

Г. Сайфуллина **Традиция книжного пения как источник по культуре «народного ислама» у волжских татар**

«Книжное пение» казанских татар — одна из многообразных форм рецитации религиозных текстов, существующих мусульманском мире.

До недавнего времени эта традиция рассматривалась только в рамках музыковедческих исследований — как обладающий определенными стилевыми признаками пласт татарского музыкально-поэтического фольклора (см. список источников и литературы). В силу разных причин (в частности, труднодоступность арабографичных текстов на старотатарском, турецком, арабском и персидском языках для современных музыковедов) содержательные аспекты традиции, особенности ее функционирования в традиционной мусульманской среде оставались за пределами внимания исследователей.

Ряд работ последних лет¹ показал, что эта традиция может рассматриваться как специфический источник информации по культуре народного ислама у татар. Анализ репертуара книжного пения и его сопоставление с другими текстовыми традициями, как письменными, так и устными (шамаили, мунаджаты, багышлау — «посвящения», завершающие рецитацию Корана), позволяет проследить особенности религиозной практики и религиозных представлений татар. Цель настоящей статьи — обозначить специфику книжного пения как феномена татарской народной религиозной культуры XIX — начала XX в., и на этой основе охарактеризовать ее наиболее показательные содержательные элементы и, в частности, круг «святых имен», имевших особую значимость для волжских мусульман вплоть до недавнего времени.

Материалом для статьи послужили экспедиционные записи автора², а также многообразные арабографичные издания популярной религиозной литературы, получившие широкое распространение среди татар в XIX — начале XX в.

1 | См.: [Сайфуллина, 2007, с. 197–202; Сайфуллина, 2010а, с. 7–31; Сайфуллина, 2010б, с. 154–164].

2 | Экспедиции в разные районы Татарстана в 1990–2000-х гг.

Собственно, определение «книжное пение» в русскоязычной литературе возникло как отражение традиционных для татарского языка понятий *көйләп уку* («чтение нараспев»), *көйле китап* (см. далее), *китап көйләре* («книжные напевы») — категорий, в целом характеризующих мелодизированное чтение книжных текстов.

Подобного рода рецитация — явление, безусловно, древнее и по своему «возрасту» сопоставимое с самим письменным текстом в культурах разных народов. Как правило, это один из главных элементов богослужебного ритуала во многих религиях. Появление этой традиции в культуре волжских мусульман (татар и их предков) связано с распространением ислама на территории Волго-Камья в раннем Средневековье. Другой предпосылкой формирования феномена книжного пения у татар была также уходящая корнями в древность традиция распева поэтических текстов, на протяжении веков остававшаяся изначальной формой существования стихов.

Вместе с тем изучение вопроса показывает, что книжное пение — в той форме, в которой оно дошло до нас, — явление значительно более позднего времени, о чем, в частности, свидетельствует понимание категории *көйле китап*.

Это понятие начинает активно использоваться в татарских письменных источниках разного рода в конце XIX — начале XX в. (после революции 1905 г.) — на особенно значимом этапе в истории формирования нации и национальной культуры. Важнейшие приметы этого периода, имеющие непосредственное отношение к обсуждаемой нами теме, — активный подъем национального книгопечатания³ и развитие мусульманского образования. Культ знания, образованности — знак времени, обнаруживающий себя в разных формах⁴. Письменные тексты, прежде распространявшиеся в рукописном виде, и новые публикации начинают тиражироваться в сотнях и тысячах экземпляров, а использование многих из них в программах школ и медресе обеспечивает их повсеместное распространение среди всех слоев населения, как городского, так и сельского.

В этих условиях «книжные традиции» разного рода (собирающие библиотеки, переписка книг, написание работ широкого спектра содержания) получают самое активное развитие в обществе. Опирающиеся на понимание высокого статуса письменного текста, опре-

3 | Начавшегося с печатью восточных книг в Азиатской типографии в 1829 г. и продолженного деятельностью Казанского императорского университета. Примечательной особенностью татарского книгоиздания уже в тот период и особенно в предреволюционные годы было участие разных слоев населения: в качестве издателей часто выступали и муллы деревень, отдаленных от Казани, и других издательских центров.

4 | Показательно, например, что автор едва ли не самого популярного в те годы пособия по основам ислама Ш. ал-Култасы включает сюда специальный раздел о необходимости образования для каждого мусульманина [Көйле иман, 1903, с. 5–7]. В издании «Көйле иман» 1912 г., в целом не намного отличающемся от первого, эта мысль связывается с требованиями времени:

Гыйлем өйрану фарыз һәмме мөэмин кешега... («Учиться нужно каждому правоверному; ...*Килде уку заманы, буш үткәрмә син аны...* ...Пришло время учения, не проводи его впустую...»). Также здесь появляется стихотворение «Балалар үтенече» («Просьба детей»), где рефреном проходит строка *Укыт мине, әй тәкәм!* («Дай /возможность/ мне учиться, отец!») [Көйле иман, 1912, с. 10–13; 15–16].

деленного Словом Корана в исламе⁵, они становятся одной из характеристик татаро-мусульманской культуры этого времени. Высокая читательская потребность отражается как в количестве расходящихся среди населения книг, так и в их содержании: помимо многообразных литературных памятников Востока, религиозных трактатов, это новые публикации татарских авторов, разнообразные переводы с европейских языков⁶.

Повсеместная грамотность татар, неоднократно отмечавшаяся в источниках разного содержания⁷, оказывается одним из главных благодатных условий для развития традиции книжного пения.

Важно отметить, однако, что широко распространенное тогда определение *көйле китап* не всегда относилось к текстам, предназначенным для распева. В книжных каталогах пометка «көйле» могла сопровождать и учебники, и молитвенники, и философско-религиозные трактаты, например: «Көйле Гыйбадате исламия» («Богослужение в исламе»), «Көйле Китаб эл-мэнафигъ» («Книга добрых дел»), «Көйле Мэслүк эл-мөттэкыйн» («Достоверное убеждение»). Эта особенность объясняется подзабытым сегодня вторым значением слова «көйле» — «рифмованный»⁸. Таким образом, понятие *көйле китап* оказывается категорией более широкого значения: в первую очередь это книжный текст, изложенный в стихотворной форме. Содержание же и функции его могут быть самыми разнообразными: от обучения арифметике и азам религии («Иман шарты»/«Условия веры», «Көйле иман») до изложения учения ислама («Мөхэммадия»). В этой особенности — использования поэтической формы для текстов разного содержания и назначения — проявилась многовековая общеисламская традиция, распространяющаяся на письменные тексты разного рода, в том числе и чисто научные⁹.

Имея в виду широкое (не только музыкальное) понимание категории *көйле китап*, нужно отметить, что на практике все же превалировало последнее. И связано это было с популярностью книг, читавшихся нараспев. Об этом писали многие, как в мемуарах, так и в специальных филологических и исторических работах. Главный «голос» того времени, Г. Тукай, зафиксировал эту черту татарского быта начала века в одном из своих стихотворений:

5 | Об этом, в частности (в контексте татарской культуры), см.: [Сайфуллина, 1999].

6 | Печатающую картину «репертуара» и масштабов публикаций представляют татарские книжные каталоги начала XX в. — торговых домов братьев Каримовых, наследников Хусиновых и др.

7 | Особенно интересными в этом контексте представляются данные православных миссионеров, которых трудно было заподозрить в желании «приукрасить» реальную картину. В 1910 г. ректор Казанской духовной академии П. Знаменский писал: «...немудрено, что благодаря своим многочисленным школам и печати, татарское население в настоящее время сплошь все грамотное» [Знаменский, 1910, с. 29].

8 | [Татарско-русский словарь, 1966, с. 323]. Вместе с тем противоположный ему термин *көйсез* имеет музыкальный смысл — «без мелодии» [Там же].

9 | Вот вступление к одной из татарских работ начала XIX в. по *таджвиду* и арабской грамматике:

Гәрча тәҗвид күп ирер фарсы, гарәб, (Хоть и много книг по таджвиду, и на фарси, и на арабском, Фәһем иделмәй, улынын иде мазтарәб. Нужно уметь их понимать; Күңлә дәшәр иде бәнем дәм-бә-дәм. Постоянно в сердце ношу желание Төрки телендә рисалә сәбт итәм. Написать такую книгу на тюркском языке. — Пер. Г. С.) [Салихов, 1985, с. 149].

«Кич белән кайчак укыйлар, тыңлыйсың төрле китап,
Кайсысы көйсез була һәм кайсысы көйле китап.

Бер кызык көйле китапның моңлы тавышы тирбәтеп,
Күз йомылгач, ихтыярсыз йоклыйсың шундук ятып...»
[Тукай, 1956, с. 205].

«Вечерами часто читают, и слушаешь разные книги,
Одни из них — без мелодии, другие — с напевом.
Под убаюкивающую мелодию одной из *көйле китап*
Закрываются глаза, и ты невольно засыпаешь...»
(Пер. Г. С.).

Особое место, которое занимали они в «иерархии» форм музыкально-поэтического фольклора, на наш взгляд, объясняется уникальностью этого феномена, объединившего в своей природе явления разного порядка. Опирающееся на письменную литературную традицию книжное пение сохранило механизм и функции устной передачи информации; социальный же фактор (отмечавшиеся выше возможности книгопечатания и распространения книжной продукции, введение *көйле китап* в программы школ и медресе) предопределил условия, в которых это явление стало самостоятельным фактом культуры.

Чем же объясняется популярность *көйле китап*, и что представляли собой эти книги?

Анализ репертуара показывает, что по тематике и функциям это были разные поэтические, преимущественно тюркоязычные¹⁰ тексты, создававшиеся на протяжении значительного временного отрезка — с XII по начало XX столетия. Чертой, позволяющей поставить все их в единый ряд, было то, что все они использовались в процессе религиозного воспитания¹¹ и служили учебным материалом как в официальных учебных заведениях (медресе, начальных школах-мектебах), частных школах для девочек¹², так и в домашних условиях. В последнем случае «книжное пение» совмещало образовательные и эстетические функции: повествующие об основных идеях учения ислама, о пророке Мухаммаде и других фигурах исламской истории и мифологии, поэмы с удовольствием слушались благодаря мелодиям и, шире, исполнитель-

10 | Книги, написанные на старотатарском, чагатайском и турецком (османском) языках. Вместе с тем нельзя исключать возможности рецитации татарами поэтических текстов на арабском и персидском языках, например «Касыдаи Бурда» Бусыри (см. далее), или стихи Руми, Аттара, Джамии и других персоязычных поэтов, о популярности которых в татарской среде свидетельствуют многие источники.

11 | Также ряд текстов изучался в тех или иных медресе в качестве литературных памятников, о чем свидетельствуют программы специального курса «Тюрки кыраат» («Тюркское чтение»).

12 | Во многих источниках отмечается, что исполнение *көйле китап* было прерогативой женщин, а точнее, наиболее образованных мусульманок; часто это были *абыстай* — жены мулл, исполнявшие обязанности и учительниц для девочек. О том же свидетельствует экспедиционная практика (имею в виду не только свои полевые наблюдения). Вместе с тем анализ разного рода материалов показывает, что изначально это не было правилом.

скому мастерству читавшего. В литературе неоднократно отмечалось эмоциональное воздействие такого чтения; известно, что женщины, слушая, например, «Мухаммадию», «Мәръям ана китабы» или «Ахырзаман китабы», плакали [Рәхим, Газиз, 1922, с. 176; Малов, 1897].

При единстве отмеченной функции и преобладающей общности содержания (учение и история ислама)¹³ книги различались по многим признакам. Это — время создания (от XII до XX в.); наличие или отсутствие сюжета; различия в тематике (повествования о реальных и мифических фигурах ислама; описание основных норм поведения и ритуалов для мусульман, представления о земном и потустороннем мире и т.д.); язык (чагатайский, турецкий, арабский, татарский); «приуроченность» рецитации к тем или иным событиям или отсутствие таковой; авторство или анонимность.

С учетом перечисленных признаков репертуар традиции книжного пения обобщенно можно представить в виде следующих групп:

I. Средневековые тексты широкого спектра содержания. Преимущественно это авторская суфийская поэзия, представленная такими именами, как: Ахмад Йасави, Сулейман Бакыргани (Хаким-ата, XII в.)¹⁴, Юнус Эмре, Кул Гали (XIII в.), Мухаммад Языджиоглу Челеби (XV в.), Мухаммад Чыкрыкчызада, Суфи Аллаяр (XVII в.), также казанско-татарские поэты XVI–XIX вв. Кул Шариф, Мухаммадьяр, Утыз Имяни и др. Часто это тексты, имеющие свои мелодии.

II. Книги, создававшиеся татарскими авторами конца XIX — начала XX в. в образовательных целях. Написанные в традициях старых текстов (по структуре и стилю изложения)¹⁵, они не имели закрепленных напевов и исполнялись с мелодиями первых. Это такие книги, как: «Көйле иман», «Гыйбрэт вә шөкернамә мин әбъят Әхмәдия» (другие названия — «Хакка шөкер», «Шөкранә китабы»), «Көйле намаз», «Ислам хэзрәти Гомәр», «Хикая фи мәдех әл-имам әл-Әгъзам рәхмәтуллаһи», «Кыйссаи әл-Мансур әл-Халлаж» и др.

III. В качестве отдельной группы можно рассматривать тексты, объединенные своей тематикой и приуроченностью к религиозным праздникам, в первую очередь — Мавлиду и Рамазану¹⁶. В этот круг входят и старые авторские тексты («Мәүлүд ән-наби» Сулеймана Челеби, XV в.), и новые (такие как «Көйле Мәүлүд» ал-Гусмани: [Көйле Мәүлүд, 1909]), и разнообразные их анонимные варианты. С определенными оговорками (выход за пределы чисто религиозной тематики)

13 | Формальным объединяющим признаком *көйле китап* можно назвать и арабский алфавит, служивший основой татарской книжной культуры на протяжении сотен лет (до 1929 г.).

14 | Оговоримся, что многие исследователи сегодня сходятся в том, что навряд ли тексты, дошедшие до сегодняшнего дня (и публикуемые сегодня), действительно являются оригинальными текстами Йасави и Бакыргани. См., например: [Melikoff, 1985, p. 83–93]; также цитируемые в данной статье работы ДиУиса [ДиУис, 2001; DeWeese, 2009].

15 | Во многих случаях это были авторизованные переводы с персидского, что отмечалось в самих изданиях.

16 | Традиция, характеризующая многие исламские культуры. В ряде из них *мавлиды* — тексты, распеваемые в дни празднования рождения пророка Мухаммада, — рассматриваются исследователями как самостоятельный музыкально-поэтический жанр. См., в частности: [Faruqi, 1986, p. 79–88].

сюда можно отнести и тексты, исполнявшиеся во время Навруза (например, «Китаби Кыйссаи Науруз», 1896);

IV. Отдельную группу составляют тексты тюркских дастанов, получивших к XVIII–XIX вв. «книжную форму» («Кисекбаш», «Бүз егет» и др.). Один из древних жанров эпического сказительства, изначально не связанный с религией, дастан, со временем также оказывается одной из форм религиозного текста, и точнее, — суфийской традиции (пример такого дастана — поэма казанского поэта XVI в. Кул Шарифа, рассказывающая о Хубби-ходжа — одном из самых почитаемых тюрками-мусульманами святых. См. далее).

Изучение разного рода литературных источников, так же, как и экспедиционные наблюдения, показывает, что наибольший след в народной памяти оставили тексты первой группы. Именно их называют информанты в контексте разговора о *көйле китап*, мелодии именно этих книг опубликованы в ряде музыковедческих работ и сборников¹⁷. На сегодня их круг не особенно широк; однако можно сказать, что это — классика традиции, тот «эталон», по которому создавались аналогичные произведения в последующие эпохи.

Это следующие *кэйле китап*: «Бэдэвам» — анонимный поэтический текст нравоучительного содержания¹⁸, признанное классикой болгаро-татарской литературы «Кыйссаи Йусуф» XIII в. (или «Йусуф китабы», «Сказание о Йусуфе» Кул Гали), «Мухаммадия», принадлежащая перу турецкого мистика XV в. Мухаммада Языджиоглу Челеби (книга, особо почитавшаяся мусульманами Волго-Уральского региона и, как показывают многообразные материалы, встречавшаяся едва не в каждой домашней библиотеке). Особого внимания заслуживает целая группа текстов, объединяемая именем Сулеймана Бакыргани (Хаким-ата, XII в.): помимо его поэм это произведения разных поэтов XII–XVIII вв. в сборнике «Бакырган», и также приписываемая ему рядом исследователей «Книга о конце времен» («Ахырзаман китабы»; «Такый гажап»).

Первая, «формальная», отличительная черта их бытования — это существование определенных мелодий, связанных с текстами, что не типично для *көйле китап* других групп. Как правило, это были хорошо известные в народе напевы, носящие имя книги («Бэдэвам көе», «Бакырган көе»¹⁹, «Такый гажап көе» и др.) и представлявшие собой «модели», на которые распевались и другие тексты — как авторские, более позднего происхождения, так и фольклорные. Интересно, что и в тех

17 | Среди них: [Шарифуллина, 1981, с. 22–33; Нигметзянов, 1982; он же, 1984; Хан кызы, 1994; Хәснуллин, 2001].

18 | Название книги буквально переводится как «не умолкая, непрерывно». О времени ее появления до сих пор нет единой точки зрения: одни историки татарской литературы относят его к болгарскому периоду, другие — к XVIII в. (что из-за особенностей содержания кажется более вероятным). Существует множество рукописных списков и печатных изданий «Бэдэвам». Первая публикация была осуществлена в типографии Казанского университета в 1846 г. Текст «Бэдэвам» читался в домашних условиях и использовался в качестве учебного пособия в начальных школах. Представляющий собой свод нравоучений, он отличается особенно нетерпимым характером по отношению к тем, кто не соблюдает каноны ислама. Описание наказаний для таких «неверных» (кяфиров) — отличительная характеристика текста.

19 | Под этим именем бытовало несколько разных мелодий, отвечавших разным по своей структуре поэтическим текстам из «Бакырган китабы».

и в других нередко можно встретить «указание» на мелодию, которая «подразумевалась» авторами при создании стихов. Вот строки из стихотворения «Дустларга бер сүз» («Слово друзьям») Габдуллы Тукая:

Менә, дустлар, мин сезләргә бер сүз сөйлим,
Йосыф-Ягъкуп китабының көен көйлим...

«Начинаю, друзья, свою речь для вас;
Пропую мелодию книги о Йусуфе и Йакубе...»

Уникальный пример в этом отношении представляют собой строки книги «Көйле Мәүлүд» (1909), предназначенной для рецитации во время *мевлида* — празднования рождения пророка Мухаммада. Здесь автор адресует читателя к мелодии одного из самых знаменитых панегириков Мухаммаду — «Касыдаи Бөрдә» («Поэма плаща») Мухаммада ал-Бусари (XIII в.), по сей день распеваемой в разных уголках мусульманского мира на арабском языке [Көйле Мәүлүд, 1909, с. 3]²⁰:

...Бигрәктә ул шигырьне имам Мөхәммәд Бусыри
Рәсүлемез мәдеһ өчен төзгән икән, газизем.
Бер-ике-өч мисрагын мисал өчен мин яздым,
Дәхи аның көенә башкаларын, газизем...

«...Имам Мухаммад Бусыри специально создал эти стихи
Для прославления Пророка, мой дорогой.
Для примера и я написал (сначала) пару строк,
А потом и еще — к этой мелодии, мой дорогой...»

Но даже в тех случаях, когда мелодия специально не указывалась, в самой поэтической структуре текста читавшими легко угадывались знакомые мелодико-ритмические «модели» распева (неоднократно подмеченное в экспедициях: пожилые женщины, отказываясь петь, сначала начинают просто читать по тексту, но, «нащупав» ритм, переходят на распев). Это качество было залогом доходчивости, быстрой запоминаемости и распространения текста. О том, насколько результативна оказалась подобная форма (*көйле китап*) в распространении религиозной информации среди татар, в частности, свидетельствует современный репертуар мунаджатов — главной формы религиозного музыкально-поэтического фольклора сегодня. Многие из текстов, счи-

20 | По своей структуре текст книги отвечает строению напева «Касыдаи Бөрдә», записанного Султаном Габаши в начале XX в. и опубликованного в сборнике «Милли моңнар. Төрки-татар көйләре» [Милли моңнар, 2002, с. 163]. Подтверждением того, что «Касыдаи Бурда» была хорошо известна в татарской среде, служат неоднократные ее публикации до революции на арабском языке (пятнадцать многотысячных изданий «Бурды» отмечает Р. Сафиуллина в книге «Арабская книга в духовной культуре татарского народа» [Сафиуллина, 2003, с. 44] и в переводе. См., например, специальную публикацию «Касыдәи Бөрдә», где арабский текст дается с параллельным татарским переводом [Касыдәи Бөрдә, 1903].

тающихся анонимными, на деле представляют собой фрагменты известных прежде авторских книг²¹.

Примечательная особенность обозначенной группы *көйле китап* (а также созданных в этих же канонах более поздних произведений), — это принадлежность подавляющего большинства текстов суфийской традиции, что проявляется как в авторстве, так и в особенностях их стиля и содержания²². Так, в частности, анализ как сюжетных, так и бессюжетных текстов показывает особую значимость здесь важных в учениях суфизма мифических и исторических фигур — святых, наделяемых магической силой заступничества: Хызр²³, Зулкарнайн²⁴, Эсхабе Кахеф²⁵, Мансур Халладж²⁶, Вайсел-Карани²⁷, Ходжа Ахмад (Йасави) и цепь связанных с ним имен: Хаким-ата, Зэнки-баба, Хубби-ходжа, Гамбэр-ана и др. Почти всем из них посвящены отдельные (стихотворные-*кэйле* и прозаические) повествования²⁸; эти имена — как характерные духовные «ориентиры» — часто появляются и в текстах других форм и функций (багышлау, шамаили, мунаджаты).

Особенно ясно здесь — в комплексе сюжетов, упоминании и статусе упоминаемых имен — прослеживается традиция йасавийа²⁹ и ее наследия — в том понимании, о котором пишет ДиУис в контексте Среднеазиатского региона³⁰.

21 | Например, в упоминавшемся выше сборнике К. Хуснуллина, наиболее полно на сегодняшний день представляющем татарский религиозный музыкально-поэтический репертуар, не менее 20 мунаджатов представляют собой варианты известных книжных текстов. Среди найденных примеров — тексты Сулеймана Бақыргани и других авторов книги «Бақырган», хикметов, связываемых с именем Йасави, «кляхи» Юнуса Эмре, стихов Г. Утыз Имяни, Г. Кандальи; строки из учебника «Көйле иман» и популярнейшего в начале XX в. сочинения «Хакка шөкер» (см., например: [Хакка шөкер, 1906]).

22 | Рамки настоящей публикации позволяют ограничиться лишь предварительными замечаниями по данному поводу. Более подробный анализ репертуара книжного пения с этих позиций требует самостоятельной работы.

23 | Фигуре Хызра (Хозур, Хозур-Ильяс, ал-Хадир, Хидр, Хизр, Хизир) — персонажу, занимающему важное место в мифологии разных народов — посвящена обширная литература. См., в частности: [Пиотровский, 1991; Рахимов, 1999, с. 91–92]; о Хызре в контексте суфизма: [Бартольд, 1992, с. 31–37]; в контексте татарской традиции: [Садекова, 2000, с. 170–182].

24 | Зулкарнайн — коранический персонаж (Коран, 18:83–98). Отождествляемый с Александром Македонским в мифологии татар, он представлялся тем полководцем, который заложил Булгар — древнюю столицу предков татар (об этом, в частности, говорится в тексте шамаила, посвященного истории Булгар и опубликованного в типографии Казанского университета в 1902 г.). Имя Зулкарнайна встречается в багышлау, записанных в конце XX в.

25 | *Эсхабе Кәһеф*, известные также как «семь эфесских отроков» — семь юношей и собака, проспавшие в пещере 309 лет, упоминаемые в Коране (сура 18). У татар, как и у других мусульманских народов, имена Эсхабе Кахеф считались в числе лучших оберегов. Соответственно, тексты с их использованием пользовались исключительной популярностью. Так, в частности, имена Эсхабе Кахеф были одним из постоянных элементов украшавших татарские дома шамаилей. В начале XX в. текст «Әсмаи Эсхабе Кәһеф хасиятләре берләш» («Имена Эсхабе Кахеф и их свойств») неоднократно публиковался и в прозе, и в поэтической форме, и в виде шамаила. На эту тему см., в частности: [Катанов, 1905].

26 | Мансур ал-Халладж (ок. 858–922) — выдающийся суфий, казненный за свои проповеди. Подробнее см. статью А.Д. Кныша [Кныш, 1991, с. 269–270].

27 | Вайсәл-Карани (Увайс ал-Карани, ум. 643) — йеменский мистик, современник пророка Мухаммада, знаменитый своей внутренней духовной связью с Пророком. О Вайсәл-Карани в контексте татарской традиции см.: [Сайфуллина, 2007, с. 197–202].

28 | Книги небольшого формата, издававшиеся в конце XIX — начале XX в. большими тиражами. Примеры *көйле китап* такого рода: «Хәзрәти Зөлкарнайның хикмәте...» (Казань, 1909); «Кыйссаи әл-Мансур әл-Халлаж» (Казань, 1809); «Әсмаи Эсхабе Кәһеф хасиятләре берләш» (Казань, 1880).

29 | *Йасавийа* — тарикат, называемый по имени его основателя туркестанского мистика Ахмада Йасави, получивший значительное распространение в Волго-Уральском регионе. О влиянии йасавийа на суфийскую культуру Поволжья и Приуралья см.: [Кемпер, 2008, с. 131 и далее]. Принятая в литературе дата смерти Йасави (1166) оспаривается Д. ДиУисом, относящем ее к более позднему времени (ок. 1225). См., в частности: [DeWeese, 2009, p. 121].

30 | Говоря о традиции йасавийа, Д. ДиУис пишет: «Под данным обозначением я имею в виду не только определенные суфийские общины..., но также и более широкое, социальное и религиозное и литературное наследие этих общин, воспринятое гораздо более широкими кругами центрально-азиатского общества. Такое расширенное наследие включает ... повествовательные и ритуальные

В первую очередь, подтверждение тому — исключительная на протяжении веков популярность и стихов и самой фигуры Ахмада Йасави среди татар³¹, о чем, в частности, свидетельствует бытование связанных с ним текстов в народной среде вплоть до конца прошлого века. Как правило, это фольклоризированные варианты самих хикметов или других текстов йасавийской традиции, например: «Мәдинәдә Мөхәммәд, жир йөзәндә — Хужахмәт...» («Мухаммад — в Медине, на [всей] земле — Ходжа Ахмад») — переосмысленная знаменитая фраза «Мәккәдә бар Мөхәммәд, Төркестанда Хужахмәт» («Мухаммад — в Мекке, Ходжа Ахмад — в Туркестане»), или:

«Бу сүзләренң күбесе — әүлияләр олугы» («Большая часть этих слов — слова главы святых»)³².

Памятным знаком йасавийской традиции в татарской культуре стал сборник «Бакырган китабы», озаглавленный по имени прямого преемника, ученика Ахмада Йасави Сулеймана Бакыргани, известного также как Хаким-ата (ум. ок. 1186)³³.

Собранные здесь многокуплетные повествования о пророке Мухаммаде, Имаме Агзаме (Абу Ханифа), Исмаиле, Марьям-ана/Марии³⁴ и др. перемежаются с суфийскими — по содержанию и поэтике — газелями и хикметами, прямо или косвенно отражающими значимость фигуры самого Йасави и преемственно связанных с ним других святых. В данном контексте показательно, например, представленное в сборнике стихотворение Бакыргани, в котором повторяющимся рефреном является строчка «Мой шейх Ахмад Йасави»:

«...Хозер берлә сөхбәтлек, Ильяс берлә өлфәтлек, Хак кашында хөрмәтлек, Шәйхем — Әхмәт Йасави...	(«Общающийся с Хызром, Дружащий с Ильясом, Почитающий Бога, Мой шейх — Ахмад Йасави...») ³⁵
---	---

аспекты поклонения святыням, связанным с фигурами, принадлежащими к суфийской *силсиле* Йасавийа, ... оно включает представления об общинной идентификации... мыслимые в виде линий преемственности, восходящих к Ахмаду Йасави или его раннесуфийским преемникам» [ДиУис, 2001, с. 242].

31 | Прежде распространенное среди татар распевное чтение хикметов Йасави к сегодняшнему дню практически не сохранилось. Однако следы этой традиции легко обнаруживаются в текстовом репертуаре мунаджатов. Редкий пример записи одного из хикметов с мелодией опубликован в упомянутой выше моей статье: «*Көйле китап* и мунаджат в контексте общеисламской традиции» [Сайфуллина, 2010а, с. 28]. Исключительную значимость имени Ахмада Йасави и связанной с ним цепочки суфийских шейхов («Одиннадцать Ахмадов») для татар-мусульман подтверждают записанные в 1990-х гг. тексты багышлау. См.: [Сайфуллина, 2005].

32 | Из текстов мунаджатов первый пример записан Г. Сайфуллиной в Балтасинском районе РТ в 1991 г.; второй приведен в упомянутом выше сборнике К. Хуснуллина [Хөснуллин, 2001, с. 161].

33 | Значение «Бакырган китабы» как памятника суфийской литературы в контексте татарской (в том числе и музыкально-поэтической) культуры до сих пор не получило, на наш взгляд, должной оценки. Впервые изданная в Казани в 1847 г. и выдержавшая много переизданий до революции, книга была одной из самых любимых *көйле китап* в татаро-мусульманской среде, использовалась в качестве учебного пособия в мектебах и медресе и, несомненно, оказала значительное влияние как на религиозные представления волжских мусульман, так и на формы их бытования в народной культуре.

34 | Поэмы, автором которых считается Бакыргани: «Миграджнамэ», «Ярым алма», «Исмагыль кыйсасы», «Марьям-ана».

35 | Цит. по изд.: [Бакырган китабы, 2000, с. 38]. — Пер. Г. С. О том, что слово «көлым» («раб») вместо «шәйхем» («мой шейх») — опечатка в данной публикации, свидетельствует как контекст всего стихотворения, так и другие издания, в частности: [Бакыргон китоби, 1991, с. 16; Hakim Süleyman Ata, 2006, s. 93].

В этом же русле создана поэма «Кыйссаи Хөбби хужа» казанского поэта Кул Шарифа (XVI в.)³⁶, посвященная Хубби ходжа — сыну Сулеймана Бакыргани и Гамбэр-ана и важному звену в цепочке почитаемых в йасавийской традиции имен:

«...туксан дәхи һәм тугыз
Мең мөшәэх сәрүре Хужа Әхмәд Йасави.

Бу дастанны белсәгез, ир Хөббиньң дастаны.
Ихлас берлән тыңлагыз гашыйкларның бустаны.

Хужа Әхмәднең наibe Хәким ата Сөләйман.
Әрвахның алардин морадыңны теләрсен...»

(«.. глава 99 тысяч шейхов Худжа Ахмад Йасави.
Если хотите знать про этот дастан, — это дастан о Хубби.
Слушайте внимательно рассказ...
[букв.: о цветнике влюбленных].

Преemник Ходжа Ахмада — Хаким-ата Сулейман.
Свои желания обращай к их душам...»³⁷

Статус Йасави как святого оказался зафиксирован даже в учебной литературе для детей: имеется в виду написанная религиозным деятелем и педагогом ал-Культаси маленькая книжка «Көйле иман» [Көйле иман, 1903], в начале XX в. повсеместно распространенная среди татар. В целом предназначенная для простейшего, удобного для запоминания объяснения основ ислама и его истории и использовавшаяся в качестве учебника книга заканчивается упоминавшимися выше строками³⁸:

«Бу сүзләрнең күбесе әулияләр олугысы
Әхмәд Йасави сүзе, аны сөен Алла син,
Раббым, рәхмәт кыйл аңа, аның хакына миңа,
Рәхмәт кыйл барчамыза, син рәхимле Алла син».

(«Большая часть этих слов — слова главы святых
Ахмада Йасави, ты люби его, Аллах.
Господь мой, даруй милость ему, а через него и мне,
Даруй милость всем нам, ведь ты милостивый Аллах»).

36 | В сборник «Бакырган» включено несколько стихотворений Кул Шарифа, но поэма о Хубби ходжа существовала в отдельных списках и публиковалась в отдельных изданиях, например: [Кыйссаи Хөбби хужа, 1899].

37 | [Бакырган китабы, 2000. С.3]. — Пер. Г. С. О том, что в своих молитвах мусульмане руководствовались такого рода «советами», свидетельствуют тексты народных багышлау. См., в частности: [Сайфуллина, 2005, № 1, 12].

38 | На что обратил внимание автор известного исследования о мистиках в турецкой литературе М.Ф. Кёпрюлю [Köprülü, 1976]. Интересно, что в последующих изданиях «Көйле иман», при совпадении в целом структуры и содержания текста, это четверостишие исчезает. См.: [Көйле иман, 1912; Көйле иман, 2006].

Нужно оговориться, однако, что при всех связях с суфийской традицией бытование книжного пения к началу XX в. было в первую очередь элементом религиозного воспитания и в наименьшей мере связано с собственно суфийским ритуалом (что в свое время было отмечено русским миссионером С. Матвеевым в связи с рецитацией книги Бакыргани «Марьям ана»: «У мухаммедан казанского края стихотворный рассказ Сулеймана служит религиозно-назидательным чтением для детей, а у среднеазиатских мухаммедан эти стихи распеваются наравне с со стихами Ходжи Ахмеда Ясави вертящимися дервишами на молитвенных собраниях» [Матвеев, 1895, с. 34]).

Со временем и этот контекст существования традиции исчезает. С разрушением системы религиозного воспитания в советское время и позже — с попытками построения таковой на другой основе, вне сложившихся традиций, книжное пение как феномен, сформировавшийся на волне активного подъема татаро-мусульманской культуры, к концу XX в. теряет свою значимость. Как отмечалось выше, лишь отдельные фрагменты информации, источником которой были многообразные *көйле китап*, обнаруживаются в текстах мунаджатов и багышлау, записанных к концу XX в. Упоминания здесь популярных прежде имен оказываются скорее формальным элементом (произнесение согласно оставшимся в памяти, услышанным когда-то образцам), чем осознанной аппеляцией к святым (в экспедициях подтверждением тому была частая расплывчатость ответов на просьбу прокомментировать те или иные имена. Так, например, на вопрос: «Кто такой Зулькарнайн и почему вы называете его?» — женщина ответила: «Не знаю, но мама всегда заставляла называть это имя...»³⁹).

На фоне такого рода изменений еще отчетливее осознается ценность того, что сохранено — как в вербальной/текстовой, так и музыкальной/звуковой форме.

В этой связи хотелось бы отметить еще один важный аспект существования традиции книжного пения у татар, а именно — исключительно уважительное отношение собственно к книге, нередко — как к священному объекту. Важнейшее среди подтверждений разного рода⁴⁰ — сохраненность многих *көйле китап* в условиях многолетнего стабильного курса на изгнание из народной практики арабграфичных текстов. Согласно экспедиционным наблюдениям, книжные тексты не уничтожались (только в тех случаях, чтобы избежать глумления), но хранились, даже когда уходили из жизни мусульмане, способные читать арабскую графику. Разрозненные листы и маленькие издания сшивались вместе и хранились, завернутые в платки или в специально сшитых матерчатых сумках, рядом с Кораном. Лишь в

39 | «Белмим, аны энкэм һәр вакыт эйтергә куша иде...» Записано в 1997 г. в Балтасинском районе РТ.

40 | О вере в священную силу «Мухаммадии», например, говорит тот факт, что девушки нередко гадали по этой книге — как по Корану.

крайнем случае эти тексты отдавали в другие руки или в мечеть. Думается — с надеждой на то, что со временем найдется кто-то, кто сможет прочитать их. А в тех случаях, когда это тексты *көйле китап*, — то и пропеть. Как это мыслится автором дарственной надписи на одном из часто встречавшихся в экспедициях изданий «Мухаммадии»:

«Менэ сезгэ бер кодасэт,

Колак салып тыңлагыз.

Бик күнелле булмаса да,

Көйгэ салып моңлагыз».

(«Вот вам одна святыня [святой текст],

Слушайте его внимательно.

Пусть он — не самый легкий [увлекательный],

Читайте (его) с мелодией»)⁴¹.

41 | [Мехаммадия, 1909]. — Пер. Г. С.

Источники и литература

- Бакырган китабы, 2000 — Бакырган китабы. 12–18 йөз төрки-татар шагыйрлэре эсэрлэре. Ф.Яхин эзерләүендә. Казан, 2000.
- Бартольд, 1992 — *Бартольд В.В.* Мистицизм в исламе // Ислам и культура мусульманства. М., 1992.
- Бәдәвам, 1990 — Бәдәвам. Догаи Исми Әгъзам вә Бәдәвам китабы. Казан, 1990.
- Боқыргон китоби, 1991 — Боқыргон китоби. Тошкент, 1991.
- ДиУис, 2001 — *ДиУис Д.* Маша 'их-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии: (Зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912–1998) Сост. и отв. ред. А.А. Хисматуллин. СПб., 2001.
- Знаменский, 1910 — *Знаменский П.* Казанские татары. Казань, 1910.
- Касыйдәи Бөрдә, 1903 — Касыйдәи Бөрдә. Казан, 1903.
- Катанов, 1905 — *Катанов Н.Ф.* Киргизская и казанско-татарская версии христианского сказания о семи спящих отроках. Казань, 1905.
- Кемпер, 2008 — *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Казань, 2008.
- Кныш, 1991 — *Кныш А.Д.* Мансур ал-Халладж // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Кол Гали, 1989 — *Кол Гали.* Кыйссаи Йосыф Вст. статья и пер. на тат. яз. Н. Хисамова. Казань, 1989.
- Кол Шәриф, 1899 — *Кол Шәриф.* Кыйссаи Хөбби хужа. Казань, 1899.
- Көйле иман, 1903 — Көйле иман. Мөәлифе Шәмседдин Мөхаммәд бен Нурмөхаммәд әд-Таһири әл-Күлтәсидер. Казан, 1903.
- Көйле иман, 1912 — Көйле иман. Имам Әхмәдгәрәй бин Мөхаммәдгата. Казан, 1912.
- Көйле иман, 2006 — Көйле иман. Г. Афзал. Казан, 2006.
- Көйле Мәүлүд, 1909 — Көйле Мәүлүд. Нәшере Дамелла Мөхәммәд Садык әл-Госмани. Казан, 1909.
- Кыйссаи Хөбби хужа, 1899 — Кыйссаи Хөбби хужа. Казан, 1899.
- Малов, 1897 — *Малов Е.А.* «Ахырзаман китаби». Мухаммеданское учение о кончине мира // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. XIV. Казань, 1897.
- Матвеев, 1895 — *Матвеев С.М.* Мухаммеданский рассказ о Св. Деве Марии. Текст и перевод // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. XIII, вып. 1. Казань, 1895.
- Милли моңнар, 2002 — Милли моңнар. Төрки-татар көйләре. Солтан Габәши язмалары буенча. Төз. — авт. Г. Макаров. Казан, 2002.
- Мөхәммәдия, 1909 — Мөхәммәдия. Мөхәммәд Языжоглу Челеби. Казан, 1909.
- Нигметзянов, 1982 — *Нигметзянов М.Н.* Народные песни волжских татар. Казань, 1982.
- Нигметзянов, 1984 — *Нигметзянов М.Н.* Татарские народные песни. Казань, 1984.
- Пиотровский, 1991 — *Пиотровский М.* ал-Хадир // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Рахимов, 1999 — *Рахимов С.* ал-Хадир // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999.
- Рахим, Газиз, 1922 — *Рахим Г., Газиз Г.* Татар әдәбияты тарихы. Борынгы дәвер. Казан, 1922.
- Садекова, 2000 — *Садекова А.* Идеология ислама и татарское народное творчество. Казань, 2000.

- Сайфуллина, 1999 — Сайфуллина Г. Музыка священного Слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. Казань, 1999.
- Сайфуллина, 2005 — Сайфуллина Г. Багышлауга багышлау. Багышлау (посвящения) в контексте культуры народного ислама волжских татар. Казань, 2005.
- Сайфуллина, 2007 — Сайфуллина Г. Казан илләрэндә Вәйсәл-Карани (Вайсел-Карани на казанской земле) // Гасырлар авазы (Эхо веков). 2007, №1.
- Сайфуллина, 2009 — Сайфуллина Г. Категория «кэйле китап» в музыкально-поэтической культуре татар-мусульман // Музыка народов мира: проблемы изучения: Сб. статей Под ред. В.Н. Юнусовой и А.В. Харуто. М., 2009.
- Сайфуллина, 2010а — Сайфуллина Г. «Көйле китап» и мунаджат в контексте общеисламской традиции // Из истории татарской музыкальной культуры: Сб. научных трудов Казанской государственной консерватории. Казань, 2010.
- Сайфуллина, 2010б — Сайфуллина Г. «Мухаммадия» Челеби в культуре татар-мусульман // Наследие ислама в музеях России: изучение, атрибуция, интерпретация: Материалы научно-практической конференции 3–4 декабря 2009. Казань, 2010.
- Салихов, 1985 — Салихов Г. Татар әдәбияты тарихы. 2 том. 19 йөз татар әдәбияты. Казан, 1985
- Сафиуллина, 2003 — Сафиуллина Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. Казань, 2003.
- Татар әдәбияты тарихы. 2 том. 19 йөз татар әдәбияты. Казан, 1985.
- Татарско-русский словарь, 1966 — Татарско-русский словарь. М., 1966
- Төрки «Маулидин-наби» (Мөхаммәд пәйгамбәр хакында касыйдәләр). Текстны эшкәртте Ф. Яхин. Истанбул, 1993.
- Тукай, 1956 — Тукай Г. Произведения: В 4 т. Т.2. Казань, 1956.
- Хакка шәкер, 1906 — Хакка шәкер (Гыйбрәт вә шөкернамә мин әбъят Әхмәдия). Казан, 1906.
- Хан кызы, 1994 — Хан кызы. Мөнәжәтләр / Төз. Ж.Г. Зәйнуллин. Казан, 1994.
- Хөснуллин, 2001 — Хөснуллин К. Мөнәжәтләр һәм бәетләр: көйләп укуга нигезләнган жанрлар. Казан, 2001.
- Шарифуллина, 1981 — Шарифуллина Н.М. Традиция книжного пения татар-мишарей Ульяновской области // Народная и профессиональная музыка Поволжья и Приуралья: Сб. трудов. Вып. 56. М., 1981.
- DeWeese, 2009 — DeWeese D. Three Tales from the Central Asian Book of Hakim Ata // Tales of God's Friends. Islamic Hagiography in Translation. Ed. By J. Renard. University of California Press, 2009.
- Faruqi, 1986 — Faruqi L.L. The Mawlid // The World of Music, 28. 1986, № 3.
- Hakim Süleyman Ata, 2006 — Hakim Süleyman Ata. Hikmetler ve kissâlar. Ankara, 2006.
- Köprülü, 1976 — Köprülü M.F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1976.
- Melikoff, 1985 — Melikoff I. Ahmed Yesevi and Turkic Popular Islam // Utrecht Papers on Central Asia. Proceedings of the First European Seminar on Central Asian Studies, 16–18 December 1985. Utrecht Turkological Series no. 2.