

УДК 297

**«СУФИЗМ» И «НАРОДНЫЙ ИСЛАМ»:  
ДИСКУРС И ВОСПРИЯТИЕ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

***И.Ф. Шафиков***

*Болгарская исламская академия  
Казань, Российская Федерация  
nur\_ad\_din@mail.ru*

***Е.Н. Хамидов***

*Болгарская исламская академия  
Казань, Российская Федерация  
ibnnafig@gmail.com*

Статья посвящена ретроспективному анализу повседневной мусульманской религиозности – восприятию суфизма (тасаввуф) обывателями-мусульманами в конце XIX – начале XX вв. На основании сообщений очевидцев, опубликованных на страницах журнала «Шура», авторы описывают рецепцию некоторых проявлений суфизма в обыденной жизни. Обнаруженные типовые шаблоны репрезентации святых и наиболее распространенные практики позволили сделать вывод о нормализации явления в обществе, в первую очередь в качестве медицинской практики. Важным аспектом традиции является саморефлексия носителей и причастных. Комментаторы наблюдают, как «изобретается традиция», деконструируя ее в рациональном ключе, и фиксируют продолжение устоявшихся *уруфов* и *адатов* (*гәреф-гадәтләр*). Представлено мнение Р.Фахредина по ряду сюжетов и его понимание явления, являющееся важным штрихом иллюстрирующим разницу глубины осмысления проблемы.

**Ключевые слова:** суфизм, ислам, религиозность, народный ислам, журнал «Шура».

**Для цитирования:** *Шафиков И.Ф., Хамидов Е.Н.* «Суфизм» и «народный ислам»: дискурс и восприятие в конце XIX – начале XX вв. // Историческая этнология. 2023. Т. 8. № 1. С. 33–46. DOI: 10.22378/he.2023-8-1.33-46

Религиозность и формы ее проявления, существующие в настоящее время и в прошлом, вызывают большой интерес у исследователей. Одним из проявлений религиозности является вера в святых или близких Богу, попытка получить их заступничество. Эта область знания не раз становилась предметом изучения (Сибгатуллина, 1995; Сызранов, 2007; Гусева, 2013; Уразманова и др., 2014; Идиатуллов, Галимова, 2016; Идиатуллов, 2018). Но вопрос повседневности явления, зачастую, оставался за рамками внимания исследователей. Наша задача – обозначить проблему восприятия и рецепции форм мусульманской эзотерики широкими слоями мусульманского населения Поволжья и Приуралья.

Большинство форм исламских эзотерических практик напрямую связано с суфизмом, а точнее с его мисконцепциями, распространенными среди *гавам* (обыватели, народ). Мы не ставим перед собой задачу поиска истоков флуктуаций интеллектуальной среды, приведших к распространению тех или иных практик. Основной интересующий нас вопрос заключается в том, как мусульманская эзотерика переосмыслилась мусульманами-обывателями Поволжья и Приуралья в конце XIX – начале XX вв., и в каких целях она использовалась.

Первоначальная сложность обозначенной проблемы обусловлена различием в понимании, казалось бы, общепринятых терминов. Даже такое основополагающее, в данном контексте, понятие, как, например, «суфизм» толкуется и понимается по-разному. Отчасти, это связано с тем, что любая религия, и ислам, в данном случае, не будет исключением, фактически имеет две формы проявления – «книжный» и «практический». «Книжный» ислам представляет собой идеальную теорию, отраженную в Священном Писании и Сунне, в то время как «практический» представлен реальной практикой и деятельностью, существующей в виде сложившейся традиции (Аликберов, 2018: 94). Именно о последнем мы можем говорить, как об исламе «народном», который, зачастую, противопоставляется т.н. «чистому» исламу. «Народный» ислам формируется в качестве некоего синкретизма народных (в т.ч. и доисламских) традиций, обычаев и ислама «книжного». *Гавам*, как правило, воспринимают «книжные» формы проявления ислама как нечто оторванное от реальности, теоретическое, более интеллектуальное, тогда как «народный» ислам тяготеет к народным верованиям, которые воспринимаются как гомогенное, привычное и родное. В данном случае (архаичным) народным верованиям отдается предпочтение более поздним культурным наслоениям, созданным тем же самым народом (Аликберов, 2018: 95).

Ключом к пониманию перечисленных процессов является категорийный аппарат, которым оперирует *гавам*. Базовая категория, обозначающая «святого» в самом широком понимании, это *авлия* (от араб. – «друзья Бога»). В единственном числе употребляется слово *вали*. Для реалий религиозного лексикона волго-уральских мусульман конца XIX – начала XX вв. нормой было употребление именно множественного числа. *Авлиа* существует в настоящем и прошлом. Для практики почитания *авлия* не принципиальна институциональная ассоциация персоны «святого» с «указным» духовенством или с тарикатом (су-

фийским братством). Основным признаком *авлия* – это *карамат* (от араб. – «чудо»), присущий как живым, так и почившим *авлия*.

Отличить суфизм от «нормативного» ислама сложно не только обывателям, но и специалистам. Если говорить о суфизме с точки зрения стороннего наблюдателя, то мы можем определить этот феномен как мистико-аскетическое течение в исламе, где под «мистикой» нужно понимать возможность нерационального познания Бога, а под «аскетизмом» – «духовную гимнастику». Безусловно, все эти категории совершенно не интересны для *гавам*, поэтому индикаторами принадлежности к суфизму выступали более «осязаемые» понятия. Как уже упоминалось выше, главным показателем причастности к традиции выступало наличие *карамат* (чуда). Суфийская эсхатология предполагает, что только обладающие *вилайа хасса* (специальной святостью), достигшие уровней *фана* (уничтожения в Боге) и *бака* (пребывания в Боге) могут быть одарены Господом возможностью совершения *карамат*. Довольно рано складывается специфическая внутренняя иерархия суфийских *вали*, которая тоже была хорошо известна *гавам*. Самую высокую ступень в этой иерархии занимают *кутбы* (ось, столп) или *гаусы* (помощь). Помощниками (на духовном поприще) или окружением *кутбов* выступают *нукаба'* (предводители, обычно их число ограничивается тремя *накибами*), четыре *аутада* (опоры), семь *абраров* (благочестивые), сорок *абдалей* (заместители), триста *ахйаров* (лучшие) и четыре тысячи скрытых святых (Шиммель, 2012: 206). Наибольшим авторитетом среди *гавам* обладали *кутбы*.

Другим принципиальным для суфизма понятием является *шейх*. Поскольку суфизм – это в первую очередь личный опыт и индивидуальные переживания, которые невозможно передать письменным текстом, важнейшим фактором является наличие учителя, который сможет указать направление и провести ученика по пути морально-этического роста, духовных переживаний. В данном контексте наставник играет принципиальную роль, которая во многом определяет успех в продвижении по суфийскому Пути. Именно таким проводником и выступает шейх-старец. Наличие личного [мистического] опыта и житейской мудрости обеспечивает ему место духовного отца сообщества (Хисматулин, 2008: 82). Качество шейха-старца (который также может именоваться *пир* или *ишан*) зависит от его *сильсили* – цепочки духовной преемственности. Вся последовательность учителей, указанная в *сильсиле* восходит к Пророку Мухаммаду, и как правило подтверждается *иджазой*. *Иджаза* представляет собой документ, удостоверяющий право шейха на воспитание мюридов. Это письменное или устное разрешение, которое выдается шейхом по завершению Пути (Йылмаз, 2007: 278–280).

Одним из наиболее дискуссионных в суфизме является концепт *тавассуль*. Он представляет собой идею о необходимости установления «духовной связи» с шейхом уровня *авлия* для того, чтобы использовать его как средство достижения Всевышнего. Суфии видят указание на *тавассуль* в кораническом аяте «О те, которые уверовали, Бойтесь Аллаха и ищите средство [приближения] к Не-

му»<sup>1</sup> (перевод наш – Е.Х.), в котором используется однокоренное слово *ал-василя* – средство. Так как данное «средство» упоминается без каких-либо уточнений, богословы поясняют, что таковым может выступать молитва, пост и другие праведные деяния, добавляя к этому и духовное воспитание под надзором шейха. Последний же в этом случае выступает в качестве проводника, не являясь ни посредником между учеником и Богом, ни самоцелью. Задача шейха – помочь в прохождении Пути, предостеречь от возможных ошибок и стать путеводителем. «Так же как лошадь является не целью, а средством передвижения для путника, так же и муршид-камиль (совершенный наставник – прим. авт.) является средством в духовном воспитании ученика» (Топбаш, 2008: 392).

Позитивистское описание явления требует масштабного источника, анализ которого дал бы референтную выборку сведений о предмете исследования. Поэтому источниковой базой исследования стал журнал «Шура» (Госманов, Мәрданов, 2014: 3–4). Журнал «Шура» – «Совет» издавался с 1908 по 1917 г. Всего вышло 240 номеров. Редакция «Шура» была известна модернистскими взглядами. Однако журнал содержал специализированный раздел для общения с публикой «Мурасалья ва мухабара», в котором печатались письма и вопросы читателей. То есть его предметная область ограничивалась сообщениями читателей журнала «Шура» о суфизме, за исключением нескольких цитат Ризаэтдина Фахретдина с последующими пояснениями к ним.

Исследователи уделяют журналу «Шура» значительное внимание. Он доступен в электронном виде<sup>2</sup>. В частности, опубликован указатель М. Усанова и Р. Марданова, сборник фетв Р. Фахретдина на страницах журнала «Шура» (Гайнетдинов, 2019: 108).

Редактор журнала «Шура» и будущий муфтий Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936) в 1912 г. с иронией нарисовал типичный, по его мнению, образ носителя *карамата* из деревни Шарипово (*Шәриф авылы*)<sup>3</sup>: «1) Нашего шейха – Ахмет харата (*Әхмәт хәзрәт*) из деревни Шарипово нынешнии хаджии в день Арафат видели его на горе Арафат. Но сам он Курбан-гаид провел у себя в приходе (*махәллә*) в Шарипово (*Шәриф авылында*). 2) Однажды в пути с нашим шейхом, мы проголодались (*ачыктык*) и наш шейх совершил дуа (*дога кылган иде*) перед нами возникли хлеб, жаренное мясо и посуда с чистой водой (*алдыбызда икмәк, кыздырган ит, бер савыт саф су пәйда булды*). 3) Однажды пришлось переправляться с шейхом реку Дёма (*Дим елгасы*), но не было ни моста, ни лодки. Поэтому наш шейх растелил свой молитвенный коврик (*иәхебез намазлыгын жәйде*), мы селили на него и переправились (*аркылы чыгып киттек*). 4) Однажды, двигаясь по степи (*кырда барганда*), мюриды испытывали жажду (*сусадылар*). Наш шейх

<sup>1</sup> Коран, 5:35.

<sup>2</sup> При подготовке статьи использовался электронный ресурс Российской национальной библиотеки. URL: [https://primo.nlr.ru/primo-explore/jsearch?query=any,contains,Shura&tab=jsearch\\_slot&vid=07NLR\\_VU1&offset=0&journals=any,Shura](https://primo.nlr.ru/primo-explore/jsearch?query=any,contains,Shura&tab=jsearch_slot&vid=07NLR_VU1&offset=0&journals=any,Shura)

<sup>3</sup> В селе Шарипово Троицкого уезда Оренбургской губернии родился известный шейх Зайнулла Расули. Возможно его биография также включена в этот собирательный образ (?).

топнул ногой по земле (*жиргә аягы белән типте*) и из этого места тут же забил родник (*атылып чишимә чыкты*) и потек в сторону. 5) Башкиры деревни Шарипово и мугаллимы, приехавшие на кумыз (*кымызга килгән мөгәллимнәр*), не верили слухам о караматах (*карәмәт хәбәрләренә ышанмыйлар иде*). И наш шейх по пути в лес оседлал волка (*бүре өстенә атланып*) и, схватившись за уши по среди бела дня, вернулся в деревню и остановившись, он сказал: «Башкиры и мугаллимы не верящие в карамат (*Кәрәмәткә ышанмый торган башкортлар, мөгәллимнәр*)! Вот смотрите!». После этого башкиры деревни Шарипово, мугаллимы, приехавшие на кумыз, и даже русские женщины (*урыс маржәалары*) стали верить в известия о караматах. 6) Как-то на зиярат к нашему шейху приехал мулла из Вятской губернии, учившийся в деревне Иж-Бобьи. Увидев и поговорив с нашим шейхом, [мулла] не нашел его таким как он его себе представлял (*үзе фараз иткән рәвештә тапмаган*) и от души растроившись подумал: «Поездка оказалась напрасной». После ахшам-намаза [магриб] вышел для обновления омовения на улицу, встретил, опасно двигавшегося на встречу, волка. Мулла со страху убежал обратно к нашему шейху, тогда шейх выйдя крикнул волку: «Вы забыли? Я же вас просил не пугать гостей». Волк в тот же час махая хвостом (*коерыгын бутан*) стал ластиться к шейху и потом убежал в лес. Тогда наш шейх посмотрел на выпускника Иж-Бобьи и сказал: «Вы исправляете только свою внешнюю сторону (*тышкы ягыгызны гына төзәтәсез*) и поэтому волков боитесь. А мы исправим и внутреннюю сторону (*эчке ягыбызны (күңелемезне) төзәтәбез*), поэтому волк нас самих боится. От этих слов выпускник Иж-Бобьи покраснел» (Шура, 1914: № 12, 377).

Такую знаковую фигуру как Ризаэтдин Фахретдин нельзя отнести к обывателям – *гавам*, однако тонкая ирония с которой подмечены проявления «чудес» обладателей карамата, вписанных в контекст суфизма, очевидно, передает некоторый стереотип, об истоках которого остается только догадываться. Во многом приведенный короткий экскурс, являющийся частью ответа на общий вопрос: «А почему сейчас мы не наблюдаем обладателей *карамата*?», рисует восприятие мира «чудес», мира «тайн» и соответствующих знаний (*ильм батыйн*) среди широких слоев верующих мусульман. С другой стороны, Р. Фахретдин подчеркивал свою неосведомленность в сферах, связанных с суфизмом, отвечая на вопрос о «присегании пирам» (*пирнең кулын тоту*). Он пишет: «Что бы ответить истенен ли суфизм (*тәсауыф*) или нет, необходимо понять на каких правилах и законан (*кагыйдә һәм кануннардан*) он основан и существует. К сожалению узнать это оказалось не суждено (*насыип булмады*). О состоянии (*хәл*) последователей суфизма совершенно ничего не ясно. Потому что среди этих последователей известны как и очень хорошие, так и очень злые (*усал*). Те книги о суфизме, которые мы видели, написаны ненаучно (*фәнни рәвештә язылмаган*), поэтому в определении истинности [суфизма] они помочь не могут и что-либо понять по ним трудно» (Шура, 1915: № 19, 604–605). Предметная область обывательского понимания явлений метафизического порядка методологически накладывает шаблон восприятия «механики» процесса, а не оценочную канно-

тацию, выраженную комментатором или сообществом, к которому он принадлежит.

Описывая обладателей *карамата*, очевидцы иногда подчеркивают отсутствие связи с тарикатом и официальными исламскими институциями. При этом часто именно к этим людям шли для получения благословения, излечения от болезней. Вопрос о свойствах неформальных лидеров, как правило, оставлялся вне пределов внимания исследователей. Кратко отмечалось, что харизма является атрибутом личности «обладателей *карамата*». Однако, при таком подходе выхолащивается аспект семантики и значения ритуала.

В 1917 г. Мухаммад-Салах Жданов обратил внимание на проблему распространенности целительных практик «по заговору и сбору слюны» – (*өшкерү вә төкерү*) (Шура, 1917: №14, 335) Задаваясь вопросом о том, кто эти *өшкөрүчеләр* («целители»).

«Один хромой дед с выпученными глазами «заговаривает» (*өшкереп ята*), произнося какие-то непонятные слова и буквы: «я, ма, бах, ах» или «*әлиф, әлиф, әлиф, би, би, би*». Если его приглашают: «*Өйне өшкер!*» («*Заговори дом!*» – в смысле очисти или освяти – прим. авт.), он несет какую-то тарабарщину, потом кричит: «*Изыди!*» (*хуруж*), обходит весь дом с криками изгоняя неизвестно кого. И старуха (*карчыгы*) его кривляется (*кылана*): «Из семи бань семь камней, длиной с дверь веревка, и длиной с себя конопляная ткань» (*йиде мунчадан йиде таш, ишек баулары, үзе буе киндер*). Берут для «жертвы по обету» (*нәзер корбан*) летающую птицу и четырехногую скотину (*очар кошны һәм дүрт аяклы малны*)» (Шура, 1917: №14, 335).

Обладание знанием ритуала или изобретение ритуала дает харизму и наделяет *караматом* специалистов определенного рода. Во многом это явление характеризуется взаимоотношением «маг»-«клиент», описанный Э. Дюркеймом (Дюркейм, 2018: 115), с той разницей, что эзотерическое начало семантически и категорично ассоциируется «клиентурой» со знаниями *батыйн* (тайные) и существуют в исламской парадигме. Иными словами, обозначая элитарность и сакральность ряда ритуалов и знаний, эти специалисты, обладающие *караматом*, использовали репутацию членов суфийских братств в маркетинговых целях, продавая сомнительные услуги и обряды.

Понятно, что гавам – масса верующих, не всегда различала настоящих суфиев от самозванных. Однако, видимо эта проблема не имела принципиального значения, так как был важен результат. Очевидец из селения Старый Раджаб пишет, что в ритуале на «Хужалар тавы» (гора в окрестностях Билярска Алексеевского района Республики Татарстан) «хазраты известные как ишаны» (*ишанлык дэгвасында булган хәзрәтләр*) активно участвуют в совершении обрядов и возглавляют их: «Сами содействуют в этом, приводя с собой по 10–15 человек из своих приходов» (Ад-дин валь-адаб, 1917: №5, 13–14). Комментатор указывает на то, что эта местность известна «могилами святых» (*изгеләр кабере*). Обряд совершаемый на горе описывается следующим образом: «[в этой местности] летом из нашего Спасского уезда каждую среду безчисленное (*хисаб-*

сыз) множество мусульман собирается на зиярат. Конечно, много тех, кто берут с собой овец и коз. Читают Коран, а жертвоприношение овец и коз (*сарык-кажэләрне корбан чалып Коръан укытып кайталар*) совершают, остановившись на поляне, на склоне этой горы» (Ад-дин валь-адаб, 1917: №5, 13).

Многие комментаторы не только фиксировали отдельные практики, но и отмечали представления современников о сущности явления, иными словами, не только обряд, но и его значение, происхождение.

В 1914 г. некто Саид Мухаммед отмечает: «У нас большинство страдающих болезнями (*сырхаулар*) к докторам в больницы не идут, а просят исцеления (*шифа*) у святой мертвечины (*газиз үлеккә*) в двухсотлетней могиле. Мертвец в той могиле при жизни демонстрировал неординарные способности (*гадәттән тыш бер эш күрсәткәнлектән*), называется святой (*әүлия булган зат*)» (Шура, 1914: № 12, 376). Обращают на себя 2 момента. 1) Люди ходят к могиле, чья принадлежность к суфизму или религиозность вообще, осталась вне внимания очевидца. 2) Человек, упокоенный в могиле, считается обладателем *карамата*, сохранившим его и после смерти. Констатируя широкую распространенность обычая посещать могилы святых своих современников Науширван Яушев отмечает в 1915 г.: «Если голова побелела, на могилу бежит, если глаз, побелел тоже на могилу бежит» (Шура, 1915: №7, 206).

Интересно, что очевидцы делились сведениями о могилах *авлия* других народов Поволжья. Максуд Алмалы упоминал, что на берегу реки Черемшан есть могила одного чуваша. Чуваша говорят, что это могила чувашского святого *авлия*, посещение могилы которого избавляет от бед и болезней (Шура, 1917: №1, 22). Из сообщения не ясно был ли похороненный в этом месте чуваш мусульманином, однако окружающие мусульмане определяли его статус как *авлия* – носителя *карамата*.

Некто Мухлис описывает могилу святого, прозванного *Беректаш ата*. Рядом с местностью, называемой Токмак, некий человек, скрываясь от неверных, «скрылся среди камней» (*таш арасына кергән*). После чего этот человек стреляет из пушки ядрами величней с арбуз всякий раз, когда людям грозила опасность. Он общается и советуется с другими «святыми» (*әүлияләр*) посредством выстрела из пушки. *Беректаш ата* удовлетворяет «все нужды» (*һәр төрле хажәтләрне үти*) и отводит несчастья (Шура, 1917: № 9, концевой титул).

Часть сообщений приходила из Средней Азии. Например, *Әхмәтжан Мустакай* писал со слов знакомого казахского би историю о том, как жертвоприношение на могиле *Көнсез баба* помогло его жене забеременеть. После жертвоприношения во сне к супруге би пришел старец с двумя яблоками и велел ей их съесть. В результате после положенного времени она разродилась девочкой (Шура, 1917: №9, контритул).

Практика взаимодействия с «обладателями *карамата*» имела общие черты. По словам очевидца *Тажетдина бине Мөхәммәдриза Бәделбаева*: «Мусульмане возле этих могил и мертвецов (*каберләр һәм мәетләр*) совершают по-

ясные и земные поклоны (*рөкүгъ, сәждә кылалар*)<sup>4</sup>, землю растирают и растертую пьют, жгут свечи и закалывают курбаны (*туфракларын изэләр изеп, эчэләр, шәмнәр яндыралар, корбаннар бугазлылар*) (Шура, 1915: № 1, 26–27). Или в другом случае: «Передача имущества в пользу могил (*каберләр өчен вақыфлар кылу*), приношение обетов могилам (*каберләргә нәзерләр әйтү*), пребывание дервишами у могил (*каберләр янында дәрвиш булып тору*)» (Шура, 1913: № 9, 283–284). Описывая места и связанные с ними практики, современники, используют исключительно категории мусульманского происхождения, что само по себе ставит под сомнение влияние альтернативной культурной реальности или по крайней мере, основательную мусульманскую рецепцию, которая смогла «переварить» вероятный доисламский/внеисламский культурный артефакт<sup>5</sup>.

Может создаться впечатление, что обрядность сложилась значительное время назад, и стала частью повседневной жизни. Но некоторые комментаторы сообщают о традициях, которые возникли практически на глазах очевидцев. Например, Габдулла Сабиров пишет о том, что в Бирском уезде на расстоянии одного километра от деревни Нижний Караш в последние годы (*соңгы елларда*) появился «минеральный источник» (*мәгъдән*), исцеляющий желудочные болезни, в месте не подходящем для этого (*чишимә булырга муафыйк булмаган*). Пожилые жители деревни вспоминали, что ранее возле истока ручья был ограда (*ихата*) и эта могила «святого» (*әулия*), которая со временем пришла в негодность и, приходя туда, обязательно нужно почитать Коран, иначе случится «несчастье» (Шура, 1917: № 9, контртитул, концевой титул). Обращает на себя внимание, тот факт, что событие происходит в недавнем прошлом, а забытую «могилу святого», старожилы «вспомнили» только после появления источника.

Спорадическое (или нет?) возникновение святых мест или неожиданная популярность уже известных заставляла некоторых представителей уммы задуматься о происхождении явления в целом. И если поиск следов осмысления явления обывателями – это вопрос перспективных исследований, то некоторые наблюдения представителей уляма-ученых весьма любопытны. Возвращаясь к персоне Р. Фахретдина, стоит отметить, что на страницах журнала «Шура», он не только убеждал своих современников в безосновательности действий и ритуалов, описанных ими в письмах, но и пытался рефлексировать об истоках явления: «В последнее время во всех странах, где есть мусульмане, они обрекли себя на несчастье с этими могилами (*мөселманнар каберләр белән бәхетсезлеккә төштеләр*). Среди них только мусульмане Поволжья и Приуралья (*Урал һәм Идел буйларындагы мөселманнар*) в некотором роде остались незапятнанными (*саф калган*). И если есть здесь места для зиярата, названные «Хужалар тавы» (см. выше), туда ученые люди не ходят (*бу урыннарда гыйлем ияләре йөрмиләр*) и зияраты именем религии не совершаются <...> Причина это-

<sup>4</sup> Не до конца ясно – происходит ли это во время исполнения молитвы – чтения намаза.

<sup>5</sup> См., к примеру, о полемике происхождения понятия «кереметь» у народов Поволжья и Приуралья (Исхаков, 2014: 154–155).



го – в результате нашего исследования выявленная (*безнең үз тикшерүебезгә күрә*) – прежние наставники этих краев (*бу тарафтагы элекке мөдәррисләр*) и ученые ездили в Дагестан и воспитывались у Кудуки (*Кадакый янында тәрбияләнүләре*)<sup>6</sup>. Кудуки сам был из учеников Мокбили Йамани<sup>7</sup>, который не любил тех, кто просит помощи у могил» (Шура, 1915: № 19, 605).

Таким образом, автор подводит к мысли о сконструированности и даже нетрадиционности испрашивания помощи у покойных обладателей *карамата*. Продолжая мысль, Ризаэтдин Фахретдин в духе рационального скепсиса рисует универсальный метод создания святого места: «Чтобы собрать народ к могиле, не надо знать состояние (т.е. святость – прим. авт.) хозяина могилы (*кабер иясенең хәлен белергә кирәк түгел*). Зарабатывающие на могилах находят могилу на удобном месте (а если нет, то сами ее делают), возводят постройки. Расстелив дорогие паласы, зажигая благовония и ладан (возможно гвяковое дерево – прим. авт.), объявляют хозяина этой могилы святым (*шул кабер иясенең әулиялеген игълан италәр*)». И после посещения этого места слепой – прозрел (*бер сукырның күзе ачыла*), хромяя женщина – пошла, женщина, которая не могла забеременеть – забеременела, один избежал несчастья (*берсе баладан котыла*), а другой обретает счастье (*берсе шатлыкка очрый*). После того как могила нашлась или была сделана, сделать это не сложно (*боларны эшләү әсиңел*). Те, кто создает методы (или практики – прим. авт.) зиярата надев большие чалмы сидят на могилах в качестве шейхов и дервишей, обеты (т.е. *нәзер корбан* – прим. авт.) и садака текут к ним рекой» (*зур чалмалар киеп, кабердә дәрвиш һәм шәех булып утыралар, нәзер һәм сәдакалар су урынына ага*) (Шура, 1915: № 19, 605). Для исследования представляет значение только набор атрибутов и практик, перечисленных автором в силу того, что они были узнаваемыми и понятными читателям журнала.

Рациональная критика учеными с высоким религиозным и социальным статусом, в целом не выходящая за рамки традиции, иногда раскрывала и политический контекст: «Наш муфтий<sup>8</sup> хазрат за свою жизнь создал одну святую могилу клыдбища «Сынташ». Однако в силу того, что не сам возглавлял эту работу, она не стала популярной (*таралу таба алмады*). Если бы к этому месту прибыл кто-либо из дервишей с могил Ахмеда Йасави или Ходжы Бахаутдина<sup>9</sup>, поставил бы дело на кладбище «Сынташ» на поток и создал бы «государство» (*дәүләт хасил итәр иде*) на одно два поколения» (Шура, 1915: № 19, 605). Спекулятивность подобной оценки очевидна, однако в качестве ремарки необхо-

<sup>6</sup> Мухаммад ибн Муса ал-Кудуки (1652–1717). О нем см.: (Шехмагомедов, Хапизов, 2018).

<sup>7</sup> Салих аль-Йамани (ум. 1697) – йеменский факих-правовед. Выступал за «открытие врат иджитхада» и считался муджтахидом (Мухаметшин, 2022: 763–794).

<sup>8</sup> Речь видимо о Мухамедьяре Султанове (1837–1915) – муфтие Оренбургского магометанского духовного собрания (Махкама-и-Шаргыя) в 1886–1915 гг.

<sup>9</sup> Имеются в виду эпонимы – основатели йасавийского и накшбандийского тариката – Ахмед ходжа Йасави (1103–1166) и Бахаутдин Накшбанд (1318–1389).

димо подчеркнуть, что этот вопрос потенциально мог использоваться как часть нарративной стратегии в политических целях между конкурирующими группами уляма Поволжья и Приуралья.

Среди авторов и комментаторов журнала «Шура» были люди разных взглядов. Часть из них разделяла взгляды редактора, другая же часть наоборот не разделяла скепсиса, находя чудо даже в обыденной жизни. Один из них Зинатулла Науширванзаде пишет: «Проявлением Божественной мудрости и доброты (*гайнеделлах лутф ва мархамат*) в богобоязненных [рабах Божьих] и авлия (*мөттәкый ва вәлиләргә*), истинно, является – карамат (*кәрамәт булуы хакдыр*), их чудеса и плоды старательных трудов (*дөнъядагы кәрамәтләре ва сәмәр-и иҗстихадлары*) прямо перед [нашими] глазами. А для неверящих из Европы и Америки [для понимания Божественной мудрости и доброты] нужно взглянуть на мудрецов и изобретелей которые действуют по законам Божьим и на [их] культурные и цивилизационные достижения (*Бишанмаганлар Яурупа ва Америкадагы, каванинин иллахыяга муафыйк хәрәкәт итүче хәким ва мохтиргаләргә ва анларның мәйданга куйдыгы әсбаб мәдинә ва гомраниягә баксын*)» (Шура, 1917: № 20, 469–470) (т.е. достижения научно-технического прогресса и есть своеобразная форма *караматов* – прим. авт.). Другой открытый скептик жаловался на то, что он на одном маджлисе усомнился в чудесах Бахаутдина Накшбанда, а именно тем, что он свидетельствовал о завещанном месте в раю для 70 мюридов. В результате чего «Бывшие на маджлисе муллы и мюриды начали обвинять меня: Ты – неверный, неверующий (*Мәҗлестә булган мөридрәр һәм кайбер муллалар: «Син – кяфер, динсез, – дин үземне шелтәләделәр*)» (Шура, 1916: № 7, 180–181). Представленный текст являет собой продолжение активного диалога о том, что есть ислам и его культура. Высокий «книжный» и «рукописный» ислам, арабо- и персоязычная культура – продукт рефлексии достаточно узкого круга людей. Концепты эзотерических практик в переосмыслении широкими слоями верующих создают максимально реалистичный оттиск каждодневного или повседневного ислама – «народного» ислама.

Распространение практики получения помощи у обладателей *карамата* восходит к общеисламской практике *таваассуль*. Однако, для реалий *гавама* конца XIX – начала XX вв. теоретическое обоснования явления не имеет никакого значения. Легитимность ряда практик, связанных в первую очередь с медициной и являющихся продолжением суфизма, осмыслением некоторых его канонических основ и использование их в повседневной жизни (на столько, на сколько этого требовала обыденная необходимость) является вопросом полемики. Источники содержат сведения о потенциальном прозелетизме с последовательным освоением религиозного и природного ландшафта в зонах перекрестного или черезполосного проживания с чувашским и русским населением. Это же справедливо и для «изобретенных традиций», когда новые явления в ландшафте (в физическом и религиозном) вписывались в контекст «народного» ислама. Перспективным видится политический контекст, хотя *гавам*, видимо, был

далек от проблем взаимодействия разных групп влияния среди мусульманской элиты, что не исключает борьбы дискурсов.

#### ИСТОЧНИКИ

- Шура. 1913. № 9. Б. 283–284.  
Шура. 1914. № 12. Б. 376  
Шура. 1915. № 1. Б. 26–27.  
Шура. 1915. № 7. Б. 206.  
Шура. 1915. № 19 Б. 604–605.  
Шура. 1916. № 7. Б. 180–181.  
Шура. 1917. № 1. Б. 22.  
Шура. 1917. № 9. Контртитул, концевой титул.  
Шура. 1917. № 14. Б. 335.  
Шура. 1917. № 20. Б.469–470.  
Ад-дин валь-адаб. 1917. № 5. Б. 13–14.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аликберов А.К., Бобровников В.О., Бустанов А.К.* Российский ислам: очерки истории и культуры // Группа стратегического видения «Россия – Исламский мир». М.: ИВ РАН, 2018.
- Госманов М., Мәрданов Р.* «Шура» журналының библиографик күрсәткече. Төзәт. 2 нче басма. Казан: Милли китап, 2014.
- Гусева Ю.Н.* Суфийские братства, «Бродячие муллы» и «Святые места» Среднего Поволжья в 1950–1960-е годы как проявления «Неофициального ислама» // Исламоведение. 2013. №2. С. 36–43.
- Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В.В. Земсковой; под ред. Д.Ю. Куракина. Москва: Элементарные формы, 2018.
- Идиатуллов А.К.* «Священные» объекты татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья. Вестник Томского государственного университета. История. 2018. №52. С. 89–94.
- Идиатуллов А.К., Галимова Л.Н.* Неофициальная религиозность «Мусульманских» народов Среднего Поволжья и Приуралья в 1960–1970-е годы // Самарский научный вестник. 2016. №2(15). С. 126–130.
- Исхаков Р.Р.* Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар кряшен (XIX – начало XX вв.): монография. Казань: Изд-во «Центр инновационных технологий», 2014.
- Йылмаз Х.К.* Тасаввуф и тарикаты. Перевод с турецкого. М.: ООО «Издательская группа «САД», 2007.
- Мухаметшин Р.М., Кашаф Ш.Р.* Наследие мусульманских богословов в фокусе исторического анализа адаптации исламской правовой системы к российским реалиям. *Minbar. Islamic Studies.* 2022. №15(4). С. 763–794.
- Риза казый фәтваләре / Төз. А.М. Гайнетдинов.* Казан: ТР ФА Ш. Мәржани исем. Тарих институты, 2019.
- Сибгатуллина А.Т.* Суфийские тарика среди тюркских народов // Сборник тезисов региональной научной конференции «Проблемы взаимодействия национальных культур» («Межэтнические общения в полиэтническом регионе»). Ч. 1. Астрахань, 1995. С. 84–86.
- Сызранов А.В.* «Народный» ислам в Нижнем Поволжье: региональный вариант религиозного синкретизма // Вестник Евразии. 2007. №3. С. 163–180.

*Топбаши О.Н.* Тасаввуф от имана к ихсану. 1-ое издание. Перевод с турецкого. М.: ООО «Издательская группа «САД», 2008.

*Уразманова Р.К., Габдрахманова Г.Ф., Завгарова Ф.Х., Мухаметзянова А.Р.* Мусульманский культ святых у татар: образы и смыслы / под ред. Р.К. Уразмановой, Г.Ф. Габдрахмановой. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2014.

*Хисматулин А.А.* Суфизм. СПб.: Издательский дом “Азбука-классика”; “Петербургское Востоковедение”, 2008.

*Шехмагомедов М.Г., Хатизов Ш.М.* «Биография Мухаммада ал-Кудуки», написанная Кудиявом Саидом ал-Кудуки (1842–1919): перевод и комментарии // История, археология и этнография Кавказа. 2018. Т. 14. № 3. С. 26–33.

*Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012.

#### **Сведения об авторах:**

Шафиков Ильдар Фаритович, начальник Информационно-издательского центра, Болгарская исламская академия (420021, ул. Зайни Султана, 6, Казань, Российская Федерация); [nur\\_ad\\_din@mail.ru](mailto:nur_ad_din@mail.ru)

Хамидов Евгений Нафисович, заместитель начальника Информационно-издательского центра, Болгарская исламская академия; старший преподаватель кафедры религиоведения, Казанский федеральный университет (420021, ул. Зайни Султана, 6, Казань, Российская Федерация); [ibnnafis@gmail.com](mailto:ibnnafis@gmail.com)

*Поступила 30.05.2023*

*Принята к публикации 20.07.2023*

### **“SUFISM” AND “FOLK ISLAM”: DISCOURSE AND PERCEPTION IN LATE 19<sup>TH</sup> – EARLY 20<sup>TH</sup> CENTURIES**

***I.F. Shafikov***

*Bolgar Islamic Academy  
Kazan, Russian Federation  
[nur\\_ad\\_din@mail.ru](mailto:nur_ad_din@mail.ru)*

***E.N. Khamidov***

*Bolgar Islamic Academy  
Kazan Federal University  
Kazan, Russian Federation  
[ibnnafis@gmail.com](mailto:ibnnafis@gmail.com)*

The article is devoted to an important aspect of the study of everyday Muslim religiosity in retrospect – the perception of Sufism (tasawwuf) by Muslims in the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries. Based on eyewitness reports published in the *Shura* magazine, the authors describe the reception of some manifestations of Sufism in everyday life. The discovered typical patterns of representation of saints and the most common practices allow us to conclude that the phenomenon is normalized in society, primarily as a medical practice. An important aspect of the tradition is the self-reflection of those who are involved. Commentators observe how “tradition is being invented,” deconstructing it in a rational way, and fix the continuation of the established urfs and adats (goref-gadätlar). The article

discusses R. Fahreddin's opinion on certain subjects and his understanding of the phenomenon, which is an important aspect illustrating the difference in the levels of comprehension of the problem.

**Keywords:** Sufism, Islam, religiosity, folk Islam, Shura.

**For citation:** Shafikov I.F., Khamidov E.N. (2023) “Sufism” and “folk Islam”: discourse and perception in late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 8. No. 1: 33–46. DOI: 10.22378/he.2023-8-1.33-46 (In Russ.)

## REFERENCES

Alikberov A.K., Bobrovnikov V.O., Bustanov A.K. (2018) *Russian Islam: Essays on History and Culture. Strategic Vision Group “Russia – Islamic World”*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. (In Russ.)

Durkheim E. (2018) Elementary forms of religious life: the totemic system in Australia. In: Zemskova V.V., Kurakina D.Yu. (eds) *Emile Durkheim*. Moscow: Elementary Forms. (In Russ.)

*Fatwas of the Riza Kaziy* (2019). Comp. by A.M. Gaynetdinov. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences. (In Tat.)

Gosmanov M., Mardanov R. (2014) Index of the bibliographic journal “Shura” “*Shura*” bibliographic journal *kyrsatkeche*. 2<sup>nd</sup> ed. Kazan: Milli Publ. (In Tat.)

Guseva Y.N. (2013) Sufi Brotherhoods, “Wandering Mullahs” and “Holy Places” of the Middle Volga Region in the 1950s–1960s as Manifestations of “Unofficial Islam”. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. No. 2: 36–43. (In Russ.)

Idiatullov A.K. (2018) “Sacred” objects of the Tatars and Bashkirs of the Middle Volga and Urals. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of Tomsk State University. History]. No. 52: 89–94. (In Russ.)

Idiatullov A.K., Galimova L.N. (2016) Unofficial religiosity of the “Muslim” peoples of the Middle Volga and Urals in the 1960’s – 1970’s. *Samarskiy nauchnyy vestnik* [Scientific Bulletin of Samara]. No. 2(15): 126–130. (In Russ.)

Iskhakov R.R. (2014) *Essays on the history of traditional culture and religiosity of the Tatars Kryashens (19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries)*. Kazan: Center for Innovative Technologies. (In Russ.)

Khismatulin A.A. (2008) *Sufism*. Saint-Petersburg: Azbuka-classic Publ.; St.Petersburg Oriental Studies. (In Russ.)

Mukhametshin R.M., Kashaf Sh.R. (2022) The legacy of Muslim theologians in the focus of historical analysis of the adaptation of the Islamic legal system to Russian realities. In: *Minbar. Islamic Studies*. No. 15(4): 763–794. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-4-763-794 (In Russ.)

Schimmel A. (2012) *The world of Islamic mysticism*. Prigarina N.I., Rapoport A.S. (eds). 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Sadra Publ. (In Russ.)

Shekhamagomedov M.G., Khapizov Sh.M. (2018) Biography of Muhammad al Quduqi, written by Kudiyav Said al Quduqi (1842–1919): translation and commentaries. *Istoriya, arkheologiya i etnografiya Kavkaza* [History, Archeology and Ethnography of Caucasus]. Vol. 14. No. 3: 26–33. DOI: 10.32653/CH14326-33 (In Russ.)

Sibgatullina A.T. (1995) Sufi tariqa among the Turkic peoples. In: *Collection of abstracts of the regional scientific conference “Problems of interaction between national cultures” (“Inter-ethnic communication in a polyethnic region”)*. Vol. 1. Astrakhan: 84–86. (In Russ.)

Syzranov A.V. (2007) “Folk” Islam in the lower Volga Region: a regional version of religious syncretism. *Vestnik Evrazii* [Bulletin of Eurasia]. No. 3: 163–180. (In Russ.)

Topbash O.N. (2008) *Tasawwuf from iman to ihsan*. 1<sup>st</sup> edition. Translation from Turkish. Moscow: Publishing Group SAD. (In Russ.)

Urazmanova R.K., Gabdrakhmanova G.F., Zavgarova F.Kh., Mukhametzyanova A.R. (2014) *Muslim cult of saints among the Tatars: images and meanings*. Urazmanova R.K., Gabdrakhmanova G.F. (eds). Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences. (In Russ.)

Yilmaz H.K. (2007) *Tasawwuf and tarikats*. Transl. from Turkish. Moscow: Publishing Group SAD. (In Russ.)

**About the authors:**

Ildar F. Shafikov, Head of the Information and Publishing Center, Bolgar Islamic Academy (6, Zayni Sultan St., Kazan 420021, Russian Federation); nur\_ad\_din@mail.ru

Evgeny N. Khamidov, Deputy Head of the Information and Publishing Center, Bolgar Islamic Academy; Senior Lecturer of the Department of Religious Studies, Kazan Federal University (6, Zayni Sultan St., Kazan 420021, Russian Federation); ibnnafis@gmail.com

*Received May 30, 2023*

*Accepted for publication July 20, 2023*