

ПРОБЛЕМА ЭВОЛЮЦИИ СУФИЗМА В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ НА РУБЕЖЕ XIX – XX ВВ. В КОНТЕКСТЕ «ВЫЗОВОВ» ЭПОХИ

Гатин А.А.

(Казанский федеральный университет, г. Казань)

Весьма перспективным направлением исследований и в то же время малоизученным аспектом в истории суфизма является эволюция тарикатов. Так сложилось, что большинство исследователей либо дают общую характеристику распространения и бытования суфизма в пределах определенного ареала страны (Среднее Поволжье, Приуралье, Северный Кавказ), либо обращаются к исследованию отдельных суфийских подвижников – таким образом, суфизм до настоящего времени продолжает рассматриваться как некое статическое явление прошлого. Тем временем, нельзя сомневаться в том, что и суфизму была присуща определенная эволюция, под которой в данном случае следует понимать внутреннее развитие, динамику.

Эволюция имела место и в тарикате Накшбандия-Ходжаган, к которому принадлежал Мухаммед-Закир Камалов. В этой связи весьма показательна деятельность и наследие ходжи Багаутдина Накшбанда. Его значение в истории данного тариката определяется не только тем, что он является одним из его основоположников, но прежде всего вкладом Багаутдина Накшбанда в решение вопроса о соотношении мирской жизни и следования тарикату – своим жизненным примером он показал, что следование тарикату вовсе не требует сознательного отказа от мирской жизни, труда, ухода в аскетизм (зухд). Более того, именно Багаутдин Накшбанд наглядно показал своим жизненным примером, особым отношением к труду как способу обеспечения жизненных потребностей человека, идеалами скромности и умеренного воздержания – «срединный путь» для всех последующих последователей тариката. Поэтому его понимание тариката нашло широкую поддержку среди мусульман и впоследствии позволило Накшбандии стать одним из самых сильных, крупных и влиятельных тарикатов в мусульманском мире.

На наш взгляд, необходимо изучать суфийское наследие и историю суфизма в динамике как в целом, так и применительно к истории ислама в Волго-Уральском регионе. На территории Поволжья и Приуралья динамика суфийской традиции проявлялась не только в смене тарикатов – затухании Ясавии и распространении Накшбандии (последний из которых доминировал в данном регионе в период с конца XVIII в. до начала XX в.), но и в наличии динамики внутри Накшбандийского тариката, которая становится вполне очевидной при изучении деятельности видных ишанов нашего региона.

Суфизм при рассмотрении его в динамике являет нам особое религиозно-культурное явление мусульманского мира, совмещающее в себе внутреннюю духовную традицию (индивидуальное переживание веры и стремление к Аллаху) и ряд внешних условий существования суфизма в конкретной исторической среде, которая постоянно менялась, меняя место и роль тасавуфа в жизни общества в различные периоды и в разных местах его бытования. На наш взгляд, данная динамика порождалась как изменением внешних условий жизни мусульман Волго-Уральского региона (конфессиональная политика государства, трансформация социально-экономических отношений), так и наличием внутренних интенций, развитием местной мусульманской интеллектуальной мысли, целью которой было дать свой «ответ» на «вызовы» эпохи..

На рубеже XIX – XX вв. мусульманское население Среднего Поволжья и Приуралья переживало социально-экономические и социокультурные изменения, которые достаточно подробно описаны в современной историографии. Нельзя не отметить, что жизнь общества того времени была достаточно динамичной, что отражалось и на местных религиозных «институтах», которые были вынуждены давать свои «ответы» на «вызовы» времени. Не могли остаться в стороне от этого и последователи тасавуфа, среди которых, как показывает изучение прошлого, оказалось несколько различных тенденций и вариантов ответа на вызовы среды. Одни встали на позицию неприятия интенсивной модернизации жизни общества, защищая

традиционные, устоявшиеся порядки и обычаи, опираясь на мнение, что ислам является незыблемым, неизменным и законченным «зданием» (бина) жизни общества, не требующим реконструкции (изменений). Другие воспринимали реальность более прагматично, видя в происходящих изменениях неизбежность и необходимость обновления, но сами оставались при этом в строгих пределах мусульманского религиозного учения: не трогая базис, а лишь улучшая жизнь социальной надстройки в разумных пределах, не противоречащих базовым принципам веры.

Проследить данные тенденции, а также эволюцию суфизма в Волго-Уральском регионе, мы хотим на примере деятельности нескольких религиозных и общественных деятелей второй половины XIX – начала XX вв., которые являлись современниками и в то же время несколько по-разному воспринимали происходившие тогда изменения: Закир Камалов, Зайнулла Расулев и Гильман Каримов.

В ряду крупнейших суфийских шейхов и ишанов Среднего Поволжья в дореволюционный период, безусловно, выделяется фигура Закира ишана Камалова (Вагапова). При жизни и после смерти он был удостоен многих эпитетов: кутб аз-заман, кутб-ал-'аср, гаус ал-мухаккыкын, бурхан ал-вилаят ал-мухаммадийа, ал-устазу ал-а'иззу ал-'азиз, аш-шейх аш-шакир и т.д. Его полное имя, зафиксированное в источниках, – аш-шейх Мухаммед-Закир бине 'Абдулваххаб бине 'Абдулкарим ал-Чистайи ас-Саснави ал-Булгари ан-Накшбанди ал-Халиди (1804/1818 – 1893). [Марсия; с. 5] Он является уроженцем деревни Сасна, что в Заказанье (ныне Балтасинский район Республики Татарстан), происходит из семьи торговца, начальное религиозное образование получил в родной деревне у имама Таджетдина ал-Иштиряки, а затем продолжил обучение в известном своими традиционными устоями медресе деревни Мачкара у имама и мударриса 'Абдуллы бине Яхья ал-Чиртуши. Далее с 1846 г. в течение 46 лет он исполнял обязанности имама в первой мечети г. Чистополя, являлся основателем и руководителем крупного старометодного медресе «Камалия», куда в течение нескольких десятилетий

стремились за знаниями шакирды Казанской, Самарской, Уфимской и других губерний Поволжья. Именно благодаря медресе слава и уважение Закира ишана распространяется далеко за пределы не только Чистополя, но и Волго-Уральского ареала. Уже живя в Чистополе, Закир Камалов становится мюридом шейха Махмуда (бине Мухаммад) Алмалы – известно, что в 1860 г. или чуть позднее этот ссыльный шейх, уроженец закавказского Ширвана по пути в Казань останавливался в Чистополе. От него же Закир Камалов получил иджазу, а сам Махмуд Алмалы в течение нескольких лет жил в Казани и имел тесные отношения с местными татарскими имамами, в том числе и с Ш. Марджани. [Асар, т. 3 – 4; с. 92 - 94]

Документы, хранящиеся в архиве, а также мнение Р. Фахретдинова свидетельствуют о том, что видный религиозный деятель, ишан Закир Камалов до конца жизни придерживался традиционалистских позиций. Чистопольское медресе воспроизводило многовековую традицию религиозного образования, из чего следует, что Закир ишан был одним из видных сторонников традиционалистского течения и лишь под конец жизни объявил о необходимости реформировать свое медресе, однако этим планам не суждено было сбыться. [Асар, т. 3 - 4; с. 217 – 219]

Переходя к характеристике деятельности другого выдающегося суфийского шейха Зайнуллы Расулева, следует отметить, что в жизни двух религиозных деятелей было много похожего. Оба суфийских шейха жили в уездных городах, исторически сформировавшихся под влиянием торгового капитала (Чистополь и Троицк), были руководителями известных в регионе мусульманских образовательных заведений – медресе, имели множество последователей (мюридов). В то же время нельзя не обратить внимание, что Закир Камалов и Зайнулла Расулев составляют 2 сменяющих друг друга поколения суфийских шейхов своего времени – уходящий типично традиционалистский тип муршида в лице Закира Камалова и осознающий необходимость осторожной модернизации некоторых сторон жизни

мусульманского общества новый тип суфийского наставника в лице Зайнуллы Расулева.

В отличие от Закира Камалова шейх Зайнулла Расулев в течение своей жизни претерпел определенную эволюцию, что выразилось не только в переходе из ветви Туркмания (сначала З. Расулев был мюридом ишана Г. Чердаклы) в ветвь Халидия (в Стамбуле он получает иджазу от З. Гюмюшханеви) Накшбандийского тариката, но и в стремлении приспособить достижения эпохи к нуждам мусульманского населения России. В отличие от чистопольского шейха, З. Расулев совместно с другими троицкими имамами с 1893 года вводит новый, звуковой метод обучения в местные учебные заведения мусульман (мектеб) и выносит фетву, обосновывающую необходимость перехода к новым методам обучения шакирдов в мектебах и медресе. [Ученые Троицка; с. 7 – 11.] Более того, по воспоминаниям очевидцев, в 1901 году Зайнулла ишан признал допустимым обучение мусульман в русских учебных заведениях с целью получения светских профессиональных знаний несмотря на то, что многие имамы Волго-Уральского региона высказывались по этому вопросу отрицательно и выступали против обучения мусульманских детей в русских школах из-за боязни перед давлением русской культуры и православия. [Гани бай; с. 176 - 178]

Эволюция З. Расулева может быть объяснена двумя основными факторами: с одной стороны, вероятно сказалось влияние его наставника (муршида) Зыятдина Гюмюшханеви, так как именно после перехода в Халидию З. Расулев стал приближаться к мысли о необходимости реформ в образовании; с другой стороны, влияние может быть связано и с историческими условиями, так как на рубеже веков стали проявляться последствия многовековой замкнутости мусульманского сообщества России, несоответствие мусульманского общества России «вызовам» эпохи, а кроме того сам Троицк воочию показывал социокультурную и экономическую дихотомию «Россия – мусульманская Азия», в которой местным татарским купцам и мусульманам надо было искать новые пути выживания в конкурентной борьбе с

наступавшим русским капиталом. Однако не подлежит сомнению тот факт, что Зайнулла Расулев был одним из немногих крупных суфийских шейхов России начала XX века, кто отстаивал необходимость дать ответ на «вызовы» эпохи через усвоение новых знаний.

Совершенно другой пример демонстрирует современник Закира Камалова и Зайнуллы Расулева, активный сторонник нового метода обучения Гильман Ибрагимович Каримов (1841 – 1902). Уроженец дер. Нижние Чершилы Лениногорского района Республики Татарстан Гильман Каримов получил в свое время традиционное религиозное образование, обучаясь в родной деревне и в чистопольском медресе Закира Камалова (1860 – 1867). В последующем он становится имамом деревни Минлебаево, исполняет обязанности ахуна в Бугульминском уезде Самарской губернии и в течение 15 лет занимается обучением детей по старой методике. Остается не совсем понятным вопрос о том, стал ли он мюридом Закира Камалова или нет в период обучения в чистопольском медресе «Камалия», так как в своих воспоминаниях ни Г. Каримов, ни его сын Фатих Карими на это не указывают, однако достоверно можно сказать, что иджазу на наставничество («ишанство») он получает во время хаджа в 1881 году в Мекке от Халиля Хамади бине Яхья ад-Дагестани ан-Накшбанди ал-Халиди ал-Муджадиди. По возвращении из хаджа Гильман Каримов возвращается к исполнению своих обязанностей, продолжая переписываться со своим муршидом. По воспоминаниям Фатиха Карими, его отец не стал заниматься наставничеством, а вскоре совершил серьезную мировоззренческую эволюцию, став сторонником нового метода обучения. [Покойный; с. 4 – 27]

Познакомившись с идеями И. Гаспринского, он некоторое время продолжал активно отстаивать необходимость сохранения прежних порядков в мектебах и медресе, даже спорил с издателем газеты «Тарджеман» по вопросу о недопустимости преподавания русского языка в татарских учебных заведениях, однако именно знакомство и общение с И. Гаспринским становится поворотным моментом в изменении взглядов и отношения Г. Каримова к

вопросам образования. Несостоявшийся ишан не смог примириться с плачевным состоянием образования и уровнем культурного развития мусульман своего времени: летом 1899 года Г. Каримов подает рапорт об отставке с должности имама и посвящает последние годы своей жизни просвещению, организации книгоиздания в Оренбурге, видя в этом смысл своей жизни. Интересно отметить, что эволюция взглядов Г. Каримова с сознательным отказом от суфийского наставничества была не уникальным явлением в истории тасавуфа на территории России, но для рубежа XIX – XX вв. она имела совершенно четкие предпосылки, связанные с социокультурными проблемами внутри мусульманского сообщества страны того времени.

Таким образом, приведенные примеры позволяют в дальнейшем рассматривать историю тасавуфа в России рубежа XIX – XX вв. не только в контексте эпохи, но и с точки зрения внутренней динамики тасавуфа как особого религиозно-культурного феномена, который имел целью не только духовное совершенствование через религиозную практику, но и пытался дать ответы на «вызовы» своего времени.

Источники и литература.

1. Амирханов Р.У. Амирханы (подробная родословная). – Казань: Магариф, 2005. – 223 б. (на тат. яз.)
2. Биография шейха Зайнуллы хазрата. – Оренбург: Вакыт, 1917. – 106 с. (на тат. яз.)
3. Гани бай. Биография, письма и воспоминания о нем. – Оренбург: Вакыт, 1913. – 307 с. (на тат. яз.)
4. Марджани Ш. Мостафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар. – Т. 2. – Казань, 1898. (на тат. яз.)
5. Марсияи дамелла Мухаммед Закир хазрат ал-Чистаи. – Казань, 1895. – 15 с. (на тат. яз.)
6. Покойный Гильман ахун. – Оренбург, 1904. – 96 с. (на тат. яз.)
7. Ученые Троицка и новый метод. – Оренбург: Вакыт, 1911. – 11 с. (на тат. яз.)

8. Фатих Карими: научно-биографический сборник. – Казань: Рухият, 2000. – 320 с. (на рус. и тат. яз.)
9. Фахретдин Р. Асар. – Т. 1. – Казань: Рухият, 2006. – 360 с. (на тат. яз.)
10. Фахретдин Р. Асар. – Т. 2. – Казань: Рухият, 2009. – 304 с. (на тат. яз.)
11. Фахретдин Р. Асар. – Т. 3 -4. – Казань: Рухият, 2010. – 648 с. (на тат. яз.)