., южные регионы России пережили настоящий бум внутреннего туризма. Потенциал внутреннего туризма многих регионов России очень велик, но недооценён. Для национальных туристических кластеров сегодняшний день — окно возможностей, которым следует воспользоваться для опережающего развития, укрепления и развития внутреннего туризма, что позволит привлечь дополнительные инвестиции в регионы, повысить уровень жизни людей в регионах, решить многие структурные проблемы. Важной мерой экономического развития на региональном уровне правительство счита-

ет стимулирование развития туризма. Для этого необходимо научное осмысление факторов, которые обуславливают изменения в туристических потоках, построение соответствующих аналитических моделей, научно обоснованный прогноз результатов реализации тех или иных мероприятий, направленных на развитие внутреннего туризма. Важным стимулирующим элементом должно стать также создание качественной институциональной среды как формальных институциональных рамок, в которых было бы максимально удобно действовать участникам соответствующих экономических процессов, а также развитие неформальных институтов, связанных с устойчивыми изменениями в культуре и бизнес-практике.

Целью работы является систематизация и анализ факторов развития внутреннего туризма в регионах России, выявление ключевых количественных показателей развития регионального туризма и построение корреляционно-регрессионной модели, описывающей влияние различных факторов на развитие туризма в регионах России.

В рамках проведённого исследования основным вопросом является то, какие факторы наиболее значимы для развития регионального туризма в России. В качестве объясняющих переменных авторы использовали следующие показатели: численность населения региона; среднедушевые доходы населения в регионе; рейтинг туристической привлекательности региона, рассчитываемый Центром информационных коммуникаций «Рейтинг» и журналом «Отдых в России» (который учитывает такие составляющие, как уровень развития гостиничного бизнеса и инфраструктуры, значимость и доходность туристической отрасли в экономике региона; популярность региона у туристов, приезжающих на несколько дней; популярность региона у иностранцев; туристская уникальность, уровень преступности; интерес к региону в Интернете как к месту отдыха; продвижение туристического потенциала региона в информационном пространстве); рейтинг инвестиционной привлекательности региона рейтингового агентства «ЭкспертРА»; численность туристов среди населения региона, отправившихся в туры по России и в зарубежные туры; цена билета (преимущественно авиа) из столицы региона до столицы (Москвы). Таким образом, на данном этапе работы с данной темой авторы ставили перед собой задачу выявить главные экономические факторы, но косвенным образом оценивалось и влияние социальных и институциональных факторов,

нашедших отражение в соответствующих рейтингах, также использованных в исследовании.

В работе используются статистические методы анализа, в том числе корреляционно-регрессионный анализ. На первом этапе была сформирована выборка и собраны необходимые показатели. В качестве результирующего показателя используется количество туристов, посетивших регион в 2018 г. по данным Федеральной службы статистики. В качестве факторных показателей использовались: количество жителей региона, выехавших по турам в другие регионы России и за рубеж, среднедушевые доходы населения региона, рейтинг туристической привлекательности региона (рассчитываемый Центром информационных коммуникаций «Рейтинг» совместно с журналом «Отдых в России»), рейтинг инвестиционной привлекательности региона рейтингового агентства «ЭкспертРА»), цена перелёта из столицы региона в Москву (по данным Аэрофлота) [1–3]. На втором этапе выборка была очищена от регионов, по которым отсутствовали некоторые показатели и от регионов с экстремально высокими значениями некоторых показателей. В итоге в исследовании приняли участие 66 регионов.

На следующем этапе исследования для каждой группы регионов и для всей выборки в целом были построены корреляционно-регрессионные модели. Они представлены ниже в формулах (1)–(4):

$$Y = -0.31 + 16.0 \cdot X_1 + 3.24 \cdot X_2 + 0.015 \cdot X_3 + 0.011 \cdot X_4 - 0.0123 \cdot X_5 - 0.0511 \cdot X_6 \quad (1)$$

(0.24) (2.41) (0.38) (1.39) (1.05) (0.51) (0.94)

$$Y_1 = -4.91 + 23.6 \cdot X_1 - 48.3 \cdot X_2 - 0.0024 \cdot X_3 - 0.0095 \cdot X_4 + 0.214 \cdot X_5 + 0.0527 \cdot X_6 \quad (2)$$

(1.57) (2.38) (2.97) (0.09) (0.40) (2.29) (0.65)

$$Y_2 = 0.31 + 33.7 \cdot X_1 + 0.18 \cdot X_2 + 0.0012 \cdot X_3 + 0.0105 \cdot X_4 - 0.00339 \cdot X_5 - 0.147 \cdot X_6 \quad (3)$$

(0.15) (2.55) (0.01) (0.10) (0.86) (0.056) (1.89)

$$Y_3 = -2.42 - 4.35 \cdot X_1 + 2.14 \cdot X_2 + 0.011 \cdot X_3 - 0.0014 \cdot X_4 - 0.0695 \cdot X_5 - 0.0291 \cdot X_6 \quad (4)$$

(1.35) (0.60) (0.32) (0.80) (1.185) (1.45) (0.55)

Для базовой модели R квадрат составляет 0.173, для моделей по отдельным группам регионов — 0.375, 0.220, 0.694 соответственно. Это означает, что выборки регионов являются однородными. В каждой группе выявлены различные факторы, оказывающие наибольшее

влияние на туристический поток. На следующем этапе в моделях были оставлены только наиболее значимые факторы. Уточнённые модели представлены ниже.

Для первой группы регионов статистически значимыми факторами признаны X1, X2, X5.

На число туристов в этих регионах оказывали значимое влияние доля туристов, путешествующих из региона по России (X1) и за границу (X2), а также размер среднедушевых доходов жителей региона (X5). Построенная по трём значимым факторам модель показала, что X1 и X5 оказывают положительное влияние, а X2 — отрицательное:

$$Y_1 = -4.55 + 19.4 \cdot X_1 - 44.2 \cdot X_2 + 0.197 \cdot X_5 \quad (5)$$

(1.95) (3.27) (3.39) (2.51)

Для этой модели R² равен 0.467, а F-критерий — 5.96. Это означает, что модель статистически значима и хорошо соответствует исходным данным.

На число туристов в регионах второй группы оказывали значимое влияние доля туристов, путешествующих из региона по России (X1), а также инвестиционная привлекательность региона (X4) и цена билета от столицы региона до Москвы (X6). Построенная по трём значимым факторам модель показала, что X1 и X4 оказывают положительное влияние, а X6 — отрицательное:

$$Y_2 = 0.31 + 34.2 \cdot X_1 + 0.0099 \cdot X_4 - 0.145 \cdot X_6 \quad (6)$$

(0.56) (3.41) (1.29) (2.14)

Для этой модели R² равен 0.293, а F-критерий — 5.84. Это означает, что модель статистически значима и хорошо соответствует исходным данным. Однако из всех итоговых моделей именно эта в большей степени может быть признана требующей дальнейшего улучшения. На число туристов в регионах третьей группы оказывали значимое влияние национальный туристический рейтинг региона (X3), инвестиционная привлекательность региона (X4) и величина среднедушевых доходов (X5). Построенная по трём значимым факторам мо-

дель показала, что X3 и X5 оказывают положительное влияние, а X4 — отрицательное:

$$-2.54 + 0.017 \cdot X_3 - 0.0097 \cdot X_4 + 0.0563 \cdot X_5 \quad (7)$$

(2.63) (3.22) (1.51) (2.08)

Для этой модели R² равен 0.877, а F-критерий — 15.74. Это значит, что полученная модель качественная и хорошо соответствует исходным данным. Эта модель обладает наиболее высоким качеством из всех построенных.

Проведённое исследование позволило выделить три типа регионов по уровню развития туризма. Первый тип регионов — с наибольшим туристическим потенциалом. На туристические потоки здесь оказывают значительное влияние среднедушевые доходы. Это регионы с высокой туристической привлекательностью, но в целом экономическое развитие здесь умеренное. Поэтому развитие туризма в этой группе регионов способно решить вопросы экономического роста. Вторая группа регионов — лидеры в сфере туризма. Большое влияние на туристические потоки здесь оказывает инвестиционная привлекательность региона и стоимость перелёта. В этих регионах следует проводить политику создания и продвижения туристических брендов. В регионах третьей группы значимое влияние оказывают такие факторы, как национальный туристический рейтинг и доходы населения. Это регионы, находящиеся достаточно далеко от центра, поэтому наличие туристических мест обуславливает наличие туристических потоков. Интересно, что в этих регионах инвестиционная привлекательность оказывает негативное влияние на величину туристических потоков. Представленные результаты проведённого анализа могут быть использованы для разработки мер стимулирования туризма в различных регионах.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Регионы России: Основные социально-экономические показатели. М., 2019. URL: gks.ru (дата обращения 01.09.2020).

2. Национальный туристический рейтинг-2019. URL: <https://rustur.ru/nacionalnyj-turisticheskij-rejting-2019> (дата обращения 15.09.2020).

3. Рейтинг инвестиционной привлекательности регионов 2019. URL: raexpert.ru (дата обращения 13.09.2020).

РОССИЯ — «ИСЛАМСКИЙ МИР» ДЛЯ МОЛОДЁЖИ: МОЛОДЁЖЬ И ИСЛАМ

УДК 297
ББК 86.38

Р. Р. Фозилов

ИСЛАМ И СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ

Возрождение ислама в современной России имеет глубокие исторические корни. После распада Советского Союза остро встал вопрос о месте и роли ислама в Российской Федерации. На пути к возрождению и развитию ислама в российском обществе возник ряд проблемных вопросов, которые необходимо решить как на региональном, так и на федеральном уровне.

Ключевые слова: *ислам, современная Россия, российское общество, возрождение, духовный центр, религиозные организации.*

R. R. Fozilov

ISLAM AND MODERN RUSSIA

The revival of Islam in modern Russia has deep historical roots. After the collapse of the Soviet Union, the question of the place and role of Islam in the Russian Federation arose. On the way to the revival and development of Islam in Russian society, a number of problematic issues have arisen that need to be resolved, both at the regional and federal levels.

Keywords: *Islam, modern Russia, Russian society, revival, spiritual centre, religious organizations.*

Российская Федерация является многонациональной и многоконфессиональной страной. Практически в любом регионе нашей необъятной Родины проживает население исповедующее ислам. Регионами компактного расселения мусульман в России являются Северный Кавказ, Поволжье, Урал, Западная Сибирь.

Наибольшая доля мусульманского населения в России приходится на такие субъекты, как Адыгея, Башкирия, Дагестан, Ингушетия, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Северная Осетия, Татарстан, Чечня. На области Центрального региона приходится около 3,2 млн чел., в Поволжье проживают около 1 млн чел., в Сибири и на Дальнем Востоке — около 0,5 млн чел [4].

Обратившись к статистике, можно увидеть, что, если в 1937 г. мусульманское население в России составляло 5,9 %, в 1994 г. его численность возросла до 8 %. На сегодняшний день население, исповедующее ислам, может достигать 12 %, что составляет от 12 млн до 20 млн чел. [3].

В России начиная с 1990-х гг. наблюдается активизация деятельности различных конфес-

сий. На долю ислама пришлась наибольшая часть. Восстановление и строительство мечетей для возрождающегося ислама в России является одним из основных и приоритетных направлений социальной деятельности, о чём свидетельствует активное строительство на территории Российской Федерации. Если в Российской империи, в дореволюционные годы, насчитывалось около 12 тыс. мечетей, на 1991 г. официально зарегистрированных мечетей было всего 870, а уже в 2015 г. действовало до 8 тыс. Сегодня в некоторых регионах нашей страны количество построенных мечетей превышает дореволюционные показатели [2]. Наибольшее количество мечетей приходится на такие регионы, как Северный Кавказ, Татарстан и Башкортостан. В настоящее время мечети — это не просто центры распространения ислама и опорные духовные точки для населения, это надёжный фундамент в первую очередь молодёжных организаций, ведущих разъяснительную работу с подрастающим поколением верующих граждан.

В Советском Союзе мусульманское духовен-

ство обучалось в старейших исламских учебных заведениях, находящихся на его территории: в медресе «Мир-Араб» в Бухаре и в Ташкентском Исламском институте. Также часть выпускников этих учебных заведений направлялись в зарубежные учебные заведения для повышения квалификации, преимущественно в Каирский университет Аль-Азхар.

Распад Советского Союза негативно сказался на подготовке мусульманского духовенства. На территории современной России не оказалось ни одного религиозного высшего образовательного учреждения, способного осуществлять подготовку имамов мечетей и кадров мусульманского духовенства. Как следствие, большое количество обучающихся были направлены за рубеж. Там будущие имамы, муллы подвергались влиянию культуры, идеологии тех стран, где они обучались. Несомненно, социальный климат, идеология и культура, в странах, где обучалось будущее мусульманское духовенство России, могли расходиться с традициями и образом жизни российского общества. Примером этого можно рассматривать обучение в Королевстве Саудовская Аравия, где распространён нетрадиционный для России ханбалитский мазхаб, что, в свою очередь, создаёт предпосылки к распространению среди российских мусульман нетрадиционных и несвойственных для нашего общества мазхабов и других религиозных течений.

Для решения данного вопроса на территории России активно формируется система исламского образования средних и высших ступеней. Как результат, на настоящее время известны до 80 учебных исламских заведений.

Другая проблема состоит в том, что российские мусульмане не имеют единого духовного центра, что также создаёт предпосылки к разобщённости, о чём свидетельствуют разные уровни образования, обычаи, традиции народов России и этническая неоднородность населения России, исповедующего ислам. Распад Советского Союза привёл к ряду преобразований в мусульманских управленческих структурах, что осложнило текущее положение.

На текущий момент в Российской Федерации действует свыше 80 независимых духовных управлений мусульман. Все эти мусульманские организации так или иначе объединены вокруг трёх основных центров: Центрального духовного управления мусульман России во гла-

ве с муфтием Талгатом Таджуддином, Совета муфтиев России (председатель муфтий Равиль Гайнутдин); мусульмане Кавказа объединены в свой координационный центр (председатель Исмаил Бердыев). Такое количество духовных организаций, объединённых вокруг нескольких центров, свидетельствует о том, что между мусульманами России всё-таки есть противоречия. Однако нужно понимать, что для мусульман организационное единство условно, так как ислам не предусматривает чёткой организационной иерархии, как это принято в христианстве, как и единого духовно-административного центра в масштабе страны.

За последнее десятилетие возросла роль международных мусульманских организаций, ведущих обширную культурную, религиозно-просветительскую работу, оказывают материальную помощь мусульманским общинам. К 1990 г. на территории России действовало до 60 религиозных международных организаций. Имея внушительные финансовые и материальные ресурсы, данные организации в той или иной степени вмешиваются во внутреннюю политику России путём контроля стимулирования деятельности отдельных религиозных общин, повышая политическую и социальную активность российских мусульман. Наибольшую активность на территории России проявляют организации Турции, Ирана, Сирии, Иордании и Саудовской Аравии.

Возрождение ислама на территории современной России имеет как положительные, так и негативные последствия. К положительным можно отнести духовно-нравственное воспитание верующих (в большей степени это касается молодёжи), возрастание благотворительности, поддержание социальной стабильности, укрепление социальных институтов и сохранение культурных и традиционных ценностей. К негативным последствиям можно отнести появление «политических мотивов» среди мусульманского населения России [5]. Политизация ислама так или иначе подпитывает его радикальные течения, способствует его распространению, дестабилизирует российское общество и компрометирует представителей религии.

Несмотря на то что ислам рассматривает централизацию как необязательный шаг, сегодня одним из важных направлений внутренней политики России является постепенная

централизация, совершенствование законодательства как на федеральном так и на региональном уровне в рамках регулирования деятельности всех традиционных для России религиозных организаций, определение и разграничение их деятельности в сфере благотворительности и милосердия, духовно-нравственного воспитания молодёжи, в пропаганде здорового образа жизни, борьбе против алкоголизма, наркомании, преступности.

Первые шаги к решению разногласий и недопонимания между мусульманами России уже сделаны. Делаются попытки переосмысления основополагающих документов, позволяющих осмыслить основные проблемы, и объединения мусульман в России. Так, в 2013 г. принят документ «Татары и исламский мир: концептуаль-

ные основы функционирования и развития», в 2015 г. — Социальная доктрина российских мусульман. Данные документы определяют направления дальнейшего развития и политическую роль, место ислама в современной России [1].

Современное российское общество претерпевает сильные изменения. Религии, традиционные для многонационального населения нашей страны, имеют огромное значение, как гарант сохранения основополагающих общественных институтов. Возрождающийся и активно развивающийся ислам играет одну из основных ролей в социально-культурном развитии нашего государства, и определение его роли и места в нашем обществе задаст верный вектор нашему обществу.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ислам в России (законодательные акты, описания, статистика) / сост. и автор введ. части, коммент. и прил. Д. Ю. Арапов. М., 2001. 367 с.
2. Ислам в годы советской власти и в современной России. URL: <https://russia-islworld.ru/rossia//islam-v-gody-sovetskoj-vlasti-i-v-sovremennoj-rossii/> (дата обращения 10.10.2020).
3. Ислам в России. URL: <https://islam-today.ru/blogi/rafik-muhametsin/islam-v-sovremennoj-rossii/> (дата обращения 09.10.2020).
4. Ислам в России. URL: <https://medina.school.org/library/obshestvo/istoriya-islama/islam-v-rossii> (дата обращения 10.10.2020).
5. Мирзаханов, Д. Г. Политический ислам в современной России: историография проблемы // Изв. Саратов. ун-та. Н. С. Социология. Политология. 2016. Т. 16, вып. 4. С. 474—478.

МАНИПУЛЯЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЕМ МОЛОДЕЖИ: ПРИЧИНЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ

В статье идет речь о том, что в конце XX — начале XXI в. молодежь превратилась в объект духовно-идеологического воздействия, важнейший пункт духовно-идеологической борьбы за человеческий дух и сознание, и что, таким образом, молодежный вопрос стал актуальным для каждого государства. В статье раскрываются причины манипулирования, направленного на изменение мировоззрения молодежи, даются предложения и рекомендации по способам защиты от негативных последствий данного процесса.

Ключевые слова: молодежь, мировоззрение, манипуляция, духовно-психологическая манипуляция, демографическая сила, политическая сила, социальная группа, сила, определяющая духовную безопасность, причины духовных манипуляций, последствия духовных манипуляций.

E.Kh. Ibragimov

MANIPULATION OF THE WORLDVIEW OF YOUNG PEOPLE: CAUSES AND CONSEQUENCES

The article deals with the fact that at the end of the 20th century — the beginning of the 21st century, youth turned into an object of spiritual and ideological influence, the most important point of the spiritual and ideological struggle for the human spirit and consciousness, and that, thus, the youth issue became relevant for every state ... The article reveals the reasons for manipulation aimed at changing the worldview of youth, gives suggestions and recommendations on how to protect against the negative consequences of this process.

Keywords: youth, worldview, manipulation, spiritual and psychological manipulation, demographic force, political force, social group, force that determines spiritual security, causes of spiritual manipulation, consequences of spiritual manipulation.

Молодые люди всегда были в центре внимания во все времена как одна из важнейших демографических сил общества за свою склонность к социальным изменениям. Данная тенденция углубилась в конце XX — начале XXI в., когда молодежь попала в фокус внимания сил, имеющих различные экономические, политические, общественные и духовно-культурные интересы. В связи с этим она стала объектом приложения самых современных эффективных манипулятивных технологий.

Усиление процесса, направленного на изменение мировоззрения молодежи, связано с ее уникальной ролью в обществе, а также с особой важностью ее возможностей. Самое интересное заключается в том, что 89,7 % людей в мире в возрасте до 30 лет проживают в развивающихся обществах, в частности, в Африке и Центральной Азии. Более того, в течение последнего полувека доля молодежи в населении мира выросла в три раза [1].

Узбекистан находится в русле указанных мировых тенденций. «В Узбекистане, где мо-

лодежь составляет более половины населения, обеспечение ее прав, свобод и законных интересов является приоритетом государственной политики» [2]. Естественно, сила, которая сможет подчинить собственным целям и интересам такую могущественную социальную группу, как молодежь, получит возможность влиять на векторы развития человечества. Анализ данных возможностей позволяет выделить четыре основные причины такого феномена, как манипулирование мировоззрением молодежи:

Первая причина заключается в том, что современная молодежь является демографической силой, способной оказать серьезное влияние на характер производственного процесса, определение ориентиров экономического прогресса, а также по большому счету способной на радикальные изменения в целом. «Молодежь — крайне важный ресурс общественных производственных сил, так как она является могучей, способной быстро освоить профессиональные навыки, рабочей силой. Молодые люди составляют

мировоззрением молодежи ведет к следующим последствиям:

Во-первых, в результате духовно-психологической манипуляции появилась молодежь, не нуждающаяся в традиционных духовных знаниях, придерживающаяся западных социальных установок и идеалов. Вследствие того, что падает спрос на традиционные социальные знания, формируется молодежь, не имеющая потенциал для глубокого осознания содержания событий и случаев, происходящих в мире, испытывающая недостаток знаний для их объективного анализа.

Такие молодые люди, лишенные полноценных знаний об обществе, не понимают сущность некоторых действий и мероприятий государственных и правительственных органов, общественных институтов, относятся к ним индифферентно и в большинстве случаев делают неправильные выводы. Данное положение бросается в глаза прежде всего в ходе дискуссий в социальных сетях.

Во-вторых, в результате манипуляции в среде молодежи появляются молодые люди, пренебрегающие общественной моралью, подверженные чуждому моральному влиянию. При помощи различных манипулятивных технологий осуществляется отвлечение молодежи от процесса получения знаний, их полноценного усвоения, а также посредством специальных книг, фильмов, других носителей информации создается страта беспринципных молодых людей, придерживающихся потребительской морали, стремящихся к обогащению, а также живущих одним днем. Для данной категории молодежи стало обычным делом придерживаться сегодня одних взглядов, а завтра — других. Низкий уровень морали таких молодых людей мешает им выбрать оптимальный жизненный путь.

В-третьих, результатом духовно-психологической манипуляции также является формирование молодежи, не имеющей реального представления о жизни. Таких молодых людей можно встретить среди лиц, участвующих в реализации различных общественных проектов в рамках грантов международных организаций и учреждений. В канун нового века международные организации, центры, учреждения усилили процесс создания фондов в поддержку общественных проектов. Тематика этих проектов является предме-

том отдельного анализа, мы же ограничимся замечанием: большинство данных тем, декларирующих свою актуальность, не служит полному решению той или иной социальной проблемы. В рамках исполнения некоторых данных проектов активно привлекаются представители различных молодежных категорий. Им даются высокопарные титулы (пилот, координатор и др.), их приглашают на собрания, получающие красочные наименования (форум, консорциум и др.). На таких собраниях молодежь обсуждает как будто актуальные проблемы, выявляет степень их актуальности, определяет пути их решения, анализирует свои решения в рамках каких-то игр, мини-групп. На самом деле лицо, привлеченное к проекту, за время своего продолжительного участия в нем так и остается в неведении относительно истинного положения имеющихся молодежных проблем.

В-четвертых, результатом воздействия духовно-психологической манипуляции стало формирование страты молодежи, не обращающей внимание на национальные ценности. Практические манипулятивные действия различных субъектов привели к тому, что характер мировоззрения, мотивы общественной деятельности отдельных представителей молодежи стали противоречить национальным ценностям. В результате этого начали появляться молодые люди, склонные к совершению антиобщественных, не соответствующих национальным традициям и обычаям, поступков.

Налицо количественный рост молодых людей, демонстрирующих в социальных сетях безнравственность, насилие и враждебность. Пренебрежение национальными ценностями толкает представителей данной категории молодежи к такой практике. Будет также правильным сказать, что такие случаи носят частный характер. Однако рост такого рода случаев из года в год, конечно, не может не вызвать тревогу.

В-пятых, результатом духовно-психологической манипуляции стало появление молодежной страты, не придерживающейся национальных моральных норм и правил. Много говорилось о том, что в целях духовно-психологической манипуляции молодежи, проживающей в различных странах, заинтересованные стороны внедряют в сознание молодых

людей моральные нормы и принципы западной молодежи. Они выдают их за общечеловеческие нормы и принципы. Для демонстрации данных норм, для утверждения их приемлемости организуются различные конкурсы, фестивали, смотры, модельные показы и др. В результате такого рода манипулятивных усилий в нашей стране появились молодые люди, придерживающиеся западного стиля одежды. Представители данной категории молодежи отказываются от национальных норм также при межличностных контактах. Это наиболее ярко проявляется прежде всего в нарушении правил приветствия.

В-шестых, манипуляция породила молодых людей, негативно относящихся к обществу, безразлично относящихся к окружающим. У одной из групп молодежи негативное отношение к обществу было сформировано в результате распространения непрерывной негативной информации посредством средств массовой коммуникации. Поэтому субъекты манипулятивных усилий, пользуясь возможностями СМИ, представляют безразличие, более того — цинизм некоторых молодых певцов и композиторов, актеров и спортсменов, попавших в центр внимания молодежи как проявление незаурядных способностей. В песнях западного производства, которые распространяются при помощи аудио- и видеоносителей специально по всему миру, пропагандируется безразличие или цинизм, противоречащие также моральным нормам и принципам. Авторы такого рода песен демонстрируют свою антиобщественную позицию не только в своих произведениях, но и в своей повседневной жизни.

Считаем, что самый важный способ противодействия духовно-психологической мани-

пуляции связан с научным мировоззрением. На мировоззрение молодых людей, владеющих научным мировоззрением, а значит, освоивших философские, научные, политические, правовые, моральные и другие идеи и знания, которые основываются на достижениях научного характера о природе, обществе, человеке, невозможно оказать воздействие с бесчеловечной и антиобщественной позиций.

Следующий, или второй способ защиты от духовно-психологической манипуляции мировоззрения молодежи должен быть связан с укреплением у нее идеологического иммунитета. Для подъема работы по формированию идеологического иммунитета у молодежи на новую ступень следует осуществить комплекс следующих задач:

- заново перераспределить воспитательные задачи в данной сфере среди общественных институтов согласно имеющемуся у них воспитательному потенциалу;
- обратить внимание на организацию мероприятий, которые служат гармоничному формированию всех компонентов идеологического иммунитета;
- знакомить будущих специалистов со способами формирования идеологического иммунитета;
- усилить внимание к знакомству молодежи с имеющимися в настоящее время на идеологической арене созидательными идеями;
- создать методические пособия, имеющие отношение к формам и методам, формирующим идеологический иммунитет;
- обобщить зарубежный опыт в сфере формирования идеологического иммунитета.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Статистика о молодежи // www.unesco.org
2. Мирзиёев, Ш. М. Участникам Самаркандского форума по правам человека «Молодежь 2020: глобальная солидарность, устойчивое развитие и права человека». URL: <http://uza.uz/ru/politics/uchastnikam-samarkandskogo-foruma-po-pravam-cheloveka-molode-12-08-2020>.
3. Мухторова, У. К. Занятость молодежи в Узбекистане // Халқаро молия ва ҳисоб, 2017. № 3. 3-бет [Международные финансы и учет]. 2017. № 3. С. 3.

ПОДГОТОВКА И ВОСПИТАНИЕ ВОИНОВ В РЕЛИГИИ ИСЛАМ

Выделены условия, цель, формы формирования арабов-кочевников. Прослеживаются преемственность и новизна в системе воспитания воинов в первые десятилетия распространения ислама. Выделены изменения в системе военной подготовки в Омейядов и Аббасидов.

Ключевые слова: обучение и воспитание воина, воспитание воинов ислама, обучение воинов ислама.

I. N. Vakhitov, V. N. Kovin

TRAINING AND EDUCATION OF SOLDIERS IN THE RELIGION OF ISLAM

The conditions, purpose, and forms of formation of nomadic Arabs are highlighted. The author traces the continuity and novelty in the system of training soldiers in the first decades of the spread of Islam. Changes in the system of military training in the Umayyads and Abbasids are highlighted.

Keywords: training and education of a warrior, education of soldiers of Islam, training of soldiers of Islam.

После своего появления ислам быстро охватил большие территории Азии и Северной Африки, распространившись также на Пиренейский полуостров. И позднее последователи Мухаммеда завоёвывали новые территории. Мусульманские воины одерживали победы над армиями, создававшими империи. Как религии ислам удалось сформировать солдат, которые смогли одержать победы над противником, имевшим большой военный опыт?

Подготовка воинов-кочевников Аравии к действиям в условиях реального боя осуществлялась задолго до появления пророка Мухаммеда.

Суровые климатические условия ставили бедуина-кочевника перед выбором: выжить или умереть. Природа заставляла человека рассчитывать только на свои силы и стимулировала защитные функции человеческого организма. Постоянная готовность к охранению членов рода от хищных животных. Скудность природных ресурсов, необходимых для выживания, также усиливала конкуренцию между племенами. Это заставило сформировать систему трансляции информации от поколения к поколению, которая закреплялась в традициях, безусловных для исполнения.

Главная цель воспитания воина-кочевника — подготовка защитника — должна была про-

являться в практических результатах. Для этого молодому человеку необходимо было передать не только знания, но и сформировать навыки и умения. Кроме этого, следовало передать ценности, которые прививались через усвоение этических норм и знаний, необходимых как в хозяйственной деятельности, так и в военном деле. Поведение кочевника в основном регулировалось двумя законами: гостеприимства и кровной мести.

Подготовка защитника происходила через усвоение культуры, созданной предыдущими поколениями. Передача социального опыта осуществлялась в форме приобщения к традиционным способам деятельности. Важными способами процесса усвоения культуры являлись совместная деятельность, пример, упражнение, а также одобрение или неодобрение действий. В процессе обучения и воспитания принимали участие все члены племени.

Воспитание осуществлялось в жизненных ситуациях, в ходе которых неопытному подростку передавались определённые знания, умения и навыки, необходимые для исполнения значимых действий, и формировалось правильное отношение к различным событиям и явлениям. Практические боевые навыки юноши приобретали в «школах на верблюдах». Там молодых людей обучали верховой езде,

стрельбе из лука, владению ножом, кинжалом, мечом, дротиком, копьём, организации обороны племени, методам совершения набегов на соседние племена. Изменение социального статуса молодого человека обозначалась через участие в обрядах и ритуалах, например «посвящения». Такая система подготовки будущего воина удовлетворяла кочевников.

Закладывая основы новой религии, новой системы мировоззрения, пророк Мухаммед учитывал особенности национального характера арабов. Можно выделить такие черты, как преданность племени, верность долгу (прежде всего кровной мести), мужество в борьбе с внешними опасностями, стремление к подвигам (оценённое соплеменниками).

Пророк Мухаммед понимал, чтобы привлечь на свою сторону кочевые племена Аравии, необходимо разработать систему взглядов, которые предложат решение наиболее важных вопросов жизни человека. Целью является вечная жизнь, для достижения которой необходима помощь Аллаха. Для её получения нужно довольство Всевышнего, для этого требуется поклонение Богу. Адепты ислама считают, что это стало завершающим религиозным учением и законоположением. Поэтому его следует защищать и распространять. Для этого требуется формирование человека, готового отстаивать новую религию. Таковым является воин, для формирования которого необходима система воспитания. Она охватывала мужчин всех возрастов, но прежде всего детей и подростков, как в мирное, так и в военное время, в привитии им морально-этических норм, заложенных в исламе.

Обучение и воспитание заключаются в передаче молодому поколению знания. Оно подразделяется: 1) на предвечное и всеобъемлющее Божье и 2) человеческое. Первое соотносится с ценностями, второе — с информацией о мире.

Постепенно складывается несколько уровней обучения и воспитания: семейное (домашнее), начальная, средняя и высшая ступени. Как и ранее, ребёнок получал первые практические социальные умения и навыки в семье. Отношения между родственниками, как образец, обеспечивали передачу прежде всего ценностей традиционного общества.

Новшеством стало следующая ступень, начальное образование, которое могло осуществляться в двух формах: индивидуально

с домашним учителем или же в группе в начальной школе. Первую могли позволить себе состоятельные семьи — аристократия, вторую — торговцы, ремесленники, богатые крестьяне. Обучение охватывало как изучение Корана, молитв, так и чтение, письмо, счёт. Уделялось внимание физическому воспитанию, грамматике и литературе. Первоначально школы существовали в городах. Постепенно они появились и в крупных селениях. Грамотным была большая часть мусульманского населения. Общая направленность начального школьного образования была тесно связана и базировалось на духе семейного воспитания, продолжая его. Важно было не только научить читать Коран, но и привить ценности ислама.

Средняя и высшая ступени образования, осуществлявшиеся при мечетях, были новыми уровнями, которых не было у арабов до принятия ислама. В наиболее крупных занимались в свободное от богослужений время множество классов. Изучаемые предметы делились на две группы. К первой относились традиционные: толкование Корана, интерпретация устных преданий о жизни пророка Мухаммеда, мусульманское право и теология (богословие), а также изучались грамматика, стихосложение, литературоведение и риторика. Ко второй — умопостигаемые (рациональные): логика, математика, астрономия, медицина, естественнонаучные дисциплины, а также связанные с ними философские концепции.

Как и в доисламский период, на всех ступенях обязательным было обучение и воспитание воина. Каждый мусульманин считался прежде всего воином Аллаха, защитником ислама, готовым не только распространять его по миру, но и защищать своим мечом.

При новой династии Омейядов (661—750) происходит изменение в социальных отношениях, условиях ведения войны, функций, стоящих перед вооружёнными силами, что повлекло за собой трансформацию системы обучения и воспитания воинов. Произошёл процесс расслоения общества на богатых и бедных. Появилась необходимость вести боевые действия на чужой территории. Потребность организовывать защиту и оборону городов. Всё это заставило реорганизовать вооружённые силы Арабского халифата. Племенные отряды не могли решить новые задачи, встававшие перед государством.

Расширение территории, включение в состав других народов потребовало изменить систему управления страной, создать хорошо организованную администрацию, которой ранее не было. Появляется разветвлённый бюрократический аппарат: государственная канцелярия, органы управления финансами, земельными владениями халифата, почтовое отделение, государственная и городская стража. Началась разработка правовой основы Халифата. Всё это было заимствовано у соседних государств, имевших более длительную историю и опыт построения системы управления: Византийской империи и Персидской державы Сасанидов. Появляется необходимость в верной исламу, патриотически настроенной аристократии.

Была изменена административная система, в основу которой была положена иерархическая структура: центральный военный округ — региональный военный округ — город-база — пограничные воинские формирования, полиция. В соответствии с этим создали органы управления: канцелярию, финансовое и почтовое ведомство, которые имели внутри иерархическое подчинение. Эта реформа потребовала изменить подходы к обучению и воспитанию мусульманских воинов. Была разработана концепция, согласно которой армия есть не только вооружённая сила, но и средство распространения ислама.

Учитель должен был привить каждому ученику систему исламских религиозно-этических норм, принимаемых безоговорочно и безусловно, которые интегрируют его в социум. Важное место в формировании веры, сопровождаемой подобающим поведением, отводилось воспитанию. Качества человека являются не врождёнными, а приобретаются им в результате упражнений и привычки. С их помощью первоначально вырабатывается черта характера, а затем формируется духовный облик человека. Необходимые качества заложены в природе человека. Их формирование зависит от окружающей среды, воли и желания. Но только через систематическое, сознательное воздействие качества развиваются. Задача нравственного воспитания заключалась в формировании у воина качеств, которые не исчезают или исчезают с трудом.

Во время ведения активных боевых действий армия несла большие потери, и требовалась ускоренная массовая подготовка новых воинов.

Произошли изменения в системе подготовки государственной армии. В основу обучения был положен метод ассоциативного мысленного отождествления себя с каким-либо героем прошлого. Обучаемый выполнял специальные упражнения, с оружием или без, под музыкальное сопровождение. Акцент делался не на физическом усилии, а на умственном. Внушение и специально подобранная последовательность боевых приёмов позволяли в короткие сроки подготовить воина.

При этом сохраняется особая система воспитания и обучения патриотически настроенной аристократии.

При новой династии Аббасидов (750—1075) перед Халифатом встала новая задача обеспечить защиту государства, которое сотрясали народные восстания. Для их подавления лучше было использовать профессиональных наёмников, не связанных с местными родоплеменными связями и верных только своему халифу. Они проходили специальную военную подготовку и были хорошо вооружены.

Таким образом, первоначально каждый мужчина должен был быть готов защищать своё племя. Воспитание осуществлялось всеми членами племени и базировалось на традиционных ценностях. Получение военных навыков осуществлялось в специально организованных «школах на верблюдах».

Пророк Мухаммед учитывал особенности национального характера арабов. Как и ранее, каждый мужчина должен был быть воином. Основные традиционные социальные ценности закладывались, как и ранее, в семье. Государство ставит под свой контроль дальнейшее обучение в школе. Система подготовки стала многоуровневой. Происходит разделение на образование для аристократии и простых людей.

Расширение государства при Омейядах привело к реформированию системы управления, имеющему иерархическую структуру. Каждый мужчина по-прежнему должен был быть воином. Изменилась система подготовки, позволявшая подготовить человека к боевым действиям за более короткий срок.

В Халифате Аббасидов мужчины перестали быть связаны с военным делом. Воины стали профессионалами. Их выделили в отдельную группу, не связанную с другими социальными слоями.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Шпаковский, В. О. Рыцари Востока. М.: Поматур, 2002. 112 с.
2. Бартольд, В. В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Наука, 2000. 784 с.
3. Ибрагим, Т. К. Религиозная философия ислама. Калам: учеб. пособие. Казань: Казан. ун-т, 2013. 210 с.
4. Журавлёв, И. В. Особенности подготовки воинов ислама: дис. ... канд. пед. наук. М., 1999. 275 с. URL: <https://www.dissercat.com/content/obuchenie-i-vospitanie-voinov-armii-arabskogo-khalifata-kontsa-vi-veka-serediny-xiii-veka> (дата обращения 20.10.2020).
5. Акулов, В. О воинском воспитании и обучении у мусульман. URL: <https://proza.ru.turbopages.org/proza.ru> (дата обращения 20.10.2020).

АССАСИНЫ КАК РОДОИЗНАЧАТЕЛИ СОВРЕМЕННОГО ТЕРРОРИЗМА

Зарождению религиозно мотивированного терроризма, наиболее отчётливо проявляющегося в настоящее время, способствовали тайные организации, руководимые крупными феодалами и использующие убийство своих противников как средство политической борьбы. Ярким представителем такой организации являются ассасины.

Ключевые слова: *терроризм, террор, ассасины, убийцы, гашишины, незариты.*

E. N. Smaglyuk

ASSASSINS AS THE ORIGINATORS OF MODERN TERRORISM

The emergence of religiously-motivated terrorism, which is most clearly manifested at the present time, was facilitated by secret organizations led by large feudal lords and using the murder of their opponents as a means of political struggle. A prominent representative of this organization are the assassins.

Keywords: *terrorism, terror, assassins, murderers, Hashishin, Nazarite.*

Сегодня мировое сообщество стоит перед лицом страшных вызовов и угроз, существование которых длительное время или вообще не принималось во внимание, или расценивалось как что-то локальное, незначительное и не оказывающее важное воздействие на состояние безопасности стран и народов. Одной из таких угроз стал терроризм, особенно в его межнациональном проявлении и осуществлении. На границе веков сильнейшая волна терроризма накрыла почти все страны и континенты, подвергая опасности безопасность наций многих государств, среди которых — самые крупные и мощные в политико-экономическом и военно-техническом отношении.

Понятие терроризма представляется трудной задачей. Формы и методы террористической деятельности значительно трансформировались с течением времени. Это явление имеет неизменное отрицательное отношение к себе, что вызывает свободное объяснение.

В переводе с латыни понятие «террор» обозначает страх и ужас. Таким образом, под терроризмом следует понимать социальное явление, целью которого является запугивание противника и давление на него всевозможными методами, вплоть до физического уничтожения. Исторически сформировалось, что террор заключается не только в устрашении, его суть отражается в моральном и физическом вли-

янии. Террорист — это лицо, выполняющее определённые задачи, которые направлены на запугивание и насилие. Субъектами такого насилия могут быть отдельное лицо, организация, группа людей. Лица, совершающие эти ужасные поступки, как правило дестабилизируют ситуации в государстве или в обществе.

Терроризм, как другие явления, имеет своё начало. Общество знакомо с ним с древних времён. Проявления терроризма были на Древнем Востоке, в Египте, во времена Первого и Второго римских триумвиратов (60—53 и 43—36 гг. до н. э.). Помпей, Красс, Цезарь и другие диктаторы, используя террор, хотели не только уничтожить, но и устроить своих противников, чтобы те отказались от задуманных планов. Примечательно, что одной из наиболее известных жертв террора в античном мире стал и сам Ю. Цезарь.

Возведённый в ранг государственной политики террор часто использовался как средство управления обществом и подавления политического противника. В то же время тот ранний террор, за редким исключением, не носил ещё массового, системного характера, его цели открыто не были известны, а устрашение служило фоном и играло незначительную роль в физическом устранении политических конкурентов. Стоит заметить, что терроризм в античном мире реализовывался не только

и крестоносцев. Они вступали в союз с кем угодно и воевали с кем попало, ради своей выгоды, лишь бы это приносило хорошую прибыль и способствовало их политическим интересам. Ассасины убили трёх халифов, восемь государей, шесть визирей, несколько наместников областей, правителей городов, немало крупных духовных лиц. Ими был убит иранский учёный Абу-ль Махасин, который был ярким противником учения Старца Горы. А уж сколько погибло и пропало без вести людей простого звания, чиновников, офицеров, горожан, никому неизвестно.

В качестве средства единения и воодушевления для убийц использовались как религиозные законы, так и вполне материальные — наркотики. Примечательно, что метод ассасинов — подготовка смертников с помощью наркотических средств — используется и в настоящее время в некоторых исламских экстремистских организациях, в том числе и так называемом Исламском государстве¹. В Средние же века похожие методы использовали тайные религиозные секты и организации не только в Персии и на Ближнем Востоке, но и в Индии, Китае.

¹ Запрещено в РФ.

Об ассасинах остались лишь легенды, которые сильно романтизировали французские и английские писатели XIX в. С их лёгкой руки так стали называть чуть ли ни всех наёмных убийц. Несколько современных террористических организаций, действующих в Пакистане и на Ближнем Востоке, гордо называют себя «Фидаи ислама». Современные исмаилиты живут в разных странах Востока. От соседей они отличаются лишь тем, что толкуют Коран несколько по-другому и аккуратно выплачивают дань очередному имаму.

Таким образом, организации, схожие с ассасинами, можно считать предшественниками постоянного оппозиционного и сепаратистского террора — верного спутника всех революционных потрясений, а также религиозных и иных конфликтов XVII—XX вв. в Англии, Франции, а затем в Российской империи, странах Латинской Америки и Африки. Как способ достижения и осуществления власти, в том числе на государственном уровне, терроризм в дальнейшем нашёл довольно массовое применение почти во всех странах.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Дафтари, Ф. Краткая история исмаилизма М., 2004.
2. Можейко, И. 1185 год. Восток. 2014.
3. Строева, Л. Государство исмаилитов в Иране в XI—XIII вв. 1978.
4. Ходжсон М. Орден ассасинов М., 2006.

ИСЛАМОФОБИЯ В СТРАНАХ ЗАПАДА

A. R. Tazhetdinov

ISLAMOPHOBIA IN WESTERN COUNTRIES

Исламофобия возникла вместе с появлением первых преверженцев ислама. Эта новая для того времени религия, как и все религии, возникшие позже, с самого начала подвергалась критике сторонниками других вероисповеданий. Но критика ислама сохранилась и в современном мире, и ее масштабы больше, чем критика других религий. Данная критика выражается в виде исламофобии. Разберемся с понятием подробнее.

Исламофобия — разновидность ксенофобии; собирательное определение для различных форм негативной реакции на ислам, а также на связанные с ним общественные явления. В определении данного понятия нет слова «страх», но именно страх в современном мире является составной частью данного понятия. И это страх не перед исламом как религией, это страх терроризма. Исламофобию в современном мире, а в особенности на Западе отождествляют с фобией терроризма. Почему на Западе сформировалось такое отношение к исламу?

Прежде всего причиной резкого скачка исламофобии в странах Запада явилось событие 11 сентября 2001 г., когда сотни граждан США и других стран стали жертвами теракта радикально настроенной исламистской террористической группировки «Алькайда». Этот и другие теракты повлекли за собой ответные действия со стороны блока НАТО. Эти действия можно назвать исламофобией. Властями США было принято решение о вводе войск в Афганистан, а в последующем в другие страны Ближнего Востока. Но локальные конфликты, разжигаемые Америкой на территории исламских государств, только повышают критику и боязнь ислама в странах Запада, так как сопровождаются жертвами со стороны военнослужащих НАТО.

Второй причиной резкого возрастания исламофобии в мире является массовая ми-

грация мусульман из стран Ближнего Востока в Европу, вызванная радикальными действиями ИГ.

В связи с этими событиями в странах Западной Европы и США возрастают антиисламские настроения. Этим активно пользуются США, проводя агрессивную внешнюю политику в странах Ближнего Востока с использованием военной силы, прикрываясь борьбой с международным терроризмом. На самом деле, проводя такую политику, власти США только помогают становлению терроризма поставками вооружения и борьбой с действующей легитимной властью стран Ближнего Востока. Возникает вопрос. Операция ВКС РФ, проводимая в САР, способствует возрастанию исламофобии в мире так же, как операции, проводимые странами НАТО?

Политика РФ направлена на уничтожение реальных террористических группировок, таких как ИГ и «Джабхат ан-Нусра», запрещенные в РФ. И политика РФ в данном регионе проводится по просьбе действующей легитимной власти, защищающей не только свои личные интересы, но и граждан своей страны, истинных мусульман, не представляющих угрозы в виде терроризма.

Стоит ли бороться с исламофобией в странах Запада и во всем мире? Да, стоит. Так как данное явление усугубляет отношение между мусульманским населением мира и населением, исповедующим другие религии или не исповедующим религии вовсе, что может привести к межнациональным конфликтам. И данная борьба проводится не только в отдельных странах, но и в международном масштабе. Об этом свидетельствует конференция «Борьба с исламофобией», прошедшая в 2004 г. под председательством генерального секретаря ООН.

Исламофобия в странах Запада является серьезной проблемой, которую необходимо

решать. И для решения этой проблемы есть несколько способов, в том числе и борьба с международным терроризмом. Эта борьба должна сводиться к уничтожению реальных террористических группировок совместными

действиями ведущих мировых держав, а не ведением политики, направленной друг против друга на фоне борьбы с международным терроризмом.



ВЕЛИКИЙ ХАДИСОВЕД ИМАМ АЛЬ-БУХАРИ

Рассказывается о великой роли учёного-хадисоведа имама аль-Бухари в мировом сообществе, о его работе, творчестве, периоде, в котором он жил.

Ключевые слова: *аль-Бухари, ал-Жоми ас-сахих, Хадис, X век, Средняя Азия, Возрождение.*

H. Sh. ugli Nomozov

GREAT HADITH SCHOLAR IMAM AL-BUKHARI

It tells about the great role of the hadith scholar Imam al-Bukhari in the world community, his work, his work, and the period in which he lived.

Keywords: *al-Bukhari, al-Zhomi al-sa'i, Hadith, X century, Central Asia, Renaissance.*

В настоящее время быстрое проникновение глобализации в нашу повседневную жизнь во всех сферах оказывает положительное влияние на наше социальное, политическое и экономическое развитие, межгосударственные и межрегиональные отношения, но, с другой стороны, этот процесс становится острым инструментом идеологического влияния.

Под видом «массовой культуры», которая служит интересам различных политических сил на Западе, они стремятся распространять идеи среди других народов, в том числе узбекского, игнорируя их тысячелетние ценности и призывая отказаться от них. Фактически такие пороки, как безнравственность, непристойность, насилие и коррупция, которые попадают в тень «массовой культуры», не соответствуют национальной культуре или универсальным ценностям любой нации в мире. В частности, наследие имама аль-Бухари и многих других великих предков, которые родились и выросли на нашей земле и внесли большой вклад в мировую культуру и цивилизацию, сегодня не утратило своей актуальности.

X век был золотым веком в развитии науки о хадисе, были достигнуты большие успехи в изучении хадисов. Например, жили и писали авторы шести сборников хадисов (ас-сихох ас-ситта), которые считаются наиболее авторитетными источниками во всём исламском мире. Имам аль-Бухари был один из них.

Восток, период Возрождения. Имам аль-Бухари (полное имя: Абу Абдуллах Мухаммад

ибн Исмаил ибн Ибрахим аль-Джуфи аль-Бухари) родился в 810 г. в Бухаре семье потомков зороастрийцев. Его отец Исмаил был очень образованным человеком, одним из ведущих мухаддисов своего времени, учеником и родственником Малика ибн Аласа, занимался торговлей. Исмаил умер, когда Мухаммад был ещё маленьким.

Аль-Бухари остался с мамой, которая была образованной женщиной и контролировала обучение мальчика различным наукам. Известно, что, когда имам аль-Бухари был молод, его глаза были повреждены, а его зрение было нарушено, и как ни старались врачи, они не могли его вылечить. Как сообщают историки, однажды матери аль-Бухария снится сон, во сне она увидела пророка Ибрагима, он посмотрел на неё и сказал: «О мать! Благодаря настойчивости ваших молитв, Аллах вернул вашему сыну способность видеть полностью... Когда он проснется, свет в глазах сына Мухаммеда полностью вернётся».

Мухаммад был проницателен, сообразителен, обладал необычайной памятью для своего возраста. В 6 лет он изучил весь Коран, в 10 лет знал наизусть несколько тысяч хадисов. Он учился богословию в Дамаске и Багдаде и, где бы ни находился, собирал, квалифицировал и сортировал хадисы. Аль-Бухари написал более 20 произведений: «Ал-Жоми ас-сахих», «Ал-Адаб ал-муфрад», «Китаб ал-куна», «Китаб ал-фавоид», «Жузъ рафъ ал-йаддайн», «Ат-Тарих ал-кабир», «Ат-Тарих ал-авсат», «Ат-Тарих ас-сағир», «Ал-Жомиъ ал-кабир»,

«Халқ афъол ал-ибод», «Китоб аз-зуафо ас-сағир», «Ал-Муснад ал-кабир», «Ат-Тафсир ал-кабир», «Китоб ал-ҳиба», «Асомий ас-саҳоба», «Китоб ул-вуҳдон», «Китоб ал-мабсут», «Китоб ал-илал», «Бирр ал-волидайн», «Китоб ал-ашрибати», «Қазойо ас-саҳоба ва-тт-тобин», «Китоб ар-Риқоқ», «Ал-Жомий ас-сағир фил-ҳадис», «Ал-Қироату халф ал-имом». Одна из более распространённых — «Аль-Адаб аль-Муфрад» — вторая по известности среди его книг. Это суннитский сборник, содержащий 1315 хадисов, касающихся самых разных тем, таких как семейные отношения, каллиграфия, покупки, манеры походки, этикет при приёме гостей, обращение со старшими, правильная речь, кунья, имена, воспитание детей, обращение с животными, отношение к немусульманам, обрезание, сон и т. д.

Тогда возникает вопрос: если «Аль-Адаб аль-Муфрад» — вторая по известности, какая книга на первом месте? «Аль-джами ас-сахих. Сборник праведных хадисов», составленный

им в течение 15—16 лет. Сборник состоял из 3450 глав, в которые были включены 7275 хадисов. Этот оригинальный труд был составлен с классификацией хадисов по сюжетам. За прошедшие с тех пор более 12 веков сборник аль-Бухари является для мусульман вторым по значимости теологическим трудом после Корана. Он не раз переиздавался и переводился на многие языки мира.

Аль-Бухари часто становился жертвой смуты и заговоров. Из-за этого его четыре раза изгоняли из Бухары, в частности, за то, что он утверждал, что вера (ийман) не сотворена. Он умер в 870 г. в возрасте 60 лет в изгнании, в селе Хартанг, недалеко от Самарканда.

Однажды у него спросили, что такое совесть. Аль-Бухари ответил: «Это слово (искреннее слово пришло из сердца) — выполнение сказанного. Равнозначность сказанного и сделанного. Между ними не должно быть разногласия».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Moziydan taralgan ziyo. Imom al-buxoriy. T. 1998.
2. Бабаханов, Ш.З. Великие мухаддиси о мире и дружбе между народами. Т. 1998.
3. Tarjimai hol. URL: <https://arboblar.uz/uz/people/imam-ismail-al-bukhari> (дата обращения 30.04.2020).

ЭТНИЧЕСКИЙ И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ТУРИЗМ НА ТРОИЦКОЙ ЗЕМЛЕ

УДК 908
ББК 63.5

Е. Г. Подгайко

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ ТРОИЦКА В ТУРИСТИЧЕСКИХ ОБЪЕКТАХ

Раскрыты проблемы существования поликонфессионального центра (на примере г. Троицка Челябинской области).

Ключевые слова: этноконфессиональный туризм, религиозный туризм, паломничество, поликонфессиональный центр.

E.G. Podgayko

ETHNO-CONFESSIONAL HISTORY OF TROITSK IN THE TOURIST SITES

The article reveals the problems of the existence of a multi-confessional center (on the example of Troitsk, Chelyabinsk region).

Keywords: ethno-confessional tourism, religious tourism, pilgrimage, poly-confessional center.

Цель статьи — проанализировать возможности развития этноконфессионального туризма в Троицке с точки зрения наличия соответствующих историко-культурных объектов, а также актуального и потенциально-интереса к ним со стороны гостей города.

В современной России одним из наиболее перспективных направлений развития туризма является этноконфессиональный туризм, который включает в себя две составляющие: туризм религиозный и туризм этнический. Термин «религиозный туризм» в разных источниках имеет разную интерпретацию. Однако большинство современных исследователей считают, что религиозный туризм является подвидом культурно-познавательного туризма и осуществляется в форме туристских и экскурсионных поездок к религиозным объектам, но при этом участники этих путешествий не совершают сакральных ритуалов (во всяком случае их совершение не входит в обязательную программу)¹.

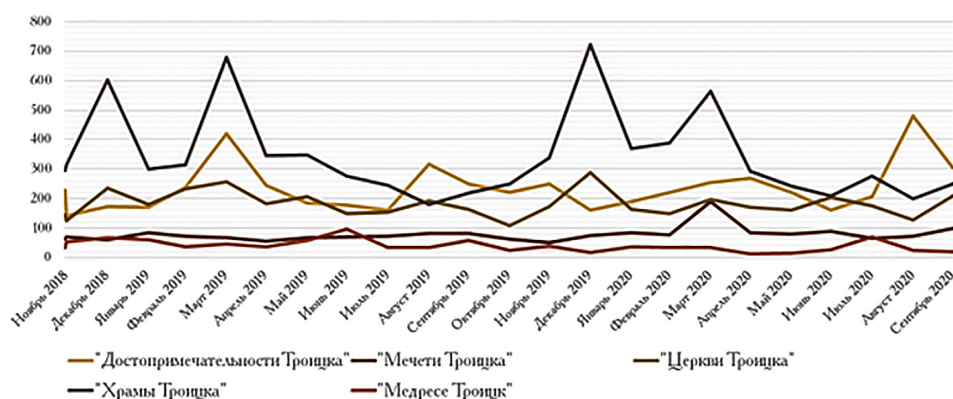
¹ Житенёв С. Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: социокультурные, коммуникационные и цивилизационные аспекты. — М.: Индрик, 2012. — С. 168. [Цит. по: 1].

Одновременно с религиозным туризмом существует паломничество, которое предполагает поездку к святым местам не для развлечения, а с именно с религиозными целями. По определению С. Ю. Житенёва «паломничество представляет собой традиционный вид религиозной деятельности, который является путешествием верующих людей с целью посещения и поклонения святыням, находящимся вне пределов их постоянного места жительства»².

В современной России всё большую популярность приобретают как религиозные, так и паломнические путешествия. Для каждой из основных мировых религий можно выделить наиболее популярные туристические направления внутри страны. Для христиан это прежде всего древние города, например, входящие в кластер «Золотое кольцо России». Для мусульман, например, Татарстан.

На Урале потоки туристов и паломников также направлены к известным храмам, монастырям, иконам (Верхотурье, Екатеринбург, Долматово, Табынь и т. д.), мечетям

² Там же. С. 28.



Статистика поиска «Яндекса» по Уральскому региону

и другим мусульманским святыням (Уфа, Чишма, Екатеринбург и т. д.) и пр. Наличие на территории края уникальных ансамблей культовой, промышленной и гражданской архитектуры позволило включить Урал в число регионов, обладающих обширным историко-культурным наследием, многие города Урала имеют статус исторических городов [2].

Безусловно, есть места, значимые для христиан и мусульман и в Челябинской области: храм Рождества Христова в Кыштыме и могила святой Дуняши Чудиновской, «Ак-мечеть» в Челябинске и Мечеть нижнего базара в Пласте и пр.

Однако в списке городов, интересных паломникам и религиозным туристам, Троицк занимает уникальное место. Город, получивший свое название в честь одного из главных христианских праздников, исторически сформировался как поликонфессиональный центр, где в самом ближайшем соседстве и в значительном количестве сосредоточены святыни двух мировых религий — христианства и ислама. Его с полным правом можно назвать «духовной столицей Южного Урала». В этом своеобразие Троицка, его изюминка. Об этом говорят и некоторые статистические данные.

Общий объем туристического потока в Троицком городском округе увеличился с 14 450 человек в 2016 г. до 30 116 человек в 2019 г. Значительная часть туристов (около 40 %) приезжает в город с культурно-познавательными и досугово-развлекательными целями; в качестве паломников в город прибывает около 33 % гостей³.

Обратимся к диаграмме, которая отражает запросы по Троицку в поисковой системе «Яндекс» (рисунок).

Наибольшее количество запросов по Троицку — это запросы о храмах (на диаграмме — недостижимые пики), реже встречается запрос «церкви», заметные результаты дают запросы «мечети» и «медресе». Это те культурные объекты (достопримечательности), о которых ищут информацию люди, интересующиеся Троицком, те места, которые они хотели бы увидеть и, возможно, посетить.

Материальной культурно-исторической базой для развития религиозного туризма является, с одной стороны, большое количество культовых сооружений, с другой стороны, высокая степень сохранности историко-культурной городской среды рубежа XIX–XX вв. Благодаря тому, что в городе сохранилось множество дореволюционных построек — жилых, административных, хозяйственных, культовых — гости буквально погружаются в атмосферу купеческого города начала XX в.

Значительная концентрация культовых сооружений двух мировых религий в небольшом Троицке — естественный результат его исторического развития. Троицк был основан в 1743 г. как крепость Оренбургской пограничной линии, однако быстро утратил свое военное значение. В силу местоположения город быстро стал ключевым пунктом меновой торговли между Россией и Средней Азией: Троицк был связан со Средним жузом и Восточным Туркестаном. Уже к 1750 г. здесь был построен Меновой двор и открыта большая ярмарка [3].

В силу своего пограничного положения город стал проводником политических

³ Статистика поиска Яндекса по Уральскому региону. — URL: wordstat.yandex.ru. Дата обращения 10.11.2020.

и идеологических интересов России в этом регионе. Этим объясняется главенствующая роль, которая отводилась православию в период становления и дальнейшего развития города, и значительное для небольшого Троицка количество православных храмов.

Самым значительным из них был собор, названный в честь Святой Троицы, — одна из первых на Южном Урале каменных построек. Сегодня в городе осталось шесть храмов дореволюционной постройки. Каждый из них является точкой притяжения для религиозных туристов и паломников.

Таким же культовым для путешественников может стать место расположения Свято-Михайловского собора на Центральной площади. Рассказ о трагической судьбе этого великолепного храма (взорван в 1967 г.) в совокупности с дореволюционными фотографиями и демонстрацией артефактов с места раскопок фундамента производят сильное впечатление на гостей города и позволяют соотнести историю конкретного сооружения с процессами, происходившими в стране.

Огромный интерес для гостей города, особенно паломников, представляет Свято-Казанский женский монастырь, которому на конференции посвящен отдельный доклад.

В 2013 г. был открыт туристический маршрут по историческому православному Дмитриевскому кладбищу: началась расчистка дореволюционных захоронений, в том числе семейных, при этом были обнаружены могилы троицких купцов, преподавателей, священнослужителей и других известных людей, а также членов их семей.

Как для православных паломников, так и для всех интересующихся историей России особо значимыми являются места, связанные с посещением Троицка представителями династии Романовых, в частности, место сооружения въездной арки для встречи цесаревича Николая Александровича (будущего императора Николая II) и расположенные рядом дома — ровесники этого события.

Дополнить изучение православия в городе могут такие историко-культурные объекты, как дома и предприятия православных купцов-благотворителей Сыромятникова, Степанова, Гладких, Осипова и др., здания городской управы, бывшей богадельни, больницы (главой Троицка долгое время был купец

В. М. Пупышев, одновременно исполнявший обязанности старосты Свято-Михайловского собора, при нем была построена городская «пупышевская» больница) и т. д.

История становления и развития Троицка неразрывно связана с исламским миром, недаром его называют Уральской Меккой. В XVIII–XIX вв. Троицк стал одним из духовных центров ислама. Это было обусловлено и приграничным положением на стыке православного и мусульманского миров, и необходимостью торговли с Азией: для простоты общения в Троицк привлекали татар в качестве переводчиков, создавая благоприятные условия для их переезда в город, в Троицке оседали торговцы, приехавшие из Средней Азии (в XIX — начале XX в. мусульмане составляли примерно 40 % населения Троицка) [4]. Эта пропорция сохранялась вплоть до настоящего времени, сейчас она изменилась. Конечно, мусульмане строили в городе мечети. К началу XX в. в Троицке действовало 7 мечетей и три медресе, в которых учились не только татары и башкиры, но и выходцы из Средней Азии, Ирана и Аравийского полуострова.

Сегодня работают две мечети: бывшая № 3 на ул. Октябрьской и бывшая № 6 (Яушевская) на ул. Ленина, единственная в Троицке сохранила свой минарет из пяти ярусов). Это две из шести мечетей в области, сохранившихся с дореволюционных времен (больше 70 других мечетей — это нововозведенные сооружения) [5].

Культовым местом для последователей ислама является также старое мусульманское кладбище, расположенное прямо на въезде в город. Здесь похоронены многие поколения троицких мусульман, на надгробиях можно встретить немало известных фамилий троицких купцов (Яушевых, Бакировых и др.), священнослужителей, написанных на арабском и старотатарском языках. Здесь же находится основное место паломничества последователей ислама — могила Зайнуллы Расулева, выдающегося религиозного деятеля, просветителя, шейха суфийского братства Накшбандия-Халидия, основателя одного из самых известных российских медресе «Расулия», открытого в 1883 или 1886 г. при 5-й (Амурской) соборной мечети. В 2015 г. было принято решение его возродить, но в другом

дореволюционном здании по адресу ул. Октябрьской, 88. 1 сентября 2018 г. там начались занятия. Сейчас медресе «Расулия» — единственное специализированное религиозное учебное заведение в Уральском федеральном округе.

Объектами притяжения с точки зрения этноконфессиональной истории для мусульман могут быть район города, называемый в обиходе «Татарский край», дома и магазины купцов-мусульман: торговые дома Бакирова, Валеева и др. Одним из самых впечатляющих зданий Троицка до сих пор остается Пассаж Яушевых. Неизгладимое впечатление на гостей города производит и комплекс жилых домов, построенных представителями этого семейства, в первую очередь особняк, выстроенный в стиле модерн с некогда застекленной крышей и расположенным под ней зимним садом (ныне ул. 30 лет ВЛКСМ, д. 12). Интересны места, связанные с посещением города известного татарского поэта Габдуллы Тукая, который в 1912 г. приезжал в Троицк лечить кумысом туберкулез. Тукай останавливался в доме муллы Г. Рахманкулова, был в гостях у А. Яушева и, вероятно, на даче и в городском доме Л. Яушева. Для гостей из соседнего государства Республики Казахстан точкой притяжения может стать здание Центральной аптеки, в здании которой в 1911–1915 гг. находилась редакция казахского общественно-политического журнала «Айкап».

В Троицк может приехать и тот, кто интересуется историей иудаизма, хотя места, связанные с данной религией, требуют более тщательного изучения. С 1827 г. по указу Николая I еврейских детей стали брать в кантонисты и направлять для прохождения службы в восточные губернии России. Они служили и в Троицком гарнизонном батальоне. Выходя в

отставку, часто оставались тут жить. Выписав себе из-за черты оседлости жён, промышленяли мелкой торговлей и ремеслом. Во второй половине XIX в. новая волна переселенцев была представлена врачами, фармацевтами, юристами, учителями, состоятельными предпринимателями. В 1902 г. еврейская община выстроила синагогу в Колбинском переулке (улица им. И. Селивановской) [6]. В Троицке хоронили не только своих евреев, но и представителей этноса со всего края. Именно здесь находится единственное в области еврейское кладбище [7]. В настоящее время в городе действует еврейская община под руководством Е. Шехтман.

Таким образом, Троицк имеет множество разнообразных объектов притяжения для представителей различных конфессий, прежде всего для православных христиан и мусульман. Это настоящая духовная столица Южного Урала. Троицк — пример долголетнего мирного существования представителей разных религий и этносов, удивительного сочетания их активного взаимодействия и сохранения культурной (религиозной) идентичности.

Стоит отметить, что на пути развития этноконфессионального туризма город сталкивается с такими серьезными проблемами, как физическое состояние памятников архитектуры и необходимость их сохранения, удаленность города от оживленных транспортных артерий — транссибирской железнодорожной магистрали и автомобильной трассы М-5.

Требуется дальнейшее совершенствование сервиса, качественное повышение уровня подготовки персонала, развитие электронных ресурсов, в частности продвижение туристического портала Троицка.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Житенёв, С. Ю. Религиозный туризм и паломничество в Российской Федерации: современное состояние и перспективы развития // Журн. института наследия. 2016. № 1 (4). — URL: <http://nasledie-journal.ru/ru/journals/58.html>. Дата обращения: 10.11.2020.

2. Третьякова, Т. Н. Туристская дестинация как концепт реализации основных образовательных программ по туризму // Исто-

рия, культура, экономика Урала и Зауралья : сб. ст. междунар. науч. конф. Ханты-Мансийск, 2015. С. 216–219.

3. Путеводитель по татарской истории в памятниках архитектуры. URL: <https://arzamas.academy/authors/672>. Дата обращения: 08.10.2020

4. Гизатуллин, Р. Н. Российский Троицк — город на границе тюркского и славянского

миров. URL: <http://mycitytroick.ru/index.php/historycity/russicktroick.html>. Дата обращения: 09.11.2020.

5. Гайнуллин, М. По заповедям «Великого шейха». На молитвы в челябинские мечети все больше приходит молодежи. URL: <https://ur74.ru/articles/obshchestvo/95331/>. Дата обращения: 09.11.2020.

6. Лузин, Л. Многонациональный Троицк // «Листая памяти страницы» : материалы

обл. науч.-практ. конф., посв. 270-летию Троицка, Троицк, 14 июня 2013 г. URL: <http://www.levluzin.ru/le/mnogonacionalnyj-troick/>. Дата обращения: 05.11.2020.

7. Вишневикий, В. В. Захоронения Троицкого еврейского некрополя // *Magistra Vitae* : электр. журн. по ист. наукам и археологии. 2017. № 2. С. 190–205. URL: <http://magistravitaejournal.ru/ru/archive/19-1.html>. Дата обращения: 11.11.2020.

СОБЫТИЙНЫЙ ТУРИЗМ КАК ИНСТРУМЕНТ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Раскрыты особенности событийного туризма, его структуры, функционала и взаимодействия с органами исполнительной власти.

Ключевые слова: *событийный туризм, национальные культурные центры, межэтническое и межконфессиональное взаимодействие.*

E.A. Ulitina

EVENT TOURISM AS A TOOL FOR INTERETHNIC AND INTERFAITH INTERACTION

The article reveals the features of event tourism, its structure, functionality and interaction with Executive authorities.

Keyword: *event tourism, national cultural centers, interethnic and interfaith interaction.*

Все мы понимаем важность событийного туризма, как инструмента межэтнического и межконфессионального взаимодействия. Администрацией города Троицка накоплен большой опыт проведения мероприятий межэтнической направленности, которые позволяют провести свой отпуск, выходные дни или каникулы максимально интересно. Событийный туризм позволяет наилучшим образом погрузиться в культуру, быт и традиции народов, проживающих на территории города.

Ежегодно на территории Троицкого городского округа проводится большое количество мероприятий:

- Всероссийская научно-практическая конференция «Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России»;
- Национально-культурный праздник «Сабантуй»;
- проект «Троица в Троицке»;
- городской праздничный проект «Васильевские гуляния»;
- фестиваль исторической реконструкции «Южный Рубеж»;
- «Троицкая ярмарка. Гастрономический фестиваль. Осенний карнавал»;
- конноспортивные соревнования;
- кантри-марафон «Велогонка опавших листьев»;

– региональный турнир по фигурному катанию и хоккею на коньках «Троицкая снежинка»;

– концерты всемирно известных артистов, в рамках сотрудничества с Челябинской государственной филармонией (И. Бутман, Л. Пташка, Ю. Башмет).

Многие мероприятия носят традиционный характер, они интересны большинству жителей города. Вместе с тем реализуются новые проекты, которые становятся популярными и любимыми у горожан, с каждым годом численность участников увеличивается.

Привлекаются национальные культурные центры, диаспоры, общины. Их деятельность координирует межведомственный координационный совет.

Особое внимание стоит уделить проекту «Троицкая ярмарка», так как, являясь реальным историческим фактом, Троицкая ярмарка служит инструментом сохранения и возрождения традиций. Еще в XVIII в. Троицк занимал выгодное расположение на перекрестке торговых путей из Европы в Азию, что позволило организовать ярмарочную торговлю и занять третье место в дореволюционной России по оборотам (после Нижегородской и Ирбитской) и первое по своей продолжительности.

Троичане любят и чтят свой город, гордятся его историей, поэтому уже много лет

в дни празднования Дня города проходят ярмарки-реконструкции. Троицкая ярмарка в годы своего расцвета была не просто одним из центров торговли в России, она являлась стержнем развития городской общественной жизни.

Сегодня «Троицкая ярмарка» — это городской праздничный проект, глобальное мероприятие, в которое вовлечены тысячи троичан различных национальностей, конфессий и возрастов. По своей масштабности он сопоставим с Днем города, работа по его подготовке начинается за несколько месяцев до намеченной даты, составляется программа, включающая комплекс мероприятий. Праздник проводится ежегодно в последние выходные сентября.

Площадкой его проведения стала территория исторического ядра города (улицы, площади), на которой расположены более 30 объектов культурного наследия и обновленные общественные пространства.

Проект «Троицкая ярмарка» дает возможность участникам и зрителям приблизиться к традициям народов страны, увидеть красоту и полноту культурной жизни. Проект является культурным брендом города, ни в одной территории УрФО подобного проекта нет.

Участниками праздника в разные годы становились корифеи национальной культуры: ансамбль танца «Лейсан» (Республика Башкортостан), заслуженный артист Республики Татарстан Ф. Якупов, народная артистка Татарстана Х. Темиргалиева, артисты Челябинской государственной филармонии, Государственной филармонии г. Стерлитамака, Оренбургский казачий хор.

Проект «Троицкая ярмарка» состоит из трех больших блоков:

1. Акция «Цепочка из людей, взявшихся за руки вокруг исторического ядра» стала кульминационным действием проекта, самым зрелищным и грандиозным действием. С высоты птичьего полета была зафиксирована единая цепь из людей, вставших в единый хоровод. Рекорд зафиксирован в Книге рекордов России.

2. Костюмированное шествие, самая яркая часть праздника — шествие представляют национальные центры, образовательные и общественные организации. Подготовка к нему начинается за несколько месяцев до

проведения: пошив костюмов, изготовление атрибутики, платформ; это создает особую атмосферу единения и радости. Во время продвижения колонн по улицам города к шествию примыкают всё новые участники из числа зрителей, количество участников достигает более 1,5 тысяч горожан.

3. Третьим блоком идет праздничная программа, включающая работу площадок:

– «Гастрономический фестиваль» представлен выставкой «275 блюд из овощей и фруктов», лавкой «Разносолений», конкурсом рецептов национального хлеба, мастер-классами по изготовлению самсы, плова, русских напитков. Социальная значимость фестиваля вкуса заключается в популяризации народных традиций и национальной кухни. Большое значение имеет и поддержка малого и среднего бизнеса. В перспективе возможно привлечение участников и гостей из других регионов России. Национальные блюда выступают связующим звеном в обмене культурными традициями и опытом национальных кухонь;

– «Концертная площадка» — выступления фольклорных коллективов, лучших самодеятельных и профессиональных артистов от каждого культурного центра. В концерте представлены все жанры многонациональной культуры Южного Урала, более 30 коллективов участников;

– участники Торговой осенней ярмарки выходного дня — фермеры из Казахстана, Башкирии, Курганской области, предлагают продукцию предприятий и фермерских хозяйств. Предприниматели города и прилегающих районов представляют свою лучшую сельскохозяйственную продукцию. Посетители ярмарки не только троичане, но и жители прилегающих областей, они невольно становятся участниками праздничных действий. Помимо покупок, гости ярмарки могут вкусно поесть и принять участие в культурной программе.

Уникальность проекта состоит в том, что Троицкая ярмарка, являясь реальным историческим фактом, служит инструментом сохранения и возрождения традиций, с помощью мероприятий проекта решаются проблемы современного мира.

Проект давно превратился в праздник народного творчества и стал доброй городской традицией. Он богат и самобытен, в нем

переплетено множество различных форм и направлений: религиозных и светских, общенародных и с национальным колоритом. Праздник выражает многообразный характер города, желание и умение троичан жить в полную силу, быть щедрыми и чувствовать себя счастливым!

Проект из года в год собирает всё больше количество участников. Десятки тысяч людей вдохновляются задушевной атмосферой творчества, красотой преображающегося города, старинной архитектурой и обновленными общественными пространствами, непередаваемым состоянием раскованности и единения всех со всеми, кто приходит на этот праздник.

Проект последовательно реализуется ежегодно в течение 5 лет. Период подготовки равен 6 месяцам.

Март

1. Создание организационного комитета, с участием представителей общественных и религиозных организаций (охват участников 20 чел.).

Март–апрель

2. Разработка общей концепции и согласование предложений по реализации мероприятия.

3. Разработка методического материала для проведения мероприятия.

Май–август

4. Определение площадки проведения и ответственных лиц.

5. Организационная работа с образовательными организациями, СМИ и волонтерами (охват участников 1000 чел.).

6. Создание проектного офиса, проведение общественных обсуждений.

Сентябрь

7. Реализация проекта (охват участников 15 000 чел.).

Ярмарка объединяет творческие коллективы, волонтеров, ветеранов, представителей 10 культурных национальных центров, 12 некоммерческих религиозных организаций — Православную епархию, Мухтасибад, Еврейскую общину, жителей города. В подготовке проекта принимают участие высшие и средние специальные учреждения, общеобразовательные организации, учреждения дошкольного и дополнительного образования, а также мусульманская профессиональная духовно-образовательная религиозная организация «Медресе Расулия».

В процессе подготовки для учащихся образовательных организаций разрабатываются методические рекомендации, положение о проведении проекта. В рамках отборочного этапа среди участников проведен конкурс национальных костюмов и фестиваль национальных кухонь.

Участие в этой работе представителей всех этнических общностей, ассоциаций, местных органов самоуправления стало позитивным фактором социального самочувствия граждан, а также возможностью удовлетворять культурные, образовательные, спортивные и другие потребности.

Событийные мероприятия — прекрасный инструмент, который успешно реализуется в городе Троицке. Качественное проведение мероприятия носит положительный характер в мирном проживании всех национальностей, проживающих на территории города.

ВОСТОЧНЫЕ МОТИВЫ В АРХИТЕКТУРЕ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ТРОИЦКА

Раскрыто влияние норм строительства культовых зданий (на примере мечетей) ислама на гражданскую архитектуру города Троицка.

Ключевые слова: *внутренний туризм, восточные мотивы, мусульманский Восток, культовые здания, гражданская архитектура.*

D.R. Gizatullina, R.N. Gizatullin

ORIENTAL MOTIFS IN THE ARCHITECTURE OF PRE-REVOLUTIONARY TROITSK

The article reveals the influence of the rules of construction of religious buildings (on the example of mosques) of Islam on the civil architecture of Troitsk.

Keywords: *domestic tourism, Oriental motifs, Muslim East, religious buildings, civil architecture.*

В сентябре 2020 г. В. Путин сказал на президиуме Госсовета РФ: «Мы в этом году особое внимание уделили внутреннему туризму, в силу известных объективных обстоятельств. И, кстати говоря, не было бы счастья, но несчастье помогло». Президент не впервые обратился к этой проблеме, ещё в мае он предложил включить развитие внутреннего туризма в общенациональный план действий по нормализации деловой жизни, форсироваться в этом направлении...

«Лучше один раз увидеть, чем 100 раз услышать», гласит мудрость. Никакие рассказы и лекции не заменяют живого созерцания, того, что человек зрит воочию. И, если по темам «Троицк православный», «город купеческий», «Троицк — центр образования» или «Город казачий» больших проблем не возникает, то подготовка тематической экскурсии, например, по теме «Восточные мотивы старого Троицка», вызывает определённые сложности.

Но для начала конкретизируем, что в наших реалиях выражения «восток», «восточный» тождественны понятиям «исламские страны», «мусульманский Восток» и т.п. Учитывая, что мусульманская община города складывалась изначально и в основном из татар Среднего Поволжья, именно этнокультуре последних и придётся представлять «Восток», хотя бы и «внутренний». Уездный Троицк, успешно

развивавшийся до начала XX в., затем, в силу «буржуазного прошлого», оказался надолго на обочине бурного социально-экономического развития. Поэтому в нём пока сохранилось больше достопримечательностей, чем в других городах области. С другой стороны, он не может похвастаться яркой экзотикой — прихотливо украшенными дворцами, стройными минаретами, старинными духанами, сетью запутанных узких улочек в «мусульманских» кварталах. Те же культовые объекты (как известно, перед 1917 г. в городе было 7 мечетей) возводились с одобрения начальства и по, опять-таки, казённым проектам. Жилые здания также строились, как правило, «интернациональными» коллективами плотников и каменщиков. Стоит добавить, что экскурсионными объектами, помимо архитектурных сооружений могут быть улицы и площади, особенно сохранившие старую микротопонику: «Амур» («Магмурия») или «Новая заречная татарская слобода», «Башкирская (конная) площадь», «Татарский переулочек»; торговые здания («Музафарка», «Хасанка»); кладбищенские камни, памятники, установленные в честь событий, в том числе и мемориальные доски (например, в честь земляка, советского разведчика И. А. Ахмерова).

Что же такого «восточного» можно показать гостям города? Исходя из хронологического принципа, пожалуй, следует начать с древне-

го мусульманского кладбища, находящегося на правом берегу р. Уй, между Бурумбайкой (пос. Южный) и корпусами бывшего УЗГА. Ещё в начале XIX в. здесь, судя по «Плану окрестностей города Троицк, снят инструментально в 1835 г.» (копия хранится в городском музее), сохранялись «каменные могилы». Но впервые место было отмечено на «Чертеже к «доезду» Л. И. Парфентьева из «Служебной чертёжной книги» С. У. Ремезова 1710 г.» [1, рис. 5] — как «кладбище» и «мечеть каменная» на слиянии рек Увел и Уй. Под слоем дерна еще и сейчас видны каменные руины прямоугольных сооружений, видимо, мавзолеев. По легенде, тут были погребены святые (аулие), поэтому еще в начале XX в. местное население проводило коллективные моления. По другому преданию (респондент Б. К. Кацегулова), здесь, на караванном пути¹, ещё до основания крепости существовало поселение, на кладбище которого был похоронен казах Байсакал, убитый узбеками. Время информаторы не уточняли, но похоже, что речь идёт не о банальном конфликте времён Троицкой ярмарки XVIII в., а о сохранившихся



¹ По легендам здесь проходила так называемая Старая Сакма — путь, ведущий из Туркестана в Волжскую Булгарию, позже называемый *старой Казанской дорогой*.

в памяти народа так называемых узбекских вой- нах (в 1430-е гг. юный хан Абулхайр пытался установить свою гегемонию в долине р. Тобол) или позже, когда государство «кочевых узбе- ков» Абулхайра воевало с отделившимися от него племенами Джанибека и Касыма (буду- щими казахами). Руины же — свидетельство проникновения сюда ислама. Вспомним, что ещё в XVIII в. возле Троицка сохранялись два средневековых мусульманских памятника — ке- сене XV в. (так называемая Башня Тамерлана, купол которой был покрыт цветными изразца- ми) возле с. Варна, и, как писал П. Рычков, «по реке Увелька, ...на левой стороне... от Троицка в 27 верстах... прежде живших здесь народов палатка кладена из немалого жженого кирпича квадратного...» [2, с. 344]. «Палатка» эта (мав- золей), предположительно, также относилась к XIV–XV вв. По уверениям Рычкова, она была разобрана на кирпичи для печей первопосе- ленцами крепости. Судя по всему, это было высокое толстостенное здание, обложенное плинфой (25×25×5 см), которая изготавлива- лась тут же; были обнаружены остатки печей для обжига (вспомним легенду о том, что кир- пичи для «башни Тамерлана» изготавливались где-то возле будущего Троицка...), внутренние помещения были вымощены и обложены сыр- цовым кирпичом. По единодушному мнению исследователей, «палатка на Увельке» являлась усыпальницей кочевой знати, исповедовавшей ислам. Естественно, её строительство было делом рук не кочевников, а строителей-про- фессионалов, видимо, из жителей Средней Азии. Было ли «бурумбайское кладбище» и его сооружения звеном в цепи мавзолеев, протя- нувшихся от Башкирии до Западной Сибири, или обычным родовым кладбищем поздних кочевников — ответить на этот вопрос могут лишь археологи. Цепи, поскольку они распо- ложены друг от друга, на расстоянии, примерно в один дневной переход, и если прав археолог Н. Б. Виноградов, то тогда следы ближайшего к кесене мавзолея надо искать возле с. Велико- петровка Карталинского района (там, где ручей Кисинет впадает в Н. Тогузак). Благодаря раз- мерам их легко можно было заметить в степи, а в непогоду укрыться. Начало этой цепи надо искать там, где начинаются караванные пути. По мнению Николая Борисовича, мавзолей подобный варненскому (и, возможно, троиц- ким) известен в Каракалпакии. Возвращаясь



к «бурумбайским» руинам, надо отметить, что они, в отличие от предыдущих, кирпичных сооружений, были построены из рваного камня и оштукатурены. Такое строительство сложнее, чем из кирпича и тем более требует квалифицированных рук. Если это не остатки классического «казахского» мазара (без крыши), то тогда ближайшие аналоги надо искать не на юге, а на западе — в соседней Башкирии. Имеются в виду усыпальницы Хусейн-бека и Тура-хана в Чишминском районе Башкортостана, также сооружённые из камня. Прежде всего последняя — аутентичная, поскольку мавзолей Хусейн-бека был восстановлен (фактически заново отстроен) в начале XX в. Аналогия, более, чем смелая, так как Н. Б. Виноградов считает, что они олицетворяют архитектурную традицию культовых строений Волжской Булгарии... По предположению покойного археолога Н. М. Меньшенина, «бурумбайский» некрополь располагался (как и Варненское кесене) на обширном могильном поле, возникшем ещё в эпоху бронзы, и использовался вплоть до поздних кочевников. Единственный из сохранившихся могильных камней — это полуметровый обломок квадратной в сечении стелы, высеченной из серого гранита, все грани которой покрыты арабграфическим текстом на тюрки. Он не имеет аналогов на позднем мусульманском (татарском) кладбище², где стоят только

² Это интереснейший культурно-исторический памятник, требующий отдельного разговора.

плиты, сравните его с плитой Исмагила бин Мухаммеда Булгари из Казанской губернии, поставленной в 1805 г. и выполненной в традициях Среднего Поволжья. Не факт, что «бурумбайский» камень изначально стоял здесь, а не перенесён позже и на самый заметный бугор... Для прочтения эпитафии привлекались арабист, доктор исторических наук И. В. Герасимова (восточный факультет СПбГУ), знающий арабский и тюркские языки Председатель РДУМ муфтий Ринат-хаджи Раев и др., однако все попытки кончились неудачей, поскольку текст трудно читаем из-за плохой сохранности — нужны специальные методы дешифровки.

Более современными, но не менее репрезентативными памятниками «восточной архитектуры» являются городские мечети. Особого упоминания заслуживает мечеть 2-й махалли, «Верхняя», или «Яушевская», поставленная в 1835–1838 гг. в Татарском переулке по инициативе «Бухарского караванного начальника» И. Бабаджанова.

Власти вначале предлагали построить изящную мечеть, «наподобие каирских или арабских», и даже без печей, но в конце концов благоразумие одержало верх. Получилось приземисто, зато тепло. Её архитектура была уникальна — два наземных минарета, квадратных в сечении, обрамлённые круговыми коваными балконами, образовывали входную группу. Средства выделил князь Мукмин Тагиров, сын Хозясеитов. Позднее расходы взяли на себя Яушевы. Перед революцией в её комплекс входило

и медресе «Мухаммадия» (Яушевы ежегодно отпускали ему 8 тыс. руб.), а также двухэтажное общежитие для шакирдов. Училище по качеству образования и уровню финансового обеспечения считалось лучшим по эту сторону Урала. Мударрисом был Мухаммед Бикматов, начавший первым в России произносить проповеди на татарском, а не на арабском. Кстати, возле мечети стоял дом Абдуллы Ахмерова, где в 1901 г. его супруга Бибихадича родила сына Исхака. Это записано в метрической книге рукой Бикматова.

Да наших дней дошли только каменные здания Первой, Третьей, Четвёртой и Шестой мечетей, к сожалению, все, кроме последней, уже без минаретов. Шестая, ныне действующая была построена в 1894 г. на углу ул. Базарной и Осиповского переуллка. Средства и землю предоставил купец Абдулвали Яушев. Храм — это массивное каменное одноэтажное здание с куполом и трехъярусным минаретом над входом. Комплекс мечети включал ещё одноэтажные здания медресе (1895 г.) и магазина, он доминировал в пространстве квартала и играл значительную градоформирующую роль, и сейчас является одним из лучших образцов мусульманской культовой архитектуры Уральского региона. Но изначально мечеть должна была выглядеть по-другому. Только после долгих согласований и переделок мечеть стала приобретать привычные нам черты. Проблема заключалась в том, что архитекторы, получившие европейское образование, часто воображали «восточный стиль» в архитектуре в виде некой смеси индийских и китайских образцов, с добавлением чего-то арабского. Здесь, как видим, была попытка использовать средневековый шатровый стиль, но «победила» традиционная маковка. Первым имамом был Гатаулла-мулла (Г. Максудов), с 1923 г. настоятелем стал один из сыновей З. Расулева — Кадыр. В 1928 г. мечеть была закрыта, но минарет сохранила. В 1977 г. решением № 371 Челябинского облисполкома мечеть была признана «памятником архитектуры регионального значения» и в начале 1990-х возвращена верующим. III мечеть была построена в 1863 г. купцом и ратманом Г. Яушевым на осушенном болоте. Это каменное сооружение, обнесенное такой же оградой с воротами. Оно доминирует в пространстве квартала и играет значительную градоформирующую роль, а также

является одним из лучших образцов мечетей Уральского региона³. Двухъярусный минарет высотой в 46 м был украшен двумя чугунными балкончиками с ажурной оградой. В 1900 г. имамом стал Габдрахман Рахманкулов, поэт, публицист, пригласивший Г. Тукая на лечение в Троицк. Была закрыта в 1930 г., позже здесь разместился татарский драмтеатр (1908 г.), ставший передвижным колхозно-совхозным театром Уральской области. В 1943 г. минарет был разобран на кирпичи. В 1944 г. по ходатайству главы ЦДУМ муфтия Г. З. Расулева, здание было передано верующим в бессрочную аренду для «совершения религиозных обрядов». С ноября 2008 г., решением ЦДУМ мечеть стала носить имя шейха З. Расулева, некогда служившего имамом 5-й мечети и мударрисом медресе. Мечети № 5 и соседняя № 7 были построены из дерева в национальных традициях, характерных для татарских деревень (с деревянным минаретом на вальмовой крыше⁴, остальные — из камня по казённым проектам. Основным строительным материалом был кирпич местного производства. Это наложило отпечаток на особенности местной гражданской архитектуры — все декоративные элементы выкладывались из профильного кирпича. В оштукатуренных зданиях декоративные элементы выполнялись из гипса. Специфической особенностью троицкой архитектуры является национальный колорит в постройках, принадлежащих мусульманскому населению. Пожалуй, наиболее соответствующий стереотипу об «азиатском вкусе» являлся дом, построенный в 1860-е гг. и принадлежавший Ганееву Хабибрахману Гайнулловичу. Братья Ганеевы (вариант Ганиевы), не то богатые приказчики, не то купцы средней руки, были близки к татарской интеллигенции левого толка (соцдемократам), владели тремя домами на современной ул. Октябрьской. В угловом доме (Оренбургская, 81) жил А. Г. Ганеев, Х. Г. Ганеев владел № 83 (ныне снесённым). По некоторым данным в этом здании располагалась редакция татарского сатирического журнала «Акмулла». Редактором и издателем журнала был сам Ха-

³ Её фотография, как и снимки Троицких мечетей № 2, 5 и 6, в 1911 г. вошли, наряду с 70 другими, в фотоальбом лучших мечетей Российской империи.

⁴ Есть основания считать, что и самая первая мечеть — «Гостинодворская», построенная по указу Екатерины II в 1785–1789 гг. была исполнена в таком же стиле.

бибрахман Гайнуллович. По преданию, в 1911 г. он предоставил помещение и для редакции первого в мире журнала на казахском языке «Айкап» («Сожаление»). Образцы использования стрельчатых и полуциркульных арок на троичских фасадах, воротах и калитках, думается, ещё можно найти в городе. Следы восточного колорита можно было обнаружить и на проекте (1896 г.) плана строительства медресе (ворот и забора) при мечети № 1. Особенно этот колорит ощущается в мотивах растительного орнамента (по религиозным причинам другой не допускался). Почти напротив упомянутого дома Ганеева находился особняк Мухаммет-Гали Яушева.

Классический для Троицка деревянный дом (сруб на каменном полуподвале, его синий фасад, обшитый «ёлочкой») украшали белые наличники, покрытые, как и торцовые доски на срубе, тонким прихотливым орнаментом, в котором чувствуется национальный колорит. Чем-то этот дом (по изобилию использования национальных мотивов в деревянном декоре) напоминает особняк его кузена Абдуллы Хакимжановича Яушева (автошкола «Росто»). Самым богатым представителем этого клана во 2-й половине XIX в. был Абдулвали Ахмеджанович, основавший с братьями торговый дом, который после его смерти был преобразован в фирму торговый дом «Бр. Яушевы». Особняк же Абдулвали достался его племяннику — Латыпу Шариповичу. При всей «европейскости» здания, у него, да и в других особняках богатых мусульман, можно найти влияние этноконфессиональных особенностей — отдельные входы (для женщин и мужчин), наличие двух жилых половин (это чётко видно в доме М. Бикматова, галереи и балконы, выходящие на двор, а в данном случае — садик для женской половины, огороженный каменным забором с кованой калиткой (которые автор ещё успел застать).

В Троицк кинематограф пришёл в начале XX в. Время появления нового вида искусства совпало с появлением стиля модерн в архитектуре. На фото сгоревшего здания кинотеатра



«Фурор», выстроенного в этом в стиле, можно увидеть стены с накладным геометрическим узором в виде крупных кругов-овалов, переплёт парапета на карнизе. Удачной находкой строителей было то, что угловой фасад венчала гранёная луковичная главка со шпилем, привнесившая некий «восточный» колорит. Влияние модерна заметно и на жилом особняке Муллагали Яушева, вернее, на левой части здания. Добавим, что по воспоминаниям (ещё непроверенным) фасад дома (или его часть/часть) был украшен майоликой, утраченной в революционные годы. По словам респондентов, «глазурь была как на куполах бухарских мечетей», но цвет поливы они не помнят. Естественно, эта информация требует проверки, хотя в этом нет ничего удивительного — фасады многих московских новостроек 1900–1910 гг. и обновленных отделкой старых зданий оделись в глазурованную плиточную облицовку. Таков лишь наш краткий экскурс по поводу восточных мотивов в архитектуре Троицка, от деревянных мечетей в стиле XVII–XIX вв. до современных фасадов (с новомодной глазурованной керамикой) купеческих особняков Серебряного века.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Самигулов, Г. Х. От Долматова монастыря до Чебаркульской крепости / Г. Х. Самигулов. — Челябинск : Книга, 2011.

2. Рычков, П. И. Топография Оренбургской губернии / П. И. Рычков. — Оренбург, 1887.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ТУРИЗМ КАК ЭФФЕКТИВНЫЙ ЭЛЕМЕНТ СИСТЕМЫ ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ И МОЛОДЁЖИ В УСЛОВИЯХ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОЙ И ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СРЕДЫ

Раскрыта технология организации образовательного туризма в Троицком муниципальном округе: задачи, структура, образовательный результат.

Ключевые слова: образовательный туризм, интегративный процесс, образовательный результат.

S.N. Yegorova

EDUCATIONAL TOURISM AS AN EFFECTIVE ELEMENT OF THE SYSTEM OF EDUCATION OF CHILDREN AND YOUTH IN A MULTI-ETHNIC AND MULTI-CONFESSIONAL ENVIRONMENT

The article describes the technology of organization of educational tourism in the Trinity County region: the objectives, structure and educational results.

Keywords: educational tourism, integrative process, educational result.

Образовательный туризм является понятием, к которому применяется многообразие подходов: экономический, деятельностный, программно-ориентированный, потребностно-ориентированный, комбинированный. В системе образования определяющими являются деятельностный и программно-ориентированный подходы. Образовательный туризм — это познавательные туры обучающихся, совершаемые для выполнения задач, определенных программами общеобразовательных организаций.

Цель образовательного туризма состоит в содействии формированию человека, способного к активной и эффективной жизнедеятельности, обладающего развитым чувством понимания и уважения других культур.

Современный образовательный туризм в общем образовании города Троицка включает следующие составляющие:

- историко-культурные образовательные туры;
- образовательные туры естественнонаучного профиля;
- языковые программы;
- спортивно-обучающие туры;
- экскурсии-практикумы;
- экскурсионные музейные программы;

– семинары и конференции, просветительские чтения.

Образовательный туризм рассматривается сегодня как интегративный процесс, включающий как образовательную основу, так и туристскую составляющую, что имеет особенную привлекательность для детей и молодежи, повышает воспитательную ценность образовательных программ.

В развитии образовательного туризма одновременно важны и традиционные практики краеведческой работы с обучающимися, и инновационные сценарии в формировании системы воспитания детей и молодежи в условиях многонациональной и поликонфессиональной среды города Троицка.

Следует отметить, что образовательный туризм будет являться эффективным элементом системы воспитания детей и молодежи только при условиях реализации комплекса образовательных мероприятий в течение всего учебного года и интеграции ресурсов всех субъектов, составляющих поликультурную социальную среду города Троицка. Подробнее рассмотрим данные условия.

Содержание школьного образовательного туризма предполагает: освоение обучающимися

ся дополнительных материалов по основным общеобразовательным программам (курсы «Краеведение», «Основы религиозной культуры и светской этики», «Основы духовно-нравственной культуры народов России»), дополнительным образовательным программам и программам внеурочной деятельности краеведческой направленности («Моя малая Родина», «Лица Южного Урала», «Историческое краеведение», «Моя Родина — Южный Урал», «Исторический ликбез» и другие); освоение эколого-биологических программ (изучение историко-экологической тропы «Пугачевская гора», экологической тропы «Бассейн реки Уй», разработанных известным биологом и краеведом Д. Л. Белоусовым); изучение природных ландшафтов (геологические и экологические школьные практики, в том числе, в рамках проекта «Умные каникулы»); знакомство с реконструкциями исторических событий (участие в ежегодном фестивале исторической реконструкции «Южный рубеж»); участие в национальных культурных праздниках («Сабантуй», «Масленица»); участие в программах художественного и прикладного творчества, предлагаемых религиозными и общественными организациями города (изучение языковых программ; мастер-классы по основам иконописи, изготовлению предметов быта, знакомство с национальной кухней разных народов и другие).

Общеобразовательные организации высоко оценивают обучающий и воспитательный потенциал образовательного туризма и активно самостоятельно разрабатывают спортивно-обучающие экскурсионные маршруты, маршруты естественнонаучной направленности по изучению акватории троицкого водохранилища, историко-краеведческие экскурсии «Водные прогулки: виды Троицка». Большое значение уделяется содержанию и формам музейной педагогики (в 2020 г. семь школ стали призерами регионального конкурса школьных музеев), сотрудничеству с поисковыми отрядами, военно-патриотическим общественным движением «Юнармия», деятельности туристических клубов («Пилигрим», «Пионеры XXI века»).

Для развития образовательного туризма также используются ресурсы Троицкого городского краеведческого музея и всех школьных музеев, представляющие широкий спектр образовательных туров и экскурсий для обучающихся

ся; организаций высшего профессионального образования (музей и лаборатории ЮУрГАУ — реализация естественнонаучного направления, музей филиала ЧелГУ — гуманитарное направление); религиозных организаций (активное взаимодействие с православными храмами, мечетями, медресе, воскресными школами); национально-культурных центров Троицкого городского округа (реализация языковых программ, мастер-классы и т.д.); организаций среднего профессионального образования (реализация профориентационных образовательных программ на основе практико-ориентированного подхода); городская среда Троицка.

Благодаря реализации проекта «Купеческая столица Урала», ставшего победителем Конкурса президентских грантов (авторы проекта: команда ЧРОО «Центр поддержки гражданских инициатив» во главе с председателем А. В. Ерахтиным), троицкие школьники получили возможность не только принять участие в увлекательных историко-культурных путешествиях в условиях формируемой новой городской среды, но и дополнительно изучить просветительно-образовательную программу по истории родного края с использованием рабочих тетрадей, разработанных троицкими краеведами под руководством Д. Л. Белоусова.

Необходимо отметить, что, в отличие от иных видов туризма, образовательный туризм предполагает достижение обучающимися образовательного результата как обязательного условия экскурсионной деятельности. Подтверждением достижения образовательного результата является:

- освоение регионального компонента основных общеобразовательных программ и дополнительных образовательных программ;
- участие в городских и региональных творческих конкурсах («Джалиловские чтения», конкурс, посвященный творчеству Габдуллы Тукая, конкурс национальных костюмов, городская выставка прикладного творчества «Грани мастерства», «Крыловфест» и другие);
- участие в городском краеведческом конкурсе «Я знаю о Троицке всё!»;
- участие в ежегодных открытых городских Малых Неплюевских чтениях для обучающихся общеобразовательных организаций;
- защита исследовательских работ на городских и региональных научно-практических конференциях для обучающихся («Интеллек-

туалы XXI века», «Шаг в будущее», городская краеведческая конференция, «Герои Отечества — мои земляки», «Отечество», «Первые шаги в науку»).

В условиях пандемии (распространения коронавирусной инфекции COVID-19) в период введения ограничительных мер реализация туристических мероприятий не остановлена, для детей и молодежи организованы виртуальные экскурсии, онлайн-встречи и мастер-классы. Но только живое общение, практическая деятельность в полной мере позволят выполнить педагогические задачи обучения и воспитания детей и молодежи в условиях многонациональной и поликонфессиональной среды.

В целях дальнейшего развития образовательного туризма всем участникам образовательного процесса необходимо направить совместные усилия на решение следующих задач:

- разработка новых туристических маршрутов для школьников города Троицка и других муниципальных образований Челябинской области по территории города Троицка и Троицкого района;

- формирование туристических карт для обучающихся общеобразовательных организаций в целях интеграции туристических маршрутов в школьные образовательные программы в течение учебного года;

- создание городского сайта (или раздела на сайте Троицкого краеведческого музея) «Образовательный туризм», где любая общеобразовательная организация города Троицка

и Челябинской области сумеет выбрать наиболее интересный и информативный тематический маршрут.

Очень важно понимание масштаба развития образовательного туризма: привлечение обучающихся из других территорий Челябинской области для участия в образовательных турах позволит расширить географию участников городских образовательных мероприятий, показать юным южноуральцам самобытность и поликультурную ценность купеческой столицы Урала, воспитать чувство глубокого уважения к родному краю и его людям.

Образовательный туризм становится значимой частью педагогической деятельности, одной из форм организации учебного процесса и фактором интернационализации образования посредством приобщения к культурному многообразию нашего города, воспитания толерантного и уважительного отношения к народам и конфессиям. Особенностью образовательных экскурсий является не только освоение образовательных программ, но и укрепление физического и психического здоровья детей и молодежи.

Поддержка развития такого направления, как образовательный туризм, на муниципальном и региональном уровне будет способствовать формированию ценностных ориентаций подрастающего поколения, нравственного оздоровления и культурного развития современного общества.

ПРАВОСЛАВИЕ, КАЗАЧЕСТВО ТРОИЦКОГО МУНИЦИПАЛЬНОГО РАЙОНА: БЫТ, ТРАДИЦИИ, СОВРЕМЕННОСТЬ

Раскрыта практика поликонфессионального единства населения Троицкого района. Приведен анализ сохранности объектов культурного назначения, начиная с XIX в. до наших дней.

Ключевые слова: поликонфессиональность, толерантность, объекты культурного наследия.

P.A. Meshcheryakov

ORTHODOXY, COSSACKS OF THE TROITSKY MUNICIPAL DISTRICT: EVERYDAY LIFE, TRADITIONS, MODERNITY

The article reveals the practice of poly-confessional unity of the population of the Trinity district. An analysis of the preservation of cultural objects from the XIX century to the present day is given.

Keywords: poly-confessional, tolerance, cultural heritage objects.

Троицкий район многонационален и поликонфессионален, и проблемы межнационального согласия также актуальны, как и в любом другом муниципальном образовании Челябинской области. На сегодняшний день в Троицком муниципальном районе проживает 24 473 человека — представители 39 национальностей. Из них русские составляют 80,26 %. К наиболее многочисленным национальностям, помимо русских, относятся казахи — 5,12 % украинцы — 4,78 %; татары — 2,56 %; мордва — 1,33 %; белорусы — 1,25 %.

Одной из особенностей сосуществования такого многообразия является толерантность — важнейший принцип и условие мирного сосуществования.

На территории Троицкого муниципального района находятся 208 объектов культурного наследия, в том числе один памятник истории и культуры федерального значения — Путиловская заимка-2. Кроме того, 162 памятника региональной категории охраны и 43 памятника местного значения. Из 208 памятников: 7 памятников архитектуры (5 регионального значения, 2 — местного); 158 памятников археологии (1 памятник федерального значения, 157 — регионального); 43 памятника истории местного (муниципального) значения.

Из архитектурных памятников 6 православ-

ных храмов, построенных в XIX в. Храмы Троицкого уезда возводились, как и повсеместно в России, «тщанием прихожан», на добровольные пожертвования и бескорыстной помощью в строительстве. Согласно архивным данным, в числе первых были построены церковь Святой Живоначальной Троицы в Кособродской станице, церковь во имя Святого пророка Ильи в пос. Осиповка, Христорождественская церковь с. Клястицкое. Во второй половине XIX в. храмы украсили собою с. Берлин, Карсы, Погорное, Бобровка. В начале XX в. появились храмы в с. Нижняя Санарка и пос. Черноречье. Всего было построено 18 православных храмов. Иные из них, в силу архитектурных достоинств, были признаны памятниками истории и архитектуры.

Большинство храмов в советские годы были заброшены, полуразрушены и разграблены. Кресты были сняты, иконы порублены.

Конец XX и начало XXI в. были ознаменованы активным восстановлением храмов на территории Троицкого района. Одними из первых начали восстанавливать храмы в казачьих станицах с. Клястицкое и Кособродка. Благодаря неустанным заботам, настойчивости в делах настоятеля Святослава Соболякина в с. Клястицкое восстановлена церковь, которая является памятником архитектуры областного

значения. Сейчас уже 6 действующих храмов открыли двери для прихожан и туристов. Церковь Святого Николая Чудотворца в с. Нижняя Санарка, которая также находится в стадии восстановления, на протяжении нескольких лет принимает в своих стенах паломников из Казахстана. Возобновлена служба в новом храме с. Карсы, Бобровка. Начаты работы по восстановлению храма в честь Смоленской иконы Божией Матери, именуемой Одигитрия в пос. Ясные Поляны. Планируется строительство двухэтажного здания по всем церковным канонам, которое должно стать духовным центром и архитектурным украшением поселка. Кроме того, планируется организовать воскресную школу.

Церковь во имя Святой Живоначальной Троицы в с. Кособродка построена во время закладки новой пограничной линии Оренбургской губернии. Построенная казаками на средства, выделенные золотопромышленниками, она отличалась масштабностью, красотой, а еще мелодичным благовестом церковных колоколов. Мощное культовое здание простояло до наших дней, внутри сохранена масляная роспись, сейчас его восстановлением занимаются казаки III отдела Оренбургского казачьего войска при активном содействии прихожан и настоятеля храма С. Соболякина.

В 2001 г. на территории храма установлен монумент павшим казакам в русско-японской войне, в окрестностях станицы установлен памятный камень и крест расстрелянным казакам в годы репрессий.

В ст. Кособродской, как и в многих других населенных пунктах Троицкого района, до настоящего времени сильны казачьи традиции. На протяжении десяти лет станица является центром проведения фестивалей казачьей культуры, которые проходят с участием коллективов казачьей песни с. Клястицкое, Кособродка, пос. Черноречье, Увельский, Пластовского района. На протяжении нескольких лет в окрестностях станицы проходили военно-патриотические казачьи сборы, посвященные памяти страстотерпцев. Крестный ход, установка флага Оренбургского казачьего войска, яркие выступления казачьих коллективов, показательные выступления рукопашного боя, фланкировка стали непременной составляющей фестиваля казачьей культуры, яркого событийного мероприятия для привлечения туристов.

Выступления детского православного театра, действующего при храме Рождества Христова в с. Клястицкое под руководством матушки Ольги Соболякиной, являются украшением и фестиваля казачьей культуры, и прочих социально значимых мероприятий, проводимых на территории района.

В клубе с. Кособродка и других учреждениях культуры Троицкого района оформлены комнаты казачьего быта и русской традиционной культуры, которые привлекают посетителей старинной утварью, рукоделием наших предков, от которых веет особенным теплом и неповторимой атмосферой времени. Казачьи традиции нашли свое продолжение и в современности.

«Казачий дом XIX — начала XX века» в пос. Черноречье — часть проекта «Народный музей», уникальный объект, созданный группой граждан при поддержке благотворительного фонда «Старт» (с. Чесма), является примером взаимодействия Троицкого, Чесменского, Пластовского районов в сфере туризма. Экскурсии проводятся с участием жителей Троицкого района, муниципальных образований Челябинской области и экскурсионных групп Москвы. Это народный средовой музей казачьего быта, разместившийся в доме казаков Дувановых. Данный музей — это не просто коллекция предметов казачьего быта и утвари XIX в. — здесь туристы могут по-настоящему окунуться в жизнь южноуральского военного сословия. «Черная река — река времени» — так называется этот туристический межмуниципальный маршрут.

В дошкольных образовательных учреждениях Троицкого муниципального района созданы казачьи группы. Это клястицкий детский сад «Казачок», бобровский детский сад «Колосок», кособродский детский сад. Малыши постигают истоки казачьей культуры, азы военной подготовки и всегда являются желанными гостями на всех районных мероприятиях.

В Троицком муниципальном районе открыто 8 историко-экологических троп, которые в своих маршрутах объединяют красоту памятников природы и исторических мест. В рамках муниципальной программы «Развитие культуры и туризма Троицкого муниципального района» устанавливаются указатели, стенды, информационные баннеры. Изготавливаются рекламные буклеты и сувенирная продукция. В 2021 г. работа в сфере туризма Троицкого

муниципального района будет продолжена. Планируется открытие новых туристских маршрутов пос. Родники, Ясные Поляны, Шантарино, проведение мероприятий по развитию этнотуризма.

В настоящее время рассматривается возможность организации коворкинг-центра в с. Нижняя Санарка. Также на рассмотрение инвесторам предлагается свободный земельный участок близ с. Белозеры для создания природно-туристического комплекса.

Развивается спортивный и событийный туризм. Традиционно проходят фестивали

туризма и туристические слеты, военно-патриотическая игра с участием центров помощи детям, оставшихся без попечения родителей Челябинской области (ежегодно присутствует более 10 муниципальных образований Челябинской области), фестивали национальных культур, фестиваль женского ремесла «Кружево ремесел» и многие другие.

Уникальность природного комплекса и богатая история создают предпосылки для развития туристического потенциала Троицкого муниципального района.

ПАЛОМНИЧЕСКАЯ МИССИЯ СВЯТО-КАЗАНСКОГО МОНАСТЫРЯ Г. ТРОИЦКА ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ

Представлен опыт Свято-Казанского монастыря по осуществлению культурной, просвещенческой миссии на территории региона.

Ключевые слова: монашество, паломничество, миссия монастыря, обзорно-исторические экскурсии.

V. K. Kastalskaya-Borozdina (nun Varsonofia)

PILGRIMAGE MISSION OF THE HOLY KAZAN MONASTERY IN TROITSK, CHELYABINSK REGION

The article presents the experience of the Holy Kazan monastery in the implementation of cultural and educational mission in the region.

Keywords: monasticism, pilgrimage, mission of the monastery, historical sightseeing tours.

В первых веках христианства появились отдельные люди, познавшие Любовь Божию и устремившиеся навстречу ей. По слову Священного писания «Если любите Меня, Заповеди Мои исполнять будете», они решились на великий подвиг исполнения Божьих Заповедей в возможном для человека совершенстве. Но очень быстро выяснилось, что это невыполнимо среди суеты мирских забот. Подвижники стали уходить из поселений на окраины или в пустынные места.

Так появилось монашество. Жизнь этих людей была весьма опасной и трудной в быту, что отнимало много времени. Тогда древние пустынники начали объединяться в небольшие поселения, где труды по хозяйству разделялись между братией, что высвобождало силы и время на постнический и молитвенный подвиг. Монастыри быстро разрастались в крупные общежития, и к IV в. появились общины, населенные по несколько тысяч братии или сестер.

Одновременно с появлением и развитием монашества формировалось и благочестивое паломничество. Народ во множестве стекался к прославленным мудростью и молитвенной силой святым отцам. Шли за вразумлением, утешением, исцелением от недугов душевных и телесных.

Прошло двадцать веков. Законодательно сформировались монашеские уставы. Монастыри превратились в красивейшие кре-

пости, а вокруг них образовались посады и города. Теперь сюда стремятся не только желающие прикоснуться к деланию Божественной любви, но и за красотой художественной. Каждый посетитель ищет в стенах обителей, что просит его душа.

В миссиях монастырей появились новые направления деятельности. Одно из них — обзорно-исторические экскурсии. Ведь монастыри славятся не только дерзновенной молитвой. Это и собрание архитектурных памятников истории и искусства.

В Свято-Казанском монастыре главное здание обители Преображенский храм, культурно-исторический памятник федерального значения. Монашеская община заботится о сохранении его в действующем состоянии. Интерьер церкви полностью расписан живописными картинами из священной истории, наполнен множеством икон и резной утварью. В праздничные дни в нем звучит великолепная музыка известных церковных композиторов XVII–XX вв. в исполнении народного хора. На богослужения приходят не только для молитвы, но и послушать красивое, стройное пение.

Архитектурный ансамбль обители продолжает развиваться. Рядом с храмом строится солидное здание, келейный дом в неоклассическом стиле, уравновешивающий и поддерживающий строгие линии церковной монументальности. Яблоневый сад

и монастырский огород расположены в виде небольшого, но очень уютного парка, где любят прогуливаться местные жители, а маленькие дети находят интерес в забавных скульптурках и декоративном пруду.

Сестры-экскурсоводы с любовью рассказывают об истории обители, о монашестве, о христианстве, отвечают на различные вопросы. Часто к нам приходят группы маленьких слушателей из детских садов и школ. С ними здесь разговаривают на доступном языке.

Есть и еще одна категория посетителей, ранее не бывавшая в монастырях. Это крещенные, но невоцерковленные христиане, у которых сердце запросилось в храм, но они не знают, как это лучше сделать. Многие из них решаются начать свой духовный путь в монастыре. Обычно они заходят в книжную лавку или в храм и вопрошают о своих недоумениях дежурных инокинь. Сестры стараются дать исчерпывающие пояснения, а если вопрос достаточно серьезный, советуют пообщаться со священником. Батюшки учат таковых основам веры и навыкам благочестия.

В иконной лавке предлагаются книги, разъясняющие и помогающие новоначальным в познании Бога, себя и Вселенной в свете учения Священного писания и спасительного опыта святых. У монастыря есть очень хороший сайт, где любой найдет интересную для себя страницу.

Для настоящих же паломников, подобно древним, уважающих монастырский устав, обитель содержит странноприимный дом, где бесплатно предоставляет ночлег и питание. Богомольцы живут по несколько дней, молятся на ежедневных богослужениях и приобщаются Таинств Церковных. Особенно возвышенные, благодатные впечатления остаются у них после ночных служб, которые они вспоминают с восхищением.

Также паломникам дозволяется поучаствовать в монастырских работах вместе с сестрами, что дает им возможность увидеть подвижническую жизнь изнутри, пообщаться с монашествующими в бытовой обстановке. Такой опыт бывает очень полезным для мирян, о чем впоследствии они помнят с благодарностью.

Но существует и еще категория людей, где горе стирает религиозные различия. Вероятительные споры уходят в тень, и остается

одна невыносимая боль. К нам приходят со страшными бедами, смертельными болезнями, отчаявшиеся и испробовавшие всё для своего избавления, но так и не нашедшие помощи. Странно, но человек обычно не ищет милости и утешения у Бога, в руках которого и счастье, и здоровье, и всякое благополучие. Только окончательно изнемогши в борьбе, измучившись и потерявши надежду, он идет к Божией милости. К таким людям монастырь относится с величайшей серьезностью. С ними подолгу беседует сама Матушка Игуменья или, вторая по ней, сестра. В каждом случае принимается совместное, индивидуальное решение и предлагается выход из сложившейся ситуации. А когда беда отступает, духовная дружба с монастырем остается. И мы рады видеть светлые лица у себя в гостях и слышать добрые вести.

Во все времена немного было людей, дерзновенно уходящих от мира за великой Любовью Бога, а потом, в отшельническом уединении, с любовью и дерзновением молящихся за весь мир. Сохранившиеся монашеские поселения восхищают нас красотой архитектурных зданий, величественной строгостью богослужения и тщательно отлаженным монастырским хозяйством. Каждого входящего во врата обители осеняет дух добра и тихости. Ведь монастыри сегодня — это последние на земле островки благочестия, телесной и душевной чистоты, мирной радости, где до сих пор хранится знание о настоящем счастье человека и опыт его обретения.

В монастырях земля и воздух благоухают молитвой. Молитва искреннего и мужественного монаха сильнее любого оружия на земле, действеннее любой политики и целительней всякого лекарства. И чем больше будет таких служителей Божиих, пребывающих в молитве и чистоте, в просвещении Истины, тем сильнее будет нация, ибо только народ, сохраняющий благочестие, способен к выживанию и процветанию. Особенно ценны монастыри, находящиеся на границе Государства Российского. Именно они встречают каждый новый день славословием Творца, и пока люди еще спят, монастырский колокол оповещает весь мир о том, что Воины Христовы бдительно стоят на страже любви и верности Отечеству, охраняя духовные рубежи между добром и злом.

ВОПРОСЫ ФОРМИРОВАНИЯ И РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В РФ

Проводится общий анализ организационных и правовых вопросов формирования и реализации государственной национальной политики Российской Федерации. Обосновывается взаимодействие элементов стратегии и тактики в рамках государственной национальной политики.

Ключевые слова: национальная политика, межнациональные отношения, стратегия государственной национальной политики, тактические мероприятия, направления государственной национальной политики, грант.

N.A. Mavrina

ISSUES OF FORMATION AND IMPLEMENTATION OF STATE NATIONAL POLICY IN THE RUSSIAN FEDERATION

The article provides a general analysis of the organizational and legal issues of the formation and implementation of the state national politics of the Russian Federation. The interaction of elements of strategy and tactics in the framework of state nationality politics is substantiated.

Keywords: national politics, interethnic relations, strategy of the state national politics, tactical measures, directions of the state national politics, grant.

Российская Федерация является крупнейшим многонациональным государством мира. Согласно ст. 3 Конституции РФ носителем суверенитета и единственным источником власти в Российской Федерации является ее многонациональный народ¹. Формирование народов, представляющих эти национальности на территории РФ, осуществлялось длительное время, и за этот период все они внесли большой вклад в развитие российской государственности и культуры.

Многообразие национального (этнического) состава и религиозной принадлежности населения России, исторический опыт межкультурного и межрелигиозного взаимодействия, сохранение и развитие традиций народов, проживающих на ее территории, являются основой формирования и укрепления российской государственности, определяют направления развития межнациональных отношений в Российской Федерации, что обуславливает актуальность исследования

вопросов регулирования общественных отношений в области межнациональных коммуникаций. Нормативное регламентирование вопросов регулирования межнациональных отношений в Российской Федерации осуществляется посредством формирования и реализации государственной национальной политики.

Терминологическое содержание категории «национальная политика» в научной литературе исследуется с различных точек зрения. Определяя национальную политику как систему мер, осуществляемых государством и направленных на учет, сочетание и реализацию национальных интересов и решение противоречий в сфере национальных отношений, исследователи дополняют ее содержание целенаправленной деятельностью по регулированию взаимоотношений между нациями, этническими группами, закрепленными в соответствующих политических документах и правовых актах государства [4].

Точка зрения субъектов нормотворчества расширяет содержательный аспект «государственной национальной политики» более комплексным подходом, дополняя систему мер, осуществляемых в процессе целенаправленной деятельности приоритетами,

¹ Конституция Российской Федерации (принята всеобщим голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020). — URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/3ed9a4d68072c2f9d74767edb4d4d2ea1def6e9f/ (дата обращения: 25.10.2020).

целями, принципами, основными задачами и механизмами реализации, что определено в понятии «стратегия государственной национальной политики» и зарегистрировано в Указе Президента РФ от 19.12.2012 № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года».

Объединяя различные подходы к определению сущности «государственной национальной политики» и исходя из понимания «совокупности действий, объединённых одной общественно значимой задачей и направленных на осуществление определенной цели», как комплекса мероприятий, под государственной национальной политикой в целях нашего исследования мы понимаем разработанный и реализуемый государством комплекс мероприятий, зарегистрированный в нормативных правовых актах и направленный на регулирование межнациональных отношений.

Исходя из длительности реализации мероприятий национальной политики разрабатываются стратегические и тактические цели и задачи, которые отражаются в стратегии и тактике национальной политики.

Мероприятия стратегии рассчитаны на длительный период, разрабатываются исходя из базовых, концептуальных подходов для достижения стратегических целей: упрочение общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (российской нации); сохранение и развитие этнокультурного многообразия народов России; гармонизация национальных и межнациональных (межэтнических) отношений; обеспечение равенства прав и свобод человека и гражданина независимо от расы, национальности, языка, отношения к религии и других обстоятельств; успешная социальная и культурная адаптация и интеграция мигрантов [2]. Стратегия государственной национальной политики в Российской Федерации обоснована и нормативно закреплена в Указе Президента РФ от 19.12.2012 № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года».

Тактические мероприятия государственной национальной политики разрабатыва-

ются на основе стратегии на краткосрочный период для решения конкретных межнациональных проблем и оперативного регулирования национально-этнических вопросов. В качестве инструмента реализации на федеральном уровне выступают государственные программы, на региональном и муниципальном уровнях — региональные и муниципальные целевые программы, национальные и социально значимые проекты по вопросам развития институтов гражданского общества.

Формирование целевых программ в рамках государственной национальной политики и выбор инструментария ее реализации осуществляется во взаимодействии государственных органов, органов местного самоуправления и институтов гражданского общества по приоритетным направлениям, установленным в Стратегии: совершенствование государственного управления в сфере государственной национальной политики Российской Федерации; обеспечение межнационального мира и согласия, гармонизация межнациональных (межэтнических) отношений; обеспечение равноправия граждан, реализации конституционных прав граждан в сфере государственной национальной политики Российской Федерации; создание условий для социальной и культурной адаптации и интеграции мигрантов; обеспечение социально-экономических условий для эффективной реализации государственной национальной политики Российской Федерации; укрепление единства и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (российской нации); сохранение и развитие этнокультурного многообразия народов России; создание условий для обеспечения прав народов России в социально-культурной сфере; развитие системы образования, гражданско-патриотического воспитания подрастающего поколения; обеспечение оптимальных условий для сохранения и развития языков народов России, использования русского языка как государственного языка Российской Федерации; информационное обеспечение реализации государственной национальной политики Российской Федерации; совершенствование взаимодействия государственных и муниципальных органов с институтами граждан-

ского общества; развитие международного сотрудничества в сфере государственной национальной политики Российской Федерации².

Финансовое обеспечение реализации целевых программ в рамках Стратегии осуществляется за счет средств федерального и региональных бюджетов. В целях освоения средств, выделенных на финансирование приоритетных направлений государственной национальной политики, соответствующие органы государственной власти Российской Федерации и ее субъектов обеспечивают грантовую поддержку организациям, участвующим в развитии институтов гражданского общества путем объявления конкурсов на предоставление грантов и осуществления всех необходимых действий, связанных с предоставлением грантов победителям конкурсов.

В 2020 г. в Челябинской области были объявлены конкурсы на предоставление грантов Губернатора Челябинской области некоммерческим неправительственным социально ориентированным организациям, участвующим в развитии институтов гражданского общества, на реализацию социально значимых проектов и проектов в сфере защиты прав и свобод человека и гражданина. Конкурсы проводятся фондом «Центр поддержки гражданских инициатив и развития некоммерческого сектора экономики Челябинской области» за счет средств субсидии, предусмотренной законом Челябинской области от 26.12.2019 г. № 63-ЗО «Об областном бюджете на 2020 год и плановый период 2021 и 2022 годов». Положением о конкурсе предусмотрены различные грантовые направ-

ления, в том числе направление «Укрепление межнационального и межрелигиозного согласия», соответствующее приоритетному направлению Стратегии «Обеспечение межнационального мира и согласия, гармонизация межнациональных (межэтнических) отношений». В рамках грантового направления предусматривалась тематика проектов: укрепление дружбы между народами РФ, развитие межнационального сотрудничества, сохранение и защита самобытности и языков народов РФ, адаптация и интегрирование мигрантов в единое правовое и культурное поле РФ, оказание помощи пострадавшим в результате социальных, национальных, религиозных конфликтов беженцам и вынужденным переселенцам³. Участники конкурса в своей заявке должны представить установленную требованиями информацию, в том числе краткое содержание проекта и обоснование его социальной значимости, где описываются соответствующие проблемы и формируются направления решения этих проблем, в том числе с привлечением финансовых ресурсов для реализации проектов.

Таким образом, механизм реализации государственной национальной политики обеспечивает не только грамотные подходы к осуществлению согласованной деятельности государственных органов и институтов гражданского общества, но и комплексность использования правовых, организационных и экономических инструментов в реализации стратегических и тактических целей и задач.

² Указ Президента РФ от 19.12.2012 № 1666 (ред. от 06.12.2018) «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года». — URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_139350/. (дата обращения: 25.10.2020)

³ Положение о конкурсе на предоставление грантов Губернатора Челябинской области некоммерческим неправительственным социально ориентированным организациям, участвующим в развитии институтов гражданского общества, на реализацию социально значимых проектов и проектов в сфере защиты прав и свобод человека и гражданина. — URL <http://www.grantyгубернатора74.рф/public/home/documents>. (дата обращения: 25.10.2020).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Общая и прикладная политология : учеб. пособие / под общ. ред. В. И. Жукова, Б. И. Краснова. — М. : МГСУ ; Союз, 1997.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Ахундов Теймур Эльмир оглы — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Баку, Азербайджан. teumur2335@mail.ru

Быков Евгений Олегович — студент факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. 23iivpur@gmail.com

Вахитов Ильдар Наильевич — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Оренбург, Россия. troich74@gmail.com

Вильданова Гюзель Булатовна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социальной работы Башкирского государственного университета. Уфа, Россия. guzbulat75@mail.ru

Вильданов Урал Салимович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной работы Башкирского государственного университета. Уфа, Россия. sal_ural@mail.ru

Гизатулина Дария Рауфовна — магистрант архитектурно-строительного института Южно-Уральского государственного университета. Троицк Челябинской области, Россия.

Гизатуллин Рауф Назипович, историк, краевед. Троицк Челябинской области, Россия.

Гиниатуллина Луиза Мидахатовна — заведующая научным архивом Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук, аспирант Института, истории, языка и литературы УФИЦ РАН. Уфа, Россия. giniatullina71@bk.ru

Евдокимов Алексей Игоревич — кандидат философских наук, старший преподаватель Хакасского государственного университета имени Н. Ф. Катанова. Абакан, Россия. ievdokimov@gmail.com

Егорова Светлана Николаевна — директор Центра сопровождения деятельности образовательных учреждений. Троицк Челябинской области, Россия.

Загидуллин Ильдус Котдусович — доктор исторических наук, доцент Института истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, заведующий отделом новой истории. Казань, Россия. zagik63@mail.ru

Зайцев Илья Владимирович — доктор исторических наук, профессор, заместитель Генерального директора Государственного музея Востока. Москва, Россия. ilyaAugust@yandex.ru

Закирова Анна Салаватовна — студентка историко-филологического факультета Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. Anna.ambela@bk.ru

Ибрагимов Гафият Габидуллович — имам-хатыб мечети Аргаяшского мухтасибата. Байрамгулово, Россия.

Игдавлетов Ильшат Сулейманович — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела восточных рукописей Ордена «Знак Почета» Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН. Уфа, Россия. igdavlet@mail.ru

Каримуллина Альфия Шайхулловна — краевед. Златоуст, Россия. karimullina_alfiya@list.ru

Кастальская-Бороздина Вера Кирилловна (монахиня Варсонофия) — регент Свято-Казанского женского монастыря г. Троицка Челябинской области.

Ковин Владимир Николаевич — кандидат исторических наук, доцент Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Челябинск, Россия.

Кузнецов Владимир Александрович — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры философии Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. vladkuz@mail.ru

Лавелин Вадим Дмитриевич — студент факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. lavelin85@mail.ru

Маврина Наталья Александровна — старший преподаватель кафедры учета и финансов Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. mna@csu.ru

Макуров Юрий Сергеевич — начальник отдела заповедного режима, заповедник «Аркам». Челябинск, Россия. umakurov@yandex.ru

Мещеряков Петр Анатольевич — специалист по обеспечению сохранности объектов историко-культурного наследия управления по культуре и спорту администрации Троицкого муниципального района. Троицк Челябинской области, Россия.

Нефляшева Наима Аминовна — кандидат исторических наук, доцент, Институт Африки РАН, Москва, Россия. innef@mail.ru

Номозов Хикмат Шермат угли — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Бухара, Узбекистан. hikmatnamozov22gmail.com

Плетнёв Дмитрий Александрович — кандидат экономических наук, доцент кафедры экономики отраслей и рынков Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. pletnev@csu.ru

Подгайко Екатерина Геннадьевна — директор Троицкого краеведческого музея. Троицк Челябинской области, Россия.

Сабитов Ж. М. — Национальный центр Государственной научно-технической экспертизы. Алматы, Республика Казахстан.

Силова Елена Сергеевна — кандидат экономических наук, доцент, доцент кафедры экономики отраслей и рынков Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. metod@csu.ru

Смаглюк Евгений Николаевич — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Челябинск, Россия. smaglyuk98@mail.ru

Тажетдинов Артем Ринатович — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Челябинск, Россия. tazhetdinivartem247014@mail.ru

Улитина Елизавета Андреевна — начальник сектора по культурно-досуговой деятельности управления культуры администрации г. Троицка Челябинской области, Россия.

Фозилов Руслан Рауфович — курсант Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Троицк Челябинской области, Россия. fozilovrus@gmail.com

Хакимов Рашид Шавкатович — кандидат исторических наук, доцент кафедры экономики отраслей и рынков Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия.

Шаблей Павел Сергеевич — доцент, кандидат исторических наук, Костанайский филиал Челябинского государственного университета. Костанай, Республика Казахстан.

Яценко Евгения Евгеньевна — студентка историко-филологического факультета Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия.

Bui Nguyen Khanh — профессор, вице-президент Академии социальных наук. Ханой, Вьетнам.

Научное издание

**РАСУЛЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ:
ИСЛАМ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ РОССИИ**

*Материалы
I Международной, IX Всероссийской научно-практической конференции
Челябинск, Троицк
11–13 ноября 2020 года*

Под редакцией *А. Я. Камалетдиновой*

Корректура и вёрстка *М. В. Трифионовой, О. Е. Шишмаренковой*
Дизайн обложки *Ольги Харитоновой*

Подписано в печать 03.11.20.
Формат 60×84 ¹/₈.
Бумага офсетная. Гарнитура Adobe Text Pro.
Усл. печ. л. 17,0. Уч.-изд. л. 16,0.
Тираж 350 экз. Заказ 438.
Цена договорная

Челябинский государственный университет
454001, Челябинск, ул. Братьев Кашириных, 129

Отпечатано в издательстве Челябинского государственного университета
454021, Челябинск, ул. Молодогвардейцев, 57б