

И.В. Белич, А.К. Бустанов

Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири*

Интенсификация исследований ислама в Западной Сибири в последнее десятилетие позволила сформулировать достаточно очевидный и весьма важный тезис о значимости суфийских традиций (обрядов, институтов, связей и пр.) в распространении правоверия в этом регионе [Zarcone, 2000, p. 279–296]. Однако конкретные вопросы функционирования здесь мистических братств («орденов») остаются до сих пор без ответа. Это обусловлено в первую очередь проблемами источниковедческого порядка: отсутствием источников или их неадекватной интерпретацией разными исследователями. В связи с этим текстологическое изучение рукописей, составленных самими носителями тех или иных суфийских традиций, приобретает особую актуальность. Авторы этих строк не первый год занимаются исследованиями в этом направлении и в данной статье представляют в виде заметок, не претендующих, стало быть, на исчерпывающий и всесторонний анализ, некоторые итоги полевых и камеральных работ.

I

В очередной поездке в аул Большой Карагай Вагайского района Тюменской области в 2005 году совместно с профессором Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета Ф.З. Яхиным нами была обнаружена рукописная книга, написанная почерком *насх* на *тюрки* XVIII века с обильными персидскими и арабскими вставками. Она сохранилась, к сожалению, без начала и конца и состоит из 153 листов, размером 20,5×12 см, сшитых в плотный, по-видимому, когда-то кожаный переплет, позднее обтянутый разноцветной ситцевой тканью. Этот фолиант хранился у местного муллы Р.Х. Батинова, передавшего его нам для дальнейшего изучения.

* | Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект 10–01–67102 а/Т.

Книга датируется по водяным знакам 1784 годом и представляет собой сборник (хрестоматию), включающий разнообразные тексты, написанные черными чернилами (разделы «*баб*», «*фадр*» выделены красными чернилами). В составе текстов сборника содержатся: *силсила* братств накшбандийа и кадирийа, практика, стадии и формулы *зикра* и прочих, в том числе лечебно-магических ритуалов, нормы взаимоотношений учителя и ученика, а также отрывки невыясненного пока прозаического произведения дидактического характера, мистические стихотворения отдельных поэтов и многое другое.

В число стихов, обозначим это особо, входят отрывки поэтических произведений в жанре *рубай* и *маснави* известного поэта-мистика Джами, которого большинство исследователей считают последним классиком средневековой персидской литературы [Бартольд, 1966, с. 196–197]. Причем многие тексты этих стихотворений написаны (воспроизведены письменно) не на персидском, а на литературном тюркском языке. Это обстоятельство, по мнению Ф.З. Яхина и А.М. Шарипова, изложенному одному из авторов данной статьи в Тобольске (декабрь 2007 г.), крайне редко встречается в татарской литературе. Нур ад-Дин 'Абд ар-Рахман Джамии (1414–1492) популярен и как автор крупного агиографического свода «*Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс*», который содержит жизнеописания более 600 суфиев, а также многих научных трудов и комментариев к трудам по суфизму других ученых-богословов эпохи Средневековья. В хивинском анонимном сочинении «*Халват-и суфиха*» (1813) есть эпизод, где на собрании суфиев после обряда *сукут* («молчание» — практика глубокой внутренней концентрации в накшбандийа) присутствующие «стали читать “Нафахат” в переводе хадрат Мир ['Али-Шер Навои]. Многие плакали (от возбуждения) и потом разошлись» [Khalvat-i Sufiha, 2000, p. 154]. Речь здесь идет о накшбандийском кружке, участники которого использовали перевод персидского «Нафахат ал-унс» Джамии на тюрки, выполненный Навои и озаглавленный «Наса'им ал-мухаббат» («Дуновения любви»).

Уместно заметить, что Джамии, не являясь шайхом с правом посвящать в братство, изложил теософию мистического пути накшбандийа Мир 'Али-Шеру Навои, когда тот в 1476 г. встал на стезю духовного очищения [Тримингэм, 1989, с. 84; Эркинов, Бабаджанов, 2001, с. 74–75]. Хорошо известно, что 'Али-Шер Навои прославился как покровитель искусств, выдающийся поэт и прозаик, первым писавший в свое время на чагатайском языке. Но мало кому ныне знакомо сообщение В.В. Радлова, относящееся к 1860-м гг. и касающееся такого наблюдаемого им среди татар Сибири культурного явления: «нынешнее поколение поет Магоммедию, Гикметы Ахмеда Есеви¹ и Мир Али Шири, хотя содержание их для большинства совершенно непонятно» [Радлов, 1872, с. XIII].

Впрочем, здесь речь идет скорее не столько о синтезе нормативного ислама с суфийской доктриной и ритуалом, тем более не о повальном увлечении мусульманским мистицизмом как таковым, сколько о «поэтической моде»: молодое поколение сибирских татар отдавало предпочтение восточной лирике, в том числе суфийской [Белич, 2004а, с. 65, 89–90]. Сошлемся в этом положении на мнение В.В. Бартольда: «Всех своих предшественников затмил Мир ‘Али-Шир, писавший и персидские стихи, но больше всего прославившийся как турецкий (тюркский. — И. Б., А. Б.) поэт, произведения которого сделались классическими для всех турок (тюрков. — И. Б., А. Б) от Константинополя до Тобольска» [Бартольд, 1966, с. 197].

Однако по этим веским, но кратким замечаниям весьма сложно говорить о том, как воспринималась татарами Сибири изобилующая мистическими метафорами любовная лирика этих ярких мусульманских поэтов Средневековья. В.Н. Басилов отмечал, что, при исцелении бесплодной женщины или импотента у туркменских *порханов* (шаманов) «особое значение придавалось мелодии «Новайы» (т.е. мелодиям песен на слова ‘Али-Шера Навои). Одни шаманы как будто требовали, чтобы исполнялась только музыка «Новайы», другим же эти мелодии были нужны лишь в особо ответственные моменты ритуала». А Амандурды-порхан, практиковавший среди населения долин Сумбара и Чендыра, во время сеанса обычно и сам пел «Новайы» [Басилов, 1992, с. 156]. Возможно, нечто подобное исполнялось тогда в схожей ситуации в междуречье Тобола и Иртыша.

К сожалению, обнаруженный нами манускрипт абсолютно лишен каких-либо владельческих маргиналий, которые позволили бы пролить свет как на личность переписчика, так и поздних владельцев компендиума. Тем не менее само присутствие такого рода учебного пособия — «краткого курса» обучения теософии и ритуальной практике исламского мистицизма, на наш взгляд, подразумевает существование в юртах Карагайских в XVIII столетии по меньшей мере суфийской обители (*хангах*) с надлежащей данному сообществу или группе структурой и статусом местной группы (*та’ифа*) суфийского братства. Причем *силсила* этого братства включает в себя и накшбандийа, и кадирийа. Судя по всему, мы имеем дело с тем процессом, о котором пишет американский исламовед Девин ДеВис: «В XVIII веке в Средней Азии появились группы накшбандийа, связанные с линиями преемственности кадирийа и практиковавшие громкий зикр» [DeWeese, 2008, с. 11]. Возможно, присутствие соединенной накшбандийско-кадирийской «цепи» в компендиуме из аула Большой Карагай осталось бы без внимания, если бы не обнаруженные нами позднее дополнительные источники, явственно указывающие на бытование в указанном селении на рубеже XVIII–XIX веков кадирийских практик, которые мы рассмотрим во второй части данной статьи.

Очевидно, что Карагайские юрты с XVIII века были средоточием мусульманского просвещения в крае². Наиболее вероятно, что здесь должна была существовать суфийская обитель, основоположники и представители которой имели непосредственное и тесное отношение к братству накшбандийа, связанному «духовным родством» с цепочками преемственности кадирийа. Татарские ученые-богословы, получавшие образование в крупных городах Средней Азии (Бухара, Ташкент, Самарканд), попадали под влияние различных религиозных течений своего времени. И, становясь адептами одного из них, привозили соответствующие нормы теософии и обрядности в родные селения.

В Западной Сибири подобный процесс инфильтрации сторонников «громкого зикра» в XVIII веке не мог не вызвать противодействия среди деятелей религиозной общины. Поэтому не случайно, что в обнаруженном в ауле Большой Карагай т.н. «Карагайском свитке», являющемся протографом списка *шаджара* Тобольского музея [См.: Белич, Селезнев, Яхин, 2005, с. 211; Селезнев, Селезнева, Белич, 2009, с. 42–47], изданного Катановым, дано указание на практику проведения «тайного поминания [Бога]», т.е. *тихого зикра*, проповедовавшегося основными группами братства накшбандийа [Бустанов, 2009а, с. 219]. Нелишне заметить, что и «Карагайский свиток», и содержащаяся в нем легенда, были составлены в середине — второй половине XVIII века [Бустанов, 2009а, с. 221], т.е. сразу с появлением суфийских групп, близких к братствам кадирийа и накшбандийа.

Основной частью практики конгрегации накшбандийа, как упоминалось выше, является т.н. «тихий зикр» (*хафи*) — «мысленное (сердцем) поминание имени Бога, в отличие от «громкого зикра» (*джахр*, *джали*), произносимого вслух, которому отдается предпочтение в подавляющем большинстве братств» [Акимушкин, 2006, с. 307], в том числе и в кадирийа. По характеру исполнения зикра первый и получил в Средней Азии в прошлом наименование *хуфийа*, т.е. тайный, ввиду того, что суфии выполняют зикр про себя, без движений; второй — *джахрийа*.

Вполне уверенно можно говорить о том, что к XVIII веку в Карагайских юртах и близлежащих населенных пунктах для обучения неопитов и наставничества местного сообщества правоверных имелись как соответствующая социальная среда (группа мистиков с ее лидером во главе), так и культурная и культовая совокупность (манускрипты и мавзолеи святых — *астана*) [Селезнев, Селезнева, Белич, 2009, с. 42–47, 123–124]. Подобная форма обучения мюридов существовала в XVIII–XIX вв. в Туркестанском крае повсеместно. В подтверждение этого процитируем отрывок из авторитетного сборника того времени: «В существующих постоянных общинах мюрид проходит

2 | Тут уместно напомнить заметку Н.Л. Скалозубова в «Хронике» Тобольского музея за 1900 г. Именно его стараниями в музей был привезен тогда же из Карагайских юрт список с *шаджара* местных мусульманских святых, вошедший в историографию благодаря его публикации Н.Ф. Катановым [Белич, 2005, с. 153–171]. Заметка датируется «18 августа 1900 г.», и в ней четко сказано: «Дер. Карагайская Тобольского уезда. Карагайская волость является, по-видимому, центром мусульманского района; здесь то и дело приходится слышать о могилах святых» [Хроника, 1905, с. 10].

коротенький курс, усваивая лишь важнейшие формальности уставных требований, путешествуя для сбора добротных даяний (*назир*) ишану, сначала с более опытным мюридом, потом один. Через пятьдесят лет такого обучения он получает *иршад* и выходит из учения совершенно подготовленный для практической деятельности ишана. Однако иршады выдаются и мюридам второй категории, конечно, не безвозмездно» [Сборник, 1899, с. 25]. Под «второй категорией» подразумеваются поборники ишана, ведущие мирскую жизнь, но являющиеся его мюридами, изредка совершавшие с ним зикр, чаще выслушивая наставления. Мюриды первой категории, в отличие от второй, составляли небольшую группу и постоянно проживали в общине (на добровольные пожертвования вторых) при «самых знаменитых ишанах» в период постижения всего курса [Сборник, 1899, с. 25].

Данный вопрос применительно к мусульманам Западной Сибири в целом недостаточно изучен, однако можно предварительно полагать, что карагайский шайх также имел право выписывать и выдавать своим мюридам обеих категорий (и, думается, тоже не даром) не только положенные по статусу его обители *иджаза* и *иршад*. Он составлял, вероятнее всего, и родословные записи местных мусульманских святых для такой категории своих приверженцев, как смотрители *астана*, а также правила и потребные молитвы для визита правоверных к мавзолеям, удостоверяя их авторитетом своей печати. Он же, по всей вероятности, делал выписки необходимых молитвенных формул зикра, лечебно-магические «рецепты» для обширного числа верующих, талисманы-обереги (*тумар*) и т.п. Возможно, и стихи, содержащиеся в компендиуме из аула Большой Карагай, очевидно, имеющие мистический контекст, аллегорические оттенки смысла и символичность «таинственных» слов, применялись и в религиозной практике. Они могли использоваться не только в процессе суфийско-дидактического обучения, но и в распевных рецитациях *хафизов* во время проведения совместных ритуалов: при радениях, женских церемониях, семейных торжествах, празднике (по случаю *окончания Рамадана*, например). Хотя «содержание их для большинства» сибирско-татарского населения края, конечно, было «совершенно непонятно» не только в 1860-е гг., но и, видимо, в XVIII столетии.

Говоря, о суфийских институтах, к которым имели прямое отношение подобные компендиумы, необходимо указать и на мавзолей святого, расположенный на кладбище с. Б. Карагай. В «Карагайском свитке», перечисляющем мавзолей святых в регионе, сказано по этому поводу: «В Карагае — Ходжай-шайх... из потомков Бахти-Ата. Из потомков Худжай-шайха сейчас смотритель (*муджавир*) Тырай-шайх». К предложению позднее было приписано: «Шихман-шайх б. 'Абд ас-Салам-шайх б. Тырай-шайх»³. По нашим подсчетам, первые смотрители *астана*

3 | Факсимиле рукописи см.: Селезнев, Селезнева, Белич, 2009. Цветная вклейка, л. 9–10. Перевод Ф.З. Яхина содержит неточность: он указывает дополнительно на отца Тырай-шайха, Карымшак-шайха, но в тексте тот не назван [Там же, с. 205]. Карымшак-шайх фигурирует в другом списке шаджара, составленном Кашшафом б. Абу Саи'дом [Катанов, 1904, с. 25].

Ходжай-шайха жили во второй половине XVIII в., когда, видимо, и было «открыто» само место почитания и возведен мавзолеей «святого» (*аулийа, авлия*) [Белич, 2004б, с. 486–496; Бустанов, 2009а, с. 220–221].

По полевым материалам И.В. Белича середины 1980-х гг., на кладбище при ауле Б. Карагай располагается астана *Султан-шайха* авлия. Имя этого святого представляет собой титул — «султан». Таким почетным прозвищем, «Хазрет-султан», как известно, верующие нарекли видного суфия XII — начала XIII в. Ахмада Йасави, считающегося основателем тюркской традиции исламского мистицизма, и его мазар в г. Туркестане [Гордлевский, 1962, с. 361–368; Массон, 1999, с. 9–28]. В ранних источниках Ахмад Йасави обычно именуется просто «*шайх*», позже к его имени добавляется титул «*ходжа*» и, наверное, при Тимуридах — «*султан*», ибо в это время его также называют «*хазрат-и Туркестан*». Источники конца XV века утверждают, что среди тюрков его звали «*Йасави-ата*» и он был «*главой тюркских шайхов*» [Лыкошин, 1916, с. 218–219; Гордлевский, 1962, с. 363, 276; Тримингэм, 1989, с. 59]. Хотя для суфизма употребление титула «султан» не имело ничего общего с каким-либо официальным статусом его носителя, султанами часто стали именовать «великих суфийских шайхов» [Большаков, 1991, с. 213; Гафуров, 1971, с. 131–134]. На Северном Кавказе в эпоху Сельджукидов возникла традиция почетно титуловать *султанами* «воителей за веру», или *газиев* и павших мученической смертью *шахидов* [Аликберов, 2001, с. 62]. Поэтому мы полагаем, что в глазах сибирско-татарского населения карагайский святой обладал очень высоким рангом. На это неоднократно указывали и другие наши информаторы, признававшие за астаной в Б. Карагае могилу «*их (шайхов. — И. Б.) начальника*»⁴, или, иначе, «наставника» — *муришда (ходжа)*. На это же указывает и иное его титулярное имя, указанное выше — «*Ходжай-шайх*».

II

Приведенные в первой части статьи размышления, хотя и были основаны на первоисточниках, могли остаться рабочими гипотезами, если бы не нашли подтверждение во вновь выявленных манускриптах [Бустанов, Белич, 2009]. Так, нам удалось конкретизировать некоторые элементы функционирования накшбандийской «ячейки» в районе аула Большой Карагай на рубеже XVIII–XIX вв. и наполнить новым содержанием меткое выражение губернского агронома и краеведа Н.Л. Скалозубова, назвавшего дер. Карагай и Карагайскую волость «центром мусульманского района»⁵.

4 | Хакимов Маняп, 1900 г.р., д. Одиныры Вагайского района Тюменской области. Записи И.В. Белича, 1985 г.

5 | *Карагайская* волость Тобольского уезда, включавшая курдакско-саргатскую группу татар, размещалась в левобережье Иртыша вверх по Ишиму и граничила с Тарским округом. В середине XIX — начале XX в. Карагайская волость включала 2 сельских общества и 16 селений, в 1911 г. — 6 сельских обществ и 15 селений. В волости числилось 464 двора (5392 чел. м.п.) и 14 мечетей. Волостное управление находилось в юртах Карагайских [Бакиева, 2003, с. 47, 51–60, 220, 228, 231, 240–241, 244].

В течение 4–14 июля 2009 года нами были проведены археографические работы в г. Тобольске и его окрестностях — исторически известных сибирско-татарских и сибирско-бухарских поселений: в дд. Иртышацкие, Сабанакровские и Нижние Аремзяны. Основная цель изысканий сводилась к выявлению, цифровой фиксации и описанию для дальнейшего изучения арабографических рукописей. Помимо того, собирались отдельные генеалогические сведения и этнографические материалы, связанные с культом местных мусульманских «святых» — *авлия* (сиб.-тат. вариант *яқшилар*).

В г. Тобольске была обработана библиотека 'Абдулмачита Шихабуддиновича Алиева (1953 г. рождения) — директора Тобольского медресе, уроженца д. Кайнаул Усть-Ишимского района Омской области, потомка смотрителей астаны мусульманских святых Кумуш-'Али и Кафаш-'Али в д. Еланская (неоф. название Көмешле [Алишина, Ниязова, 2004, с. 29–30]) Вагайского района Тюменской области.

Его личную коллекцию можно условно разбить на две части. Первая — рукописи XVIII–XIX вв., передававшиеся в роду хранителей астаны Кумуш-'Али. Особое место среди них по праву занимает рукописный свиток «родословного древа» — *шаджара* (сиб.-тат. *сәчәрә*), накрученный на деревянную катушку-жест и являющийся своеобразным документом «смотрителя астаны» — *муджавира* (сиб.-тат. *астана карачи, шық*). Свиток содержится в самодельном тряпичном мешочке (из цветной ткани /сатин/ с растительным орнаментом), сшитом по одному продольному и поперечному краям светлыми нитками простым стежком. Его верхний край обрублен и загнут внутрь без стежка, а в левом углу закреплена тесемка из хлопчатобумажной ткани, длиной 57,5 см, с голубым растительным орнаментом. Катушка-жест со свитком, в свою очередь, завернута в два куска ткани: первый — сложенный вдвое светлый ситец, размером 56,5 × 20 см (в развороте), с геометрическим орнаментом в виде зон мелких светло-зеленых точек. Ткань фабричная, ветхая, загрязнена, с темными пятнами-разводами. Второй кусок размером 91 × 13,5 см — предположительно часть полотнища савана (сиб.-тат. *кәфин, кәбен*) из хлопчатобумажной белой ткани⁶, обмотан поверх первого. Сама рукопись в форме свитка плотно накручена на деревянную основу (*уклау*), крепилась к ней клеем с одного края узкой бумажной лентой длиной 2 см (на момент осмотра скрепа разошлась). Катушка-жест размером 18 × 2 см, включая цилиндрические ручки с обеих сторон длиной по 3,5 см. Изготовлена предположительно из березы (липы?), причем выточена, очевидно, на токарном станке: на торцах в центре видны следы — наколы от крепежа. Поверхность жеста (как, впрочем, и внешняя сторона скрученного свитка)

6 | Имеются сведения, что среди тобольско-иртышских татар использовалась материя, оставшаяся от шитья савана для умершего старого человека. Так, ее разрывали на тонкие ленты, которыми близкие покойного повязывали запястья левой руки с целью «обеспечить» себе долгую жизнь. Снимать такую повязку строго запрещалось, носилась она до тех пор «пока сама не отпадала» [Белич, Богомолов, 1991, с. 167–168].

темно- и светло-коричневого цвета, местами отполирована руками от долгого использования, местами выщерблена из-за естественного разрушения структуры дерева. Размер свитка, склеенного внахлест из трех листов бумаги: общая длина 92 см при ширине 11 см. Длина листов колеблется: л. 1–30 см, л. 2–17,5 см, л. 3–35,5 см. Размер текста — 91 × 11 см, т.е. по формату свитка. Текст написан черными чернилами почерком *насх* и состоит из 119 строк. Текст с дефектом — нет начала, свиток поврежден: в некоторых местах текста и по краям бумага надорвана. Рукопись по палеографическим признакам можно датировать первой половиной XIX века.

Уже первое знакомство с содержанием рукописи привело к мысли, что мы имеем дело с копией (если не сказать точнее — калькой) обнаруженного немногим ранее, в 2004 г., «Карагайского свитка» [Селезнев, Селезнева, 2009, с. 341–344]. Хотя оба текста выполнены почерком *насх*, однако второй написан плотным письмом, и нередко окончания слов пишутся надстрочно. Главным же его текстуальным отличием является подпись переписчика-копииста. Установить ее удалось не сразу, прибегнув даже к помощи соответствующих экспертных служб⁷, так как по каким-то неизвестным нам причинам автограф преднамеренно был замазан тушью, причем произошло это, по-видимому, еще в дореволюционный период. Вероятно, перед нами свидетельство некоего соперничества и/или противоборства, имевшего место вокруг статуса хранителя астаны и обладания такой реликвией, как шаджара [Белич, 2005, с. 153–171; 2008, с. 33–44]. Процесс «противоборства документированных генеалогий» происходил в XIX веке и в Среднеазиатском регионе, например среди казахов группы *ходжа* (*қожа*) но и там он требует дальнейших исследований [Генеалогические грамоты, 2008, с. 49]. Между тем, как представляет американский исламовед Девин ДеВис и как свидетельствуют материалы по истории сибирских *ходжей*, генеалогические легенды и их противостояние связаны с финансовыми интересами различных кланов, добивавшихся у властей привилегий, как в форме *вакфов*, так и в праве распоряжаться пожертвованиями, поступающими от прихожан и паломников [DeWeese, 1999, р. 507–530; Бустанов, Корусенко, 2010]. Размеры их земельных угодий и финансов были порой настолько велики, что оправдывали потребность обоснования родословной⁸. Недаром в генеалогии потомков Абдал-шайха, первого смотрителя астаны в Тюрмитяках, подчеркнута верноподданство государю императору [Бустанов, 2009а, с. 207–211].

Изучение замазанного автографа шаджара дало уверенное чтение колофона: «*переписал это...*», а под двумя пятнами туши удалось разобрать: «*Суџунч... сын (такого-то) ...тари*». Финалия «...тари»,

7 | Авторы выражают признательность начальнику отдела криминалистики УВД города Тобольска майору милиции Андрею Николаевичу Сазонову за помощь в проведении экспертизы автографа списка.

8 | Хотя в основном это касалось старой татарской аристократии — *мирз*, которые, оставаясь мусульманами, могли быть причислены к дворянскому сословию с 1784 г., подтвердив при этом документально свое «дворянское происхождение» [Кемпер, 2008, с. 67 и сл.; Белич, 2009, с. 184].

видимо, принадлежит *нисбе* переписчика (вероятно, «Гарский»). Реконструировать остальные части предложения на основании одного текста оказывается невозможным. Среди сибирских богословов имя Суйунч не было редким. В частности, известен ученый-богослов Хваджам-Берди б. Суйунч-Бақы из д. Саускан (умер в 1857).

К вышеописанному рукописному свитку тематически и содержательно примыкают пять разновременных арабографических манускриптов. Примечательно, что в основном они являются так называемыми «лицензиями» (*иджаза, иршад*) накшбандийского братства и представляют собой большеформатные листы, отдельные из которых заверены хорошо читаемыми печатями. Рукописи написаны частично на персидском и узбекском, отчасти на татарском языках с редкими арабскими вставками.

Ранее науке была известна всего лишь одна *иджаза* сибирских суфиев — это документ, выданный Хваджам-Шукуру б. 'Авваз-Бақы в 1694 г. [Риза ад-Дин, л. 12а], оригинал которого пока не обнаружен. Выявленные в ходе наших работ рукописи позволяют проследить, какие цепи преемственности имелись в среде сибирских суфиев.

Краткое кодикологическое описание рукописей выглядит следующим образом:

1. *Иджаза* на накшбандийский *зикр*, выданная Суйунч-Бақы. Содержит сокращенную *силсила тариката*. От Мухаммада Накшбанди нисходят следующие преемники: хазрат Сайид Бархами, хазрат мавлана Шамс ад-Дин, хазрат шайх Амир Хусайн, хазрат хваджа Йусуф, хазрат хваджа Мухаммад-Хафиз, хазрат шариф хваджа-йи Мухаммад Парса, хазрат хваджа Мухаммади Хвазмуси, хазрат Хусайн, Суйунч-Бақы. Сложенный вчетверо лист бумаги формата 54×31 см, почерк *наسخ*. Слева внизу расположена печать черного цвета 2,5×3 см.: «Туранхан сын 'Азим-хана». Почерк *наسخ*. Документ даты не имеет. Бумага без филиграней и штемпелей, типична для XIX века. Переписал «из изначальной *силсила-йи* Хваджаган» некий Хафиз⁹.

2. *Силсила* накшбандийского тариката, содержащая апологетику публичного *зикра* (*зикр-и 'аланийа*)¹⁰. Два сложенных вдвое листа формата 22,5×34,5 см. Почерк *наسخ*. Текст не датирован. Переписчик тот же: «факих Мухаммад Хафиз». Очевидно, рукопись является приложением к предыдущему документу.

3. Письмо шайха Ильяс б. Рахим-Бақы с апологетикой громкого *зикра* (*зикр-и джахр*) преподавателю в деревне Тайлак, ишану Суйунч-

9 | Оказалось, что эта рукопись уже переведена С.М. Гилязудиновым и обрела странное название «Силсила хранителя Еланской Астаны» в статье краеведа Р.Х. Рахимова [2009, с. 291–297]. Однако научной характеристики, атрибуции и привязки к сибирским материалам источник не получил. Между тем упоминаемые в рукописях Суйунч-Бақы и Мухаммад Хафиз в числе муджавиров «Еланской Астаны» не значатся [Катанов, 1904, с. 28]. Поэтому название рукописи поспешно и вводит читателя в заблуждение. Имя держателя грамоты прочитано С.М. Гилязудиновым неверно: вместо Суйунч-Бақы — Сайид Наджар Бақы.

10 | При переводе рукописи С.М. Гилязудиновым был выпущен существенный фрагмент текста на л. 2а–2б, обозначенный как «не связанный с предыдущими частями», но содержащий при этом полное имя переписчика — факиха Мухаммада Хафиз, которое затем повторено в колофоне [Рахимов, 2009, с. 297].

Бакы-хазрату. Документ представляет собой сложенный вдвое лист формата 35 × 22 см. Имя адресата указано в форме «мулла Суйунч-Бакы-ишан». Письмо начинается по-татарски с обсуждения молитв (*манаджат*), читанных в мечети деревни Карагай. Затем следует цепь нахшбандийских шайхов, будто бы практиковавших громкий зикр (на фарси). Дата: «Год 1281 по хиджре, год 1860 по милади, в благословенный месяц Рамадан, в понедельник, 18 день».

4. Иршад нахшбандийского тариката. Лист формата 41 × 23 см был сложен втрое и порвался на 8 фрагментов. В левом нижнем углу оттиснута черная печать размером 2 × 3 см: «Ибрахим б. Мухаммад». Черная тушь. Текст не датирован. Языки татарский и арабский. Право на совершение зикра передано Суйунч-Бакы б. Карымшаку от шайха хаджи Ибрахима б. Мухаммада Самарканди.

5. Письмо на староузбекском языке ишану Суйунч-Бакы-халифа от хаджи Ибрахима б. Мухаммада Самарканди. Сложенный вдвое лист тонкой просвечивающей бумаги формата 23,5 × 18,5 см. Черная печать адресанта размером 2 × 3 см: «Ибрахим б. Мухаммад», идентичная предыдущему документу. Содержит утверждение об отсутствии воздаяния (*саваб*) за громкий зикр. Дата — 1271 год хиджры (1854–1855). Адрес: «В деревню Вагай Тобольского города, к ишану халифе Суйунч-Бакы б. Карымшаку».

Итак, перед нами предстает комплекс документов, принадлежавших ишану Суйунч-Бакы б. Карымшаку. Судя по его титулам, он и являлся местным главой нахшбандийского тариката, вероятно, с резиденцией в Карагае. Тексты указывают на несколько соседних деревень, в которых действовали суфии: Тайлак, Вагай и Карагай. Заметим, что д. Кумушле (или Еланка) не фигурирует здесь вовсе, несмотря на заверения нынешнего владельца рукописей А.Ш. Алиева о принадлежности манускриптов его предкам, т.е. зрителям астаны в Кумушле. Более того, чтение замазанного имени переписчика в колофоне шаджара, которое прочитано выше, как «Суйунч», позволяет нам отождествить этого переписчика с держателем иджаза и датировать переписку свитка шаджара серединой XIX века. Кашшаф б. Абу Са'ид, изготовивший в начале XX в. копию двух рукописей (Хилката Йарканди и Са'д Ваккаса), указывает имя первого зрителя могилы святого в д. Карагай — Карымшак-шайх [АПИ ТГИАМЗ, л. 4а]. Возможно, последний был отцом халифы Суйунч-Бакы, однако в известных перечнях зрителей разных мавзолеев (в Карагае, Кумушле / Еланка, Улуг-Буран / Тюрмитяки) имя самого Суйунч-Бакы не значится, таким образом, пока неизвестно, являлся ли он сам зрителем мавзолея.

Из этих документов мы узнаем о спорах вокруг форм зикра, причем важную роль в этом по-прежнему играли среднеазиатские шайхи (в частности, мнение Ибрахима б. Мухаммада Самарканди, призывав-

шего своих сибирских братьев по религии отказаться от громкого зикра). Суть этих дебатов сводилась к следующему.

«Классической» формой зикра (Богопоминания) у суфиев накшбандийа является *зикр-и хафи*, т.е. тихий зикр, заключающийся в многократном повторении молитвенных формул про себя, шепотом. Некоторые наблюдатели из Российской империи называли адептов накшбандийа в Бухаре «шептунами». Именно такая форма зикра была закреплена во второй редакции легенды об исламизации Сибири, составленной, по нашему мнению, в середине XVIII в. [Бустанов, 2009а, с. 221]. Другие же суфийские братства, такие как йасавийа и некоторые группы накшбандийа, практикуют разновидности *зикр-и джахр* — громкого зикра, произносимого в голос. Диспут о правомерности последнего, возникший в XVIII в., обострился на рубеже XVIII–XIX вв., когда в Среднюю Азию проникли суфийские круги индийского происхождения (кадирийа и накшбандийа-муджаддийа). В итоге появились группы накшбандийа, практиковавшие громкий зикр. Это породило в то время немало полемической литературы, осуждавшей или, напротив, легитимировавшей такую форму поминания Аллаха [Собрание фетв, 2008; Paul, 2000, р. 5–42]. Особое негодование у ученых-традиционалистов вызывал публичный зикр (*зикр-и ‘аланийа*), проводившийся при большом стечении народа и использовавшийся часто для сбора подаяний и привлечения адептов. И именно публичный зикр упоминается во 2-м документе в качестве ритуала, предназначенного для особо «чистых сердцем» аскетов. Видимо, неслучайно компендиум из библиотеки муллы Р.Х. Батинова, разбиравшийся нами в начале статьи, содержит копию «лицензии» (*иджазат-наме*) братства кадирийа, в котором, как уже говорилось, был принят громкий зикр.

Пока рано делать какие-либо заключения о ходе этих дебатов в Западной Сибири, поскольку выявленная библиотека хазрата Алиева нуждается в отдельной филологической публикации избранных текстов, большинство из которых написано на фарси и касается различных аспектов ритуальной практики в братстве накшбандийа. Тем не менее явное противоречие установленной сакральными текстами нормы (тихий зикр) появлявшимся новым практикам вызвало активное обсуждение в среде местных суфиев.

Вторую группу манускриптов, ныне хранящихся у ‘Абдулмачита-хаджи, составляют рукописные компендиумы на арабском языке и тюрки по различным отраслям знания — арабской грамматике, медицине, основам ислама, книги по Единобожию, а также персоязычный трактат о тарикате накшбандийа, написанный в XIX веке в Сибири неким Мухаммад-‘Ариф-ишаном. Обработка последнего сочинения, как и других, еще потребует времени. Владельцем одной из рукописей мистического характера с персидскими стихами (жанра *маснави*), обозначен ишан Башир б. Нийаз, преподававший в первой половине

XIX века в мечети Карагайских юрт вместе с упоминавшимся ранее Хваджам-Берди б. Суйунч-Бақы (1797–1857) [АВ РАН, л. 111]. Кстати, устойчивая связь последнего с аулом Карагай может предполагать, что он имеет отношение (родство?) с Суйунч-Бақы б. Карымшаком — владельцем персоязычных лицензий братства накшбандийа.

III

Среди «живых» функционирующих объектов наследия суфийских традиций в Сибири нами была визуально обследована астана шайха Дауда б. Искандара Кандагари в д. Нижние Аремзяны Тобольского района Тюменской области. Это давнее поселение, упомянутое уже в сибирских летописях как «городок». По Ремезовской летописи, засевших в том городке татар, отряд «пятидесятника Богдана Брязги» из дружины Ермака взял штурмом, «многих лучших» из них частью «повесил за ногу», частью «розстрелял», «и положил на стол кровавую [саблю], и велел верно целовати за государя царя, чтоб им служить и ясак платить по вся годы» [Сибирские, 1907, с. 333]. Вряд ли такой факт (если он имел место) отразился лишь на страницах летописи, не войдя в фольклорную память сибирских татар, благодаря которой, по всей вероятности, он и был зафиксирован С.У. Ремезовым. А на данный способ принятия присяги обратил внимание еще Г.Ф. Миллер [1937, с. 241], придя к выводу, «что эти татары тогда еще (при Кучуме. — И. Б., А. Б.) не приняли магометанской веры». Вполне возможно, так как клятва на Коране являлась нормативной для мусульман [Резван, 2001, с. 385–387], а это здесь и не прослеживается. Между тем с начала XVIII века Коран становится неизменным атрибутом как административной (для должностных лиц общины), так и судебной присяги у сибирских татар [Бакиева, 2003, с. 72–74; Белич, 2009, с. 183].

Обозначим три общих момента, типичных для изучения феномена астана в целом.

Феноменологический. В полевой практике попадаются порой сведения об урочищах, которые жители считают местами якобы массовой гибели и/или захоронения *йахшилар*. За этим словом в диалекте сибирских татар закрепилось понятие «святые» [Тумашева, 1992, с. 73]. А в их состав «вошли» также и давние обитатели — предки, причем язычники¹¹. Перед нами реплика легенд о погребенных в одном месте 40 воинах, павших в «битве за веру», о безымянных сокрытых и «невидимых святых» (*гайиб*) — *крык-чильтан* (вариант *крык-кыз* — «сорок девушек») и т.п. Древние воззрения через исламскую редакцию слились с суфизмом и культом святых, где «любят помещать в одном общем погребении 40 святых или мучеников» [Гольдциэр, 1938,

11 | «Раньше жили *йахшилар* — хорошие люди, у них были куколки (*курчақ*) ... *молились им*». Гадельчин Газис, 1927 г.р., д. Бергамак Омской обл. Записи И.В. Белича, 1988 г.

с. 115], а также с популярным в Средней Азии образом «семи святых братьев» — *етти-огайны*, где каждому определено свое святое место [Абашин, 2001, с. 118–120]. Мазары с *шахидами* обычно расположены недалеко от воды, ритуалы сопряжены с водной стихией и связаны с культами предков, плодородия и др., а также шаманством, инкорпорированными в культ святых в исламе [Аликберов, 2001, с. 63; Башилов, 1992, с. 246–265; Каландаров, 2002, с. 218–239; и др.].

Историко-культурный. Согласно В.Н. Башилову [1992, с. 247–248], нет надежных данных о том, «известен ли образ чильтанов за пределами Средней Азии и Казахстана»¹². Но, несомненно, эти представления связаны «лишь с одним регионом мусульманского мира (с мифологией и верованиями ираноязычного населения этого региона. — И. Б., А. Б.) и, следовательно, усвоены здесь исламом из местных религиозных традиций». Как видим, такие воззрения проникли и в Сибирь, очевидно с исламом, вместе с тем попав здесь во в чем-то однородную и культивированную среду. За этими «исламизированными» местами культа в регионе часто скрываются поселения, некрополи (в т.ч. курганные) и святилища X–XVII вв., оставленные различным в этнокультурном отношении населением, отчасти вошедшим в состав сибирских татар [Белич, 2006, с. 15; Соболев, 2008, с. 258–291; Ислам, 2007, с. 76–79, 245–246; Данченко, 2008, с. 221–224]. Большинство памятников не известно и археологически не изучено. Так, «Аремзянское городище» не обнаружено (хотя память о перенесении праха святого с прежнего местонахождения этого поселения сохранилась). А состояние изученности известных объектов таково, что имеющиеся материалы не могут служить полноценным источником [Беликова, 2002, с. 22; Могильников, 2002, с. 78–82].

Семиотический. «Место памяти предполагает стыковку двух порядков реальности, — пишет П. Нора, — реальности осязаемой и уловимой, иногда материальной, и реальности чисто символической, носительницы истории» [Цит. по: Ислам, 2007, с. 249]. Наряду с дихотомией «материальное–идеальное», понятие «реальность» включает и мир идей, поддающихся объективизации и отраженных во вне — книгах и т.п. [Соломоник, 1995, с. 18]. В том числе в таких символах — носителях истории в нашем контексте, как *астана*. Вместе с тем следует все же разделять объекты реальной истории — городища и некрополи от их *астана-символов*, которые не отражали историческую реальность, а были выражением символической/семиотической реальности, сакральной истории. Поясним это положение на конкретных примерах.

Из письменных источников и литературы XVII–XVIII вв. известно несколько фактов нахождения *астана* рядом или прямо на городищах позднего Средневековья и некрополях разного време-

12 | Хотя он сам приводит литературные и фольклорные сведения по Турции, Хорасану, Крыму и др.

ни, в т.ч. принадлежащих предкам сибирских татар. Например, «Искер астана» — памятник, фиксируемый с 1675 г. возле городища Искер [Спафарий, 1882, с. 45; Фальк, 1824, с. 394]; «Астаня городище», отмеченное в межевой книге 1681 г. около Ялуторовской слободы [Курлаев, 2002, с. 68]; упомянутое С.У. Ремезовым в «Хорографической книге» (1697–1711) святилище неподалеку от устья р. Ишим [The Atlas, 1958. L. 107], которое вероятно идентифицируется как астана Бигач-Ата близ д. Тюрмитяки в Усть-Ишимском районе Омской обл. [Селезнев, Селезнева, Белич, 2009, с. 20–21, 118–121; Бустанов, 2009а, с. 207–212]; зафиксированная Миллером [Сибирь, 1996, с. 80] в 1734 г. «Astuna...», где погребен татарский святой» при «[Баиш-ауле]» — известная в крае «астана Хаким-Ата» на кладбище д. Баишево Вагайского района Тюменской области [Белич, 2002, с. 405–412; 2006, с. 20–22; и др.]. Вопрос в том, насколько данные мавзолеи соотносятся с исторической реальностью — действительными захоронениями указанных лиц. Решая его, мы и сталкиваемся с семиотическим моментом. Известно например, что Сулейман Бакыргани, известный как Хаким Сулейман и Хаким-Ата, историческая фигура — духовный преемник Ахмада Йасави, умер в 1186 г. в Хорезме и, естественно, не мог быть захоронен в Сибири [Белич, 2004а, с. 83–84]. Раскопки, проведенные в 2007 г. на предполагаемом местонахождении «Искер астаны», где в начале XXI в. по инициативе местного исламского духовенства был укреплен памятный знак и возрождены ритуальные поминовения, дали «отрицательный ответ на возможность существования в этом месте поминального комплекса — астаны». Вместе с тем здесь было «обнаружено поселение с выраженным культурным слоем», оно датируется «XV–XVI вв. и относится к сибирским татарам» [Отчет, 2007, Л. 2]. Что касается «астаны Бигач-Ата» в виде построенной в 1995 году 4-угольной могильной оградки из штакетника со столбом внутри, стоящей в цепочке курганов, то и она едва ли соотносится с культурным слоем этого некрополя и близлежащего средневекового городища [Данченко, 2008, с. 223]¹³. В таком же положении, как представляется, могут оказаться и большинство менее значимых астана сибирских татар. Получается, мы имеем дело с псевдомогилами «святых», с мистификацией? В известной степени так. Исламские мистики принесли в Сибирь в XV–XVII вв. в основном из Средней Азии ислам и традиции суфизма и остались здесь навечно. «Кодификация» связанных с ними мест захоронений явилась следствием формирования культа подвижников ислама, оформившегося в манускриптах шаджара, скорее всего, в период между серединой — второй половиной XVII в. (первая редакция) и серединой XVIII в. (вторая редакция).

13 | Раскопки курганов не велись, но в окрестностях д. Тюрмитяки располагаются несколько археологических памятников разных эпох (бронзы, железного века до пределов IV–VI — XIV–XV вв.) и культур (саргатской, усть-ишимской, бакальской) [Симонов, 1978, с. 277; Данченко, 2008, с. 223–224].

Для сибирских правоверных астана — не мистификация, а выражение духовной связи, воплощенной помимо текстов непосредственно в объекте почитания. Это то самое место «стыковки двух порядков реальности»: материальной и символической. Мы не пытаемся как-то дезавуировать культ исламских святых в регионе. Отнюдь — он очевиден, равно как и свято чтимы астана у мусульман Сибири. Мы ведем здесь разговор об источниковедческих проблемах верификации этих святилищ и неоднозначности подхода к анализу данного явления культуры.

В качестве иллюстрации изложим данные по Аремзянской астане. Культовое место — небольшая рощица смешанного леса (в диаметре около 25 м), по периметру огороженная штакетником, с входом-калиткой (с южной стороны) — расположено на невысокой (около 0,5 м) округлой возвышенности близ берега реки Иртыш почти в центре населенного пункта. Учитывая обыкновенное нахождение таких культовых объектов на кладбищах, само местоположение Аремзянской астаны является редким исключением. Любопытно, что неподалеку от него в 1995 г. была воздвигнута новая деревянная мечеть — прежняя, располагавшаяся совсем в другом месте селения, в свое время сгорела. Современное состояние собственно *астаны*, как и «строения, возведенного на могиле» [Тумашева, 1992, с. 29], локализованного в густых зарослях в середине рощи, весьма плачевно: сохранились остатки от двух и трех полуразрушенных венцов рубленного в лапу прямоугольного сруба, размером 285x183x35 см. Явных следов могильной насыпи или впадины не наблюдается. Напротив южной стенки сруба и в 0,4 м от него в землю врыт столб — *баган*, высотой 165 см и диаметром 15 см с прибитым к его затесанному и крашенному белой краской навершию металлическим полумесяцем.

Нынешний смотритель мавзолея — мулла мечети д. Нижние Аремзяны, Абу-Бакир Шакирович Авняков (1936 г.р.), уроженец д. Комароу Тобольского района Тюменской области. По его словам, предыдущие хранители никаких рукописей ему не передали, но он точно знает имя похороненного тут святого, являвшегося младшим братом Хаким-Ата, чья астана находится в д. Баишево Вагайского района Тюменской обл. Он также сообщил, что это погребение было перенесено (очевидно, давно) на современное место с мыса берега р. Иртыш, подмываемого его водами.

В связи со сказанным выше вполне допустимо, что старое святилище размещалось на месте Аремзянского городища — летописного «городка», но скорее все-таки где-то на древнем некрополе, находившемся возле него. Так, по данным В.В. Храмовой 1949 г.: «Недалеко от Нижних Аремзян есть ханское кладбище (это не то, что в районе городища Искер. — И. Б., А. Б.) ... астана. В татарские праздники татары-старички ходили сюда молиться. Вниз по Иртышу (д. Надцы? — И. Б., А. Б.) есть мыс, где, по преданиям, тоже схоронен хан и, проезжая

мимо, татары бросают в воду деньги, кольца и пр. Ханское кладбище — *астана*; кладбище вообще — *масарга* (перс. мазра‘а. — И. Б., А. Б.)»¹⁴.

В связи с этим стоит заметить, что в известных нам на сегодня сибирско-татарских шаджара усыпальница авлия Дауд-шайха Кандагари упоминается в их ранней / первой редакции, оформившейся, как уже было сказано, в середине — второй половине XVII века. Однако фиксируется она совершенно в другом населенном пункте — *Бурбар* (современная д. Варвара Ярковского района Тюменской области), а сам шайх предстает в ней как «*потомок Джа‘фара*». Астана в Аремзянских юртах появляется в текстах только с середины XVIII века с именем покоящегося там «*авлия Дауд-шайх-‘азиз из потомства Хусайна*» [Ранняя редакция шаджара: АВ РАН. Л. 1а; Поздняя: АПИ ТГИАМЗ. Л. 2а]. Чтобы объяснить эту двойственную информацию или, возможно, случившуюся в данном случае контаминацию, потребуются дополнительные изыскания.

Вместе с тем для осмысления феномена «астана» заслуживает внимания часть легенды, касающейся возникновения астаны при д. Варвара: «Давным-давно один такой *пигамбар* (т.е. пророк. — И. Б., А. Б.) как великан был, он воевал за исламскую веру. В том месте он из своих сапог вытряхнул землю, и потому-то вышло как два холма (кур-гана?) на этом месте и получилась астана. Там тоже хорошие люди захоронены»¹⁵. Здесь еще нет имени у этого персонажа — *альпа*-богатыря эпического времени, но зачин легенды и смысл деяний героя уже передан в мусульманском духе. От другого рассказчика — «смотрителя» Варваринской астаны узнаем, что то «был *пигамбар* по имени Сулейман, он был человек-великан и воевал за ислам. В наши места когда пришел, он сел и из сапог вытряс землю, и получилось два холма. На этом месте и стала астана, где потом был похоронен авлия Азис Даут-шаих, который пришел сюда с другими шайхами, 360 их было, из Бухары и Ташкента распространять мусульманскую религию. Мы, Машариповы, — *шық-тугум*, ему родня (т.е. потомки Дауд-шайха. — И. Б., А. Б.), и поэтому так за его могилой смотрим: ухаживаем и поминаем молитвами. Там еще хорошие (*яқшилар*) люди лежат»¹⁶.

Популярность астаны при д. Варвары и соответственно *барака* упокоившегося в ней «святого», несмотря на разницу его имени в разных редакциях шаджара, была довольно высока среди правоверных Ярковского района. Нам неоднократно доводилось слышать от информаторов о посылаемых туда из разных мест пожертвованиях в виде денег (*садака*) или жертвенных животных (*ниятлик*) ради избавления от несчастий, болезней.

Вот характерный образец: «Возле астаны была *ошхона* (столовая). Машариповы — семья, которая из поколения в поколение смотрит за

14 | Дневник экспедиции В.В. Храмовой 1949 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2, № 30. Л. 52–53.

15 | Шигабутдинов Ахметкала, 1910 г.р., д. Тарханы (Кала) Тюменской обл. Записи И.В. Белича, 1979 г.

16 | Машарипов Абдулла, 1908 г.р., д. Варвара Тюменской обл. Записи И.В. Белича, 1979 г.

ней, по-татарски *шык* — тот, который смотрит за могилой, — распоряжались там. Астана — это священное место: туда приходили даже из других деревень и приводили барана. Эта семья кололи его там, готовили (когда варится мясо, нельзя пробовать), ели там и молились с богомольными людьми за тех, у кого горе какое случилось, или чтобы человек выздоровел, или чтобы долго жить. К нашей астана приходили и бездетные женщины, чтобы иметь ребенка (забеременеть)...»¹⁷

В воззрениях местного татарского населения соционормативные функции Варваринской астаны не ограничивались соответствующими ритуалами и молитвами, обращенными к святому, астана (и авлия) выступали также в роли третейского судьи в обычном праве (*адат*). Причем относительно недавно, еще в прошлом веке: «Например, если у меня лошадь украл кто-нибудь и я того человека в этом обвиняю, то посылаю *садака* туда на *астану*. И если тот человек действительно не украл, тогда на меня эта ложь переходит — я могу заболеть, а если тот украл, то он может заболеть — его накажет Бог»¹⁸. Независимо от веры (вор мог оказаться и немусульманином), сама традиция обращения к астана служила, таким образом, высшим арбитром, а садака — формой присяги.

И последний заслуживающий внимания сюжет, который есть смысл здесь отметить, связан с перезахоронением праха святого в астане д. Нижние Аремзяны. По рассказу имам-хатыба А.Ш. Авнякова, который он запомнил со слов здешних аксакалов, когда выкапывали останки святого, чтобы похоронить на новом месте, то «никаких костей не нашли, даже землю руками перебирали, кроме одной косточки от пальца (фаланги) руки». Но, по его мнению, «это был копчик, потому что копчик остается» и «в нем заключен дух святого». Аналогичный сюжет встречается и в других группах тоболо-иртышских татар, в частности у «заболотных» татар.

Таким образом, внимательное изучение нарративных источников наряду с полевой этнографической работой выдвигает на «повестку дня» вопрос о необходимости дальнейших исламоведческих исследований в Западной Сибири. Причем не только в контексте «исламско-языческого синкретизма» или же «доисламских верований», не замечающих ислам как универсальное явление (конечно, адаптировавшего многие элементы прежних воззрений, в особенности на периферии), подменяя его народными традициями. Исследование богословских споров, трактатов по конкретным вопросам религиозной практики в рамках функционирования мусульманских институтов (могил святых, вакфов, мечетей) неизменно требует поворота к богословским ученым и суфиям как основным действующим лицам истории ислама в регионе.

17 | Ахметова Зулейха, 1928 г.р., д. Варвара Тюменской обл. Записи И.В. Белича, 1979 г.

18 | Шигабутдинов Ахметкала, 1910 г.р., д. Тарханы (Кала) Тюменской обл. Записи И.В. Белича, 1979 г.

Список источников и литературы

- Абашин, 2001 — Абашин С.Н. Чилтан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 3. М.: Вост. лит., 2001. С. 118–129.
- Акимушкин, 1991 — Акимушкин О.Ф. ал-Кадирийа // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 126–127.
- Акимушкин, 2006 — Акимушкин О.Ф. Накшбандийа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М.: Вост. лит., 2006. Т. I. С. 306–308.
- Аликберов, 2001. — Аликберов А.К. Кырхляр // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 3. М.: Вост. лит., 2001. С. 62–63.
- Алишина, 2004 — Алишина Х.Ч., Ниязова Г.М. Названия селений сибирских татар (на материале Тюменской области). Тюмень: «Экспресс», 2004.
- АВ РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (г. С-Петербург). Фонд 131. Риза ад-Дин б. Фахр ад-Дин. Опись 1. Дело № 5: “Асар: формулярные списки, некрологи, тексты надгробных надписей... списки разных лиц с биографическими сведениями. 1808–1917 гг.”.
- АПИ ТГИАМЗ — Архив письменных источников Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника. Шифр КП 12890 (прежний № 30796).
- Бакиева, 2003 — Бакиева Г.Т. Сельская община тоболо-иртышских татар (XVIII — начало XX в.). Тюмень, 2003.
- Бартольд, 1966 — Бартольд В.В. Культура мусульманства // Собр. соч. Т. VI. М., 1966. С. 196–197.
- Басилов, 1992 — Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.
- Бахрушин, 1916 — Бахрушин С.В. Туземные легенды в «Сибирской истории» Ремезова // Исторические известия. М., 1916, № 3–4. С. 3–28.
- Беликова, 2002 — Беликова О.Б. Проблема источников для реконструкции истории Таежного Причумылья X–XVII вв. // Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 21–28.
- Белич, 1995 — Белич И.В. Легенда о «Ташатканском камне» // Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур. Новосибирск, 1995. Т. II. С. 80–83.
- Белич, 2002 — Белич И.В. Легенда о Хахим-Ата // Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 405–412.
- Белич, 2004а — Белич И.В. «Всемирная сказка» в фольклоре сибирских татар (опыт историко-этнографического анализа) // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск: ИД «Наука», 2004. С. 63–96.
- Белич, 2004б — Белич И.В. О религиозных войнах учеников шайха Багауддина против инородцев Западной Сибири (К 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея) // Проблемы истории Казани: современный взгляд. Казань ИИ АН РТ, 2004. С. 480–502.
- Белич, 2005 — Белич И.В. О религиозных войнах учеников шайха Багауддина против инородцев Западной Сибири (К 100-летию публикации Н.Ф. Катановым рукописей Тобольского музея) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 6. Тюмень: ИПСО СО РАН, 2005. С. 153–171.
- Белич, 2006 — Белич И.В. Астана сибирских татар // Исламская цивилизация в Сибири: история, традиции, современность. Тобольск; Тюмень, 2006. С. 14–23.

- Белич, 2008 — Белич И.В. В поисках легенды одной тобольской рукописи // Провинция в русской культуре. II Ремезовские чтения 2005: Сб. науч. ст. / Отв. ред. Е.И. Деркачева-Скоп и В.Н. Алексеев. Новосибирск, 2008. С. 33–44.
- Белич, 2009 — Белич И.В. Письменные источники 80-х гг. XVIII — первой четверти XIX в. о правовых традициях сибирских татар // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск: ИД «Наука», 2009. С. 170–195.
- Белич, Богомолов, 1991 — Белич И.В., Богомолов В.Б. Погребальный ритуал курдакско-саргатских татар // Экспериментальная археология. Вып. 1. Тобольск: ТГПИ, 1991. С. 158–178.
- Белич, Селезнев, Яхин, 2005 — Белич И.В., Селезнев А.Г., Яхин Ф.З. Письменные источники по исламизации Сибири // VI конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 211.
- Белич, Бустанов, 2009 — Белич И.В., Бустанов А.К. К источниковедческому мотивам Р.Х. Рахимова // XII Сулеймановские чтения. Тобольск, 2009. С. 153–157.
- Большаков, 1991 — Большаков О.Г. Султан // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 213.
- Бустанов, 2008 — Бустанов А.К. Проблема источника рукописи муллы Хилката Йарканди («Карагайского свитка») // Культурологические исследования в Сибири. Вып. 6. Омск, 2008. С. 15–19.
- Бустанов, 2009а — Бустанов А.К. Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегу Иртыша // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск: ИД «Наука», 2009. С. 195–230.
- Бустанов, 2009б — Бустанов А.К. Рукопись в контексте сибирского ислама // Селезнев А.Г., Селезнева И.Г., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009. С. 156–192.
- Бустанов, Белич, 2009 — Бустанов А.К. Белич И.В. К наследию сибирских суфиев // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. Кишинеу; Омск, 2009 (в печати).
- Бустанов, Корусенко, 2010 — Бустанов А.К., Корусенко С.Н. Родословные сибирских бухарцев. Статья первая: Имьяминовы // Археология, этнография и антропология Евразии. 2 (42) Новосибирск, 2010. С. 97–105.
- Валеев, 1965 — Валеев Ф.Т. Сибирские бухарцы во второй половине XIX — начале XX в. (Историко-этнографический очерк): Дисс. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1965.
- Валеев, 1993 — Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань: Татарское кн. изд-во, 1993.
- Гафуров, 1971 — Гафуров А.Г. Лев и Кипарис (о восточных именах). М.: Наука, 1971. 240 с.
- Генеалогические грамоты, 2008 — Генеалогические грамоты и сакральные семейства: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Баба в XIX–XXI веках / Отв. ред. А. Муминов, А. фон Кюгельген, Д. ДиУис, М. Кемпер. — Алматы: Дайк-Пресс, 2008.
- Гольдциэр, 1938 — Гольдциэр И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.
- Гордлевский, 1962 — Гордлевский В.А. Ходжа Ахмед Ясефи // Избранные сочинения. Т. 3. М., 1962. С. 361–368.
- Данченко, 2008 — Данченко Е.М. К изучению Кызыл-Туры // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. Новосибирск; Омск, 2008. С. 221–224.
- Каландаров, 2002 — Каландаров Т.С. Святые места Западного Памира // ПИИЭА РАН. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 218–239.
- Катанов, 1904 — Катанов Н.Ф. О религиозной войне учеников шайха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского музея). Казань, 1904.
- Кемпер, 2008 — Кемпер Михаэль. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. Казань: РИУ, 2008.
- Курлаев, 2002 — Курлаев Е.А. Тюркские памятники археологии Урала и Западной Сибири в исторических источниках XVII–XVIII вв. // Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 67–69.
- Лыкошин, 1916 — Лыкошин Н.С. Мечеть Хазрет-султана в Туркестане и связанные с нею суеверия киргиз // Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Вып. I. Пг., 1916. С. 218–219.
- Масон, 1999 — Масон М.Е. Мавзолеем Ходжа Ахмеда Ясеви // Города Туркестана: Сб. науч. статей. Алматы, 1999. С. 9–28.
- Миллер, 1937 — Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 1. М.; Л. 1937.
- Отчет, 2007 — Отчет о выполнении историко-археологических изысканий памятника «Искер-Астана» (мавзолей шайха Айкани) в районе городища Искер на территории архитектурно-ланд-

- шафтного заказника «Абалакский природно-исторический комплекс». Тобольск: ЗАО «Градопроект», 2007.
- Сибирь, 1996 — Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера. Издание подготовил А.Х.Элерт / Отв. ред. академ. РАН Н.Н.Покровский. Вып. VI Сибирский хронограф. Новосибирск, 1996.
- Могильников, 2002 — Могильников В.А. Археологические памятники сибирских татар XIV–XVI вв. в Тобольском Прииртыше // Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 74–77.
- Окладников, 1981 — Окладников А.П. Туземные легенды о Ермаке // Сибирские огни. 1981. № 12. С. 126–133.
- Радлов, 1872 — Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. IV. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. СПб., 1872.
- Рахимов, 2009 — Рахимов Р.Х. Новые документальные источники по истории ислама в Сибири // Национальная история татар: теоретико-методологическое введение. Казань, 2009. С. 291–297.
- Риза ад-Дин — Риза ад-Дин б. Фахр ад-Дин. Асар. Т. 3. Л. 12а // Научный архив Уфимского научного центра РАН. Ф. 7. Оп. 1. № 3 новый акт.
- Резван, 2001 — Резван Е.А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Селезнев, Селезнева, Белич, 2009 — Селезнев А.Г., Селезнева И.Г., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: Изд. дом Марджани, 2009.
- Симонов, 1978 — Симонов В.В. Работы в Таежном Прииртыше // Археологические открытия 1977 года. М.: Наука, 1978. С. 277.
- Соболев, 2008 — Соболев В.И. История сибирских ханств (по археологическим материалам). Новосибирск: Наука, 2008.
- Соломоник, 1995 — Соломоник А. Семиотика и лингвистика. М.: «Молодая гвардия», 1995.
- Спафарий, 1882 — Спафарий Н. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. // Записки Русского географического общества по отд. этнографии. Т. X. Вып. 1. СПб., 1882.
- Тримингэм, 1989 — Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской, под ред. и с предисл. О.Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1989.
- Тумашева, 1992 — Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 1992.
- Фальк, 1824 — Фальк И.А. Записки путешествия академика Фалька // Полное собрание ученых путешествий по России. СПб., 1824. Т. VI.
- Уразалеев, 2002 — Уразалеев Р.Г. Святылище астана в фольклорных сведениях курдакско-саргатских татар // Материалы V Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 2002. С. 494–495.
- Хроника, 1905 — Хроника музея за 1900 г. (По сведениям консерватора музея Н.Л. Скалозубова) // ЕТГМ. Вып. XIV. Тобольск, 1905.
- Эркинов, Бабаджанов, 2001 — Эркинов А.С., Бабаджанов Б.М. Наваи // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 3. М.: Вост. лит., 2001. С. 74–75.
- DeWeese, 1999 — DeWeese D. “The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters.” *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 31. No. 4 (Nov., 1999): 507–530.
- DeWeese, 2008 — DeWeese D. “Foreword”, Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама / Сост. Бабаджанов Б.М., Мухаммадинов С.А. Алматы: Дайк-Пресс, 2008.
- Paul, 2000 — Paul J. “Muhammad Parsa: Sendschreibungen ueber das Gottesgedenken mit vernehmlicher Stimme”. *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Berlin, 2000. P. 5–42.
- Khalvat-i Sufiha, 2000 — Khalvat-i Sufiha. Ed. Original text, Introduction, translation (in Russian), cementers V. Babadjanov. — In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkish Manuscripts (15th–19th Centuries). Ed. by Anke von Kügelgen, Ashirbek Muminov, Michael Kemper [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233]. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000. S. 114–217.
- Zarcone, 2000 — Zarcone T. “Les Confreries soufies en Sibirie (XIXe siècle et debut du XXe siecle)” // *Cahiers du Monde russe*. 41/ 2–3, Avril-septembre 2000, pp. 279–296.