

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
Центр изучения Центральной Азии,
Кавказа и Урало-Поволжья

А. В. Сызранов

ИСЛАМ
НА НИЖНЕЙ ВОЛГЕ.
ОЧЕРКИ ИСТОРИИ
И ЭТНОГРАФИИ



Москва
2022

УДК 297
ББК 63.5(2):86.38
С950

*Рекомендовано
Ученым советом Института востоковедения РАН*

Рецензенты
С. Н. Абашин, д-р ист. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге
А. Ю. Скаков, канд. ист. наук, ИВ РАН
А. А. Ярлыкапов, канд. ист. наук, МГИМО (У) МИД РФ

Сызранов, А. В.

С950 Ислам на Нижней Волге. Очерки истории и этнографии : монография / А. В. Сызранов; Ин-т востоковедения Рос. акад. наук, Центр изуч. Центр. Азии, Кавк. и Урал.-Поволж. ; [отв. ред. В. О. Бобровников]. — М. : ИВ РАН. — 2022. — 332 с. : ил.

ISBN 978-5-907543-48-5 (в пер.)

В книге представлены результаты исследований по истории и этнографии ислама на территории Нижней Волги — от эпохи средневековья до современности. На основе результатов историко-архивных и этнографических изысканий показывается многообразие форм бытования ислама в Волжском низовье — одном из уникальных регионов России на стыке Кавказа, Центральной Азии и Среднего Поволжья.

Книга предназначена для историков, этнографов, религиоведов, а также всех, кто интересуется историей и культурой ислама, имеющего более чем тысячелетнюю историю на территории нашей страны.

УДК 297
ББК 63.5(2):86.38

*На передней стороне переплета: Мечеть на Больших Исадах (№ 13, Красная мечеть), г. Астрахань. Фото: И. М. Бочкарев / I. M. Bochkarev
В книге используются изображения, находящиеся под свободной лицензией и находящиеся в общественном достоянии.*

ISBN 978-5-907543-48-5 (в пер.)

© Сызранов А. В., 2022
© ФГБУН ИВ РАН, 2022

Оглавление

От автора	5
Глава 1. История ислама на Нижней Волге	8
1.1. Ислам в Астраханском крае: история и современность	8
1.2. Тюрко-мусульманские народы Нижней Волги во второй половине XVI — начале XX в.	38
1.3. Персы-шииты в Астрахани	72
1.4. Мечети Астрахани (вторая половина XVI — начало XXI в.)	80
1.5. Драконы, города и «строительные жертвы»: о некоторых мусульманских сюжетах в истории Астрахани	108
1.6. Суфизм и суфии на Нижней Волге	118
1.7. Книжная культура астраханских мусульман в XVI — начале XX в..	137
1.8. Мухтасиб Астраханской губернии Абдурахман Умеров	148
1.9. Джиганша Абдулджаббаров — автор суфийского трактата «Тарих-и Астархан» . .	155
1.10. Мусульманское общество «Маджлис Шура-и Ислам» в Астрахани . . .	166
1.11. Мусульмане и революция в Астрахани (1917–1918)	174
Глава 2. Этнография ислама в Волжском низовье.	189
2.1. Этнография «народного» ислама. . . .	189
2.2. Культ мусульманских святых в Астраханском крае	197

Приложение	223
2.3. Баба Туклас у мусульман Урало- Поволжья и Центральной Азии	227
2.4. «Дети» святых	242
2.5. Демонологические представления тюрков Нижней Волги	247
2.6. Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей Нижней Волги в XIX — начале XXI в.	259
2.7. Колдовство (сихр) у татар Астраханской области.	277
2.8. Обряд вызывания дождя у тюркских народов Нижней Волги	285
Закключение.	291
Список сокращений.	293
Источники	294
Архивные источники	294
Опубликованные источники.	295
Литература	300
Список иллюстраций	329
Об авторе	331

От автора

Уважаемые читатели! Вашему вниманию предлагается работа по истории и этнографии ислама на Нижней Волге. Актуальность исследования обусловлена необходимостью более глубокого изучения многовекового наследия мусульманских народов — от эпохи средневековья до наших дней, — проживающих на территории одного из уникальных регионов России.

Низовья Волги, наряду с геополитическим, транспортным, экономическим значением, по сей день остаются территорией межэтнической и межконфессиональной стабильности и этно-сотрудничества. Во многом это является следствием исторической традиции многонациональности — край издревле являлся перекрёстком путей и «вратами народов», регионом открытых этнических и культурных миграций, перевалочным пунктом на международных торговых «магистральных» (водных и сухопутных). Астраханский край представляет особую историко-географическую зону на стыке Кавказа, Центральной Азии и Среднего Поволжья. Поэтому регион, по крайней мере, с эпохи раннего средневековья, был местом, где жили представители самых разных народов и религий. «Треугольником Христа, Будды и Магомета» называл Астраханский край известный русский поэт Велимир Хлебников.

Ислам, проникновение которого на территорию Нижнего Поволжья началось с VIII в., стал важнейшим и неотъемлемым элементом сознания и поведения мусульманского населения региона. Он веками переплетался с народными обычаями и традициями, что в немалой степени обусловило его фундаментальную значимость в традиционной культуре тюрко-мусульманских этносов Нижней Волги в прошлом и настоящем. На рубеже XX–XXI вв. отмечается явное возрастание роли мусульманской религии в жизни нижеволжских мусульман, что не может не вызывать объяснимого интереса для научных исследований.

Большая часть предлагаемых в книге исследовательских результатов в разное время была опубликована автором в рецензируемых научных изданиях. Почти все материалы подверглись переработке, что связано с некоторыми изменившимися оценками, учетом новейшей литературы, новыми источниками, ранее не использовавшимися автором.

Мы выбрали для исследования наиболее важные и характерные, на наш взгляд, исторические и этнографические сюжеты ислама в Волжском низовье. Естественно, они не исчерпываются только избранными для нашего внимания.

Тематически монография состоит из двух глав. В первой следуются различные аспекты истории ислама и мусульманских народов на Нижней Волге. Рассматриваются также: история суфизма в регионе, книжная культура астраханских мусульман, история мечетей Астрахани, деятельность некоторых местных видных мусульманских религиозных, общественных и научных деятелей, мусульманский фактор в революционных событиях в Астрахани и др.

Вторая глава посвящена изучению народных форм бытования ислама в Волжском низовье, в частности, демонологических представлений тюрков региона, исламизированного шаманства, обрядовой практики (в частности, обрядов вызывания дождя). Отдельное внимание уделено анализу культа мусульманских святых.

Источниковая база исследования представлена широким кругом материалов разнообразного характера, как опубликованных, так и не опубликованных. Это статистические, лингвистические,

мемуарные, фольклорные, археологические, но главным образом — архивные (прежде всего, из фондов Государственного архива Астраханской области) и этнографические материалы, собранные автором в г. Астрахань и селах Астраханской области в период с 1998 г. по 2018 г. в ходе экспедиционных исследований. Подчеркнем, что мы исходим из принципа комплексного использования источников разных видов и подчинения методики использования полевых этнографических материалов основным задачам исторического исследования по теме. Сочетание историко-архивных и полевых этнографических и антропологических исследований позволяет увидеть всю мозаичность ислама в нижневолжском регионе.

Об исламе (в т. ч. и «народном»¹⁾) на Нижней Волге достаточно мало специальных исследований. Общую картину исторической эволюции ислама и форм его бытования в регионе можно составить на основе отрывочных сведений, сообщаемых в самых разных публикациях². В целом, история и современность ислама на Нижней Волге по-прежнему остаются малоисследованной темой, что актуализирует научную необходимость ее дальнейшего изучения.

Автор считает своим приятным долгом выразить благодарность рецензентам С. Н. Абашину (Европейский университет в Санкт-Петербурге), А. Ю. Скакову (Институт востоковедения РАН), А. А. Ярлыкапову (МГИМО (У) МИД РФ) за ценные замечания, которые были учтены при работе с рукописью.

Автор признателен за внимательный просмотр рукописи и ценные советы заведующему Центром изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН В. О. Бобровникову, взявшему на себя труд ответственного редактора.

Без их помощи книга бы не состоялась.

¹ См. подр.: «Этнография "народного" ислама» в настоящих «Очерках».

² См. подр.: Сызранов А. В. Ислам в Астраханском крае: история и современность. Астрахань, 2007. С. 5–10.

Глава 1

История ислама на Нижней Волге

1.1. Ислам в АСТРАХАНСКОМ КРАЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ¹

Согласно историческим сведениям, проникновение ислама на территорию Нижнего Поволжья началось в VIII в., в эпоху Хазарского каганата. Вначале это было связано с арабской военной экспансией в Юго-Восточной Европе, в результате которой, в частности, один из хазарских каганов временно принял ислам. По сообщениям восточных авторов, в 737 г. победоносная арабская армия под руководством полководца Марвана ибн Мухаммада вторглась на территорию Хазарии. Потерпев сокрушительное поражение и пытаясь избежать полного разгрома, правитель хазар был вынужден признать верховную власть халифа, в знак чего принял ислам. Правда, вскоре после ухода армии Марвана каган отказывается от взятых на себя обязательств и возвращается к язычеству².

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: *Сызранов А. В.* Ислам в Астраханском крае: история и современность // Вестник Евразии (Acta Eurasica). Независимый научный журнал. 2006. № 4 (34). С. 116–131.

² *Плетнева С. А.* Хазары. М., 1976. С. 41; *Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 148, 184–186. Здесь мы, правда, вынуждены оговориться, что связывать «начало» ислама в Нижнем Поволжье с событиями 737 г. было бы не совсем верно. Во-первых, необходимо учитывать вынужденность и кратковременность факта принятия ислама одним чело-

Во второй половине VIII в. ислам распространяется в Хазарию уже не как религия завоевателей, а как наиболее влиятельная конфессия Ближнего Востока и Центральной Азии. В столице каганата городе Итиль, который (по мнению большинства исследователей) находился в низовьях Волги, возникла крупная мусульманская община. Ее составили переселенцы из Центральной Азии (в частности, из Хорезма) и Аббасидского халифата — наемные воины, купцы, ремесленники¹. Так, в IX–X вв. основу военных сил каганата составляла наемный корпус мусульманских воинов (*ал-арсийа* у арабских авторов)². В Итиле было несколько мечетей, *мактабов* (или мектебов — мусульманских начальных школ), существовали отдельные суды для мусульман³.

После падения Хазарского каганата, в XI–XII вв. в дельте Волги формируется некая этнотерриториальная (или этнополитическая) общность, известная из русских летописей как «саксины». Она сложилась на основе гузского, болгарского, остатков хазарского и, возможно, кыпчакского компонентов. Центром этой общности был город Саксин (возможно, возникший на месте прежнего Итиля). В городе было несколько соборных мечетей, в нем проживали кадии, факихи, хатибы. Большинство мусульманского населения составляли сунниты ханафитского мазхаба, хотя были и приверженцы маликитского и шафиитского мазхабов (в основном, арабские купцы)⁴.

веком, пусть и правителем (у нас нет свидетельств, что каган принял ислам вместе со своими поданными). Во-вторых, на фоне «туманности» источников, в отечественной историографии нет единства мнений относительно того, куда был направлен поход арабов 737 г. и где происходил акт принятия ислама каганом. Так, если С. А. Плетнева считает, что это произошло в Поволжье, то А. П. Новосельцев утверждает, что поход Марвана был направлен в Подонье, и вообще сомневается в историчности сведений о принятии каганом ислама.

¹ Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе // Открытие Хазарии. М., 1996. С. 363–365.

² Новосельцев А. П. Хазарское государство... С. 121; Новосельцев А. П. Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 57.

³ Новосельцев А. П. Хазарское государство... С. 131; Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений... С. 366.

⁴ См.: сообщение арабского путешественника Абу Хамида ал-Гарнати, который посетил Саксин во второй четверти XII в.: Путешествие Абу Хами-

В XIII в. территория Нижней Волги вошла в состав одного из улусов обширной Монгольской империи, известного как Улус Джучи, или Золотая Орда. Уже во второй половине XIII — начале XIV вв. наметились тенденции и сложились предпосылки, приведшие в первой четверти XIV в. к исламизации Золотоордынского государства. Принятие ислама было изначально обусловлено принадлежностью этого улуса к определенному культурному региону, где ислам уже завоевал важные позиции (население Хорезма, Волжской Булгарии, отчасти Нижнего Поволжья были носителями преимущественно именно этой религии). Социально-экономическое развитие Орды (развитие городов и торговли) было также в значительной степени обусловлено связями с мусульманским Востоком. Ислам стал основой государственной идеологии, способствующей централизации государства и усилению власти хана. Исламизации Золотой Орды способствовали и определенные внешнеполитические предпосылки: сближение с мусульманским Египтом на почве совместной борьбы с Улусом Хулагу. Укоренение ислама в Золотой Орде сопровождалось становлением городской культуры, развитием торговли, процессом упрочения государственной власти, определяя и внешнеполитическую ориентацию джучидского государства¹.

Первыми ханами-мусульманами были Берке (1258–1266) и Туда-Менгу (1281–1287). Принимая ислам, они, тем не менее, еще не решались объявлять его государственной религией. Но в годы их правления этих ханов мусульмане, пользуясь покровительством властей, получали доступ в правительственные учреждения, разворачивали активную миссионерскую деятельность, содействуя переходу части монгольской аристократии в ислам².

да ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публ. О. Г. Большакова, А. Л. Монгайт. М., 1971. С. 27; Из глубины столетий. Казань, 2000. С. 98–99.

¹ Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде. Саратов, 1998. С. 102–103; Васильев Д. В. Утверждение ислама как государственной религии в Золотой Орде // Гуманитарные исследования. Журнал фундаментальных и прикладных исследований. Астрахань, 2002. № 5. С. 21.

² Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде... С. 98–100.

Принятие ислама в качестве государственной религии произошло при хане Узбеке (1312–1342)¹. Его сын Джанибек (1342–1357) продолжил планомерную исламизацию населения джучидского государства². Ислам стал официальным вероисповеданием Золотой Орды, где быстрыми темпами развивалось культовое зодчество. В столице государства городе Сарай (современное Селитренное городище в Харабалинском районе Астраханской области), по свидетельству арабского автора Шамс ад-Дина Абу Абдаллаха Мухаммада ибн Баттуты (1304–1377), было 13 соборных и множество простых мечетей³. Ислам способствовал развитию культуры в Орде, которая все более приобретала восточные, мусульманские черты. В Улусе Джучи были распространены несколько богословско-правовых школ ислама. Наиболее влиятельным из них был суннитский толк ханафитского мазхаба, который и поныне преобладает среди мусульман Урало-Поволжья, Северного Причерноморья, Центральной Азии. Кроме того, на территории этого государства существовали незначительные общины иных толков: сунниты шафиитского и маликитского мазхабов, а также шииты⁴.

Значительную роль в исламизации Золотой Орды сыграл суфизм — мистическое течение в исламе. Среднеазиатские суфийские братства (араб. ед.ч. *тарика*, или *тарикат*) йасавийа и кубравийа проводили активную миссионерскую деятельность среди населения Золотой Орды⁵. Насколько влиятельны

¹ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения из сочинений арабских / Сост. В. Г. Тизенгаузен. СПб., 1884. С. 174, 230, 323; Т. 2. Извлечения из персидских сочинений / Сост. В. Г. Тизенгаузен, обработка А. А. Ромаскевича и С. Л. Волина. М. — Л., 1941. С. 206.

² Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды... Т. 2. С. 128.

³ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды... Т. 1. С. 306.

⁴ Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде... С. 111. Сибгатуллина А. Т. Суфийские тарика среди тюркских народов // Сборник тезисов региональной научной конференции «Проблемы взаимодействия национальных культур» («Межэтнические общения в полиэтническом регионе»). Ч. 1. Астрахань, 1995. С. 84–86; Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде... С. 111–112; Васильев Д. В. К вопросу о роли суфизма в исламизации Золотой Орды // Гуманитарные исследования. Журнал фундаментальных и прикладных исследований, Астрахань, 2003. № 6. С. 19–24.

были суфии в Золотой Орде с самого начала ее существования, можно судить по многочисленным источникам. Так, ряд арабских и персидских авторов сообщают, что хан Берке принял ислам под руководством известного суфийского наставника, *шайха* (или шейха) тарика кубравийа Сайф ад-Дина ал-Бахарзи (ум. в 1260/1261 г.)¹. Анонимное сочинение XV века «Шаджарат ал-атрак» («Родословное древо тюрков») утверждает, что сам хан Узбек перешел в ислам под руководством шейха тарика йасавийа Саййид-ата, или Сеййид-ата (ум. в 1291/1292 или 1310/1311 г.), который, в свою очередь, был учеником йасавийского шейха Занги-ата². Известны и другие суфийские шейхи при дворе Узбека, которые оказывали большое влияние на правителей Золотой Орды.

Суфийские миссионеры являлись наиболее активными распространителями ислама среди тюркских кочевников евразийских степей, в т. ч. и тюркского населения Золотой Орды и Астраханского ханства³. Для облегчения исламизации последних суфии нередко включали в комплекс своего вероучения самые разнообразные доисламские верования и обряды кочевников, проповедовали и создавали религиозную литературу на тюркском языке, признавали право женщин на участие в религиозных церемониях и пр. Поэтому ислам в суфийской форме был более жизнеспособен в степи, чем «нормативный» ислам. Однако, с одной стороны, хоть суфизм и облегчил исламизацию кочевников, с другой — сделал ее относительно поверхностной и неравномерной. Тюрко-мусульманские народы Нижней Волги

¹ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды... Т. 1. С. 235, 379, 507; Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды... Т. 2. С. 205; Джандосова З. А. Казахстан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Проzorov. М., 2006. С. 169. Акимущин О. Ф. Кубравийа // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. I. С. 220.

² Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды... Т. 2. С. 206; Абашин С. Н. Занги-ата // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. I. С. 152.

³ О суфийских шейхах в Астраханском ханстве см.: Исхаков Д. М. Сеиды в позднезолотоордынских татарских государствах // Tatarica: Звездный час татарской истории. № 1. Зима 1997/1998. Казань, 1997. 76–77. Кроме того, последний астраханский хан носил «суфийское» имя Дервиш-Али ибн Шейх-Хайдар.

вплоть до начала ХХI в. сохранили некоторые доисламские по происхождению (хотя в значительной степени исламизированные) верования и обряды.

В XV в. Золотая Орда распалась на ряд мусульманских государств, одним из которых было Астраханское ханство. В 1556 г. оно было завоевано Россией. В этнической и религиозной истории Нижневолжского региона началась новая эпоха.

С основанием в 1558 г. на левом берегу р. Волги новой, русской Астрахани Нижнее Поволжье становится южным форпостом Российского государства и, следовательно, южным форпостом Русской православной церкви (особенно после учреждения в 1602 г. ее Астраханской епархии). Православие, таким образом, стало доминирующей конфессией в регионе. Однако, ислам по-прежнему играл традиционно важную роль в конфессиокультурной ситуации в Астраханском крае. Во второй половине XVI — начале XX в. мусульманское население Волжского низовья было представлено: в городе — юртовскими ногайскими татарами (юртовцами), казанскими и мишарскими татарами, татарами «трех дворов» (агрыжанскими, бухарскими и гилянскими), «бухарцами» и «хивинцами» — выходцами из Центральной Азии; в степи же ислам исповедовали юртовцы (жившие в ряде сел в окрестностях Астрахани), казанские и мишарские татары — переселенцы из Среднего Поволжья, ногайцы-карагаши (т. н. «кундровские татары»), туркмены и казахи. Все они были суннитами ханафитского мазхаба. Отдельную группу составляли персы-шииты, жившие в Астрахани со второй половины XVI в. до конца 1930-х гг.

Все мусульманские народы Астраханской губернии в конце XIX — начале XX в. можно условно разделить на 3 группы:

- городские жители, которые в основном занимались торговлей, ремеслами, работали по найму;
- оседлые сельские жители, практиковавшие земледелие, скотоводство, садоводство, огородничество, торговлю;

- кочевники и полукочевники, у которых доминировало кочевое скотоводство.

Ислам выступал как вера и образ жизни мусульманских народов региона, хотя по степени укоренения был распространен неравномерно (горожане были наиболее последовательными мусульманами, сельские и степные мусульмане — менее «усердными» верующими, у которых исламские представления переплетались с доисламскими.). Седентаризация, т. е. процесс оседания народов третьей группы (казахи, ногайцы-карагаши, туркмены) происходила позже, чем у первых двух групп, а потому, возможно, они и сохранили больше доисламских архаизмов в своей культуре.

Мусульмане отмечали праздник жертвоприношения (араб. Ид ал-адха, тюрк. Курбан-байрам) и праздник разговения (араб. Ид ал-фитр, тюрк. Ураза-байрам), соблюдали пост в месяц рамадан, производили имянаречение детей, следовали обряду обрезания мальчиков и шариатским нормам при заключении брака или церемонии похорон, отдельные ревнителы совершали *хаджж* (или *хадж*) — паломничество в Мекку¹. Центрами религиозной и общественной жизни мусульман Нижней Волги были мечети. Уже в 1586 году недалеко от Астрахани существовала мечеть. А в 1620 г. ногайский *сайид* (потомок пророка Мухаммада из ветви, восходящей к его внуку Хусайну) Сайф ад-Дин построил мечеть в самой Астрахани, видимо, с разрешения властей². К 1616 г. относится упоминание мечети на Гилянском дворе Астрахани. Она была поставлена для «персидско-поддан-

¹ См., напр.: *Гмелин С. Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. Путешествие от Черкаска до Астрахани и пребывание в сем городе: с начала августа 1769 года по пятое июня 1770 года. СПб., 1777. С. 180; *Ольдекоп Ф. И. М.* Медико-топография города Астрахани и его ближайшей окружности // Медико-топографический сборник: с картами, планами, графическими таблицами и рисунками в тексте / Под ред. С. Ловцова. СПб., 1870. Т. 1. С. 403, 434; *Далингер А.* Медико-статистическое исследование татарского населения Астраханского уезда. СПб., 1887. С. 12, 13, 16, 17; *Небольсин П. И.* Очерки Волжского низовья. СПб., 1852. С. 100–101; *Резван Е. А.* ал-Хаджж из России // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. 1. С. 406; ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1698. Л. 1; Ф. 290. Оп. 3. Д. 313. Л. 3–4; и др.

² *Трепавлов В. В.* История Ногайской Орды. М., 2002. С. 569.

ных» (а значит была, скорее всего, шиитской). Мечеть «ставили» сами персы¹. Османский путешественник Эвлия Челеби ибн Дервиш (1611–1679/1683), побывавший в Астрахани в 1666 г., сообщал, что в «посаде», или «нижнем городе» (то есть, скорее всего, в так называемом «Земляном городе») находится 7 мечетей². По сведениям академика С. Г. Гмелина, побывавшего в Астрахани в 1769–1770 гг., в Агрыжанской, Бухарской и Гилянкой слободах Земляного города было 4 мечети, а в предместьи города Царевской слободе (Тияк) — еще 15³. При мечетях существовали служители культа — муллы и муаззины, или муэдзины. Мусульманское населения Астраханской губернии находилось в подчинении Оренбургского Магометанского Духовного собрания (ОМДС), учрежденного по указу Екатерины II Великой от 22 сентября 1788 г.⁴ (исключение составляли лишь казахи Букеевской Орды)⁵.

У кочевников казахов, полукочевников ногайцев-карагашей, а отчасти и у оседлых юртовских ногайских татар Нижней Волги сохранился широкий круг представлений и обычаев, восходящих своими корнями к домонотеистической эпохе или тесно переплетенных с доисламскими традициями, которые подверглись значительному влиянию ислама. Это исламизированное шаманство, анимистические верования, культ предков, культ мусульманских святых и их могил.

По данным первой Всеобщей переписи населения российской империи 1897 г., в Астраханской губернии проживало 1 003 542 чел., в том числе тех, кто считал родным языком киргизский (т. е.

¹ Зайцев В. И. Астраханское ханство. М., 2004. С. 202.

² Челеби Эвлия. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья / Сост. и отв. ред. А. Д. Желтяков. М., 1979. С. 132.

³ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... Ч. II. С. 146, 163.

⁴ Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. и автор вв. статьи, коммент. и приложений Д. Ю. Арапов. М., 2001. С. 50–51.

⁵ Рыбаков С. Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика)... С. 280.

казахский) — 250 820 чел. (25%), татарский — 52 799 чел. (5,26%), туркменский — 1 830 чел. (0,2%)¹.

В 1910 г., по данным В. В. Дремкова, мусульманское население Астраханской губернии составляло 365 070 чел. мусульман-суннитов (в том числе казахов — 287 493 чел., татар — 77 577 чел.) и 1 280 чел. «магометан-шиитов», в общей сложности 30% от общего числа жителей региона². В губернии насчитывалось 209 мечетей, в том числе 18 — в Астрахани, 137 мектебов и 9 *мадраса* (или медресе) — высших мусульманских учебных заведений, их них в Астрахани — 19 мектебов и 6 медресе³.

В конце XIX — начале XX в. в Астрахани возникло несколько мусульманских общественных организаций. 22 февраля 1896 г. образовалось «Джамаат Хайрийа» (араб. «Благотворительное общество», или «Общество попечительства о бедных татарах», также «Общество попечительства о бедных мусульманах»)⁴. Императорский манифест от 17 октября 1905 г. активизировал и легализовал возникновение в Астрахани мусульманских обществ. В 1905 г. образовалось общество «Маджлис Шура-и Ислам» (араб. «Собрание Совета ислама», или «Совет мусульманского собрания», в архивных документах — «Дом мусульманских собраний»)⁵. В 1907 г. в Астрахани образовалось другое общество «Джамаат Исламийа», или «Джамияти-Исламия» (араб. «Ислам-

¹ Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Кн. II. Тетрадь II / Под редакцией Н. А. Тройницкого. СПб., 1904. С. 43.

² Дремков В. В. О муллах Астраханской губернии. Астрахань, 1912. С. 2–4. При этом автор отмечает, что «под именем татар слывут в Астраханской губернии, как местные аборигены, юртовские татары, населяющие Царевскую слободу и села Астраханского уезда, так и особый народец, кочующий в районе Красноярского уезда: Кундровские татары, туркмены-йомуды, карагаши (трухмены); среди киргиз встречаются: каракалпаки и туркмены Мангишлакского уезда. В самой Астрахани в среде мусульманского населения различают татар: гилянскаго, бухарскаго и агрыжанскаго дворов и из иногородних, осевших навсегда в Астрахани: казанских, пензенских и симбирских татар». Таким образом, название «татары» носил явно обобщающий характер.

³ Дремков В. В. О муллах Астраханской губернии... С. 14.

⁴ Отчет правления попечительства о бедных мусульманах города Астрахани за 1899 гражданский год. Астрахань, 1900. Л. 1–13; ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 163, 164; Ф. 286. Оп. 2. Д. 514. Л. 13.

⁵ ГААО. Ф. 1. Оп. 12. Д. 722; Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 51, 67–69, 88–89, 157, 163–164; Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 8.

ское общество»), учредителями которого стали главным образом муллы астраханских городских мечетей¹. Кроме того, в Астрахани существовало и общество помощи бедным «персидско-поданным» — «Энджумен Хайрийа» (перс. «Благотворительный совет»), которым руководил персидский консул².

В революционных событиях 1917–1918 гг. мусульманское население Астраханской губернии оказалось по разные стороны, в ситуации если не прямого, то косвенного противостояния, раскололось на приверженцев национально-культурной автономии и сторонников большевиков. Были созданы революционные организационные структуры и военные формирования противостоящих мусульманских сил. После Февральской революции, в мае 1917 г. на базе общества «Джамияти Исламия» был создан Мусульманский комитет (затем переименованный в Мусульманское городское бюро). Его основу составили городские имамы и преподаватели медресе и мектебов³. В начале ноября 1917 г. прошел съезд мусульман Астраханской губернии (в основном, представителей духовенства, интеллигенции и буржуазии). На съезде было решено создать органы самоуправления мусульман региона — «Милли Идарэ» («Национальное Управление») и «Милли Шуру» («Национальный Совет»). Руководителями этих организаций были избраны Фатих Шаммасов, Абдурахман Умеров и Наджиб Мавлюбердиев⁴. Лидеры Нацуправления призывали мусульман региона к сплочению под знаменем ислама и к противодействию большевикам. Мулла А. Умеров был

¹ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 67, 81, 87–88, 157, 164; Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 65.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 163–164; Д. 514. Л. 13.

³ ГАРФ. Ф. Р-3923. Оп. 1. Д. 1. Л. 13, 157, 158; Исаков С. М. Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. — лето 1918 г.). 2-е изд., испр. и доп. М. 2004. С. 372.

⁴ Борьба за власть Советов в Астраханском крае (1917–1920 гг.). Документы и материалы / Отв. ред. Б. Н. Бабин. Ч. 1: Установление Советской власти и начало гражданской войны в Астраханском крае (март 1917 — ноябрь 1918 г.) / Сост.: И. И. Парфентьев, В. П. Орлов, Л. Н. Слободских. Астрахань, 1958. С. 395.

избран мусульманской общиной г. Астрахани мухтасибом Астраханской губернии — главой мусульманского духовенства региона¹. Таким образом, был создан мухтасибат — мусульманская административная единица среднего звена, руководившая деятельностью религиозных общин определенной территории².

В августе 1917 г. в Астрахани, для ведения революционной пропаганды среди солдат и гражданского населения, был создан Мусульманский военный комитет. Его основной социальной базой стали солдаты мусульманской роты 156-го запасного пехотного полка, дислоцированного в городе. С образованием Астраханского Военно-революционного комитета в начале декабря 1917 г. члены Мусульманского военкома вошли в него и стали вести активную работу по мобилизации мусульман на борьбу за Советскую власть³.

12–25 января 1918 г. в Астрахани развернулись ожесточенные столкновения между сторонниками большевиков и противниками новой власти, в основном, представителями Астраханского казачьего войска, стремившимися взять город под свой контроль. Вооруженные формирования мусульман приняли в этих событиях непосредственное участие⁴. После победы сторонников большевиков, 26–31 января 1918 г. в Астрахани состоялся съезд Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов Астраханской губернии, на котором был избран Мусульманский комиссариат при Губернском исполнительном комитете⁵. Пред-

¹ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник / Авт. — сост. С. Т. Рахимов. Казань, 2002. С. 311.

² ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 10. Л. 2–4; Борьба за власть Советов в Астраханском крае. Ч. 1... С. 394; Вереин Л. Е. Борьба за установление Советской власти в Астрахани. Астрахань, 1957. С. 77; Ирмуратов Х. Д. Октябрь в ауле. Волгоград, 1967. С. 59, 66; Панин И. И. История Астраханского края (1900–1940 гг.). Астрахань, 1997. С. 68; Сысоев П. С. Из истории борьбы за установление Советской власти в Астрахани (исторический очерк). Астрахань, 1956. С. 31.

³ Борьба за власть Советов в Астраханском крае. Ч. 1... С. 393–394, 406–407.

⁴ Борьба за власть Советов в Астраханском крае. Ч. 1... С. 355, 395–396; Сысоев П. С. Из истории борьбы... С. 33, 37, 43; Ирмуратов Х. Октябрь в ауле... С. 52–53; Шеин О. В. Астраханский край в годы революции и гражданской войны (1917–1919). М., 2018. С. 120. См. подр.: «Мусульмане и революция в Астрахани (1917–1918 гг.)» в настоящих «Очерках».

⁵ ГААО. Ф. 386. Оп. 2а. Д. 3; Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 396.

седателем стал левый эсер Касим Туйбахтин. Также в конце января 1918 г. Мусульманский военный комитет был преобразован в Мусульманский военно-революционный комитет¹. 7 мая 1918 г. на общем чрезвычайном собрании членов Мусульманского городского Совета рабочих и ловецких депутатов было принято решение о его преобразовании в Губернский (краевой) комиссариат по мусульманским делам (Мусульманский комиссариат). Также постановили распустить «Милли Идарэ» и «Милли Шуро», что и было сделано спустя несколько дней². Мускомиссариат своей главной задачей поставил сплочение местных мусульман вокруг Советской власти. В связи с этим была развернута широкая работа среди мусульман. Организовывались митинги, собрания с докладами. Военный отдел комиссариата способствовал вербовке мусульман в Красную Армию, отдел народного просвещения принимал меры для осуществления декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г. Декрет положил начало становлению советской антирелигиозной политики. Так, в частности, из ведения соборной мечети № 1, известной также как «Ваххаб-мечеть», была изъята медресе «Ваххабийя» и передано в управление Мускомиссариата³.

В 1921 г. в структуре Астраханского губернского исполкома было создано Ликвидационное отделение, занимавшееся, помимо всего прочего, закрытием церквей и мечетей⁴. А в 1925 г. возникло одно из самых массовых добровольных обществ — Союз воинствующих безбожников (СВБ). Члены астраханского отделения СВБ активно участвовали в закрытии мечетей. За 1920–1930-е гг. большинство мусульманских храмов было ликвидировано, так что к концу 1930-х гг. в Астраханском крае их осталось всего шесть⁵, а к 1954 г. — четыре: два — в городе Астрахань (ме-

¹ Ирмуратов Х. Д. Октябрь в ауле... С. 60; Сысоев П. С. Из истории борьбы... С. 55–56.

² Борьба за власть Советов в Астраханском крае. Ч. 1... С. 260; Ирмуратов Х. Д. Октябрь в ауле... С. 66–69; Сысоев П. С. Из истории борьбы... С. 55–56.

³ Ирмуратов Х. Октябрь в ауле... С. 69–74.

⁴ ГААО. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 219. Л. 209–210.

⁵ ГААО. Ф. П-6. Оп. 1. Д. 161. Л. 54.

четь № 9, или бывшая «Ваххаб-мечеть», сегодня Центральная, и Нугаевская, или «Нугай-мечеть»), два — в сельской местности (в сс. Карагали и с. Татарская Абеловка¹ — сегодня мечеть № 30 в пос. Красноармейский Трусовского района г. Астрахани, ул. Са-янская, б)².

Мечети переоборудовались под промышленные предприятия, хозяйственные помещения, культурно-просветительские и образовательные учреждения, либо разрушались. В 1930-е гг. значительные потери понес и корпус лиц, связанных с мусульманским культом. Многие муллы были репрессированы (сосланы в лагеря или расстреляны)³.

Между тем, несмотря на жестокие методы антирелигиозной политики советской власти, ислам «выжил» и на протяжении всего советского периода продолжал сохранять свою роль и влияние на жизнь тюркских народов края. Татары, казахи, ногайцы и туркмены из года в год праздновали Курбан-байрам, Ураза-байрам, праздник рождения пророка Мухаммада Маулид, производили обрезание мальчиков (*суннат*), справляли свадьбы по мусульманскому обычаю (*никах*), хоронили в соответствии с шариатским обрядом *джаназа*⁴.

Так, в справке инструкторов обкома ВКП (б) и райкомов ВКП (б) за 1951 г. содержатся сведения о том, как в середине XX в. мусульманами региона отмечался главный религиозный праздник Курбан-байрам: «Ежегодный мусульманский религиозный праздник «курбан-байрам» в 1951 г. верующими будет праздноваться с 11 сентября в течение трех дней. Религиозное движение в дни этого праздника среди мусульманского населения обычно оживляется, чему в известной мере способствуют духовенство и активные религиозники, которые еще в пред-

¹ Татарская Абеловка, или Татаро-Абелевка в то время входило в состав Приволжского района Астраханской области, в 1960 г. было включено в черту Астрахани.

² ГААО. Ф. П-325. Оп. 25. Д. 137. Л. 89.

³ См. напр.: из тьмы забвения: Книга памяти жертв политических репрессий. 1918–1954. Т. 1: РФ, Астраханская область / Редколл. Э. М. Володин (предс.), В. Б. Дьяконов, В. А. Мыльников и др. Астрахань, 2000. С. 15, 34, 54, 416; и др.

⁴ См. напр.: ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 1. Л. 41; П-325. Оп. 10. Д. 212. Л. 155–156; Ф. П-325. Оп. 25. Д. 142. Л. 26; Оп. 20. Д. 54. Л. 7.

праздничные дни активизируют свою деятельность, стремясь как можно больше привлечь население к соблюдению религиозных обрядов и к посещению молитвенных домов-мечетей. Праздник «курбан-байрам» характерен тем, что в первый день его празднования верующими полагается «приносить жертвоприношения» путем убоя скота, поэтому этот праздник обычно отмечается повышением убоя скота, преимущественно баранов. В первый день праздника в утренние часы с восьми до девяти проводятся массовые молитвы (намазы) в зданиях зарегистрированных мечетей, но в связи с большим скоплением верующих переполнены бывают дворы и часть улицы. Так, например, в прошлом году в этот день молящихся в двух городских мечетях было свыше 4000 человек, и, кроме того, в двух сельских мечетях... около 1000 человек. Из опыта прошлых лет ежегодно в этот день, в нарушение советского законодательства..., совершение массовых намазов под открытым небом имело место в ряде тех населенных пунктов, где нет зарегистрированных религиозных общин. Так, в 1950 г. такие намазы совершались в сс. Осыпной Бугор, Фунтово — Наримановского района, Курченко и Солянка — Приволжского района, Сеитовка и Ясын-Сокан — Красноярского района... В этих селах для совершения молитв верующие собирались группами от 40 и до 100 человек... Совершение верующими утренних намазов, а также празднование первого дня не могли не сказаться на трудовой дисциплине на предприятиях и в колхозах. Так, например, в колхозе им. Микояна Наримановского района и им. Молотова Приволжского района имел место значительный процент... невыхода на работу в первый день праздника... Характерным в прошлом году было и то, что среди верующих, посетивших городские мечети, было значительное количество детей школьного возраста... В день праздника в прошлом году было забито скота примерно около 5000 голов, в том числе жителями г. Астрахани — около 100 голов»¹.

Материалы уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР по Астраханской области

¹ ГААО. Ф. П-325. Оп. 10. Д. 212. Л. 155–156.

за 1950 г. свидетельствуют о праздновании мусульманами Маулида¹.

Открывались и нелегальные мусульманские молитвенные дома. Как явствует из одного документа за 1985 г. «В с. Каменный Яр нелегально совершаются пятничные службы и мусульманские религиозные обряды, в с. Zubovka нелегально действует молитвенный дом»².

Существовали подпольные мусульманские школы, в селах действовало так называемое «бродячее духовенство», оберегаемое жителями от властей. Деятельность «бродячего духовенства» отмечена в 1950, 1954, 1964, 1981, 1985 гг.³ Из протоколов заседаний Астраханского областного комитета КПСС за 1964 г.: «В пос. Кировский, в селах Лебяжье, Затон, Джанаул и других появились шарлатанствующие «пророки», «отпевалы», знахари, муллы, которые тайно собирают разные сборища и поборы, не имея на это никаких юридических прав»⁴; за 1981 г.: «Заметно активизировалась деятельность служителей культа среди татарского и казахского населения. Замечено появление бродячих мулл, которые совершают религиозные обряды в домах верующих и на кладбищах»⁵. Из-за отсутствия мечетей нередко их подменяли могилы святых.

Таким образом, к концу 1980-х гг. ислам достаточно прочно удерживал свои позиции среди тюркского населения Астраханской области. Отчасти все это можно объяснить слабостью и непланомерностью антирелигиозной работы. Но в целом, на наш взгляд, причины «выживаемости» ислама лежат во «всеохватных» особенностях самой этой религии. Ислам выступает не только как вера, но и как образ жизни, социоорганизующая система и традиционная форма сохранения этнической идентичности.

¹ ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 1. Л. 41.

² ГААО. Ф. П-325. Оп. 99. Д. 147. Л. 1.

³ ГААО. Ф. П-325. Оп. 25. Д. 137. Л. 93; Оп. 47. Д. 69. Л. 13, 20; Оп. 87. Д. 25. Л. 113; Оп. 99. Л. 46; Ф. 3371. Оп. 1. Д. 1. Л. 41.

⁴ ГААО. Ф. П-325. Оп. 47. Д. 69. Л. 13.

⁵ ГААО. Ф. П-325. Оп. 87. Д. 25. Л. 113.

Во второй половине 1980-х гг., в условиях «перестройки» в СССР началось так называемое «религиозное возрождение», в том числе и ислама. В Астраханской области стало расти количество мусульманских общин до 1991 г. в области существовало 7 мусульманских общин¹, к 2000 г. их насчитывалось уже 43², в 2007 г. — 55³. Были вновь построены или переданы верующим мусульманам несколько мечетей в Астрахани и в некоторых селах области. В 1997 г. в областном центре было создано медресе «Исламский институт “Хаджи-Тархан”». В ряде городских и сельских мечетей открылись мектебы и курсы по изучению ислама. Постепенно усилиями верующих в религиозных общинах возрождались традиции мусульманской благотворительности.

По Всесоюзной переписи 1989 г. в Астраханской области насчитывалось 998 114 жителей, в том числе этнических мусульман: казахов — 126 500 чел. (12,8%), татар — 71 655 чел. (7,2%), чеченцев — 7 886 чел. (0,8%), азербайджанцев — 4 530 чел. (0,5%), ногайцев — 3 958 чел. (0,4%), даргинцев — 2 708 чел. (0,3%), туркмен — 2 288 чел. (0,2%), аварцев — 1 848 чел. (0,2%), лезгин — 1 809 чел. (0,2%), узбеков — 1 311 чел. (0,1%), кумыков — 1 012 тыс. чел. (0,1%) и др⁴.

Произошли изменения и во внутренней структуре объединений мусульман Астраханской области. В январе 1991 г. был создан Астраханский мухтасибат Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС), который возгла-

¹ Булатов Г. Ш. Ислам в Астраханском крае // Идель (Газета Астраханского областного общества татарской национальной культуры «Дуслык»). 1998. 27 января. С. 2

² Социально-экономическое развитие Астраханской области в 2000 г. Официальный доклад Администрации Астраханской области. Астрахань, 2001. С. 49.

³ Социально-экономическое развитие Астраханской области в 2006 г. Официальный доклад Администрации Астраханской области. Астрахань, 2007. С. 42.

⁴ Всесоюзная перепись населения 1989 года. Национальный состав населения по регионам России // Демоскоп Weekly (http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=35).

вил имам Центральной мечети № 1 Назымбек-хазрат (Ильязов, 1951 г. р.). В мае 1994 г. мухтасибат был преобразован в муфтият¹. Официально он стал называться «Духовное управление мусульман Астраханской области» (ДУМАО), а после государственной регистрации 6 июня 1999 г. получил наименование «Астраханское региональное духовное управление мусульман» (АРДУМ). Муфтият возглавил Назымбек-хазрат. АРДУМ входил в состав Центрального Духовного управления мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ) с центром в Уфе, во многом потому, что ЦДУМ являлся историческим преемником ОМДС, которому подчинялись мусульманские общины Астраханской губернии до революции, и ДУМЕС.

В результате сотрудничества с областными органами государственной власти, началась передача государством культовых объектов АРДУМ. Также одним из основных направлений деятельности регионального духовного управления стало строительство новых мечетей.

Обстановка внутри АРДУМ на рубеже XX–XXI вв. отличалась рядом сложностей. Среди некоторых общин наблюдалась тенденция к выходу из его состава и переходу под управление других Духовных управлений мусульман. Так, в середине 1990-х гг. среди части астраханских имамов начала формироваться внутренняя оппозиция муфтию, которую возглавил имам мечети с. Старая Кучергановка Растям Кинжалиев. Оппозиция стала выражать недоверие к Назымбек-хазрату и заявила о своем желании перейти под юрисдикцию саратовского Духовного управления мусульман Поволжья (ДУМП). Лишь по техническим причинам мятежные общины не смогли выйти из юрисдикции астраханского муфтията². В 1997 г. свою негативную позицию по отношению к руководству муфтията проявляли руководители правобережных (по отношению к р. Волга) общин (в частно-

¹ Силантьев Р. А. Новейшая история исламского сообщества России. М., 2006. С. 305. Муфтият — высшая ступень религиозной организации российских мусульман, духовное управление мусульманских общин определенного региона во главе с муфтием.

² Силантьев Р. А. Новейшая история исламского сообщества России... С. 305–306.

сти, с. Солянка)¹. В 2001 г. о возможности выхода из ведения АР-ДУМ открыто заявляли представители мечети № 2 (Ногайская мечеть), мечети № 32 (мечеть г. Нариманов), мечети с. Старая Кучергановка и др.².

В 1990–2000-е гг. увеличился приток в область мигрантов с Кавказа и из Центральной Азии, усиливших этническое разнообразие астраханских мусульман. Были образованы общины азербайджанцев-шиитов и северокавказских мусульман — суннитов-шафиитов (аварцев, даргинцев, лезгин, чеченцев, ингушей). Среди шафиитов были сильны суфийские традиции, многие из них являлись членами северокавказских тарикатов. В с. Разночиновка Наримановского района Астраханской области образовалась община турок-месхетинцев — суннитов-ханафитов, вынужденных мигрантов из Узбекистана. Эти общины формально входили в состав муфтията, но фактически пользовались значительной самостоятельностью. По мнению польского исследователя А. Гиля, наплыв мигрантов, частично связанных с «салафитским и ваххабитским направлениями», привнес в местный ислам конфронтационный характер³.

9 июня 1990 г. в Астрахани состоялась всесоюзная учредительная конференция, на которой была создана Исламская партия возрождения (ИПВ) «Нахдат» (от араб. *ан-нахда* — «возрождение», «пробуждение»). На этой конференции присутствовали несколько десятков исламских фундаменталистов из Дагестана, Среднего Поволжья, Москвы и Таджикистана. Председателем партии стал Ахмад-кади Ахтаев (1942–1998), аварец родом из села Кудали, лидер умеренного крыла дагестанских салафитов, его заместителем — азербайджанец Гейдар Джемаль, а координаторами на Северном Кавказе — Багаутдин Магомедов и его

¹ Социально-экономическое развитие Астраханской области в 1997 г. Официальный доклад Администрации Астраханской области. Астрахань, 1997. С. 33.

² Информационно-аналитический бюллетень (общественно-политическая ситуация в Астраханской области). Вып. № 2 (14). Астрахань, 2001. С. 16.

³ Гиль А. Между Северным Кавказом и Центральной Азией: ислам в Нижнем Поволжье // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности / Науч. ред.: М. Арсанукаева, А. Гиль, А. Шабациук. Люблин-Майкоп, 2014. С. 48.

сводный брат Аббас Кебедов. В работе конференции приняли участие аварцы Ангута Омаров (впоследствии известный как «Аюб Астраханский»), М. — Г. М. и А. М. Абдразаковы, юртовские ногайские татары Р. М. Халиков (будущий Габдуррашит Габдулхалик), В. А. Абульясов. В программе партии был сделан акцент на возрождении ислама, в частности было записано положение о необходимости создать для советских мусульман такие условия, чтобы они могли следовать исламскому образу жизни. Члены партии одной из первостепенных задач ставили создание своей фракции в Верховном Совете СССР¹. Однако, идеи данной организации не встретили сколь-либо массовой поддержки астраханских мусульман, для которых, по крайней мере, в то время, не было характерно использование ислама в политических целях. Идеи исламского фундаментализма были, в целом, неведомы и непривлекательны для местного мусульманского сообщества.

В 1990-е гг. выходцы из Республики Дагестан (в основном, Цумадинского района) образовали в Астрахани салафитскую, или «ваххабитскую» (при всей условности этого термина) общину-*джамаат*. Джамаат астраханских салафитов (самоназвание — *мумины, мухмины*; от араб. *иман* — вера, *муамин* — верующий, мусульманин) имел достаточно замкнутый характер. В общину первоначально входило около 300 человек (в основном, выходцев с Северного Кавказа, среди которых преобладали аварцы), однако в конце 1990-х гг. в ней произошел раскол, и значительная часть членов общины выехала в Дагестан и Чечню для участия в джихаде против России. В итоге джамаат стал насчитывать несколько десятков более-менее умеренных салафитов, настроенных относительно нейтрально по отношению к событиям в Чечне и не поддерживающих (по крайней мере, декларативно) действия ни федеральных войск, ни чеченских сепаратистов. Мумины придерживались строгого единобожия (араб.

¹ Бобровников В. О., Ярлыкапов А. А. Ваххабиты Северного Кавказа // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. I. С. 90; Викторин В. М. Ислам в Астраханском регионе. М., 2008. С. 53–59; Ланда Р. Г. Ислам в истории России. М., 1995. С. 255–257; Магомедов А. К., Мацузато К., Викторин В. М. Ислам и политика в современной России: «ядро» и «периферия» мусульманского пространства. Ульяновск, 2006. С. 31, 38.

ат-таухид), проповедовали т. н. «чистый» ислам, выступали против культа святых, шиизма и суфизма. Лидером астраханских муминов был ученик признанного лидера «ваххабитов» Северного Кавказа Багаутдина Магомедова, аварец Ангута Омаров (известный также как Аюб Астраханский, 1963 г. р.) из дагестанского селения Кванада Цумадинского района Дагестана. В Астрахани, по месту его жительства, находился молельный дом, где распространялась специальная литература, проводились встречи с приезжими, давались разъяснения по богословским вопросам. Члены общины муминов, в основном, занимались торговой деятельностью. Духовный лидер Аюб был в целом негативно настроен по отношению к контактам с органами власти, и вследствие этого община вела достаточно замкнутый образ жизни, всячески дистанцируясь от представителей властных структур, общественности и средств массовой информации. Мумины вели активную миссионерскую работу, что обеспечило значительный приток новых членов в общину, причем не только кавказцев, но и казахов, татар и даже русских. На рубеже 1990–2000-х гг. были отмечены периодические стычки между муминами и дагестанцами — приверженцами суфизма (т. н. «тарикатистами»). В основе столкновений, между тем, лежала скорее экономическая конкуренция (из-за мест на рынке), религиозный фактор был, видимо, вторичен, однако также сыграл свою роль¹. В начале 2000-х годов Аюб отбыл из Астрахани и впоследствии эмигрировал в одну из стран Западной Европы. Община постепенно распалась.

¹ Полевые материалы автора (интервью с Аюбом Омаровым 19 октября 1999 года). См. также: Ахмедханов Б. Жизнь «ваххабита» на перекрестке окраин. «Исламский фактор» на астраханском базаре был бородат и миролюбив // Общая газета. 2000. 19–25 октября. № 42 (376); Бобровников В. О., Ярлыкапов А. А. Ваххабиты Северного Кавказа... С. 88; Викторин В. М. Радикализм от имени ислама и Астраханский край // Информационный бюллетень Администрации Астраханской области. № 4. Астрахань, 1999. С. 63–72; Викторин В. М. Ислам в Астраханском регионе... С. 59–65; Магомедов А. К., Мацузато К., Викторин В. М. Ислам и политика в современной России... С. 38–49; Добаев И. П., Немчина В. И. Новый терроризм в мире и на юге России: сущность, эволюция, опыт. Ростов-на-Дону, 2005. С. 145; Силантьев Р. А. Ислам в современной России. Энциклопедия. М., 2008. С. 352.

В 2000-х гг. в г. Астрахани и ряде сел Астраханской области (с. Кулаковка Приволжского района, пос. Володарский Володарского района и др.) возникли несколько салафитских группировок (состоящих как из выходцев с Кавказа, так и из местных жителей), некоторые из которых, по сведениям правоохранительных органов, готовили террористические акты. Большинство из них были «раскрыты» спецслужбами и ликвидированы как организации. Были произведены аресты М. — Г. М. Абдразакова (2003 г.), Г. Габдулхалика (2004 г.), М. К. Шангареева (2005 г.). В основном, им инкриминировалось незаконное хранение оружия и боеприпасов, распространение экстремистской литературы, разжигание межрелигиозной розни¹.

В декабре 2006 г. спецслужбы арестовали группу экстремистов — так называемый «джамаат мувахидов» — в составе шести человек (в основном, местных уроженцев), которые готовили ряд терактов актов в городе в период новогодних праздников².

Летом — в начале осени 2010 г. в Астрахани произошло несколько нападений на милиционеров, которые, как позже выяснилось, были совершены членами религиозной экстремистской группировки³. Было установлено, что все нападения совершили Г. А. Жумагазиев, М. А. Жумагазиев, Р. Р. Ибрагимов. Также по подозрению в причастности к данным нападениям было арестовано еще несколько лиц. Все они являлись участниками исламистской группы, созданной еще в 2009 г. Гайни Жумагазиевым. 19 октября 2010 г. руководитель группировки Г. А. Жумагазиев был застрелен при задержании⁴. М. А. Жумагазиев и Р. Р. Ибра-

¹ Голубев А. Ваххабизм в Астрахани // Комсомолец Каспия. № 15 (6035). 23 сентября 2005 г. С. 2; Перкина М. В Астрахани предотвращен теракт? // Комсомолец Каспия. № 71 (6299). 5 сентября 2007 г. С. 2.

² «Джамаат мувахидов» прекратил свое существование // Комсомолец Каспия. № 103 (6227). 27 декабря 2006 г. С. 1, 7.

³ В Астрахани совершено четвертое за 41 день нападение на милиционеров // Кавказский узел. Режим доступа: <http://azerbaijan.kavkaz-uzel.ru/articles/173822/>, свободный. Загл. с экрана. Яз. рус.

⁴ В Астрахани расстреляли убийцу милиционеров // Комсомольская правда. Режим доступа: <http://kp.ru/daily/24577/748154>, свободный. Загл. с экрана. Яз. рус.; Следствие: убитый в Астрахани Жумагазиев был организатором серии нападений на милиционеров // Кавказский узел. Режим доступа: <http://astrakhan.m.kavkaz-uzel.ru/articles/175713/>, свободный. Загл. с экрана. Яз. рус.

гимов скрылись; последний был уничтожен в ходе спецоперации в Дагестане в апреле 2011 г.

В начале мая 2011 г. были арестованы члены еще одной экстремистской религиозной группы, которые планировали совершить ряд терактов в Астрахани на 9 мая. Выяснилось также, что задержанные причастны к взрывам у зданий Академии МВД РФ и ОГИБДД в Волгограде 26 апреля 2011 г. В результате операции были задержаны несколько подозреваемых (двоюродные братья Андрей и Алексей Антоновы, М. Ясулов, Р. Яблуков и др.). Один из них — русский мусульманин Андрей (Умар) Антонов — был убит при попытке оказать сопротивление¹. При обыске в квартирах, где проходили задержания, было обнаружено большое количество оружия, боеприпасов и религиозной литературы экстремистского толка. 25 июля 2012 г. Астраханский областной суд вынес обвинительный приговор М. Ясулову, Р. Яблукову, А. Антонову и Ш. Багандову за бандитизм и незаконное хранение оружия и боеприпасов. Подсудимые приговорены к наказанию от 3 до 19 лет лишения свободы².

В мае того же 2011 года были задержаны шестеро участников (братья Ю. и А. Авдонины, С. Алишев, И. Курмамбаев, Т. Шинтимиров, Р. Захидов) исламской международной организации «Джамаат Таблиг», запрещенной с 2009 г. Верховным судом России. Однако, вскоре они были отпущены под подписку о невыезде. В апреле 2012 г. над ними начался суд. Спустя месяц Кировский районный суд Астрахани вынес приговор. Юрий Авдонин за организацию деятельности религиозного объединения, признанного судом экстремистским осужден к 1,5 годам лишения свободы с отбыванием в колонии-поселении. Его брат Александр был объявлен в международный розыск. Остальные члены организации были признаны виновными в участии

¹ В Астрахани опознан убитый при задержании предполагаемый боевик // Кавказский узел. Режим доступа: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/185057/>, свободный. Загл. с экрана. Яз. рус

² Дмитриева А. Ю. Обвиняемые в подготовке взрыва в «Даире» осуждены // Комсомолец Каспия. 2012. 27 июля. № 60 (6809); В Астрахани опознан убитый при задержании предполагаемый боевик [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/185057/> (дата обращения: 01.07.2021).

в деятельности такого объединения, им назначено наказание в виде штрафа¹.

Весной 2013 г. в Астрахани были задержаны несколько человек, подозреваемых в призывах к террористической деятельности и вербовке жителей области для участия в деятельности радикальных исламистских группировок на Северном Кавказе и Ближнем Востоке. Лидером группы был Тахир Джаксибеков. Все задержанные были арестованы по решению суда².

В апреле 2017 г. в Астрахани вновь были совершены нападения на полицейских. В ночь на 4 апреля были убиты двое сотрудников наряда ДПС. Преступники завладели табельным оружием убитых и скрылись³. В ночь на 6 апреля те же бандиты обстреляли пытавшихся задержать их сотрудников Росгвардии. В результате преследования экстремисты скрылись в промышленном районе за бетонной стеной предприятия, но вскоре были блокированы силами Росгвардии и военных. На предложение сдаться они ответили выстрелами. В ходе перестрелки трое преступников были ликвидированы. Позже ответственность за нападения взяла на себя запрещенная в России группировка «Исламское государство»⁴.

В мае 2018 г. следственными органами было завершено расследование данных преступлений, в ходе которого было установлено, что с осени 2016 г. по апрель 2017 г. Нурбол Саспанов и Рамзан Кукулаев создали в Астрахани радикальную исламистскую группу в составе 11 человек, выступавшую от имени «Исламского государства», запрещенного в РФ. Целью стало осу-

¹ Угрюмов Н. Простые русские экстремисты // Комсомолец Каспия. 2012. 1 июня. № 44 (6793).

² В Астрахани задержаны семь человек по подозрению в призывах к терроризму // Кавказский узел (<http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/223814/>); ИГ вербует боевиков в России // Информационный центр национальной безопасности (<http://www.icnb.ru/?p=6577>); В Астрахани осуждены семь вербовщиков боевиков на Ближний Восток и Кавказа // Астраханские новости (http://ashn.ru/event/v_astrahani_osuzhdeny_sem_verbovshikov_boevikov_na_blizhnij_vostok_i_kavkaz/).

³ Журавлев Н. Ваххабиты выманили полицейских на ДПП, чтобы убить и похитить оружие [Электронный ресурс]. URL: <https://www.astrakhan.kp.ru/daily/26662/3683501/> (дата обращения: 01.07.2021)

⁴ Алымов А. Громкое убийство астраханских полицейских [Электронный ресурс]. URL: <http://ast.mk.ru/articles/2017/04/18/gromkoe-ubiystvo-astrakhanskikh-policeyskikh.html> (дата обращения: 01.07.2021).

шествие террористической деятельности и покушения на жизнь сотрудников правоохранительных органов. Было установлено, что непосредственное участие в нападениях принимали четверо участников группы (в том числе Саспанов и Кукулаев)¹.

На протяжении последних десятилетий в Астраханской области наблюдалась активность сторонников радикально-экстремистской трактовки ислама. Как правило, в сферу их деятельности входило: организация исламистских групп, незаконное хранение оружия и боеприпасов, распространение религиозно-экстремистской литературы, разжигание межрелигиозной розни, вербовка жителей региона для участия в деятельности радикальных исламистских группировок, нападения на полицейских. Усилиями правоохранительных структур большинство членов подобных групп были либо ликвидированы, либо арестованы и преданы суду.

Руководство АРДУМ, несмотря на целый ряд трудностей, все же проводило относительно результативную деятельность в области просвещения, образования и благотворительности. Большое внимание АРДУМ уделяло участию в мероприятиях, посвященных социальным проблемам, а также вопросам мира и взаимопонимания в стране в целом и в нашем регионе в частности. Муфтий Назымбек-хазрят принимал деятельное участие в миротворческой деятельности и межконфессиональном диалоге, выступал на местных, всероссийских и международных форумах и конференциях с призывами сохранения мира и согласия между представителями всех конфессий и национальностей.

Итак, ислам, являясь одной из древнейших религиозных систем на территории Нижней Волги, во многом определял (и определяет до сих пор) конфессиональную и этнокультурную ситуацию.

¹ Завершено расследование убийства полицейских в 2017 году [Электронный ресурс]. URL: <https://astrakhan.site/ofic/zaveresheno-rassledovanie-ubiystva-policeyskih-v-2017-godu> (дата обращения: 01.07.2021).

Мусульманское сообщество¹ (араб. *умма*) Астраханской области является одним из наиболее многочисленных в России. Все население региона (по переписи 2010 г.) составляет 1 010 073 чел., в том числе около 25% этнических мусульман: казахи — 149 415 чел. (14,9%), татары — 60 523 чел. (6%), азербайджанцы — 7 828 чел. (0,8%), ногайцы — 7 589 чел. (0,8%), чеченцы — 7 229 чел. (0,7%), аварцы — 4 719 чел. (0,5%), лезгины — 4 246 чел. (0,5%), даргинцы — 4 241 чел. (0,5%), узбеки — 2 658 чел. (0,3%), туркмены — 2 286 чел. (0,2%), кумыки — 1 558 чел. (0,2%), турки (в т. ч. турки-мехетинцы) — 1 429 чел. (0,1%), табасаранцы — 1 082 чел. (0,1%) и др.² Исламские религиозные организации области объединены в религиозные общины, районные мухтасибаты и региональный муфтият.

Центрами религиозной и общественной жизни мусульман Нижней Волги, как и прежде, являются мечети. Сегодня в г. Астрахань насчитывается 15 мечетей, а в целом в регионе, согласно официальной статистике, — 64 мечети и мусульманских молитвенных здания. По нашим личным наблюдениям, мечети в Астраханской области есть в следующих населенных пунктах: в г. Ахтубинск, Камызяк Харабали; пос. Буруны, Верхний Баскунчак, Володарский, Лиман, Мумра; сс. Атал, Бирюковка, Биштюбинка, Волжское (Джакуевка), Восток, Затон, Зензели, Золотуха, Карагали, Килинчи, Каменный Яр, Капустин Яр, Красный Яр, Кулаковка, Курченко, Линейное, Марфино, Нижняя Султановка, Осыпной Бугор, Разночиновка, Растопуловка, Светлое, Солянка, Старая Кучергановка, Тамбовка, Татарская Башмаковка, Три Протока, Туркменка, Фунтово, Яксатово.

¹ Под «мусульманским сообществом» мы понимаем совокупность всех людей, идентифицирующих себя с исламом как религиозно-культурной традицией и проживающих в рамках единого культурно-исторического пространства. В «мусульманское сообщество» Нижней Волги включаются как практикующие (выполняющие предписания ислама), так и этнические мусульмане (по рождению) — представители тех народов, которые исторически связаны и ассоциируются с исламской традицией.

² Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации // Федеральная служба государственной статистики. Всероссийская перепись населения — 2010 (https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-04.pdf). С. 72–73.

Произошли изменения в Астраханском региональном духовном управлении мусульман (АРДУМ), которое стало называться несколько иначе — Региональное духовное управление мусульман Астраханской области (РДУМ АО). РДУМ АО входит в состав Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ) с центром в Уфе. Астраханский муфтият (на 1 января 2022 г.) включает в себя 78 структурных подразделения: мухтасибаты, исламские организации (общины мечетей), негосударственное образовательное учреждение «Астраханский исламский колледж», органы административно-хозяйственного управления. Интересно, что в составе суннитского духовного управления гармонично функционирует шиитская религиозная организация, в основном, состоящая из азербайджанцев. Шиитам была передана мечеть № 38 (получившая название «Бакы», т. е. Баку), которая сегодня является структурным подразделением и неотъемлемой частью РДУМ АО.

РДУМ АО структурно разделено на 10 мухтасибатов (районные отделения), границы которых совпадают с территориями сельских районов области: Ахтубинский, Володарский, Енотаевский, Икрянинский, Камызякский, Красноярский, Лиманский, Наримановский, Приволжский и Харабалинский.

Цели РДУМ АО обозначены в Уставе организации: совместное исповедание и распространение ислама; объединение верующих Астраханской области для совместного исповедания ислама; координация деятельности мусульманских религиозных объединений, входящих в состав муфтията. Задачи Регионального духовного управления определены как: основание и содержание мечетей и молитвенных домов; обучение религии и воспитание в духе мусульманских ценностей, совершение богослужений и других религиозных обрядов, повышение духовного потенциала и укрепление нравственных устоев мусульманского сообщества, противостояние распространению экстремизма и радикальных течений, сохранение межконфессионального и межэтнического согласия¹.

¹ Региональное духовное управление мусульман Астраханской области [Электронный ресурс]. URL: <http://islam-astrakhan.ru> (дата обращения: 01.07.2021).

В начале 2016 г. муфтий **Астраханской области** Назымбек-хазрат (Ильязов) ушел в отставку по состоянию здоровья. 19 февраля он представил **губернатору Астраханской области А. А. Жилкину** своего преемника — имам-мухтасиба Красноярского района Рауф-хазрата (Джантасова, 1971 г. р.), который к тому времени уже фактически приступил к обязанностям председателя РДУМ АО в должности главного имама-ахунда.

Регулярными в астраханском муфтияте стали собрания имамов-мухтасибов Астраханской области с участием представителей органов государственной власти. Одним из традиционных направлений в деятельности РДУМ АО по-прежнему является организация и проведение главных мусульманских праздников — Ураза-байрам и Курбан-байрам.

Региональный муфтият является учредителем Астраханского исламского колледжа. Его история начинается еще в 1997 г., когда в Астрахани в здании Ак-мечети был создан Астраханский исламский институт (медресе) «Хаджи-Тархан». В 2009 г. медресе было преобразовано в негосударственное образовательное учреждение профессионального религиозного образования «Астраханский исламский колледж» (лицензирован Министерством образования 11 марта 2010 г.). Колледж является духовной образовательной организацией, деятельность которой направлена на подготовку священнослужителей и религиозного персонала мусульманских организаций посредством реализации образовательных программ среднего профессионального образования. В учебном заведении осуществляется подготовка по направлению «Исламская теология», с выдачей дипломов о среднем специальном образовании негосударственного образца. Выпускники-мужчины получают квалификацию «имам-хатыб», выпускницы-женщины — «наставник по изучению арабского языка и исламской этики». В колледж принимаются лица старше 17 лет, имеющие полное среднее образование (11 классов). Срок обучения составляет 2 года 10 месяцев. В Астраханском исламском колледже периодически проходят курсы повышения квалификации для имамов¹.

¹ Региональное духовное управление мусульман Астраханской области [Электронный ресурс]. URL: <http://islam-astrakhan.ru> (дата обращения: 01.07.2021).

Важнейшим направлением в деятельности РДУМ АО стала духовно-просветительская работа с детьми и молодежью. Она, конечно, проводилась и ранее, но с 2016 г. приобрела более упорядоченный и систематизированный характер. В структуре муфтията был создан Молодежный центр (МЦ) и отдел просвещения. 21 мая 2017 г. в здании Астраханского исламского колледжа прошел I Исламский молодежный форум, организованный МЦ и прошедший под девизом «Молодость не в возрасте. Молодость в движении». На форуме рассматривались вопросы улучшения взаимодействия мусульманских организаций, благотворительной и общественной работы. Основная же цель форума заключалась в том, чтобы выслушать идеи и предложения молодых прихожан¹. Далее проведение Молодежных форумов стало традиционным.

В 2016–2018 гг. заметно выросла активность женщин в астраханском муфтияте. В 2016 г. был создан Женский клуб мусульманок Астраханской области. По инициативе клуба 28 октября 2016 г. в Астраханском исламском колледже состоялась I женская конференция мусульманок Астраханской области².

В 2010-е гг. заметно возросла роль интернет-технологий в жизни мусульманских организаций Астраханской области (сайты с религиозным наполнением, интернет-СМИ, группы в социальных сетях). На информационном телеканале «Россия 24» (региональный блок «Астрахань») периодически стала выходить передача «Ислам». С 2020 г. начал издаваться печатный информационный вестник РДУМ АО — газета «Исток».

В апреле 2018 г. со своей должности был уволен имам одной из городских мечетей (№ 34, на ул. Аэропортовская, 40, пос. Сабан-Сияр) Ильдар-хазрат (Даиров), которого обвинили в несоответствии диплома о религиозном образовании Уставу РДУМ АО и незаконной миссионерской деятельности. Вскоре в сети Интернет появилось его интервью информационному portalу

¹ Региональное духовное управление мусульман Астраханской области [Электронный ресурс]. URL: <http://islam-astrakhan.ru> (дата обращения: 01.07.2021).

² Ислам в Астрахани – Islam30.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://islam30.ru> (дата обращения: 01.07.2021).

«ТатПолит», где он напрямую обвинял в своем увольнении Рауфа-хазрата. По мнению И. Даирова, главный имам-ахунд региона относился к нему предвзято, обвинял в «ваххабизме» и вообще подавлял активность «молодых татарских имамов» (Р. Джантасов — этнический казах). Портал охарактеризовал произошедшее как «правовой беспредел и недальновидную политику властей»¹. Данное интервью породило слухи о том, что в астраханских мечетях начали «пускать корни» имамы казахской национальности, что Рауф-хазрат оттесняет татарских имамов и продвигает на их должности казахов. Ничего такого, по нашим наблюдениям, не наблюдалось.

В сентябре 2018 г. И. Даиров вместе с несколькими астраханскими молодыми имамами (Данияр Имашев, Ильнур Асанов, Марат Бажмаев) встречался в Москве с Нафигуллой Ашировым — председателем Духовного управления мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР), членом президиума Совета муфтиев России (СМР). По итогам встречи И. Даиров был назначен представителем ДУМАЧР в регионах Нижнего Поволжья и уполномочен вести религиозную службу, поддерживать связь с государственными органами на местах, содействовать просвещению молодежи в получении знаний в области ислама, поддерживать связи между мусульманами и религиозными организациями региона и ДУМАЧР. Учитывая, что большинство религиозных организаций Астраханской области входят в состав ЦДУМ, появление в регионе полномочного представителя ДУМАЧР и его сторонников создало явную угрозу раскола, разделения мусульманских организаций региона и появления среди астраханских имамов оппозиции руководству РДУМ АО.

В последние годы, таким образом, можно отметить явное оживление в астраханской умме, активизацию деятельности астраханского духовного управления мусульман в связи с приходом нового руководства и новых активистов. Растет количество мусульманских общин, открываются новые мечети. Регулярны-

¹ «Уйдешь по пакету Яровой!» Астраханское ДУМ чистят от «неугодных» татарских имамов? [Электронный ресурс]. URL: <https://tatpolit.com/tatar-ile/uydioshy-po-paketu-yarovoy-astrahanskoe.html> (дата обращения: 01.07.2021).

ми стали собрания имамов-мухтасибов с участием представителей органов государственной власти.

Определелись основные направления в деятельности астраханского муфтията — от чисто религиозных до спортивных и социально-ориентированных. По-прежнему важным направлением деятельности РДУМ АО является организация и проведение главных мусульманских праздников, причем они стали «выходить» из мечетей на городские и сельские площадки. В Астраханском исламском колледже стали проходить курсы повышения квалификации для имамов. Заметно активизировалась духовно-просветительская работа с детьми и молодежью путем организации разнообразных конкурсов, игр, фестивалей, бесед, донорских и других акций. Стал регулярно проводиться Исламский молодежный форум. В изучаемый период выросла активность женщин в деятельности муфтията, что, в частности, выразилось в работе периодических женских конференций мусульманок Астраханской области. Сотрудники ДУМ стали активно заниматься развитием спорта среди прихожан и регулярно проводить спортивные мероприятия. Возросла роль интернет-технологий в жизни мусульманских организаций региона: появились новые мусульманские сайты, интернет-СМИ, группы в социальных сетях.

Наряду с позитивными изменениями, в мусульманской «повестке дня» региона проявляются и угрозы. Сохранились проблемы со сторонниками радикального ислама. Вновь, как и в прежние годы, повторились нападения радикальных исламистов на правоохранителей. Проявилась тенденция к расколу среди мусульманских религиозных организаций Астраханской области. В регионе появилось полномочное представительство Духовного управления мусульман Азиатской части России, объединившее некоторых оппозиционно-настроенных по отношению к руководству РДУМ АО имамов.

1.2. Тюрко-мусульманские народы Нижней Волги во второй половине XVI — начале XX в.¹

В 1556 г. одно из постзолотоордынских государственных образований — Астраханское ханство было присоединено к России. В этнической и религиозной истории нижеволжского региона началась новая эпоха. С основанием в 1558 г. на левом берегу реки Волги новой, русской Астрахани Нижнее Поволжье становится южным форпостом российского государства и, как следствие, южным форпостом Русской православной церкви (особенно после учреждения в 1602 г. ее Астраханской епархии). Православие, таким образом, стало доминирующей конфессией в Нижнем Поволжье. Однако, по-прежнему традиционно важную роль в конфессиокультурной ситуации в регионе играл ислам — одна из древнейших религий на территории Нижней Волги. Во второй половине XVI — начале XX в. тюрко-мусульманское население региона было представлено в основном тюрками: в городе — юртовскими ногайскими татарами, казанскими татарами (переселенцами из Среднего Поволжья), агрыжанскими, бухарскими и гилянскими татарами, «бухарцами» и «хивинцами» — выходцами из Средней Азии; в степи же ислам исповедовали юртовцы (жившие в ряде сел в окрестностях Астрахани), казанские и мишарские татары (переселенцы из Среднего Поволжья), ногайцы-карагаши, туркмены и казахи. Все они были суннитами ханафитского мазхаба.

Особую важность представляет вопрос о формировании мусульманского населения региона во второй половине XVI — начале XVII вв. В научной литературе было высказано мнение о своеобразном перерыве или паузе (интерстадиале) в этническом развитии тюрков Нижнего Поволжья, автором которого является астраханский этнограф В. М. Викторин. Согласно этой точке зрения, тюркское население Астраханского ханства оставило родину в преддверии русского завоевания, а его место

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Тюркские народы Нижнего Поволжья во второй половине XVI — начале XX в. // История народов России в исследованиях и документах / Отв. ред. В. В. Трепавлов. Вып. 3. М., 2009. С. 162–191.

вскоре заняли ногаи, переселившиеся в окрестности Астрахани во второй половине XVI — начале XVII вв. В итоге тюркское население стало возникать в низовьях Волги на новой, ногайской этнической основе. Именно переселившиеся под Астрахань ногаи, выходцы из Большой Ногайской Орды, оформились в особую, специфическую группу, известную как «астраханские (или юртовские¹) ногайские татары»².

В целом, точку зрения В. М. Викторина поддерживает российский историк В. В. Трепавлов. На основании архивных источников, он также считает, что тюркское население Астраханского ханства бежало от русских ратей в 1556 г. и лишь некоторые вернулись назад. Под Астрахань стали переселяться ногаи Большой Ногайской Орды, обосновываясь в так называемых «юртах» — сезонных поселениях. В источниках их обозначали как «ногайские татары», «астраханские татары» и «юртовские татары». А в начале XVII в. к юртовцам присоединились ногаи Орды Едисан, образовав вместе с ними общность так называемых «астраханских татар»³. В. В. Трепавлов также отмечает, что левобережье Волги (в том числе и в ее нижнем течении) всегда являлось традиционным местом кочевания правого крыла Ногайской Орды⁴. В этой связи интересно сообщение исследователя П. И. Небольсина (1817–1893) о том, что ранее на месте русской Астрахани было ногайское зимовище и кладбище⁵.

¹ Термин «юртовские татары» носил, видимо, этносоциальное значение, возможно, являлся экзоэтническим определением со стороны русской воеводской администрации в отношении тюрков после 1556 г. Под него попадали все наиболее ранние группы тюркского происхождения, с которыми контактировали российские власти в том или ином регионе (на Нижней Волге, в Сибири, в Центральной России).

² *Викторин В. М.* Интерстадиал (к перерыву постепенности этнического развития при присоединении Нижнего Поволжья к Российскому государству) // Материалы четвертой краеведческой конференции. Ч. 1. Астрахань, 1991. С. 46–50; *Викторин В. М.* Этнополитический интерстадиал XVI–XVII вв. и его носители (от Астраханского ханства к Астраханскому воеводству) // Сборник тезисов региональной научной конференции «Проблемы взаимодействия национальных культур» («Межэтнические общения в полиэтническом регионе»). Ч. 1. Астрахань, 1995. С. 7–8.

³ *Трепавлов В. В.* История Ногайской Орды... С. 299, 431, 435.

⁴ *Трепавлов В. В.* История Ногайской Орды... С. 467.

⁵ *Небольсин П. И.* Очерки Волжского низовья. СПб., 1852. С. 59.

В историографии существуют и иные точки зрения. Так, исследователь Н. М. Васькин называет юртовцев «жителями Астраханского ханства» и указывает, что в момент присоединения Астраханского края к России их насчитывалось «с 25 тысяч луков»¹. По мнению археолога Е. В. Шнайдштейн, истоки процессов, приведших к образованию этнической общности астраханских татар, восходят к IX в., т. е. к началу печенежской эпохи в южнорусских степях². В результате длительного процесса взаимодействия тюркских и монгольских этнических групп, в XIV в. сформировался этнос астраханских татар, который существует и по сей день³. В. Н. Рябухин полагает, что об общности «астраханские татары» можно говорить с XIII–XIV вв.⁴. Краевед Р. У. Джуманов идет еще дальше, считая астраханских татар наследниками хазар⁵.

Обратимся к анализу источников по юртовской проблеме. Английский дипломат Энтони (Антоний) Дженкинсон (ум. ок. 1611 г.) сообщает, что «вся земля на левом берегу реки Волги и Камы до Астрахани и далее... называется землей мангатов или ногайцев... Во время моего пребывания в Астрахани (1558 г. — А. С.) здесь был великий голод и мор, особенно среди татар-ногайцев, которые пришли тогда сюда отдалиться в руки русских, своих врагов, и искать у них помощи, так как их страна была разорена...»⁶. Селиться в городе ногаям, естественно, не разрешалось,

¹ Васькин Н. М. Заселение Астраханского края. Волгоград, 1973. С. 32.

² Шнайдштейн Е. В. Археологические памятники поздних кочевников Нижнего Поволжья IX–XV вв. как источник по проблеме этногенеза астраханских татар. Автореф. канд. дис. Л., 1975. С. 15.

³ Шнайдштейн Е. В. О происхождении астраханских татар // Материалы второй краеведческой конференции. Астрахань, 1989. С. 29.

⁴ Рябухин В. Н. К этногенезу астраханских татар // Материалы второй краеведческой конференции. Астрахань, 1989. С. 37.

⁵ Джуманов Р. У. Особенности формирования этносов Нижнего Поволжья // Проблемы этногенеза народов Волго-Камского региона в свете данных фольклористики (Материалы научного семинара 16–20 сентября 1989 г., г. Астрахань). Астрахань, 1989. С. 24.

⁶ Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII вв. / Сост. В. Алексеев. Сталинград, 1936. С. 46.

и они, как верно считает В. В. Трепавлов, оседали в сезонных поселениях — «юртах» под Астраханью.

Первые упоминания о ногайских «юртах» относятся к началу 1580-х гг. Клерк английской торговой компании Кристофер Бэрроу описал пожар, случившийся в феврале 1580 г. «в поселении ногайских татар в $\frac{3}{4}$ мили от астраханской крепости, называемом «юртом». Англичанин сообщает, что тамошние ногайцы в количестве 7000 человек являются «вассалами русского царя»¹.

В 1636 г. «юрты» вокруг Астрахани описал немецкий ученый и путешественник Адам Олеарий (Эльшлегер; 1603–1671): «Здесь татарам, которые частью ногайские, а частью крымские, не дозволяется жить в самом городе, а вне города, на известных местах, которые они могут обносить только плетнями»².

Русский купец Федот Котов, побывавший в Астрахани в 1623 г., сообщает, что «ниже города и около него находятся татарские юрты. Все татарские жилища вкопаны в землю, обнесены плетнем, обмазаны глиной. В степи вокруг города кочуют ногаи, подвластные государю (т. е. русскому царю. — А. С.)»³. Видимо, речь также идет о поселениях — «юртах».

Таким образом, на наш взгляд, во второй половине XVI — первой трети XVII вв. в окрестностях Астрахани складывается этническая (или, точнее, этносоциальная) общность юртовских ногайских татар (известных также как «астраханские татары»). Ее основу составили переселившиеся под Астрахань ногайцы, выходцы из Большой Ногайской Орды и Орды Едисан, возможно включившие в свой состав остатки прежнего тюркского населения Астраханского ханства⁴. В источниках того времени новая общность именовалась по-разному: «ногаи», «татары», «но-

¹ Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов XV–XVIII вв. / Сост. Д. С. Кидирнязов. Махачкала, 1999. С. 152.

² Исторические путешествия... С. 69.

³ Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов... С. 192.

⁴ Венецианец Амвросий Контарини, побывавший в Хаджи-Тархане в 1476 г., называет их «татарами» — см.: Хрестоматия по истории Астраханского края (Часть I): Учебное пособие / Сост. А. А. Курбатов, П. В. Казаков, А. Л. Рябцев, Е. В. Шнайдштейн. Астрахань, 1992. С. 51–52.

гайские татары», «астраханские татары», «юртовские татары»¹. Связано это было с традиционным для русских и иностранных авторов XVI–XIX вв. расширительным употреблением названия «татары» для обозначения разных тюркских народов, таких как ногайцы, туркмены, казахи и др.

Вопрос о включении в состав юртовской общности тюрко-татарского населения (точнее, его остатков) Астраханского ханства пока остается открытым и требует дальнейших исследований. Тем не менее, как нам представляется, часть прежнего тюркско-татарского населения ханства осталась (или вернулась) в низовьях Волги после событий 1556 г. При учреждении воеводского управления нижеволжским наместникам царя предписывалось жить с кочевыми соседями в дружбе и «торг давати»². Первые астраханские воеводы старались придерживаться миролюбивой политики в отношении тюрков региона и сразу занялись налаживанием отношений с немногочисленным и рассеянным долгими неурядицами населением ханства — «черными» улусными людьми, т. е. простонародьем, жителями ханских и бийских земель. Так, «черные люди Астороханцы (т. е. простой народ. — А. С.) приходят к Ивану и к Михаилу (воеводы Иван Черемисинов и Михаил Колупаев. — А. С.) и бьют челом и правду царю государю дают, чтобы их государь пожаловал, велел жити по-старому у города у Азсторохани и дань давати»³. Известно, что в XVI–XVII вв. в наказах центральной власти воеводам и прочим местным управленцам содержались рекомендации действовать по отношению к подвластным «иноверцам» «ласкою и приветом», «ласкою, а не жесточью», мирно интегрировать в российское подданство (что, правда, не всегда спасало от воеводского произвола)⁴. Возможно, после достаточно кровопролитного взятия Казани и последующих восстаний против русской власти в Среднем Поволжье, Иваном Грозным были сделаны оргвыводы, и по-

¹ См. об этом: Трепавлов В. В. История Ногайской Орды... С. 431–432.

² Трепавлов В. В. История Ногайской Орды... С. 302.

³ Полное собрание русских летописей. Т. 20. Львовская летопись. Ч. 2. СПб., 1914. С. 579.

⁴ Трепавлов В. В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII. М., 2007. С. 204.

литика в Нижнем Поволжье стала меняться, становиться более гибкой и мягкой.

В течение XVIII — начале XX в. юртовцы активно контактировали (посредством межэтнических браков, культурного взаимообмена) с казанскими и мишарскими татарами — переселенцами из Среднего Поволжья. В связи с этим интересно мнение астраханской исследовательницы А. Р. Усманова: «... ногайская историческая основа и тяготение к татарской культуре в дальнейшем своем развитии явилось фундаментом слияния двух этнических групп (ногайцев и татар. — А. С.), что и дало объединяющее название данной этнической группе «ногайские татары»¹. Эта интеграция с татарами особенно усилилась в советские времена, когда все группы астраханских ногайцев (включая и самую многочисленную — юртовскую), в связи с политикой государства по включению малых народов в более крупные этнические общности, были причислены к татарам².

В XVIII–XIX вв. за астраханскими ногайскими татарами закрепилось название «юртовские». По Корнелию де Бруину это означало «туземцы»³, по С. Г. Гмелину — «те татары, кои где-нибудь свое постоянное место жительства имеют»⁴, по И. В. Равинскому — «живущие домами»⁵, по Ф. И. М. Ольдекопу — «местные»⁶, по П. И. Небольсину — также «местные»⁷.

¹ Усманова А. Р. Юртовские татары (к истории возникновения и развития) // Очерки исследователей Астраханского края. Вып. 1. Астрахань, 1997. С. 40.

² Отметим, что на сегодняшний день среди большинства юртовцев преобладает ориентация на татарскую культуру. В конце 1980-х гг. в школах было восстановлено преподавание татарского языка. Часть юртовской интеллигенции принимает участие в татарском национально-культурном движении. В то же время у юртовцев имеет место осознание своей отличности от татарского этноса и наличие памяти о своем ногайском происхождении, что, в частности, фиксируется в сохраняющемся архаическом самоназвании — «нугай», или «нугай-татар».

³ Исторические путешествия... С. 176.

⁴ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 169.

⁵ Равинский И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству. СПб., 1809. С. 169.

⁶ Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 332.

⁷ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 52.

В XVII в. в состав Земляного города вошла Татарская слобода, населенная юртовцами и, видимо, образовавшаяся из крупнейшего «юрта», о котором писал К. Бэрроу и который, вероятно, обозначен на известной карте Астрахани из книги Адама Олеария «Описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию». Внутри Земляного города слобода сохраняла свою обособленность и была обнесена оградой. Вот как описывает ее голландский писатель и художник Корнелий де Бруин, посетивший Астрахань в 1703 г.: «Татарская слобода отделена от всех других, и вся почти построена из земли и глины, которые сушат на солнце и делают из них камни или кирпичи. В этих постройках Татары живут зимою, летом же в поле, на открытом воздухе»¹.

В течение XVIII в. юртовцы переходят к оседлому и полuosедлому образу жизни. Ими основываются несколько селений-аулов, возникших, видимо, также на основе «юртов» в окрестностях Астрахани: Тияк (Царевская слобода)², Каргалик, или Каргала (совр. с. Карагали в Приволжском районе Астраханской области), Кизань, или Кзан (совр. с. Татарская Башмаковка в Приволжском районе Астраханской области), Майлегуль, или Майлекуль (совр. с. Яксатово в Приволжском районе Астраханской области), Бусдамгуль, или Буздамгуль (совр. с. Кулаковка в Приволжском районе Астраханской области), Кази-аул (совр. пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань³), Джамене, или Жамеле, Жэмэле (совр. с. Три Протока в Приволжском районе Астраханской области)⁴. Кроме того, во второй половине XVIII в. юртовцы основали также села Солянка (Сулэнкэ), Кучергановка

¹ Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов... С. 297.

² Аул Тияк, или Царевская слобода, Зацарево (на р. Царев) – с середины XIX в. вошел в состав города как 6-ой полицейский участок. После революции, в 1918 г. с. Зацарево вошло в состав Зацаревской волости Астраханского уезда, а в 1931 г. — Наримановского района. В 1957 г. село вновь включено в черту Астрахани. Сегодня — микрорайон Нариманово в Советском районе г. Астрахань.

³ Включен в черту Астрахани в 1961 г.

⁴ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 173–174.

(Старокучергановка, или Старая Кучергановка — в совр. Наримановском районе Астраханской области), Янго-аул¹. А в самом начале XIX в. к оседлости перешла небольшая группа кочующих юртовцев, точнее их едисанская подгруппа, основав аулы Келечи (совр. с. Килинчи в Приволжском районе Астраханской области) и Семек (совр. с. Семиковка в Приволжском районе Астраханской области)². Позже из аула Семек выделился аул Ярлы-тюбе (совр. с. Осыпной Бугор в Приволжском районе Астраханской области). Юртовцы жили в своих поселениях только зимою, а летом кочевали вокруг них³.

Вообще, с самого начала своего существования как отдельной, специфической этнической общности, юртовцы (рис. 1.1, 1.2) вели полукочевой образ жизни. Важнейшую роль в их хозяйственных занятиях играло кочевое скотоводство. Большим подспорьем для кочевого хозяйства были охота и рыболовство⁴. Однако, по мере оседания у юртовцев стали развиваться садоводство, огородничество, земледелие. Известно, что в последней четверти XVIII — начале XIX вв. аульные юртовцы разводили арбузы, дыни, сеяли просо и кунжут⁵. Сохранялось и скотоводство, правда, исследователи отмечали его слабую развитость⁶. Охота осталась уделом аристократии⁷, а от рыболовных угодий юртовцы были оттеснены русскими еще в XVII в⁸. К середине

¹ Включен в черту Астрахани в 1940 г.

² Васькин Н. М. Заселение Астраханского края... С. 32–33.

³ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 174; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Ч. II. О народах татарского племени и других не решенного еще происхождения северных сибирских. СПб., 1799. С. 34.

⁴ Трепавлов В. В. История Ногайской Орды... С. 515–516.

⁵ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 174; Равинский И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний... С. 171, 337.

⁶ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 34; Равинский И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний... С. 171–172.

⁷ Равинский И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний... С. 171.

⁸ Трепавлов В. В. История Ногайской Орды... С. 516–517.



Рис. 1.1. Юртовская ногой-
ская («астраханская») татарка
(фото: общественное
достояние)



Рис. 1.2. Юртовский ногой-
ский («астраханский») татарин
(фото: общественное
достояние)

XIX в. оседлый образ жизни и оседлые хозяйственные занятия доминировали у аульных юртовцев¹. Городские юртовцы, жившие в Татарской слободе, видимо перешли к полной оседлости еще раньше. Они занимались ремеслами, торговлей или работали по найму².

Аульные юртовцы также торговали в Астрахани. И хотя официально им это делать запрещалось, «многие из них» все равно торговали «под именем армян, индийцев и городских татар»³. И. В. Равинский сообщает, что юртовцы торговали и в Кизляре⁴.

¹ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 54.

² Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России конца XVII — начала XVIII вв. М., 1982. С. 171.

³ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 35; см. также: Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 175.

⁴ Равинский И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний... С. 340.

В социальном отношении общество юртовцев во второй половине XVI — начале XIX вв. не было однородным. Выделялись сословия «кара сияк» («черная кость», т. е. простолюдины) и «ак сияк» («белая кость», т. е. аристократы). К последнему принадлежали князья-мирзы — потомки золотоордынского беклербека Эдиге¹ (родоначальника правящего дома Ногайской Орды; ум. в 1419 г.), из фамилий Урусовых, Тинбаевых (или Тимбаевых) и др. Мирзы обладали властью в своих ордах (улусах), могли отправлять суд по нормам обычного права; в общении с ними действовал особый этикет².

Кроме мирз, верхушку юртовского общества составляли табунные головы, или старшины. «В прежние времена, — как пишет П. И. Небольсин, — юртовские татары разделялись на улусы или табуны (кочевые общины. — А. С.), и в каждом из них начальствовал старшина — табунный голова»³. Табунные головы, как и мурзы, могли отправлять суд в своих улусах-табунах⁴.

В прямой зависимости от мурз и табунных голов в XVIII — начале XIX вв. находились так называемые «эмеки» — особая этносоциальная группа из неполноправных потомков военнопленных и переселенцев из разных мест (ногайцев, чеченцев, лезгин и др.), обязанных поставлять продовольствие и, как пишет А. Далингер, «находиться при табунных головах в качестве

¹ Беклербек — верховный военачальник, глава сословия кочевой знати, иногда фактический соправитель хана. Эдиге — ногайское произношение имени. В русских источниках оно передается как Едигей.

² *Равинский И. В.* Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний... С. 170–171; *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 33; *Гмелин С. Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 171; *Викторин В. М.* Социальная организация и обычное право ногайцев Нижнего Поволжья (XVIII – начало XX вв.). Автореф. канд. дис. Л., 1985. С. 13.

³ *Небольсин П. И.* Очерки Волжского низовья... С. 59; см. также: *Далингер А.* Медико-статистическое исследование татарского населения Астраханского уезда. СПб., 1887. С. 9.

⁴ *Гмелин С. Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 169–170.

личной их прислуги...»¹. Эмеки проживали в Трех Протоках, Кулаковке, Осыпном Бугре².

В XIX в., при окончательной седентаризации юртовцев Астраханской губернии, большинство мурз, табунных голов и эмеков утратили свой сословный статус. Правительство уравнило всех их в правах перед законом³.

Родоплеменное устройство первоначально играло огромную роль в жизни юртовцев. Даже после перехода к оседлости можно проследить остатки родовой организации. При переходе к оседлому земледелию члены рода селились, как правило, в одном районе, квартале, конце селения или по одной улице. Так, юртовское село Карагали ранее делилось на 2 части — «Кымшак» и «Кереит» (кыпчак и кереит — ногайские родоплеменные структуры). В каждой части была своя отдельная мечеть⁴.

Особо интересным, на наш взгляд, является вопрос о формировании населения так называемых «восточных колоний» в Астрахани. Нас интересуют, прежде всего, «мусульманские» колонии: Бухарская, Гилянская, Агрыжанская. История возникновения этих анклавов в городе связана с давними контактами, существовавшими между Нижним Поволжьем и странами Востока. Обоюдная заинтересованность в обмене привела к тому, что торговые связи, ослабевшие в первой половине XVI в. — период усобиц ногайских мирз, политической и экономической нестабильности Астраханского ханства и его завоевания Иваном IV, быстро восстановились во второй половине XVI в., и в Астрахани стали систематически появляться купцы из Персии, Закавказья, Средней Азии, Крымского ханства и других регионов.

Изучая русскую восточную торговлю XVI в., М. В. Фехнер сделала вывод, что уже тогда можно было встретить много купцов,

¹ *Далингер А.* Медико-статистическое исследование татарского населения... С. 9.

² *Небольсин П. И.* Очерки Волжского низовья... С. 64; *Викторин В. М.* Социальная организация и обычное право ногайцев Нижнего Поволжья... С. 13; *История Астраханского края* / Под ред. Н. М. Ушакова. Астрахань, 2000. С. 220–221.

³ *Викторин В. М.* Социальная организация и обычное право ногайцев Нижнего Поволжья... С. 13.

⁴ Полевые материалы автора.

которые регулярно вели в Астрахани свои дела, хотя их деятельность была еще незначительной¹. На данном этапе определялись главные торговые пути, формировался ассортимент товаров, строились первые гостиные дворы в городе, складывалась общая структура взаимоотношений России и Востока. Первые сведения о восточных купцах в Астрахани содержатся у Э. Дженкинсона (1558 г.)², К. Бэрроу (1579 г.)³, Дона Хуана Персидского (1599 г.)⁴.

Для облегчения контроля над приезжими купцами, местные власти отвели для них особые места. Так, в конце XVI — начале XVII вв., по мнению Е. В. Гусаровой, в Астрахани появились гостиные дворы, или торговые подворья — Гилянский и Бухарский⁵. Они находились за чертой города, на огороженных местах с караван-сараями. На Гилянском останавливались купцы из Персии и Закавказья (в том числе и армяне), на Бухарском — купцы из Средней Азии и Индии. Эти дворы стали тем ядром, на основе которого сложились астраханские восточные колонии⁶. П. И. Небольсин пишет, что «при царе Михаиле Федоровиче (Романове, 1613–1645. — А. С.) мы видим в Астрахани два... двора: Бухарский и Гилянский»⁷. В астраханской «Ключаревской летописи» содержатся сведения, что «персидский гостинный двор» (наряду с армянским и индийским) был построен в 1625 г. и располагался неподалеку от Спасского монастыря⁸. Однако, к 1616 г.

¹ Фехнер М. В. Торговля Русского государства со странами Востока в XVI в. М., 1956. С. 42.

² Исторические путешествия... С. 47.

³ Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов... С. 153.

⁴ Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов... С. 176.

⁵ Гусарова Е. В. Гостиные дворы Астрахани XVI–XIX вв. (генезис и бытование архитектурного типа) // Гусарова Е. В. Астраханские находки: история, архитектура, градостроительство Астрахани XVI–XVIII вв. по документам из собраний Петербурга. СПб., 2009. С. 58.

⁶ Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 160.

⁷ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 111–112.

⁸ Ключаревская летопись. История о начале и возобновлении Астрахани, случившихся в ней происшествиях. Об архиереях в оной бывших, а также о воеводах, градоначальниках и губернаторах. Астрахань, 1887. С. 19; см. также: Штылько А. Н. Астраханская летопись. Исторические известия, события,

относится упоминание мечети на Гилянском дворе Астрахани, который к этому времени получается уже существовал¹.

А. Олеарий в 1636 г. писал: «В городе (Астрахани. — А. С.) проживают русские, персияне, индейцы, и все они имеют там свои собственные торговые площади. Также бухарцы, крымские и ногайские татары, армяне, христиане, и все эти народы ведут всякого рода товарами значительную торговлю и промышленность, так что город этот доставляют царю (Михаилу Федоровичу Романову. — А. С.) ежегодно громадные суммы...»².

Российское правительство всячески стремилось стимулировать восточные связи. Видя в восточной торговле один из важных источников дохода, оно активно поощряло визиты иноземных купцов. Такая политика правительства привела к увеличению числа восточных торговцев, приезжавших в Астрахань. Численность населения в колониях, их торговая деятельность особенно в первой четверти XVII в. достигает значительных размеров³.

В 1630-е годы складывается индийская колония в Астрахани. В 1647 г. индийцы подали просьбу о постройке своего торгового двора, а его строительство завершилось в 1648 или 1649 г. Правительство, выполняя просьбу индийцев, предписывало астраханскому воеводе, чтобы «к индейцам торговым людям держали ласку и бережение сверх иных иноземцев, чтобы их и впредь к нашей государской милости приучить, а не отогнать», а также, чтобы им «никаких обид и насильства и убытков не чинили»⁴.

Издание в 1667 г. Новоторгового устава способствовало превращению Астрахани в центр русско-восточной торговли.

постановления правительственных и иных учреждений и факты из общественной жизни г. Астрахани с 1554 г. по 1896 г. включительно. Астрахань, 1897. С. 7. Эту дату также отстаивал в своих публикациях А. И. Юхт (см.: Юхт А. И. Индийская колония в Астрахани // Вопросы истории. 1957. № 3. С. 135).

¹ Зайцев В. И. Астраханское ханство... С. 202.

² Исторические путешествия... С. 69.

³ Васькин Н. М. Заселение Астраханского края... С. 26.

⁴ Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 162.

В 1673 г. в Белом городе был построен новый, каменный Индийский двор, а в Земляном городе по инициативе властей были устроены новые Агрыжанский, Бухарский и Гилянские торговые дворы, или слободы. А в 1681 г. правительство разрешило селиться в Астрахани на постоянное место жительства индийцам, персам, бухарцам и др.¹. Большую роль в развитии торговых отношений сыграл указ Сената от 23 сентября 1723 г., гласивший, что «астраханским армянам, бухарцам и прочим иноземцам впредь до указа торговать и промыслы иметь во всем против прежнего с платежом обыкновенных пошлин позволить, чтобы тем придать охоту и другим иноземцам в Астрахань приезжать и торг множить»².

В Агрыжанской слободе³ жили потомки смешанных браков индийцев с татарками, которые назывались «агрыжане» или «агрыжанские татары»⁴. В Гилянской слободе жили собственно персы (судя по названию слободы, вероятно, гилянцы⁵) и «татары Гилянского двора» — потомки персов и татарок⁶. В Бухарской слободе жили «татары Бухарского двора» — «вышедшие с давних

¹ Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 163, 165.

² Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 168; Русско-индийские отношения в XVIII в. / Сост. Р. В. Овчинников, М. А. Сидоров. М., 1965. С. 62.

³ По мнению Ф. Ф. Шперка, а вслед за ним и А. И. Юхта, Агрыжанская слобода, или двор образовалась в последней четверти XVIII в. Ее основателями и жителями были перешедшие в российское подданство индусы и их потомки от астраханских татарок (см.: Шперк Ф. Ф. Индусы в Астрахани // Астраханский листок. 1898. № 52; Юхт А. И. Индийская колония в Астрахани. С. 138). Однако, по данным российского востоковеда И. В. Зайцева, в 1710 г. Агрыжанский двор в Астрахани уже существовал (см.: Зайцев И. В. Агрыжанские татары: к истории индийской колонии в Астрахани // В Индию духа... Сборник статей, посвященный 70-летию Р. Б. Рыбакова / Сост. Т. Л. Шаумян, И. В. Зайцев, Г. М. Кузнецова. М., 2008. С. 167).

⁴ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 145; Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 113; Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 331.

⁵ Гилянцы — народ в Иране. Живут преимущественно в североиранской провинции Гилян. Близки персам. Говорят они на гилянском языке иранской группы индоевропейской семьи. Верующие — мусульмане-шииты (см.: Логашова Б. — Р. Гилянцы // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М., 1999. С. 135).

⁶ Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 331.

времен из Бухары»¹, которых еще называли «бухарцами»². Однако, среди жителей Бухарского двора были выходцы не только из Бухары, но и из Хивы — «хивинцы»³. Здесь необходимо заметить, что в XVII и XVIII вв. русские и по их примеру западные европейцы называли «бухарцами» всех купцов и выходцев из Мавераннахра⁴ — узбекского Бухарского ханства, а их страну «Бухарией». Тот же термин был произвольно распространен и на Кашгарию⁵, которую в противоположность территории Бухарского ханства — «Великая Бухария» — стали называть «Малой Бухарией»⁶. «Хивинцами» же называли выходцев из другого узбекского государства — Хивинского ханства, или Хорезма⁷.

Некоторые исследователи именуют астраханских «бухарцев» «сартами»⁸. «Сарт» — вышедший сегодня из употребления термин, которым в дореволюционной Средней Азии обозначалось обычно ремесленное и торговое население, преимущественно городское, а в некоторых случаях и оседлые сельские жители, ираноязычные и тюркоязычные, в противоположность кочевникам. Значение слова «сарт» менялось со временем. В средние века, начиная с XI в., термин «сарт» в среднеазиатских источни-

¹ Далингер А. Медико-статистическое исследование татарского населения... С. 4.

² Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 332; Далингер А. Медико-статистическое исследование татарского населения... С. 5.

³ Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 332; Далингер А. Медико-статистическое исследование татарского населения... С. 5; Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 162.

⁴ Мавераннахр, или Мавераннахр — историческая область, среднеазиатское междуречье Сыр-Дарьи и Аму-Дарьи.

⁵ Кашгария, или Восточный Туркестан — сегодня часть Синьцзян-Уйгурского автономного округа КНР.

⁶ Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2004. С. 329.

⁷ Хорезм, или Хваразм, Хваризм — историческая область в нижнем течении Аму-Дарьи (на территории совр. Узбекистана).

⁸ Викторин В. М., Нафтуллин А. Д. Ислам и население Астраханской области // Ислам и современность (методические рекомендации в помощь лекторам-атеистам). Астрахань, 1988. С. 32; Викторин В. М. Татары Астраханской области: страницы этнической истории // Астраполис (Астраханские политические исследования). Астрахань, 2003. № 1 (4). С. 76; История Астраханского края... С. 210; и др.

ках применялся в значении «купец». Для кочевых узбеков, завоевавших в начале XVI в. владения Тимуридов — Мавераннахр и Хорасан¹, сартами являлись оседлые жители покоренной ими страны в противоположность завоевателям-узбекам и союзным с ними кочевым народам. Впоследствии этот термин приобрел отчасти этническое содержание, но значение его изменялось в зависимости от времени и местных условий в различных частях Средней Азии. Так, «сартами» называли таджиков, сохранивших свой язык, а также тех таджиков, кто воспринял тюркский язык и впоследствии слился с узбеками; в Фергане² в XIX в. «сартами» именовалось оседлое население, состоявшее из узбеков и таджиков. В начале XX в. термин «сарт» стал тождественным термину «тюрк». «Сартами» стали называться только горожане-тюрки в противоположность не только кочевникам, но и таджикам. Впоследствии термин «сарт» был вытеснен термином «узбек»³. Часто в этнографической литературе можно встретить утверждение, что сарты — это «тюркизированные иранцы», или «сарты у узбеков составляют тот первоначальный пласт, который образовался в результате тюркизации древних оседлых ираноязычных народов и оседания древних тюркоязычных народов в Средней Азии...»⁴. Более вероятной, однако, представ-

¹ Хорасан, или Хурасан — историческая область на северо-востоке современного Ирана и юге Туркменистана до Аму-Дарьи.

² Фергана, или Фаргана, Ферганская долина — межгорная котловина, ограниченная горами Тянь-Шаня на севере и Гиссаро-Алая на юге, в Средней Азии, в Узбекистане, Кыргызстане и Таджикистане.

³ См.: *Бартольд В. В. Сочинения*. Т. II. Ч. 1. М., 1963. С. 196–197, 460–462. Т. II. Ч. 2. М., 1964. С. 304–305, 313–314; Абашин С. Н. Миндонцы в XVIII–XX вв. История меняющегося самосознания // *Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник*. Вып. 27 / Отв. ред. Г. П. Васильева. М., 2001. С. 36–41; см. также: *Вамбери А. Путешествие по Средней Азии* / Предисл. В. А. Ромодина; Коммент. В. А. Ромодина, С. Г. Агаджанова. М., 2003. С. 307–308. Примеч. 55; Арапов Д. Ю., Ларина Е. И. Среднеазиатские мусульмане в 1914 году (по материалам Туркестанского районного охранного отделения) // *Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник*. Вып. 32 / Отв. ред. С. Н. Абашин, В. И. Бушков. М., 2006. С. 288. Примеч. 31.

⁴ *Народы Средней Азии и Казахстана*. М., 1962. Т. I. С. 170; см. также: Снесарев Г. П. Дургады (Материалы к истории культуры и быта хорезмских узбеков группы «сарт») // *Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник*. Вып. 27 / Отв. ред. Г. П. Васильева. М., 2001. С. 56.

ляется точка зрения этнографа Б. Х. Кармышевой, что сарты «сложились в результате взаимодействия тюркских и иранских групп, а не чьего-либо одностороннего влияния»¹. Возвращаясь непосредственно к вопросу о том, были ли среди астраханских «бухарцев» сарты (или называли ли узбеков в Астрахани «сартами»), следует отметить, что данная тема остается открытой и требует дополнительной научной разработки.

Часть «татар Бухарского двора» кочевала. По сообщению П. И. Небольсина, 25 семейств, или кибиток «татар Бухарского двора» кочевали вместе с алабугатскими татарами². Кстати, в составе последних есть род «сарт»³, и это, пожалуй, единственное известное нам этнографическое свидетельство сартского «следа» в этнической истории Астраханского края.

В XVII–XVIII вв. население восточных колоний как иностранцы были освобождены от тягла и повинностей в пользу Российского государства. Они платили только таможенные пошлины, «поамбарщину» за наем лавок, «пожилое» за право жить в Астрахани. Жители колоний пользовались свободой вероисповедания и могли беспрепятственно отправлять свои религиозные обряды. В административном отношении колонии представляли собой особые самоуправляемые общины, во главе которых стояли выборные лица. Они следили за соблюдением правил внутреннего распорядка, решали возникавшие внутри общины конфликты и представляли ее во время переговоров с российской администрацией. В то же время население колоний не было совершенно независимо. Оно подчинялось местной власти в таких вопросах, как передвижение по России; обязано было оформлять в местных органах разные частные сделки, подлежало русскому суду за тайный провоз товаров. Основным занятием жителей колоний была торговля⁴.

¹ Кармышева Б. Х. «Кочевая степь» Мавераннахра и ее население в конце XIX — начале XX в. (по этнографическим данным) // Советская этнография. 1980. № 1. С. 54.

² Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 115.

³ Арсланов Л. Ш. Язык алабугатских татар Каспийского района Калмыцкой АССР (Учебное пособие). Казань, 1988. С. 4; Полевые материалы автора.

⁴ Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 172, 174, 179; Голикова Н. Б. Астраханское восстание 1705–1706 гг. М., 1975. С. 68–69.

Субэтнические группы агрыжанских татар (рис. 1.3) и татар Гилянского двора, в отличие от своих «отцов» (индийцев-индуистов и персов-шиитов) исповедовали ислам суннитского направления; татары же Бухарского двора изначально были суннитами¹.

П. И. Небольсин пишет: «До 1836 года общество Татар Бухарского, Гилянского и Агрыжанского Дворов представляло собой отдельное привилегированное сословие, пользовавшееся правом свободной торговли, без всякого взноса гильдейских пошлин... С 1836 года Татары этого общества, впредь до совершенного уравнивания их с коренными Русскими во всех податях и повинностях, обложены особым сбором в 5 тыс. руб. асс. с души и рекрутчиной...»².

В источниках XIX в. они уже считались частью татарского населения Астрахани³. По мнению современного казанского исследователя Д. М. Исакова, татары трех дворов были ассимилированы юртовцами к середине XIX в⁴. Это мнение находит прямое подтверждение у П. И. Небольсина⁵.



Рис. 1.3. Агрыжанская татарка (фото: общественное достояние)

¹ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 197; Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 113.

² Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 114.

³ Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 331; Далингер А. Медико-статистическое исследование татарского населения... С. 4.

⁴ Исаков Д. М. Астраханские татары: этнический состав, расселение и динамика численности в XVIII — начале XX вв. // Астраханские татары. Казань, 1992. С. 14.

⁵ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 113.

В конце XVII — начале XVIII вв. в Астрахань переселилась первая волна казанских татар¹. Они селились в Казанской и Татарской (рядом с юртовскими татарами) слободах Земляного города². О Казанской слободе С. Г. Гмелин писал: «Средняя всех прочих величиною превосходящая слобода есть Казанская, которая потому так называется, что в оной живут Татары приезжающие из Казанской губернии»³. В то время как юртовцы Татарской слободы продолжали входить в состав своих прежних улусов и находились в подчинении табунных голов, казанские татары — главным образом купцы — официально числились «ясашными людьми» и вносили в астраханскую Приказную избу ясашный сбор. В 1702 г. в Астрахани жили 260 ясашных татар⁴. В 1706 г. казанские ясашные татары были переданы в ведение главного юртовского табунного головы, который и стал собирать с них ясашный сбор⁵.

Персидский поход Петра I 1722–1723 гг. сопровождался переселением в низовья Волги групп казанских татар — государственных крестьян, накануне приписанных к Адмиралтейству, лесорубов и плотников, матросов и корабельной obsługi⁶.

Среди городских татар уже в то время были татары из Казанской, Симбирской, Пензенской, Саратовской и Рязанской губерний⁷. Впоследствии, в течение XVIII — начала XX в. происходило регулярное пополнение городского татарского населения новыми переселенцами. Так, к середине XVIII в. в г. Астрахань нача-

¹ Арсланов Л. Ш. Татары Нижнего Поволжья и Ставрополя (Язык. Фольклор. Словарь). Набережные Челны, 1995. С. 4, 24; Викторин В. М. Татары Астраханской области... С. 76.

² Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 150, 196; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 33.

³ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 150.

⁴ Голикова Н. Б. Астраханское восстание 1705–1706 гг... С. 68.

⁵ Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 171.

⁶ Викторин В. М. Татары Астраханской области... С. 76; см. также: Лашманов в строительстве российского флота: сборник документов и материалов / Сост., автор предисловия, примечаний, научно-справочного аппарата И. З. Файзрахманов. Казань, 2018.

⁷ Арсланов Л. Ш. Татары Нижнего Поволжья и Ставрополя... С. 24.

ли переселяться татары-мишари из-под Пензы (т. н. «алты-авыллы»), Нижнего Новгорода (т. н. «неджгарлар») и окрестностей г. Темниковска в Мордовии¹.

Во второй половине XVIII в. стали возникать татарско-переселенческие села. В 1786 или 1788 г. средневожские татары (среди которых были и крещенные татары — кряшены) основали с. Малые Чапурники (татар. Кече Чапурин) вблизи Царицына (в совр. Светлоярском районе Волгоградской области), а оттуда, в 1787–1789 гг. — с. Курченко, или Курочкино (татар. Картузан-аул; в совр. Наримановском районе Астраханской области). В 1787–1788 гг. возникло с. Каменный Яр (Ташлы Яр; в совр. Черноярском районе Астраханской области), основанное чувашами, а затем заселенное мордвой и казанскими татарами². В 1788 г. несколько татарских семей из Каменного Яра основали с. Линейное (татар. Кэменни-аул; в совр. Наримановском районе Астраханской области), а в 1791 г. переселенцы из Курченко — с. Зензели (татар. Жидале-аул; в совр. Лиманском районе Астраханской области)³.

Городские казанские татары, по данным С. Г. Гмелина, в основном, занимались торговлей, а часть находилась «в услужении, ... в силе или доверенности у индийцев, у коих комиссарами ... бывают»⁴. Хозяйство аульных казанских и мишарских татар в Астраханской губернии было комплексным, сочетавшим оседлое земледелие, бахчеводство, садоводство, огородничество, животноводство, рыболовство⁵.

В 30-х годах XIX в. татары-мишари основали села Маляевка (1834 г.) и Бахтияровка (1836 или 1838 г.) около г. Царицына. Тогда же пензенские мишари, беглые солдаты из царской армии,

¹ Викторин В. М. Татары // Астраханские известия. № 14 (170). 7 апреля 1994 г. С. 5.

² К началу XIX в. мордва и чуваша перебрались на левый берег Волги, в селении остались татары.

³ Викторин В. М. Татары... С. 5; Викторин В. М. Татары Астраханской области... С. 77–78; История Астраханского края... С. 222.

⁴ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 197.

⁵ Халиков Н. А. Средневожские татары в Астраханском крае: традиции и инновации в хозяйственной культуре // Астраханские татары. Казань, 1992. С. 33–48.

самовольно основали с. Янго-Аскер (с татар. «Новый солдат»; в совр. Наримановском районе Астраханской области) вблизи с. Курченко и с. Линейное¹. В 1864 г. татарами из Линейного и Каменного Яра было основано с. Туркменка (татар. Тулке-аул; в совр. Наримановском районе Астраханской области)².

Отдельный вопрос — о переселении в Нижнее Поволжье так называемых «каракалпаков» — казанских и мишарских татар, ранее скрывавшихся в Букеевской Орде. Впервые о нижне-волжских «каракалпаках» упоминает, насколько нам известно, П. И. Небольсин: «В Приволжье Каракалпаки появились около 1817 года, а существование и пребывание их сделалось гласным всем с 1827 года... О происхождении этих Каракалпаков мнения были разные, потому что объяснения самих Каракалпаков разнствовали одно с другим. Одни называли себя выходцами из Бухарии: этому не верили потому, что в них не было ничего Бухарского; другие именовали себя Киргизами (т. е. казахами. — А. С.) Каракалпакова рода: этому не верили потому, что между различными отраслями или родами Киргизов нет ни одного, который бы усвоил себе это название... их нельзя ничем отличить от Казанских Татар, с давних времен поселившихся в Низовой Стороне, начиная от Сарепты»³.

По мнению В. М. Викторина, под астраханскими «каракалпаками» следует понимать казанских и мишарских татар, ранее скрывавшихся в Букеевской Орде, а затем переселившихся в Астраханскую губернию. Он пришел к выводу, что под именем «каракалпаков» в Букеевской Орде проживали беглые от рекрутчины солдаты — казанские и мишарские татары. Они были приняты в Букеевскую Орду в 20-е гг. XIX в., но впоследствии самовольно переселились в пределы Астраханской губернии⁴.

¹ Арсланов Л. Ш. Татары Нижнего Поволжья и Ставрополя... С. 4; Викторин В. М. Татары... С. 5; Викторин В. М. Татары Астраханской области... С. 78.

² Арсланов Л. Ш. Татары Нижнего Поволжья и Ставрополя... С. 5, 26.

³ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 117–119, 124.

⁴ Викторин В. М. Татары-«каракалпаки» (казанские и мишарские) в Нижнем Поволжье // Историческая и современная регионалистика Верхнего Дона и Среднего Поволжья: сборник материалов научной конференции «Историческое и этническое развитие Нижнего Поволжья» (Волгоград, 10 сентября 2004 г.). Волгоград, 2005. С. 155–163.

Также в конце XVIII в. группа солдат-казанских татар (происхождением из окрестностей Бугуруслана, Бугульмы и Белебея) бежала от службы в казахские степи и вместе с ордой султана Букея перешла в 1801 г. р. Урал. Казахский султан Букей назвал их по характерным черным шапкам «каракалпаками», а его сын, хан Джангир свел воедино, выдав перед российскими властями за приведенных им в подданство хивинских подданных — кочевых «каракалпаков». В период 1817–1827 гг. «каракалпаки» добились «приемного приговора» в казахское общество. Но уже в 1827–1842 гг. они были изгнаны Джангиром из Орды за непослушание и жили в российских пределах. На место этих «каракалпаков» в 1842 г. Джангиром были приняты в Орду новые татары, на этот раз мишари пензенского происхождения, также получившие название «каракалпаки». Однако, большая часть этих «каракалпаков»-мишарей недолго прожила среди казахов — они переселились на другой берег Волги, к Астрахани, сначала в район с. Солянки, затем еще южнее, где основали в 40-х гг. XIX в. два села — Ново-Кучергановку и Биштюбиновку. Перешедшие же в российские пределы, в основном, в Астраханскую губернию, более ранние, «казанские» «каракалпаки» постепенно ассимилировались и сегодня уже смутно помнят о своем татарском происхождении (но сохраняя некоторые особенные черты), среди казахов в с. Винное Володарского района и ногайцев в с. Лапас Харабалинского района и с. Сеитовка Красноярского района Астраханской области. Группы астраханских татар-«каракалпаков», сохранив этническую основу, но прервав связи со своей прародиной в Среднем Поволжье, находились более или менее длительное время в отношениях «ассоциации» с казахами-букеевцами и ногайцами-карагашами Нижневолжья¹.

¹ Викторин В. М. Татары Астраханской области... С. 78; Викторин В. М. Татары-«каракалпаки»... С. 155–163. Потомки казанских татар-«каракалпаков» и сегодня живут среди казахов, сохраняя родной язык и некоторые основы культуры на границе Волгоградской и Саратовской областей России и Западно-Казахстанской области Казахстана. В Астраханской области их отдельные семьи и группы растворились среди казахов и ногайцев-карагашей. Мишарские же татары-«каракалпаки», уйдя из Букеевской Орды, поселились в основанных ими селах Биштюбинка (татар. Биш-Тюбе) и Новая Кучергановка (татар. Кильдермеш, или Каракалпак-аул) в современном



Рис. 1.4. Ногайка-карагашка
(фото: общественное достояние)

В начале XX в. в Астрахань переселилась последняя группа средневожских татар (казанских), нанявшихся батраками к зажиточным юртовцам. В 1918 г. они объединились и основали собственное село Новые Булгары (татар. Яна Болгар; в совр. Икрянинском районе Астраханской области)¹.

В XVIII в. в Астраханской губернии появились ногайцы-карагаши (рис. 1.4), или так называемые «кундровские татары» — выходцы из Малой Ногайской (или Казиевой) Орды, располагавшейся в XVI–XVIII вв. в Прикубанье и являвшейся вассальной по отношению к Крымскому ханству.

Карагаши в своем развитии прошли длительный путь отделения от основного первоначального этнического массива ногайцев в Волго-Уральском междуречье (территории Ногайской Орды), в составе Малой Ногайской Орды, пребывания на Северном Кавказе, в составе Калмыцкого ханства и, наконец, обоснования на землях Красноярского уезда Астраханской губернии.

По сохранившимся преданиям, предки карагашей кочевали в районе Пятигорья (совр. г. Пятигорск). От местности, изобиловавшей «известного рода породю дерев кара-агач» и произошло название карагаш, что дословно можно перевести как «черно-

Наримановском районе Астраханской области. Их прозвище сохранено в одном из местных наименований с. Ново-Кучергановка — «Каракалпак-аул». У бывших «каракалпак»-мишарей окрестностей Астрахани особенности истории с переселением в степь к казахам уже позабыты

¹ Сиражетдинов Ш. К. История села Новые Булгары. Астрахань, 2001. С. 7–18; Викторин В. М. Татары Астраханской области... С. 78.

лесцы»¹. В 1723 г. эта группа была пленена калмыками и обложена данью. До конца XVIII в. они пребывали в составе Калмыцкого ханства, кочуя в зимний период с калмыками, а в летнее время отдельно достигая территории Астраханской губернии. После ухода большинства калмыков в 1771 г. обратно в Джунгарию, карагаши освободились и перешли непосредственно в российское подданство. Им отвели для кочевания земли в Красноярском уезде Астраханской губернии. В 1788 г. карагаши основали два селения — Сеитовку (на р. Ахтубе) и Хожетаевку (на р. Берекет). В течение XIX в. путем выселения из этих сел образуются другие аулы карагашей: Лапас, Ясын-Сокан, Малый Арал, Большой Джанай, Малый Джанай и др. В этих селах карагаши зимовали, а летом кочевали, живя в юртах. Скотоводство составляло основу их экономики. Известно также, что карагаши сеяли просо. Окончательное оседание карагашей на землю произошло только в период колхозного строительства, в 1920–1930-е гг.²

Карагаши сохранили родовую организацию. П. И. Небольсин приводит названия некоторых родовых структур: род ас с подразделениями шотук и култас, род найман с подразделениями баганайле, джагалбайлы и шобалчи, род тюбетбес, род мангыт с подразделениями кугусс, алтаяк, эргенекли, байгунда, темирходжа и др. У каждого рода имелась своя тамга — родовой знак и уран — боевой клич рода. Сохранялась и родовая обособленность. Так, в частности, члены одного рода (или родового под-

¹ Небольсин П. И. Иногородцы Астраханской губернии. Заметки о Кундровских татарах // Вестник Русского географического общества. СПб., 1851. Т. 2. Отд. V. С. 2.

² Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 44; Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 76–79; Небольсин П. И. Иногородцы Астраханской губернии. Заметки о Кундровских татарах... С. 2–4; Викторин В. М. К этнической истории карагашей // Вопросы социально-экономического развития и общественного движения в Поволжском крае / Поволжский край. Вып. 8. Саратов, 1983. С. 150–161. Калмыков И. Х., Керейтов Р. Х., Сикалиев. А. И. — М. Ногайцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1988. С. 50–51; Идрисов Э. Ш. К характеристике идентичности астраханских ногайцев // Проблемы межкультурной коммуникации: история и современность. Тезисы научно-практической конференции. Вып. 6. 26–27 апреля 2004 г. Ростов-на-Дону, 2004. С. 133; Идрисов Э. Ш. К этнокультурному развитию ногайцев-карагашей // Традиции живая нить (сборник материалов по этнографии Астраханского края). Вып. 11. Астрахань, 2005. С. 30.

разделения) не ходили в мечеть другого рода. Но в то же время между родами существовали экзогамные брачные отношения¹. Верхушку карагашского общества составляли родовые старшины — аксакалы².

Помимо юртовцев и карагашей исследователи выделяют еще две ногайские субэтнические группы в низовьях Волги: утаров и кундровцев. Утары, или ногайцы-алабугатцы, «алабугатские татары», возникли в конце XVIII в. в результате административного объединения кочевых юртовских ногайцев, части окалмыченных казахов-томутов, туркмен, зензелинских татар (последние сами появились в результате смешения юртовских татар с казанскими татарами), а впоследствии к ним присоединились 25 семей кочевых «татар Бухарского двора». Вследствие близости языков, хозяйственно-культурного уровня произошло слияние этих различных этнических компонентов в новую этническую группу³.

Об «алабугатских татарах» П. И. Небольсин писал: «К последнему селению (Солянка. — А.С.) приписано около ста кибиток, именно 688 душ мужеского и 524 женского пола, зиму и лето кочующих в так называемых “Мочагах”, то-есть в северо-западном, топком и густо-поросшем камышами, побережье Каспийского Моря, по Линейному Тракту, в окрестностях станций Алабугской (отсюда — «алабугатские». — А. С.) и Тернековской...»⁴.

Сегодня утары проживают в Республике Калмыкия (в г. Лагань, пос. Улан-Хол), а также отдельные семьи — в татарских селах Зензели и Янго-Аскер.

¹ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 87.

² Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 85.

³ Викторин В. М. Ногайцы // Астраханские известия. № 21 (177). 26 мая 1994 г. С. 5; История Астраханского края... С. 218; Арсланов Л. Ш. О взаимодействии языка алабугатских и юртовских татар (ногайцев) с языком узбеков Бухарского двора // Сборник тезисов региональной научной конференции «Проблемы взаимодействия национальных культур» («Межэтнические общения в полиэтническом регионе»). Ч. 1. Астрахань, 1995. С. 12–15; Арсланов Л. Ш. Формирование этнических групп алабугатских татар // VII Конгресс этнографов и антропологов России: докл. и выступление. Саранск, 9–14 июля 2007 г. / Редколл.: В. А. Тишков [и др.]. Саранск, 2007. С. 74.

⁴ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 53.

Другая группа — кундровцы (сегодня проживающие преимущественно в с. Тулугановка Володарского района Астраханской области) — характеризуется как переходная от юртовцев к карагашам, в результате контактирования с последними в период совместного кочевания в XIX — начале XX вв.¹. По свидетельству В. Д. Пятницкого, «сами карагаши, а также татары указанных сел (бывшие Иске Кундрау и Яна Кундрау, совр. с. Тулугановка — А. С.) за одну народность себя не признают. Кундровцы тяготеют к татарам юртовским, а карагаши держаться особняком»². Язык кундровцев, по мнению лингвиста Л. Ш. Арсланова, занимает промежуточное положение между языками карагашей и юртовцев с преобладанием черт, свойственных языку последних³.

Проживающие на Нижней Волге так называемые «астраханские туркмены» — выходцы с полуострова Мангышлак и прилегающих к нему степных районов. В XV–XVII вв. на полуострове обитала группа кочевых туркменских племен, самым крупным из которых было племя човдуров. Оно возглавляло племенной союз, включавший игдыров, абдалов и другие племена. Появление туркмен на севере и западе Каспия связано с продвижением на запад калмыков и теснимых ими ногайцев. Совершая набеги на туркмен, калмыки захватывали и уводили с собой туркменские «фамилии» (родовые группы). Кроме того, борьбу с кочевыми туркменами вело Хивинское ханство. В 1653 г. более 1600 семейств покинули под давлением хивинских ханов полуостров Мангышлак и прилегающие к нему степные районы, где располагались их прежние кочевья. Мигрировав через Нижнее Поволжье, туркмены поселились на Северном Кавказе (в совр. Ставропольском крае, так называемые «ставропольские туркмены»). Отдельные группы из состава этой первой «волны» переселен-

¹ Пятницкий В. Д. Карагаши (По материалам поездки в 1927 г.) // Землеведение. Географический журнал им. Д. Н. Анучина. Т. 32. Вып. 3–4. М., 1930. С. 155; Идрисов Э. Ш. К характеристике идентичности астраханских ногайцев... С. 133.

² Пятницкий В. Д. Карагаши... С. 155.

³ Арсланов Л. Ш. Язык карагашей-ногайцев Астраханской области (Грамматический очерк. Тексты и переводы. Словарь). Набережные Челны, 1992. С. 5.

цев присоединились к астраханским юртовцам. Продвижение групп туркмен в сторону Нижней Волги и Северного Кавказа продолжалось в XVIII и в первой четверти XIX в.¹ Часть из них обосновалась в Астраханской губернии. К примеру, по свидетельству этнографа П. И. Небольсина, в 1813 г. в Астраханской губернии появилось около 600 туркмен². Так сформировалась этнотерриториальная группа туркменского народа, которая получила в научной литературе название «астраханские туркмены».

Мангышлакские туркмены издавна стремились к контактам с Россией. Город Астрахань стал для них перевалочным пунктом, где начинались их знакомство с российской жизнью и контакты с соседней страной. Старшина племени абдал Ходжа Непес в 1713 г. через Астрахань прибыл в Россию для встречи с Петром I, рассказал ему о природных богатствах р. Аму-Дарьи, после чего царь распорядился послать туда экспедицию под руководством А. Б. Черкасского. Сам Ходжа Непес, по преданиям, остался жить в Астраханском крае. Возможно, в период между 1760-ми и 1790-ми гг. путешествие на Мангышлак и в Астрахань совершил туркменский поэт, суфий Махтумкули Фраги (1724–1807). По преданиям астраханских туркмен, он некоторое время жил среди них³.

Туркмены были кочевыми скотоводами. Как указывает П. И. Небольсин, своей земли для кочевания они не имели; «скот их пасется на землях Кундровских Татар...»⁴. Туркмены делились на две родоплеменные группы: абдалы с подразделениями гоктай и чалбар и родами караушак, менлиходжа, кзылэргенек, огры и дайли, корбан, бурунджик, бороджи и уаныш

¹ Викторин В. М. Туркмены // Астраханские известия. № 27 (183). 7 июля 1994. С. 6; Бруси́на О. И. Российские туркмены. Три века этнической стойкости. М., 2019. С. 14; Бруси́на О. И. Структура этнического самосознания у туркмен Ставропольского края и Астраханской области // Среднеазиатский этнографический сборник Вып. VI [отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе, О. И. Бруси́на]. М., 2020. С. 68.

² Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 140.

³ Бруси́на О. И. Российские туркмены... С. 14–15; Астраханские туркмены: история и современность / Сост. и отв. ред. А. В. Сызранов. Астрахань, 2012. С. 12, 49.

⁴ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 140.

и игдыры с подразделениями тафяр, акамамыт, карамамыт, кек и тахты-ходжа¹. По сообщению П. И. Небольсина, «в отношении суда и расправы, астраханские туркмены верны своим патриархальным началам и управляются по числу родов и главнейших их отделений, шестью старшинами, которые судят своих сородичей в малых винах — по согласию общества (т. е. по обычному праву. — А.С.), в больших — по Корану, а за повторение проступка — строже и чувствительнее»². Сегодня туркмены проживают, в основном, в сс. Фунтово и Атал Приволжского района Астраханской области (последнее было основано самими туркменами в первой половине XIX в³).

В 1801 г., с разрешения императора Павла I (указ от 11 марта 1801 г.), в междуречье рек Волги Урала, на освободившиеся после ухода (в 1771 г.) большей части ойратов-калмыков земли начали переселяться казахи — выходцы из Младшего Жуза (Киши Жуз). Это переселение продолжалось до 1803 г. Основным инициатором казахской миграции был султан Букей (ок. 1748/1749–1815), сын хана Младшего жуза Нурали, внук хана Абу-л-Хайра. В Волго-Уральское междуречье он привел 5000 кибиток (семей), а затем прибыло еще 1265 кибиток⁴ (в последующие годы население продолжало расти за счет притока людей из-за Урала). Так образовалась Внутренняя, или Букеевская Орда (также Киргиз-Казачья, Киргиз-Кайсакская⁵) — специфическое этнополитиче-

¹ Викторин В. М. Туркмены... С. 6.

² Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 142.

³ Кирокосьян М. Топонимический словарь Астраханской области. Астрахань, 2001. С. 22.

⁴ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казачья орда // Современник. 1851. № 10. Т. XXIX. Отд. II. С. 52; Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 153, 155; Ерофеева И. В. Внутренняя или Букеевская орда в первой половине XIX в.: история и историография // История Букеевского ханства. 1801–1852 гг.: Сборник документов и материалов / Сост. Б. Т. Жанаев, В. А. Иночкин, С. Х. Сагнаева. Алматы, 2002. С. 5.

⁵ В прошлом в русской этнической терминологии существовала путаница в употреблении названий «казак» («казах») и «киргиз»; казахов с начала XVIII в. именовали «киргиз-кайсаками», впоследствии «киргиз-казаками» или, чаще «киргизами», а настоящих киргизов русские называли «кара-киргизами». Кроме того, этническое имя «казак» могло смешиваться с названием русского военного сословия (казаки донские, сибирские, астраханские и т. д.). Истинное самоназвание казахского народа — «казак» — сохранялось

ское образование казахов, возникшее в начале XIX в. и просуществовавшее (как ханство) до середины столетия.

В 1812 г. в г. Букей, уже провозглашенный ханом представителями родовой знати с соблюдением старинного ритуала поднятия на белой кошме, был официально утвержден в этом статусе имперской администрацией в г. Уральске. Букеевское ханство, хотя и пользовалось внутренней автономией, находилось в прямой зависимости от Российской империи. Территория, на которой находилось ханство, являлась собственностью России, а хан считался находящимся на службе у русского императора¹.

Образование нового ханства не сразу было признано российским правительством, хотя султан Букей с момента перехода на правобережье Урала именовал себя ханом. До официального провозглашения ханства (1812 г.) в официальных документах он проходил как «султан Букей с подвластными» или «султан Букей с народом». Впрочем, в русской служебной переписке Букей неофициально именовался ханом уже с 1801 г., т. е. с момента перекочевки, и этот год традиционно считается датой фактического образования его государства². 17 июля 1808 г. император издал указ, устанавливавший новые правила перехода зауральских казахов на внутреннюю сторону р. Урал³. Закон упорядочивал положение букеевских казахов, подчиняя их «наравне со всем киргизским народом» Оренбургской пограничной комиссии. Однако, учитывая то, что букеевские казахи постоянно кочевали на территории Астраханской губернии, местное губернское начальство должно было стать своего рода промежуточным

в казахском языке и в языке других народов Центральной Азии (при этом два этнических названия — «казак» и «киргиз» — никогда не смешивались). В русском языке с 1930-х гг., во избежание существовавшей прежде терминологической путаницы, название этого народа стали произносить и писать, как «казах».

¹ Зиманов С. З. Россия и Букеевское ханство. Алма-Ата, 1982. С. 91–92, 98.

² Зиманов С. З. Россия и Букеевское ханство... С. 19–20; Почекаев Р. Ю. «Маргинальные» государства на пост-ордынском пространстве: чингизидское и российское влияние на государственно-правовое устройство Касимовского и Букеевского ханств // Средневековые тюрко-татарские государства. Сборник статей. Выпуск 3. Казань, 2011. С. 115.

³ Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1-е. Т. XXX. 1808–1809. СПб., 1830. С. 435–438.

звеном между Букеем и Оренбургом. Астраханские власти должны были обо всех событиях в среде казахов своевременно докладывать в Оренбург, передавая на места все распоряжения главного над казахами начальства. На Астрахань возлагалось также наблюдение за степными (зауральскими) казахами во время их зимовок в Нарын-песках¹.

После смерти Букея в 1815 г., ханством управлял в качестве регента при малолетнем сыне Букея Джангире (Жангире, Джихангире) султан Шигай, брат Букея. В 1824 г. в ханское звание был возведен Джангир, правивший Ордой до своей смерти в 1845 г. Еще до смерти Джангир завещал ханское достоинство своему старшему сыну Сахиб-Гирею (1830 г. р.), который после смерти отца должен был занять ханский престол. Однако, в планах правительства уже созрело решение ввести на территории Орды прямое имперское управление. В 1847 г. Сахиб-Гирей был возведен в княжеское достоинство и переименован в Чингиса, но вскоре скончался. Для управления казахами Орды еще в 1846 г. был создан Временный совет по управлению Внутренней Ордой. Несмотря на то, что у Джангира оставалось еще несколько сыновей, ханский титул в Букеевской орде был упразднен, хотя вопрос о назначении нового наследника хана не снимался в правительственных органах вплоть до середины 1850-х гг. С этого времени можно говорить об окончательном упразднении Букеевского ханства и начале нового периода в истории Букеевской Орды. С середины XIX в. и до 1876 г. Букеевская Орда подчинялась в административном отношении Оренбургскому генерал-губернатору, а с 1876 г. — Астраханскому губернатору².

¹ Васильев Д. В. Организация управления Внутренней казахской ордой в первой половине XIX в. // Вестник МГОУ. Серия: История и политические науки. М., 2015. № 4. С. 77–78.

² Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 156; Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 54; Харузин А. Н. Степные очерки (Киргизская Букеевская Орда). Странички из записной книги. М., 1888. С. 16, 18; Зиманов С. З. Россия и Букеевское ханство. С. 92–96; Ерофеева И. В. Внутренняя или Букеевская орда в первой половине XIX в... С. 9, 15; Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Сост. и автор ввод. статьи, коммент. и приложений Д. Ю. Арапов. М., 2001. С. 292.



Рис. 1.5. В казахском ауле (фото: общественное достояние)

Казахи вели кочевую жизнь и, в основном, занимались кочевым скотоводством. Кочевали аулами (рис. 1.5), которые насчитывалось «от 5 до 10 и более кибиток вместе, составляя почти всегда одно семейство, где старший — как глава его — распоряжается всем»¹. У каждого аула были свои маршруты кочевок и места зимовок². Разводили овец, лошадей, верблюдов, коз, коров, баранов³. Вспомогательную роль играли охота и рыболовство⁴. Букеевские казахи часто занимались извозным промыслом, нанимались на рыболовные суда⁵.

Важное место в экономике Букеевской Орды занимала торговля с русскими, армянами, татарами, немцами. Центрами торгов-

¹ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 84.

² Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 84; Харузин А. Н. Степные очерки... С. 50; Лёвшин А. И. Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. 3: Этнографические известия. СПб., 1832. С. 23–24.

³ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 68; Лёвшин А. Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких орд и степей... С. 187.

⁴ Лёвшин А. И. Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких орд и степей... С. 206, 209.

⁵ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 66.

ли были ярмарки в Ханской Ставке, в с. Болхуны Черноярского уезда Астраханской губернии, в Гурьеве, Уральске и в Астрахани. Казахи торговали скотом, кожами, шерстью, овчинами, козым пухом, звериными шкурами и тут же на этих ярмарках закупали хлеб, сафьян, шелк, сукно, меха, холст, бязь, сахар, чай, железные изделия и др.¹.

«Столицей» Букеевской Орды была Ханская Ставка (совр. пос. Урда Западно-Казахстанской области Республики Казахстан). Начало этому селению положил хан Джангир, построивший себе большой дом в Рын-песках. Примеру правителя вскоре последовали некоторые баи (богачи) и султаны². Во второй половине XIX — начале XX вв. население Ставки состояло из казахов (знать, писари, прислуга, работники-поденщики), русских (астраханские и уральские казаки, чиновники, купцы), татар (купцов), армян (купцов). В Ставке была мечеть, православная церковь, мужская школа, торговые лавки, жилые дома, ярмарка³.

Казахское общество Букеевской Орды делилось на два основных сословия:

- 1) «белая кость», к которому относились ханы и их потомки-султаны, возводящие свой род к Чингисхану. Они управляли народом, были свободны от уплаты податей и телесных наказаний. К «белой кости» также причисляли и ходжей — потомков мусульманских святых, освобожденных от податей;
- 2) «черная кость», т. е. простой народ, кочевники-скотоводы (рис. 1.6). Из них не платили подати только те, кто обладал особыми тарханными грамотами, даваемыми за заслуги, родовые старшины, киргизы-пастухи, нанимающиеся к уральским казакам. «Черная кость» была неоднородна в социально-имущественном положении: выделялись бедняки и богачи-баи⁴.

¹ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 67–70; Лёвшин А. И. Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких орд и степей... С. 230

² Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 162; Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 61–62.

³ Харузин А. Н. Степные очерки... С. 21–22; Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 62–63.

⁴ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 65–66; Лёвшин А. И. Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких орд и степей... С. 11–12.

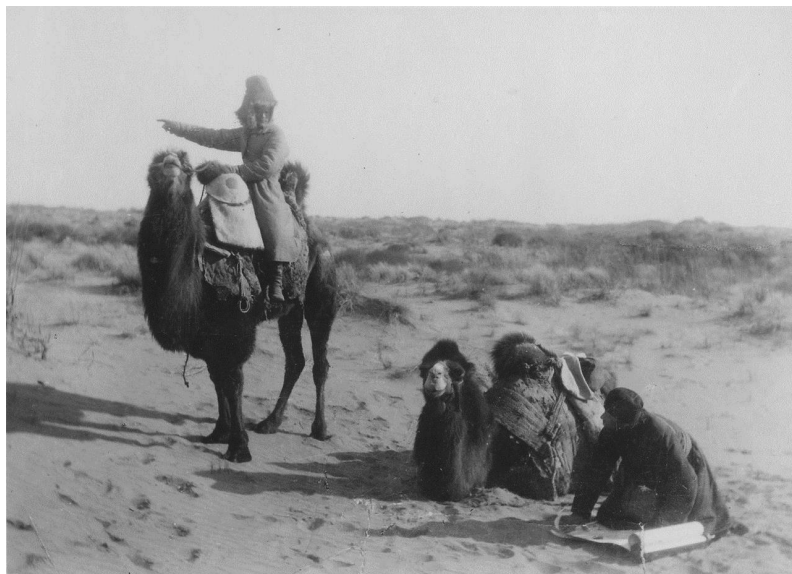


Рис. 1.6. Молитва казаха в степи
(фото: личный архив автора)

Несколько особняком стояли представители мусульманского духовенства — муллы¹.

«Киргиз-казахьи орды, — пишет А. Евреинов, — издревле делятся на племена, роды, отделения, подразделения, аулы». Родовой состав буковских казахов в целом напоминал родовой состав Младшего Жуза, в котором насчитывалось 27 подразделений. Но из трех основных родоплеменных групп этого Жуза — «бай улы», «алим улы» и «жете ру» — в Волго-Уральское междуречье переселились байулинцы — 14 родов-«ру», в том числе адай, алаша, байбакты, берш, джаппас, иссык, маскар, исентемир, кызылкурт, ногой, тана, шеркеш, таз, тюленгют. В меньшей степени встречаются 6 ру алимулинцев (в частности, кита), а из последней группы 7 ру наиболее часты табын и тама².

¹ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 65.

² Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 73–75.

Родами управляли так называемые «родоправители», избирающиеся из числа султанов (принцев-чингизидов). Их утверждал вначале оренбургский, а затем астраханский губернатор. Родоправители собирали подати в своих родах, судили тяжбы по нормам обычного права. Родовыми подразделениями «отделениями» управляли так называемые «старшины». Они «избирались из простых киргизов и утверждались ханом... Обязанность их: соблюдать тишину и спокойствие между подведомственными им киргизами; знать места кочевков каждого аула..., правильно собирать подати с народа..., разбирать первоначальные споры или несогласия, приводя их к миролюбивому концу по народным обычаям». В середине XIX в. в Орде было 10 родоправителей и 204 старшины¹.

Все тюрко-мусульманские народы Нижнего Поволжья в конце XIX — начале XX вв. можно условно разделить на 3 группы:

- 1) городские жители (в основном, юртовцы, казанские татары, «бухарцы», «хивинцы»), которые в основном занимались торговлей, ремеслами, работали по найму. Бывшая родоплеменная структура у них практически исчезла;
- 2) оседлые сельские жители (юртовцы, казанские и мишарские татары), практиковавшие земледелие, скотоводство, садоводство, огородничество, торговлю. У них еще существовали некоторые пережитки родовых отношений, интенсивно шла социальная дифференциация;
- 3) кочевники и полукочевники (казахи, ногайцы-карагаши, туркмены), у которых доминировало кочевое скотоводство. Во многом продолжали сохранять родовую организацию.

Ислам выступал как вера и образ жизни тюркских народов региона, хотя по степени своего укоренения был распространен неравномерно. В соответствии с выделенными выше тремя группами можно утверждать, что наиболее последовательными мусульманами были горожане, а жители сел и степи — менее «усердными» верующими, у которых исламские представления тесно переплетались с доисламскими. У кочевников казахов,

¹ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казачья орда... С. 76.

полукочевников ногайцев-карагашей, а отчасти и у оседлых юртовцев Астраханской губернии сохранялся широкий круг представлений и обычаев, восходящих своими корнями или тесно переплетенных с доисламскими традициями, которые подверглись влиянию ислама.

1.3. Персы-шииты в Астрахани¹

«Персы» (под которыми в источниках понимались гилянцы, собственно персы, другие ираноязычные народности Персии; часто в русских источниках этноним «персы» носил обобщающий характер, обозначая всех выходцев из Персидской державы, в том числе иногда и тюркоязычных азербайджанцев), главным образом, купцы, стали появляться в русской Астрахани почти сразу после ее основания в 1558 г.

О русско-персидской торговле и персидских купцах в Астрахани писали Энтони (Антоний) Дженкинсон (1558 г.)², Кристофер Бэрроу (1579 г.)³, Дон Хуан Персидский (1599 г.)⁴. Желая облегчить задачу контроля над восточными купцами, местные власти отвели для приезжих торговцев особые места. Так, видимо в конце XVI в. или в первой четверти XVII в. возникли первые астраханские гостинные дворы: Гилянский и Бухарский⁵. На Гилянском дворе останавливались купцы из Ирана и Закавказья. На основе этого двора в Астрахани и сложилась персидская диаспора⁶.

К 1616 г. относится упоминание мечети на Гилянском дворе г. Астрахани. Она была поставлена для персидско-поддан-

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Персы-шииты в Астрахани // Сарепта. Историко-этнографический вестник. Вып. 2. Волгоград, 2006. С. 321–326.

² Исторические путешествия... С. 47.

³ Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов... С. 153.

⁴ Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов... С. 176.

⁵ Гусарова Е. В. Гостинные дворы Астрахани XVI–XIX вв... С. 58.

⁶ Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 160.

ных (а значит, была скорее всего шиитской). Мечеть ставили сами персы¹.

Посетивший в 1636 г. Астрахань немецкий ученый и путешественник Адам Олеарий (Эльшлегер) (1603–1671) сообщает: «В городе проживают русские, персияне, индейцы, и все они имеют там свои собственные торговые площади... Все эти народы ведут всякого рода товарами значительную торговлю...» (рис. 1.7)².

Основные товары, ввозимые из Персии в Россию, были: шелковые и хлопчатобумажные ткани, шелк-сырец, хлопок, ковры, драгоценные камни и жемчуг, конское снаряжение и оружие. В свою очередь, из Российского государства в Персию вывозились кожи, меха, железные изделия (ножи, топоры, пилы, гвозди), воск, моржовая кость, слюда, масло, сало³.

Издание в 1667 г. Новоторгового устава способствовало превращению Астрахани в центр русско-восточной торговли. В 1673 г. в Земляном городе по инициативе властей были устроены Гилянская, Бухарская и Агрыжанская торговые слободы. А в 1681 г. правительство разрешило индийцам, персам, бухарцам селиться в Астрахани на постоянное место жительства⁴. Часть персов женились на местных татарках, что привело к по-

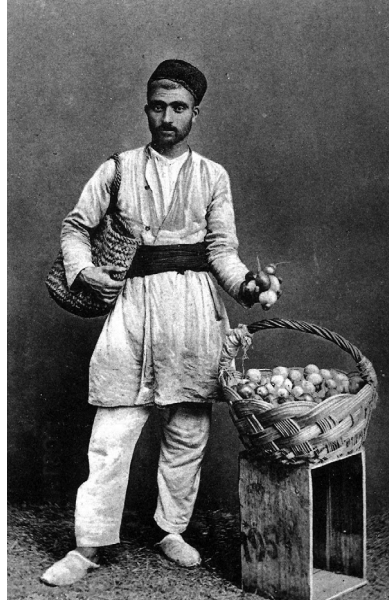


Рис. 1.7. Астраханский перс-торговец (фото: общественное достояние)

¹ Зайцев В. И. Астраханское ханство... С. 202.

² Исторические путешествия... С. 69.

³ Астрахань — Гилян в истории русско-иранских отношений / А. И. Алексеева, А. А. Воронова, Г. Г. Исаев и др. Астрахань, 2004. С. 80–91.

⁴ Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 163, 165.

явлению смешанного потомства, известного как «татары Гилянского двора». Эти татары перешли в суннитский ислам и имели свою мечеть¹. В источниках XIX в. они уже считались частью татарского населения города². Однако большинство персов исповедовали ислам шиитского направления и жили достаточно замкнуто.

По свидетельству старшего врача при заведениях Астраханского приказа общественного призрения, доктора медицины Ф. И. М. Ольдекопа, «шииты-персияне — вторая часть магометанского населения (города. — А.С.)... Все они, купцы, носят народный костюм и шапку, голову бреют... Побывавшие в Мекке пользуются преимуществом носить чалму. Лишь немногие персияне живут здесь в брачных связях и имеют свой гарем; большинство — холостые... Мужчины редко посещают друг друга, причем проводят время весьма апатично: курят кальян и пьют кофе»³.

Путешественник А. М. Павлов описывает религиозную повседневность астраханских персов в первой половине XIX в.: «Живущие в Астрахани персияне магометанского вероисповедания. Они чтут алкоран как большая часть восточных народов... Строгие блюстители своей религии и не пристрастны к исследованию других исповеданий. Встав рано утром, они, по обыкновению своему, не принимаясь ни за какое дело обмоют сперва все члены своего тела, исключая спины, напоследок в зимнее время на нарах в своей комнате, а в летнее время на дворе или на крыльце постелят на земле ковер, на котором поджав ноги читают шепотом молитвы; с благоговение поднимают руки к Небу и делают земные поклоны. В продолжении этого времени, они не только невнимательны ни к каким предметам, но даже не обратят взоров своих на постороннего человека... Так мысли их и чувства устремляются к Вездесущему... По окончании молитвы пьют они щербет, любимый ими напиток..., а потом занимаются продажей товаров; если же нет покупателей, то курят табак

¹ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II... С. 163.

² Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 331; Далингер А. Медико-статистическое исследование татарского населения... С. 4.

³ Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 405–407.

из каляна, или перебирая непрерывно четки, читают шепотом молитвы... Во время поста (рамазан) прекращают свою торговлю и не имеют никакого сообщения с посторонними людьми». Персы не употребляли свинины и имели «своих мясников, убивающих животных для их продовольствия»¹.

У персов в Астрахани была своя каменная мечеть, построенная на средства персидского общества в 1860 г.² Она представляла собой здание кубической формы с полусферическим куполом и четырьмя минаретами по углам. Вначале мечеть имела деревянную ограду и деревянные ворота в виде арки. Затем была построена каменная ограда. Астраханский краевед А. Н. Штылько писал: «Это довольно красивое и не старое... здание с минаретами. Внутренность его оригинальна, но не изящна, плохо украшена. Коридоры темные, мрачные, низкие». Мечеть управлялась особым советом. Желаям посетить персидскую мечеть ради любопытства рекомендовалось вначале переговорить с муллою, членами совета или, в крайнем случае, с персидским консулом, а также соблюдать все правила поведения в мечети³. В 1939 г. Персидская мечеть была закрыта. Ее помещение было передано под цех швейной фабрики⁴. Главный объем бывшей мечети сохранился до нашего времени и располагается на улице Кирова, 40. Здание сильно подпорчено перестройками⁵.

¹ Павлов А. М. О калмыках, кочующих по Астраханской степи. Разговор с пустынным в хижине и о персиянах, водворившихся в Астрахани. Сочинения путешествовавшего по России с 1824 по 1835 год. Третье и четвертое отделения. СПб., 1845. С. 26–28.

² Штылько А. Н. Иллюстрированная Астрахань. Очерки прошлого и настоящего города, его достопримечательности и окрестности. Саратов, 1898. С. 74. Нам точно неизвестно, существовала ли на месте каменной Персидской мечети прежде деревянная, и какое отношение к ней имеет построенная персами в 1616 г. мечеть на Гилянском дворе (см. выше).

³ Штылько А. Н. Иллюстрированная Астрахань... С. 74.

⁴ ГААО. Ф. 1095. Оп. 1. Д. 290. Л. 2.

⁵ Никитин В. П. Астрахань и ее окрестности. М., 1982. С. 48–49. В 2018 г., по решению астраханских властей, историческое здание бывшей Персидской мечети было передано в ведение Регионального духовного управления мусульман Астраханской области. Здание мечети после реставрации будут использовать под духовный центр мусульман региона. В помещениях бывшей мечети разместятся конференц-зал и офис РДУМ АО.

Наиболее ярким «персидским следом» в истории Астрахани было отмечание персами Ашуры. Ашура (от араб. *ашура* — «десятый день»), или Шахсей-Вахсей (произв. от характерных возгласов участников «Шах Хусейн! Вай Хусейн!») — главная дата шиитского религиозного календаря, время поминовения и траурных мистериальных ритуалов в память об имаме ал-Хусайне ибн Али, сыне четвертого «праведного» халифа Али ибн Абу Талиба. Хусайн, главный шиитский мученик, был убит 10 мухаррама 61 г. х. (10 октября 680 г. от Р.Х.) в боестолкновении с войсками халифа Йазида близ Кербелы. В течение первых десяти дней месяца мухаррам устраиваются мистерии, инсценирующие историю гибели Хусайна, торжественные чтения сказаний о нем, а 10 мухаррама (день Ашура) происходит шествие-плач по Хусайну, сопровождающееся кровавыми самоистязаниями участников процессии. Данный шиитский обряд (араб. *ат-татбир*) — наиболее известная часть траурных мероприятий месяца мухаррам. Выражается в нанесение себе острым предметом ударов (порезов), как проявление скорби, раскаяния и крайнего отчаяния от смерти Хусайна, а также символическое жертвование своей жизни (через символическую смерть) ради имама. Татбир обычно выполняется либо в ночь перед днём Ашура, либо в саму Ашуру, при большом стечении людей. В татбуре, как правило, участвуют только мужчины.

Ашура в Астрахани отмечалась персами регулярно. Упоминание о праздновании Ашуры астраханскими персами оставил польский писатель и путешественник Ян Потоцкий (1761–1815), побывавший в Астрахани в 1797 г. Он пишет: «Я их (персидских торговцев) видел около двух сотен, собравшихся в караван-сараяе, который они украсили ради праздника Хусейна. Это место было освещено многочисленными фонарями в китайском вкусе. Торжество длилось много дней; нам представляли здесь драмы, вызывавшие слезы у всех персиян, и мы проклинали ненавистного Омара, они — потому что он подверг гонениям семью Хусейна, я же — потому что он сжег библиотеку Александрии»¹.

¹ Исторические путешествия... С. 209.

Интересно описание этого праздника Ф. И. М. Ольдекопом: «...подвижный праздник в память избиения Али называется здесь Чуксей-Юксей, к которому приготавливаются, соблюдая четырехнедельный пост и молясь по ночам в мечетях. Праздничная процессия выходит из мечети около полуночи и продолжает путь при звуках дикой музыки и криках, издаваемых в такт фанатизированными правоверными, причем слышится слово «чуксей-юксей!». Участвующие в процессии бьют себя в обнаженную грудь кинжалами и ранят себе кожу; в процессии ведут белую лошадь, перед нею идет или сидит на ней маленькая девочка в белом одеянии, лицо которой запачкано кровью. Пройдя, таким образом, несколько улиц они возвращаются в мечеть, откуда расходятся обыкновенно на отдельные пиршества, устраиваемые богачами»¹.

Отмечание персами Ашуры продолжалось и после установления советской власти в Астрахани. В то время как в Азербайджане и среднеазиатских республиках этот «праздник» был запрещен, в Астрахани он проводился в 1924 г.², 1929 г.³ и др. В 1930-х гг. Ашуру наблюдал тогда еще мальчик Ю. В. Селенский (Галишников), впоследствии описавший его в повести «Не расти у дороги...». Интересно, что, по воспоминаниям писателя, во главе процессии на белой лошади вместо девочки ехал мужчина в белом балахоне и с кинжалом в руке, которым он наносил себе порезы на лбу и щеках. За ним шли персы (в основном, старики), которые пели молитвы, кричали «Шах Хусейн! Вай Хусейн!» и били себя цепями. «По улице, направляясь к персидской мечети, шла странная и мрачная процессия, достойная времен раннего средневековья, окруженная толпой сочувствующих, скорбящих, издевающихся и просто ротозействующих. Не диво ли, правда, — белый всадник на белом коне? <.>.. И всадник в белой чалме и в белом балахоне с кинжалом в руке, устремленный к небу, — живой символ неумирающей веры. <...> Настоящая кровь от кинжальных по-

¹ Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 407.

² ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 595. Л. 106.

³ ГААО. Ф. П-6. Оп. 1. Д. 42. Л. 3.

резов струится на лбу и щеках всадника. Кровь человеческая капает на белый балахон. В глаза всадника безумный огонь неотмщенной крови. И взор этот, как солнца луч, устремлен в неведомую даль небес, к пророку. <...> За всадником обнаженные по пояс молодые, но в большинстве своем старые люди шли по центру улицы и заунывно пели мусульманские молитвы. Пусть сам пророк слышит, как чтут его слуги Мухарем — первые десять дней лунного года. Время от времени заводила кричал что-то гортанное и страшное по смыслу, и тогда толпа падала на колени и принималась вопить, рыдать и звать к аллаху, рассказывая ему о своих обидах, страданиях и несправедливости. И зловещими аккордами в этом спектакле раздавались возгласы» «Шах Хусейн! Вай Хусейн!». <...> Молитвенные заклинания сменялись воплями и сочувственными криками зрителей. <...> И, отправляясь в дальнейшее шествие, мусульмане шиитского толка принимались лупить самих себя по обнаженным плечам и спинам. Они хлестали кнутами из цепей, а за неимением таковых просто. <...> Сами страдальцы обязаны были терпеть эту пытку молча, зато как вопили свидетели, нищие, юродивые. <...> Вопли, гвалт, проклятья, молитвы, ругань и гавканье бродячих собак — все сливалось в единый рев»¹.

Кроме Ашуры персы также праздновали в марте весенний Новый год — Навруз². Это древний народный праздник обновления природы, весны и наступления нового года, известный с глубокой древности и широко распространенный в Средней и Передней Азии. Вообще, Ноуруз (перс. «Новый день») — зороастрийский праздник, приуроченный пророком Заратуштрой (греч. Зороастр) к весеннему равноденствию. Это празднество возвещало наступление лета и отмечало ежегодное поражение зла³. Праздновавшийся при дворе персидских шахов, он был введен в официальный обиход мусульман аббасидским халифом Мамуном (754–775 годы правления), однако

¹ Селенский Ю. В. Не расти у дороги... Волгоград, 1983. С. 57.

² Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 407.

³ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988. С. 45.

позже неоднократно запрещался мусульманскими властями как языческий¹.

«Во время праздников (байрамов), — отмечает А. М. Павлов, — персияне имеют обыкновение приглашать к себе в гости знакомцев и угощать их явствами или напитками, сообразно вкусу каждого посетителя. В их компании магометане пьют щербет, армяне наравне с русскими чай или пунш, а индийцы кофе. Приверженцы к табаку беседуют за кальяном, а любители игры за шахматами»².

Отмечаются случаи перехода представителей персидского населения в православную веру. Так, об этом, в частности, свидетельствует дело о переходе «персиянина Махамеда Сафукова» в христианскую веру, датированное 1797–1798 гг.³

Известно, что персы имели в окрестностях Астрахани свое отдельное кладбище⁴. Как нам удалось выяснить, оно находилось в окрестностях с. Три Протока (совр. Приволжский район Астраханской области)⁵.

В Астрахани до революции существовало персидское консульство. Консул, помимо дипломатической работы, руководил обществом помощи бедным «персидско-поданным» — «Энджумен Хайрийа» (перс. «Благотворительный совет, общество»). В данном обществе состояли преимущественно персы, но были и местные татары⁶.

В конце 1930-х гг. персы-иранцы были депортированы из Астрахани. Персидское кладбище было заброшено, мечеть закрыта. Однако сегодня, в начале XXI в., иранцы возвращаются, и Астрахань снова становится центром российско-иранских отношений. В городе устраиваются торговые выставки Исламской Республики Иран, учреждено иранское консульство, фарси

¹ Гафферберг Э. Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 239–240.

² Павлов А. М. О калмыках, кочующих по Астраханской степи. Разговор с пустынным в хижине и о персиянах, водворившихся в Астрахани. С. 30–31.

³ ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 1699. Л. 1–3.

⁴ Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани... С. 434.

⁵ Полевые материалы автора.

⁶ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 163–164; Ф. 286. Оп. 2. Д. 514. Л. 13.

стал преподаваться в Астраханском государственном университете. Существует Астраханская областная общественная организация иранской культуры «Тегеран» и Астраханская региональная общественная организация по развитию иранской культуры «Иранское общество». В 2017 г. в Астрахани на улице Красная Набережная открылся Иранский торговый дом.

1.4. МЕЧЕТИ АСТРАХАНИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVI — НАЧАЛО XXI в.)¹

Центрами религиозной и общественной жизни мусульман г. Астрахани являются мечети (от араб. *ал-масджид* — «место, где совершают земные поклоны»). Уже в 1586 г. недалеко от города существовала мечеть. А в 1620 г. ногайский сайид Сайф ад-Дин построил мечеть в самой Астрахани, видимо, с разрешения властей². К 1616 г. относится упоминание мечети на Гилянском дворе г. Астрахани. Она была поставлена для персидско-подданных (а значит, была, скорее всего, шиитской). Мечеть ставили сами персы³.

Османский путешественник Эвлия Челеби ибн Дервиш (1611–1679/1683), побывавший в Астрахани в 1666 г., сообщает, что в «посаде», или «нижнем городе» (т. е. в Земляном) находится 7 мечетей⁴. По сведениям академика С. Г. Гмелина (1744–1774), побывавшего в Астрахани в 1769–1770 гг., в Агрыжанской, Бухарской и Гилянской слободах Земляного города было 4 мечети,

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статей: Сызранов А. В., Сафаров А. Т. Астраханские мечети // Традиционная народная культура и этнические процессы в многонациональных регионах Юга России: Материалы Всероссийской научно-практической конференции 8–9 июля 2006 г. Астрахань, 2006. С. 222–232; Сызранов А. В., Сафаров А. Т. Мусульманская культовая архитектура города Астрахани (вторая половина XVI — начало XXI вв.) // Ислам на Юге России: Сборник статей / Сост. и отв. ред. А. В. Сызранов. Астрахань, 2007. С. 76–87; Сызранов А. В. Мечети Астрахани // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. редактор Д. З. Хайретдинов. М., 2013. С. 180–181.

² Трепавлов В. В. История Ногайской Орды... С. 569.

³ Зайцев В. И. Астраханское ханство... С. 202.

⁴ Эвлия Челеби. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подолия. М., 1979. С. 132.

а в предместьи города Царевской слободе (тюрк. Тияк¹) — еще 15². В 1910 г., согласно данным В. В. Дремкова, в Астрахани насчитывалось 18 мечетей³.

За 1920–1930-ые гг. большинство мечетей г. Астрахани было закрыто. Мечети переоборудовались под промышленные предприятия, хозяйственные помещения, культурно-просветительские и образовательные учреждения, либо разрушались. В 1954 г. в городе осталось всего 2 мечети⁴. В настоящее время в Астрахани действуют 15 мечетей (14 из них — каменные, 1 — деревянная).

Белая мечеть. Древнейшей, сохранившейся до наших дней мусульманской мечетью г. Астрахани является соборная Акмечеть (тюрк. «Белая мечеть») (ул. Зои Космодемьянской, 41/15). Первые сведения об этой мечети, возможно, содержаться в сочинении С. Г. Гмелина «Путешествие по России для исследования трех царств природы», вышедшей в Санкт-Петербурге в 1777 г. Он писал, что в Бухарской татарской слободе г. Астрахани «находится нововыстроенная большая Татарская мечеть. Она деревянная, однако построена на каменном основании»⁵. Мы полагаем, что речь в данном случае идет как раз о Белой мечети, которая располагалась в Бухарской слободе. О деревянной Белой мечети в Астрахани также сообщает в 1809 г. исследователь И. В. Равинский. Он пишет, что это главная татарская мечеть в городе, т. к. она была «всех пространнее и получше сделана», а, кроме того, «...у татар главные мечети всегда называются белыми»⁶. В сборнике «Город Астрахань и его окрестности», вышедшем в 1882 г., содержаться сведения о том, что к моменту своей перестрой-

¹ Аул Тияк — сегодня микрорайон Нариманово в Советском районе г. Астрахань.

² Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 146, 163.

³ Дремков В. В. О муллах Астраханской губернии. Астрахань, 1912. С. 4.

⁴ ГАО. Ф. П-325. Оп. 25. Д. 137. Л. 89.

⁵ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 146.

⁶ Равинский И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний... С. 307, 275.

ки Белая мечеть существовала уже 130 лет, т.е. была построена в 1680 г.¹ Однако, учитывая сведения С. Г. Гмелина о «нововыстроенной большой Татарской мечети» в 1770 г., эта информация, на наш взгляд, требует дополнительной проверки.

По преданиям, на месте (или около неё) Ак-мечети раньше располагались могилы трех мусульманских святых Кайтармыш, Кутармыш и Чирака².

Интересно, что, по сведениям П. И. Небольсина, в середине XIX в. в 10 верстах выше Сеитовки (в совр. Красноярском районе Астраханской области) находилось урочище с тремя курганами. «Урочище это называется Акъ-Месджидъ, «Белая мечеть». Народ рассказывает, что здесь стояла каменная выбеленная мечеть, в которой молились все знаменитые завоеватели — Чингисъ, Джанибекъ, Мамай»³.

В 1810 г. деревянная Ак-мечеть была перестроена в камне на средства купца Дауда (или Нияза) Измайлова, причисляемого к татарам Бухарского двора⁴. К зданию мечети примыкал минарет. Мечеть окружала вначале деревянная, а затем каменная ограда (рис. 1.8). Известно, что на протяжении XIX — начала XX вв. имамами Белой мечети были представители семьи Ходжаевых, причисляемые к татарам Бухарского двора⁵. Имамы Ходжаевы активно участвовали в общественной жизни мусульман Астрахани. Так, когда в 1896 г. возникло благотворительное «Общество попечительства о бедных мусульманах», именовавшееся также «Джамаат Хайрийа» (араб. «Благотворительное общество»), одним из его учредителей был имам Ак-мечети Мухаммед Керим Ходжаев. На средства данного общества заку-

¹ Город Астрахань и его окрестности. Астрахань, 1882. С. 20.

² Полевые материалы автора.

³ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 108.

⁴ Город Астрахань и его окрестности... С. 20; Штылько А. Н. Иллюстрированный путеводитель и справочник по городу Астрахани. Астрахань, 1899. С. 56; Никитин В. П. Астрахань и ее окрестности. М., 1982. С. 49; Марков А. С., Львов С. Г. Астрахань на старинных открытках. Астрахань, 1999. С. 122; Торопицын И. В. Белая мечеть будет восстановлена // Волга (Независимая газета Астраханской области). № 146 (23873). 29 сентября 2000 г. С. 6; ГААО. Ф. 1. Оп. 6т. Д. 161. Л. 1.

⁵ ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 312. Л. 310; Ф. 488. Оп. 1. Д. 387. Л. 1–2; Д. 1372. Л. 1.



Рис. 1.8. Белая мечеть
(фото: общественное достояние)

пались и раздавались учащимся мектебов и медресе учебники, беднякам — дрова на зиму, теплые одежды, медикаменты, средства на похороны и т. п.¹ Мухаммед Керим Ходжаев был также одним из учредителей мусульманской общественной организации «Джамаат Исламийа» (араб. «Исламское общество»), образовавшейся в Астрахани в 1907 г.²

В 1901 г. религиозная община (в русских архивных документах — «приход») Белой соборной мечети, именовавшейся также мечеть № 11, составлял 569 мужчин и 579 женщин, в т. ч. 80 домохозяев³.

¹ Отчет правления попечительства о бедных мусульманах города Астрахани за 1899 гражданский год. Астрахань, 1900. Л. 1–13 // Фонды Астраханского государственного объединенного историко-архитектурного музея-заповедника; ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 514. Л. 13.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 67, 75, 88.

³ ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 312. Л. 307–308.

До революции при Ак-мечети действовали мактаб, или мектеб и мадраса, или медресе — мусульманские школы начального и повышенного уровней соответственно¹.

В 1930 г., по решению президиума Окружного исполнительного комитета от 25 января, Ак-мечеть была закрыта, а ее помещения было передано под детский сад². В 1992 г. мечеть была возвращена верующим и получила порядковый номер «5»³. В 1997 г. при Белой мечети было открыто единственное на тот момент в области медресе — «Исламский институт «Хаджи-Тархан»» (сегодня — колледж)⁴. С началом реставрационных работ по Белой мечети медресе было переведено в здание рядом с Черной мечетью. «Хаджи-Тархан» дает высшее мусульманское образование: мужчины по окончании получают специальность «имам-хатиб», женщины — «теолог, преподаватель основ ислама».

В 2000–2008 гг. была произведена реставрация Ак-мечети, и в 2008 г., к 450-летию юбилею города, состоялось ее торжественное открытие (рис. 1.9).

Архитектура Белой мечети имеет купольно-осевой характер схемы с двухъярусным минаретом над входом и гумбазом над молельным залом. В стилевом отношении ее архитектуру можно причислить к позднему классицистическому направлению, что подтверждается штукатурной отделкой, мотивом арочных окон притворной части, наличием строгих пилястр во всех объемах храма, фронтончиками над окнами минарета, филенками, изящными фонарями на гумбазе и куполе минарета⁵.

Черная мечеть, или Кара-мечеть (ул. Зои Космодемьянской, 48/1). Это была соборная мечеть Бухарского двора, в 1816 г. пе-

¹ Дремков В. В. О муллах Астраханской губернии... С. 14; ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 26.

² ГААО. Ф. 1095. Оп. 1. Д. 111. Л. 5.

³ Блажко А. Возродить былую красоту // Волга (Независимая газета Астраханской области). № 109 (23836). 27 июля 2000 г. С. 3. Мечети стали получать порядковые номера по мере регистрации в соответствующих органах.

⁴ Сегодня медресе переведено в здание рядом с Черной мечетью. До революции в этом здании располагалось медресе Черной мечети, а в советское время — психиатрический диспансер.

⁵ Бондарева Н. И., Толпинская Т. П. Архитектура мечетей Астрахани XIX — начала XX в.: историко-стилевой аспект // Манускрипт. Тамбов, 2019. Том 12. Выпуск 4. С. 146–152. С. 147–148.



Рис. 1.9. Белая мечеть
(фото автора, 2022 г.)



Рис. 1.10. Черная мечеть
(фото: общественное
достояние)

рестроенная в камне (рис. 1.10)¹. В. П. Никитин сообщает, что каменная Черная мечеть была построена «на месте обветшавшей деревянной постройки»². В начале XX в. религиозная община Черной соборной мечети № 10 Бухарского двора (5 участок г. Астрахани) составлял 570 мужчин и 638 женщин, в т. ч. 100 домохозяев. Имамом мечети был Али Максутов³. Он также был членом ревизионной комиссии «Общества попечительства о бедных мусульманах»⁴.

При Черной мечети до революции существовали медресе⁵, мектеб для мужчин (с 1832 г.) и мектеб для женщин (с 1850 г.)⁶. Мужское училище-мектеб Черной мечети, которым заведовал

¹ ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 312. Л. 310.

² Никитин В. П. Астрахань и ее окрестности... С. 49.

³ ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 312. Л. 310–311.

⁴ Отчет правления попечительства о бедных мусульманах... Л. 4.

⁵ Дремков В. В. О муллах Астраханской губернии... С. 14.

⁶ ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 25об-26.



Рис. 1.11. Черная мечеть
(фото автора, 2022 г.)

мулла Салих Алимбеков, было «самое многолюдное в Астрахани по числу учащихся»¹. Салих Алимбеков был также одним из членов общества «Джамаат Исламийа»².

В 1930 г., по решению президиума Окружного исполнительного комитета от 25 января, Черная мечеть была закрыта, а ее помещения было передано под школу³. Впоследствии здание мечети было разрушено. В 2005 г. началось восстановление Черной мечети, которое в целом завершилось к настоящему времени (рис. 1.11).

Архитектура Черной мечети является примером комплексной застройки участка культовыми зданиями (мечеть, школа). Имея двухчастную объемно-пространственную композицию, мечеть состояла из двухсветного зала для молельни, делившегося, в свою очередь, на две половины (северную — женскую и южную — мужскую), примыкавшего к нему трехъярусного минарета с северной стороны и полукруглого михраба с южного фасада. Черная мечеть, построенная в пропорциях классицистического стиля, оштукатурена и окрашена. На основном объеме здания установлен невысокий восьмерик, на котором высится восьмигранный купол, завершающийся сферой и полумесяцем. Фасады мечети отличаются лаконичным декором, их украшают сандрики на кронштейнах, плоские полуналичники, подоконная тяга первого этажа, профилированный межэтажный карниз, двойные окна второго этажа с полуциркульными перемычка-

¹ ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 9.

² ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 65.

³ ГААО. Ф. 1095. Оп. 1. Д. 111. Л. 5.

ми. Особенно наряден трехъярусный минарет. Его выразительность определяют горизонтальный руст, фриз и лучковые перемычки первого яруса, стрельчатые оконные проемы, полуналичники на пилястрах, геометрический орнамент третьего яруса, балконы-шерфе с металлическими ажурными ограждениями, завершающие первый и второй ярус, а также сфероконический купол со шпилем и полумесяцем¹.

Рядом с Черной мечетью располагается Астраханский исламский колледж (рис. 1.12).

Персидская мечеть. У персов-шиитов в Астрахани была своя каменная мечеть, построенная на средства персидского общества в 1860 г.² Она представляла собой здание кубической формы с полусферическим куполом и четырьмя минаретами по углам. Вначале мечеть имела деревянную ограду и деревянные ворота в виде арки. Затем была построена каменная ограда (рис. 1.13).

Астраханский краевед А. Н. Штылько писал: «Это довольно красивое и не старое... здание с минаретами. Внутренность его оригинальна, но не изящна, плохо украшена. Коридоры темные, мрачные, низкие». Мечеть управлялась особым советом. Желая посетить персидскую мечеть ради любопытства рекомендовалось вначале переговорить с муллою, членами совета или,



Рис. 1.12. Астраханский исламский колледж (фото автора, 2022 г.)

¹ Бондарева Н. И., Толпинская Т. П. Архитектура мечетей Астрахани... С. 148.

² Штылько А. Н. Иллюстрированная Астрахань. Очерки прошлого и настоящего города, его достопримечательности и окрестности. Саратов, 1898. С. 74. Нам точно неизвестно, существовала ли на месте каменной Персидской мечети прежде деревянная, и какое отношение к ней имеет построенная персами в 1616 г. мечеть на Гилянском дворе (см. выше).



Рис. 1.13. Персидская мечеть
(фото: общественное достояние)

в крайнем случае, с персидским консулом, а также соблюдать все правила поведения в мечети¹.

В 1939 г. Персидская мечеть была закрыта. Ее помещение было передано под цех швейной фабрики². Главный объем бывшей мечети сохранился до нашего времени и располагается на улице Кирова, 40 (рис. 1.14). Здание сильно подпорчено перестройками. Так, сейчас отсутствуют завершавшие его восьмерик и четыре башенки-минареты по углам. Пилястры, рустовка на фасадах, несомненно, взяты из арсенала позднего классицизма. А вот дугообразные тяги, образующие стрельчатую арку наличника окна, или боковые галереи в интерьере — явно отголоски традиционных форм мусульманской культовой архитектуры³.

¹ Штылько А. Н. Иллюстрированная Астрахань... С. 74.

² ГААО. Ф. 1095. Оп. 1. Д. 290. Л. 2.

³ Никитин В. П. Астрахань и ее окрестности... С. 48–49.



Рис. 1.14. Здание бывшей Персидской мечети
(фото автора, 2020 г.)

В начале 2018 г., по решению астраханских властей, историческое здание бывшей Персидской мечети было передано в ведение Регионального духовного управления мусульман Астраханской области (РДУМ АО). Здание мечети после реставрации предполагалось использовать под духовный центр мусульман региона. В помещениях бывшей мечети разместятся конференц-зал и офис РДУМ АО¹.

В феврале 2022 г. по инициативе РДУМ АО около двухсот мусульман во главе с муфтием Рауфом-хазратом сообщая очистили внутренние помещения и прилегающую территорию заброшенного здания Персидской мечети от скопившегося мусора, залили кирпичом оконные проемы, восстановили двери на втором и первом этажах. В субботнике приняли участие прихожане городских и областных мечетей во главе с имамами, студенты

¹ Ислам в Астрахани — Islam30.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://islam30.ru> (дата обращения: 5.07.2019).

мусульманского колледжа и члены национальных обществ. Содействие в вывозе собранного мусора оказала администрация МО г. Астрахань¹.

Зеленая мечеть, известная до революции также как мечеть № 8 (ул. Менжинского, 90). Находится на территории бывшей Царевской слободы-Тияк. Она была построена в 1831 г. неким Нураши Ниязовым (рис. 1.15). Сама же мусульманская организация образовалась в начале XIX в. К этой мечети были приписаны жившие вокруг юртовцы татары и «кундровские татары», т.е. ногайцы-карагаши².

По сообщению И. В. Зайцева, когда строили Троицкий собор в Кремле (1602 г.), то «кирпич на тое церковь вожен из Ахтубы, ломали и возили Зеленую мечеть»³, т.е., мечеть с таким названием была известна в низовьях Волги, видимо, с золотоордынских времен.

В 1901 г. община мечети состоял из 204 мужчин и 202 женщин, в т.ч. 142 домохозяина⁴. В 1898 г. имамом-хатибом и муаллимом Зеленой мечети стал Абдурахаман Умеров (1867–1933 гг.)⁵. При мечети были медресе⁶ и мектеб⁷ для женщин. В 1938 г. Зеленая мечеть по решению Сталинградского облисполкома была закрыта и передана под «культурно-социальные нужды»⁸. Известно, что в 1948 г. часть бывшей мечети использовалась как общежитие рабочих Каспфлота, а часть пустовала⁹. По решению Астраханского облисполкома в этом же году здание было передано

¹ На территории Персидской мечети проведен субботник // А24 — новости Астрахани и Астраханской области [Электронный ресурс]. URL: <https://a24.press/news/culture/2022-02-17/na-territorii-persidskoy-mecheti-proveden-sabbotnik-86662>.

² Абдурахман Умеров: научно-биографический очерк / Авт.-сост. С. Т. Рахимов. Казань, 2002. С. 266.

³ Зайцев И. В. Астраханское ханство. 2-е изд. М., 2006. С. 200.

⁴ ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 312. Л. 313–314.

⁵ ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 54183. Л. 2–2об., 19–19об.

⁶ ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1294. Л. 3об.

⁷ ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 20.

⁸ ГААО. Ф. 1095. Оп. 1. Д. 213. Л. 14.

⁹ ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 213. Л. 1.



Рис. 1.15. Зеленая мечеть
(фото: общественное достояние)

под районную поликлинику¹. К 1991 г. мечеть была заброшена и пустовала (рис. 1.16).

В 2012 г. началась реконструкция мечети. Инициаторами и спонсорами выступили окрестные жители, неравнодушные к судьбе бывшего храма (в частности, А. И. Ищерякова — создатель и хранитель домашнего музея имени А. Умерова). Торжественное открытие мечети, с участием губернатора Астраханской области И. Ю. Бабушкина и Верховного муфтия России, председателя ЦДУМ Т. С. Таджуддина, состоялось в июне 2022 г. (рис. 1.17). Сегодня мечеть известна как Яшел-мечеть, т. е. Зеленая мечеть.

Центральная мечеть (ул. Казанская, 62). До революции именовалась мечеть № 9 Гилянского двора, т. к. располагалась на территории Гилянской слободы²; другие названия — Ваххаб, или Вагап-мечеть, Казанская мечеть. Сегодня ее также называ-

¹ ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 213. Л. 2.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 87; Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 65; Ф. 3371. Оп. 1. Д. 2. Л. 6.



Рис. 1.16. Здание бывшей Зеленой мечети (фото автора, 2006 г.)

ют Центральная, мечеть № 1, Соборная, Хазрят-мечеть, Красная (или Кызыл-мечеть).

Известно, что эту каменную мечеть начал строить на свои личные средства (в конце XIX в.) татарский мулла и суфийский шейх Абдулвагап Алиев (или Абд ал-Ваххаб ибн Али ал-Хаджи-Тархани; 1819–1899). Однако, денег у почтенного старца явно не хватало, и тогда он сумел заручиться финансовой поддержкой татарского купца Шакира (Мухамедшакира) Казакова¹. К 1898 г. мечеть была построена² и по своей красоте, как считалось, равнялась с мечетями г. Казани (отсюда одно из ее названий — Казанская) (рис. 1.18). Х. Ирмуратов сообщает о «солидной» медресе «Ваххабийя» в Вагап-мечети, в которой обучались представители татарской и казахской моло-

¹ Frank A. J. Muslim Sacred History and the 1905 Revolution in a Sufi History of Astrakhan // Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel / Ed. by D. DeWeese. Bloomington, 2001. P. 310.

² ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 2. Л. 93.



Рис. 1.17. Зеленая (Яшел) мечеть (фото автора, 2022 г.)



Рис. 1.18. Ваххаб-мечеть (фото: общественное достояние)

дежи¹. Сын Абд ал-Ваххаба, Абдурахман Абдулвагапович Алиев (или Абд ар-Рахман ибн Абд ал-Ваххаб ибн Али) был также муллой мечети № 9 и одним из учредителей мусульманского общества «Джамаат Исламийа»².

В советское время мечеть № 9 была одной из двух действующих в Астрахани. Правда, в 1941 г. она была закрыта с передачей помещения под ремесленное училище³. Однако, в 1950 г. мечеть вернули верующим⁴.

Характерными элементами архитектуры Центральной мечети является соединение основного объема храм с вертикалью минарета над центральным входом. Здание построено по купольно-осевой схеме. В объемно-композиционном решении представляет собой примыкающий объем восьмигранно-

¹ Ирмуратов Х. Октябрь в ауле.. С. 74.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 87; Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 65.

³ ГААО. Ф. Р-1095. Оп. 1. Д. 539. Л. 39; Д. 549. Л. 28.

⁴ ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 2. Л. 93.



Рис. 1.19. Центральная мечеть
(фото автора, 2022 г.)

го двухъярусного минарета к основному прямоугольному двухсветному объему модельного зала, на котором возвышается гумбаз. Завершается (по южному фасаду) невысоким полуцилиндрическим объемом михраба, который украшен полуциркульным витражным окном. Архитектурную стилистику Центральной мечети можно отнести к кирпичному стилю, в котором в то время строились многие общественные и культовые здания Астрахани. Полихромность мечети поддерживается сочетанием красного

(основной цвет здания), зеленого (крыша, гумбаз и конха апсиды), белого цвета (сандрики, карнизы, другие декоративные элементы) и многочисленными витражными окнами, которые мягко освещают интерьер. Несмотря на то, что Центральная мечеть построена по образцовому проекту, ее декор и другие элементы вносят в образ здания явные черты исламской архитектуры. К ним можно отнести круглые подковообразные сандрики оконных проемов, выделяющиеся белым цветом на красных стенных массивах, мотивы килевидных арок над входом в мечеть и центральными (северными) окнами, изящный обходной балкон-шерфе минарета, купол в стиле гумбаза, полумесяц и сферу в навершиях купола и минарета, михраб (рис. 1.19)¹.

Нугай-мечеть (Ногайская мечеть), или мечеть № 2 (ул. Казанская, 21). До революции имела порядковый номер «12»², имено-

¹ Бондарева Н. И., Толпинская Т. П. Архитектура мечетей Астрахани... С. 148–149.

² ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 2. Л. 94.



Рис. 1.20. Нугай-мечеть
(фото: архив автора, 1950-е гг.)

валась также Нугаевской¹. Название Ногайской получила возможно оттого, что в нее приезжали молиться сельские ногайцы². Мечеть вплоть до недавнего времени иногда называли Зеленой, видимо, из-за зеленого окраса деревянных стен. Нугай-мечеть была построена в 1830 г.³, или, по другим данным, в 1825 г.⁴ Продолжала функционировать в советское время (рис. 1.20). По архивным данным, в середине XX в. «приход» мечети составлял 250–300 человек, а по мусульманским праздникам мечеть посещали 2000–2500 человек⁵.

¹ ГААО. Ф. 1. Оп. 12. Д. 722. Л. 7.

² Викторин В. М., Нафтуллин А. Д. Ислам и население Астраханской области... С. 33.

³ ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 2. Л. 94.

⁴ Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 310.

⁵ ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 2. Л. 94.



Рис. 1.21. Нутай-мечеть (фото автора, 2022 г.)

Сегодня деревянная прежде мечеть перестроена в камне (рис. 1.21).

Красная мечеть, или мечеть № 3, до революции — № 13, сегодня также — Кавказская мечеть (ул. Красная Набережная, 112 — на городском рынке Большие Исады). Мечеть была построена в начале XX в. на средства татарского купца Шакира Казакова. В краеведческой литературе встречается утверждение, что мечеть была построена в 1894 г.¹ Однако, эта дата представляется неверной. Согласно архивным материалам, мусульманская община будущей мечети образовалась в 1900 г. и составляла 600 мужчин и 299 женщин. Строительство мечети началось в 1901 г. (рис. 1.22). Первым муллой мечети был татарин Файзулла Фатхуллин (Фейзулла Фетхуллин)².

В 1935 г., по решению Астраханского городского совета, мечеть была закрыта³, а здание вскоре было передано Дому сани-

¹ История Астраханского края... С. 438.

² ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 312. Л. 307–308; Бурнаш Д. В Астрахани работает мечеть народов Кавказа // Идель (Газета Астраханского областного общества татарской национальной культуры «Дуслык»). № 29. 1997. С. 1.

³ ГААО. Ф. 2828. Оп. 1. Д. 19. Л. 32.



Рис. 1.22. Красная мечеть
(фото: общественное достояние)

тарного просвещения. По устным сведениям, сообщенным имамом, мечеть построили в 1898–1900 гг., а закрыли в 1938 г.

В 1990 г. здание мечети было возвращено мусульманам. С 1993 г. началось ее постепенное восстановление (особый размах реставрационные работы приобрели в 2000-е гг.). Общину мечети сегодня, в основном, составляют выходцы с Кавказа (отсюда ее современное название — Кавказская): аварцы, даргинцы, лакцы, лезгины, азербайджанцы-сунниты, но среди прихожан есть и татары, ногайцы, казахи. Мечетная община (джамаат) состоит из 300–500 человек (в дни праздников мечеть посещают около 1500 человек). В мечети также действует совет.

В ходе восстановительных работ здание мечети с северо-восточной стороны дополняется новым объемом, а прилегающая территория расширяется и благоустраивается. До реконструктивных мероприятий архитектура и декор Красной мечети во многом повторяли Криушинскую мечеть. После проведенной реконструкции, когда с северо-восточной части к ней был пристроен кубический объем, в точности повторяющий архитектуру старого объема, включая и его купольную часть, мечеть получила неожиданное архитектурное решение. В плане она стала представлять собой два соединенных квадрата, объединенных

сквозным коридором. В композиционном отношении здание стало выглядеть как вытянутый прямоугольный объем, завершающийся двумя одинаковыми куполами и вставившимся между ними высоким двухъярусным минаретом с металлическим обходным балконом. Декор здания дополнили вазоны по углам здания, выполненные из оцинкованной стали и украшенные разноцветным стеклом¹.

Криушинская мечеть, известная также как мечеть № 14² (на совр. ул. Бакинская, 141). Располагалась недалеко от реки Криуши — правого рукава р. Кутум; отсюда и название мечети. Мечеть была построена в начале XX в. (строительство началось в 1904 г.³). Первым имамом был Нурмухаммед Асфандияров.

В 1932 г. мечеть была закрыта. С этого времени здание мечети использовалось как складское помещение. В 1952 г. на заседании исполкома Астраханского областного совета в здании было решено устроить Дом культуры членов артелей кооперации инвалидов Астраханской области⁴. К началу 1990-х гг. мечеть была в полуразрушенном состоянии. В 1997 г. здание мечети передали верующим. Она получила порядковый номер «38». По согласованию с руководством Астраханского регионального духовного управления мусульман азербайджанская диаспора г. Астрахани с 2004 г. начала восстанавливать мечеть. В настоящее время реставрация мечети в целом завершена, и она функционирует как шиитский храм, получивший новое название — мечеть Баки (т. е. Баку) (рис. 1.23).

Криушинская мечеть построена по купольно-осевой схеме. Фасадная композиция большого кубического двухсветного объема мечети зрительно разделяется на два яруса. Верхний ярус основного объема здания динамичен и выразителен за счет ритма окон-люкарен с расстекловкой центрического типа. Эти окна освещают пространство антресольной галереи мечети. Характер

¹ Бондарева Н. И., Толпинская Т. П. Архитектура мечетей Астрахани... С. 149.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 414. Л. 18; Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 310.

³ ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 54630. Л. 30.

⁴ ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 5. Л. 21.



Рис. 1.23. Мечеть Баки — бывшая Криушинская
(фото автора, 2010 г.)

нижнего яруса основного объема здания задается ритмом килевидного обрамления над большими полуциркульными окнами. Здание построено из кирпича и окрашено в красный цвет. Фасады здания имеют гармоничное горизонтальное и вертикальное членение. Внутри мечеть была разделена одной поперечной стеной на большой двусветный молельный зал и двухэтажное помещение с северным входом. От первоначального образца в Криушинской сохранилось низкое граненое куполообразное покрытие молельного зала. Отличительной чертой (как и у многих астраханских исторических мечетей) является продольная, а не поперечная вытянутость молельного зала относительно михраба¹.

¹ Бондарева Н. И., Толпинская Т. П. Архитектура мечетей Астрахани... С. 149; Халитов Н. Х. Мечеть и ее архитектура. Казань, 1994. С. 52.



Рис. 1.24. Мечеть № 23 (фото автора, 2010 г.)

Мечеть № 23 (ул. 4-ая Дорожная, 19). В 1996 г. кирпичное здание бывшей аптеки передали верующим и переделали под мечеть (рис. 1.24). В основном, мечеть посещают юртовцы, живущие в окрестности (территория бывшей слободы Тяяк) — числом около в несколько десятков человек.

Мечеть № 30 (пос. Красноармейский¹ Трусовского района г. Астрахани, ул. Саянская, 6). По устным сведениям, мечеть была построена в 1926 г. Известно, что мечеть функционировала в советское время². В 1995 г., в связи с открытием новой мечети в с. Старая Кучергановка, мечеть на ул. Саянской стали использовать как училище-мектеб, но в 2000 г. вновь вернули ей статус мечети (рис. 1.25). Община мечети состоит из живущих в окрестности юртовских татар — числом около 30 человек.

¹ Территория прежнего пос. Татарская Абеловка, или Татаро-Абелевка — включен в городскую черту в 1960 г.

² ГААО. Ф. П-325. Оп. 25. Д. 137. Л. 89.

Мечеть № 34. В 2000 г. мусульманская религиозная организация № 34 пос. Литейный (Советский район г. Астрахани, около пос. Сабансы-Яр) произвела реконструкцию кирпичной силосной башни на Аэропортовском шоссе (1960 года постройки) в небольшую мечеть (рис. 1.26). Средства на выкуп башни в 1998 г. мусульманам были выделены из городского бюджета. Вскоре после этого Постановлением Администрации города Астрахани от 31 декабря 1998 г. за мусульманской религиозной организацией-мечетью № 34



Рис. 1.25. Мечеть № 30 (фото автора, 2010 г.)

дополнительно был зарезервирован земельный участок площадью 600 квадратных метров по тому же адресу для проектирования культовых зданий и благоустройства. А 28 июля 2000 г. Постановлением Администрации города Астрахани этот участок был официально предоставлен в аренду для строительства новой мечети. Этим же постановлением мусульманской религиозной организации разрешалось строительство мечети на предоставленном земельном участке¹.

Строительство началось весной 2005 г., но в 2006 г. оно было приостановлено. Новая Администрация города Астрахани стала требовать сноса всех построек, якобы самовольных. Дошло до суда. Начальник правового управления администрации города А. В. Семенов обратился от ее имени с исковым заявлением в Советский районный суд города. Поводом для обращения в суд стал тот факт, что мусульманская религиозная организа-

¹ Серенко А. Путин «сглазил» мечеть // Аргументы і время: Нижнее Поволжье (Региональное приложение для Волгоградской, Астраханской областей и Республики Калмыкия). № 01. 11 мая 2006 г. С. 20.



Рис. 1.26. Мечеть № 34 (фото автора, 2010 г.)

ция № 34, которой было выдано разрешение на проведение строительно-монтажных работ по строительству мечети сроком до 28 июня 2001 г., в течение означенного периода времени к строительству не приступила. Кроме того, по словам А. В. Семенова, мечеть возводилась с нарушением технических норм. Строящееся здание находится на расстоянии 7 метров от линии электропередач при норме 20 метров. К тому же строительство объекта не согласовывали с федеральной службой надзора за воздушным транспортом. А это обязательно, т.к. мечеть находится вблизи от аэропорта. В январе 2006 г. суд принял решение о сносе недостроенного здания мечети и обязал мусульманскую общину в течение двух месяцев совершить снос за собственные средства. В противном случае мэрия получит право снести мечеть самостоятельно. Кассационная жалоба, поданная общиной в областной суд, была отклонена. Строительство мечети прекратилось, а председатель «приходского совета» Асия Махмутова (мать имам-хатиба мечети Юнуса-хазрата Махмутова) в апреле 2006 г. обратилась с жалобой в надзорную инстанцию¹. В мае 2007 г. судебные приставы вновь информировали А Махмута-

¹ Наздрачева Л. Американцы добрались до астраханской мечети // Комсомолец Каспия. № 30 (6154). 14 апреля 2006 г. С. 1.

ву о необходимости сноса здания мечети¹. Мечеть не снесли, но ее строительство приостановилось вплоть до настоящего времени.

Мечеть № 47 (пос. Мошаик², Ленинский район г. Астрахани, ул. Соколова, 58). Была открыта 15 января 2005 г. (рис. 1.27). Мечеть строили на пожертвования жителей поселка и финансовую помощь предпринимателей (большую помощь также оказал депутат Государственной Думы от Астраханской области А. А. Пашаев). По пятницам, на полуденный намаз мечеть посещают от 50 до 70 человек.



Рис. 1.27. Мечеть № 47
(фото автора, 2010 г.)

Мечеть Таубэ (от араб. *at-tauba* — покаяние) (на территории городского мусульманского кладбища, ул. Рождественская, 18). Построена в 2002–2004 гг. по инициативе муфтия Астраханской области Назымбека-хазрята (Ильязова) при активном участии губернатора Астраханской области А. П. Гужвина и президента Республики Татарстан М. Ш. Шаймиева. 9 октября 2004 г. состоялось торжественное открытие мечети (рис. 1.28)³. С ее открытием у мусульман появилась возможность проводить на кладбище религиозные обряды, связанные с погребением. Данная мечеть взяла на себя затраты по захоронению мусульман без определенного места жительства, а также неимущих мусульман, у ко-

¹ Дело о сносе мечети отозвано Верховным судом // Факт и компромат (Астраханский областной общественно-политический еженедельник). № 21 (268). 31 мая 2007 г. С. 2.

² Включен в черту Астрахани в 1961 г.

³ Рекишева М. Минтимера Шаймиева пригласили на кладбище // Комсомолец Каспия. № 82 (5996). 8 октября 2004 г. С. 1.



Рис. 1.28. Мечеть Таубэ (фото автора, 2010 г.)

торых нет родственников. Средства на эти цели выделяются из пожертвований прихожан.

Мечеть Рамадан (пос. Свободный, ул. Лемисова, 94). Мечеть была построена в 2000 г., в священный для мусульман месяц поста рамадан. Вначале братья Исаковы — Имангали и Мурат — построили жилой кирпичный дом для своего отца Биляля Исакова, но по его завещанию передали здание под мечеть (рис. 1.29). Среди прихожан мечети — казанские татары, юртовцы, карагаши, казахи, аварцы. При мечети действует воскресный мектеб для женщин и мужчин¹.

Мечеть им. Махмуда-афанди (ул. Победы, 9), в районе городского рынка Большие Исады. Мечеть была открыта в 2005 г. (рис. 1.30). Среди ее прихожан, в основном, преобладают выход-

¹ Ярмухамедов Р. Новая мечеть в поселке Свободный // Волга (Независимая газета Астраханской области). № 190 (23917). 22 декабря 2000 г. С. 3; Полевые материалы автора.



Рис. 1.29. Мечеть Рамадан
(фото автора, 2010 г.)

цы с Кавказа, которые проживают в окрестностях рынка: аварцы, лезгины, даргинцы, азербайджанцы-сунниты; также некоторое количество местных татар и казахов. В будние дни на намаз в мечети собираются от 5 до 20 чел., на пятничный джума-намаз — от 100 до 150 чел. При мечети функционируют воскресные курсы арабского языка для желающих. Также при мечети существует суфийская община махмудийа. В мечеть, по сведениям прихожан, ходят разные люди, есть среди них и суфии — в основном, среди них преобладают *муриды* (ученики, последователи) шейхов суфийской традиции (тарика, тарикат) *накшбандийа-халидийа* (ветвь махмудийа) и *шазилийа*. После пятничного джума-намаза *муриды*, составляющие костяк общины, остаются и совершают *зикр* (араб. «помяновение») — суфийский обряд помяновения Аллаха, теомнению. *Зикр* — «тихий» (араб. *хафи*), что характерно именно для суфийской линии мах-



Рис. 1.30. Мечеть им. Махмуда-афанди (фото автора, 2010 г.)

мудийа¹; участвующие сидят кругом и произносят вслух необходимые формулы. Большинство посещающих мечеть «тарикатистов» были представлены учениками-муридами Саида-афанди (Ацаева) ал-Чиркави (1937–2012) — самого влиятельного на тот момент суфийского шейха в Дагестане (тарика накшбандийа-халидийа (ветвь махмудийа) и шазилийа)².

Мечеть названа в честь Махмуда-афанди. Махмуд-афанди ибн Мухаммад ибн Садик ибн Мустафа ал-Алмали ад-Дагистани (1810–1877 гг.) был известным суфийским шейхом братства накшбандийа-халидийа и основатель-эпоним его дагестанской ветви махмудийа, одним из сподвижников знаменитого имама Шамиля — руководителя антиколониальной борьбы горцев Се-

¹ Шихалиев Ш. Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии (Acta Eurasica). Независимый научный журнал. 2007. № 3 (37). С. 144, 146.

² Полевые материалы автора.

верного Кавказа против Российской империи. За участие в этом движении Махмуд был арестован и отправлен в ссылку¹. Последние годы своей жизни Махмуд жил в Астрахани, завещав похоронить себя на мусульманском кладбище у татарского поселка Мошаик (в совр. Ленинском районе г. Астрахани), рядом с могилами четырех святых: шейха Маслетдина Замана-хаджи ал-Бухари, Абдурахмана Тукли-баба Шашлы-адже (Баба Тукласа), Абдрахмана Сайхаджи, Яхмарджи, или Ямгурши-ишана. В начале 2000-х гг. комплекс святых могил на мошаикском кладбище был отремонтирован кавказцами, а рядом с кладбищем была построена большая каменная мечеть для паломников. Финансировал реставрацию и строительные работы бизнесмены и депутат Государственной Думы Астраханской области, аварец по национальности А. А. Пашаев, который являлся муридом Саида-афанди.

Сегодня, таким образом, в г. Астрахань насчитывается 15 мечетей: Центральная мечеть (мечеть № 1, Соборная, Ваххаб-мечеть, сегодня также иногда называемая Красная, или Кызыл-мечеть), Ногайская мечеть (Нугай-мечеть, мечеть № 2), историческая Красная мечеть (мечеть № 3, сегодня также называемая Кавказская мечеть), Белая мечеть (Ак-мечеть, мечеть № 5), Черная мечеть (Кара-мечеть), мечеть № 23, мечеть № 30, мечеть № 34, Криушинская мечеть (мечеть № 38, сегодня также Баки-мечеть), мечеть № 47 (пос. Мошаик), мечеть Рамадан (пос. Свободный); мечеть им. Махмуда-афанди, Зеленая мечеть (Яшел-мечеть), мечеть Таубэ (поминальная, рядом с городским мусульманским кладбищем на ул. Рождественская), поминальная мечеть рядом с мусульманским кладбищем у городского пос. Мошаик.

Согласно официальной статистике, в регионе насчитывается (без учета 15-ти мечетей г. Астрахань) насчитывается 74 мечети и мусульманских молитвенных зданий. По нашим личным наблюдениям, мечети в Астраханской области есть в следующих населенных пунктах: в гг. Ахтубинск, Камызяк Харабали; пос. Буруны, Верхний Баскунчак, Володарский, Лиман, Мумра;

¹ Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М., 2003. С. 287–289.

сс. Атал, Бирюковка (строится), Биштюбинка, Волжское (Джакуевка), Восток, Затон, Зензели, Золотуха, Карагали, Килинчи, Каменный Яр, Капустин Яр, Красный Яр, Кулаковка, Курченко, Линейное, Марфино, Нижняя Султановка, Осыпной Бугор, Разночиновка, Растопуловка, Светлое, Солянка, Старая Кучергановка, Тамбовка, Татарская Башмаковка, Три Протока, Туркменка, Фунтово, Яксатово.

1.5. ДРАКОНЫ, ГОРОДА И «СТРОИТЕЛЬНЫЕ ЖЕРТВЫ»: О НЕКОТОРЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ СЮЖЕТАХ В ИСТОРИИ АСТРАХАНИ¹

С основанием в 1558 г. на левом берегу реки Волги новой, русской Астрахани Нижнее Поволжье становится южным форпостом Российского государства и, как следствие, южным форпостом Русской православной церкви (особенно после учреждения в 1602 году ее Астраханской епархии). Астраханский кремль — оплот православия, располагающийся на его территории Успенский собор — крупнейший христианский храм во всем Нижнем Поволжье. Тем интереснее выглядят неправославные аспекты его легендарной истории. Рассмотрим некоторые мусульманские следы, сюжеты в предыстории и ранней истории Астрахани, в частности, некоторые тюркские легенды об основании Астрахани.

Условно рассматриваемые легенды можно разделить на «драконьи» и «строительные». Начнем с «драконьих». В сочинении османского автора Эвлия Челеби ибн Дервиша (1611–1679/1683), побывавшего в Астрахани в 1666 г., «Сейахат-намэ» («Книга путешествий») приводится легенда о происхождении названия города Астрахани: «В древние времена этот город (Астрахань. — А. С.) лежал в развалинах и в нем находился дракон-аждерха. Пожирая всех сынов человеческих, обитающих в степи Хейхат, и всех живых тварей, он погубил несколько стран. Впоследствии

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Драконы, города и «строительные жертвы»: об астраханско-казанских фольклорных параллелях // Астраханские краеведческие чтения: сборник статей. Вып. II. Астрахань, 2010. С. 301–304.

некий хан-богатырь убил этого дракона, а всю округу сделал безопасной и благоустроенной — поэтому эту страну стали называть Аждерхан»¹.

Демон *аждаха* (или *аждага*, *айдахар*, *аждахар*) хорошо известен в народной демонологии тюрков Нижней Волги. У юртовцев, ногайцев-карагашей, казахов, туркмен Астраханской области он представляется как чудовищный змей, дракон, «главный среди змей». Юртовцы и казахи считают, что демон может иметь несколько голов и крылья. В юртовских и казахских сказках аждаха — людоед. Он прилетает в аул и пожирает людей. Герой-батыр убивает дракона в поединке и спасает мирных жителей².

Образ аждахара (или аждарха) распространен в мифологии многих тюркоязычных и ираноязычных народов Малой Азии, Центральной Азии, Северного Кавказа, Поволжья и Западной Сибири. По мнению большинства исследователей, он восходит к персонажу иранской мифологии Ажи-Дахака³. В зороастрийской «Авесте» Ажи-Дахака — трехглавый дракон, один из сильнейших демонов. Он был побежден божеством Траэтаоной, закован в цепи и подвешен в вулканическом жерле священной горы Демавенд (на территории современного Ирана). Перед концом света Ажи-Дахака вырвется на волю и воцарится в мире на короткий срок. Интересно, что в представлениях астраханских туркмен злой дух аждаха также должен появиться перед концом света⁴.

Сообщенная турецким путешественником астраханская легенда встречает неожиданную аналогию в фольклорных материалах об основании города Казани, зафиксированных в исторической традиции. Так, в русской летописи «Казанский летописец», составленной около 1564–1565 гг., повествуется о том, как некий царь Саин Болгарский в 6685 (т. е. в 1177 г.) решил основать город «на Волге, на самой украине русской, на

¹ Эвлия Челеби. Книга путешествия... С. 132.

² Полевые материалы автора.

³ Басилов В. Н. Аждарха // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 24.

⁴ Полевые материалы автора.

сей стране Камы реки». Однако «живяше ту возгнедився змей велик и страшен о дву главу: едину имея змиеву, а другую главу волову. Единою пожираше человеки и скоты и звери, а другую главою траву ядыше. А иные змии около его лежаше, живяху с ним всяцами образы. Тем же не можаху человецы близ места того миновати... Царь же... не домышляшеся, како извести змия того от гнезда своего, яко до того ради будет град крепок и славен везде. Изыскався в воех его сице волхв хитр и рече царю: «Аз змия уморю и место очищу». Царь же рад бысть и обещася ему царь нечто дати велико, аще тако сотвориши. И собра обояник волшебием своим вся живуща змия те от века в месте том к великом змию во едину громаду согна и всех чертою очерти, да не излезет из нея ни едина змия, и бесовским действом всех умори. И обволоче кругом сеном и тростием, и дровием, и лозием сухим многим. И полиав серою и смолою, и зажже огнем, и попали, и пожже вся змия, великаго и малыя... И сим образом очисти место то. Царь возгради на месте том Казань...»¹.

Казанский исследователь М. Г. Худяков отмечал, что, согласно преданиям, «место современной Казани было обильно змеями, причем один змей был крылатым и жил на Змеиной горе (Жылан-Тау) в окрестностях города (ныне Зилантова гора...); строителям города пришлось истребить змей посредством сожжения соломой; при истреблении змей крылатый дракон улетел со Змеиной горы и утонул по одному варианту — в озере Кабан, по-другому — в Черном озере». М. Г. Худяков также сообщает, что «легенды о чудовищных и летающих змеях существуют в нескольких местностях Казанского края»².

Интересно, что арабский путешественник Ахмед ибн Фадлан, секретарь багдадского посольства в Волжскую Булгарию в 922 г., рассказывает о множестве змей в землях волжских болгар³. Большие змеи встречались в Поволжье и намного позже.

¹ Из глубины столетий / Сост., вступ. ст. и комм. Б. Л. Хамидуллин. Казань, 2000. С. 216–217.

² Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. М., 1990. С. 251–252.

³ Путешествие Ахмеда ибн-Фадлана посла халифа аль-Муктадира к царю сакалиба // На стыке континентов и цивилизаций... (из опыта образования

Так, этнограф и антрополог А. Н. Харузин (1864–1932) описывает в своих «Степных очерках», что в окрестностях г. Богдо (совр. Астраханская область) он видел двух «громадных змейджилян»¹.

Следует отметить, что астраханские и казанские легенды о драконах и городах далеко не уникальны в тюркском фольклоре. Так, например, по сообщению советского этнографа Г. П. Снесарева, среди хорезмских узбеков бытовала легенда об основании древнего города Гурганджа (Ургенча) на месте, где жили два дракона-*аждархо*, которых убил странствующий богатырь (*палван*) Хоразм².

Несколько слов о семантике вышеизложенных легенд. М. Г. Худяков, анализируя казанские легенды о змеях, считает, что в эти легенды «вкладывался аллегорический смысл, причем мусульмане старались видеть в змеях, изгнанных из Казани, язычество, а христиане подразумевали ислам, вытесненный христианством»³. Однако, в «Казанском летописце» речь явно идет о древнем прошлом Казанского ханства, а не о времени завоевания его войсками Ивана Грозного. Поэтому, на наш взгляд, сомнительно видеть в этой легенде аллереорию о смене ислама христианством. Столь же сомнительно усматривать в легенде антиязыческую основу, учитывая, что «змей велик» был истреблен колдуном-«волхвом» из числа «воев» царя Саина Болгарского.

Удивительно, что эти легенды во многом совпадают. С одной стороны, это можно было бы объяснить фольклорными заимствованиями. Однако, на наш взгляд, более верно видеть в этом сходстве (даже несмотря на позднее происхождение легенд) типологическое, архетипическое единство. Данные фольклорные сюжеты скорее отражают архаическую мифологию космогенеза, согласно которой мифологические герои, первопредки-демиурги, посредством уничтожения змеиных существ, персонифици-

и распада империй X–XVI вв.) / Сост. И. Б. Муслимов. М., 1996. С. 34.

¹ Харузин А. Н. Степные очерки... С. 123.

² Снесарев Г. П. Под небом Хорезма (Этнографические очерки). М., 1973. С. 29–31.

³ Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства... С. 252.

рующих Хаос, способствуют созданию упорядоченного Космоса — в данном случае города¹.

С мифологемой космогенеза, на наш взгляд, связаны также легенды о «строительных» жертвах. По легендам астраханских ногайцев, на месте Успенского собора в Кремле раньше (еще до завоевания Астраханского ханства Россией) стояла мусульманская мечеть, построенная святым Хазрет-Хаметом. Эта легенда приводится в работе дореволюционного российского этнографа-тюрколога В. А. Мошкова (1852–1922): «Святой Хазрет-Хамет был славный богатырь, со многими он воевал и побеждал. У него был конь, который понимал своего хозяина». Хамет построил в Астрахани мечеть, которая впоследствии (т. е. после завоевания Астраханского ханства русскими войсками) была обращена в православный храм — Успенский собор Кремля. Причиной этого стало следующее обстоятельство. Когда она строилась, Хамет приказал плотникам схватить первого мальчика, который придет к месту постройки, и зарыть его (что, на наш взгляд, является отголоском архаического мифа о «строительной жертве», чем реальной историей). Пришел сын самого Хамета. Плотники пожалели его и закопали в землю русского мальчика. Узнав об этом от плотников, Хамет укорил их и сказал: «Ну, теперь постройка пропала». Так и случилось².

Американский исследователь Д. ДиУис увидел в данном сюжете символическое пророчество будущей победы русских над ногайцами³.

Хазрет-Хамет — это, вероятно, Хамет-ата (или Химат, Хамат, Эмет-ата), чья святая могила, по устным сведениям старожилов и рукописным спискам мусульманских святых мест, имеющих в нашем распоряжении, находилась в самой Астраха-

¹ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 2000. С. 208–211.

² Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. Мелодии ногайских и оренбургских татар. I. Введение // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Казань, 1894. Т. XII. Вып. 1. С. 63–64.

³ DeWeese D. Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tukles and conversion to islam in historical and epic tradition. Pennsylvania, 1994. P. 270

ни, в районе бывших Пороховых складов (в т. н. «Жилгородке», в совр. Кировском районе г. Астрахань). Сегодня данное святое место забыто. На территории города были и другие могилы мусульманских святых, в частности: Шурякше-баба, Утемыш-баба. Кстати, на их месте (согласно тем же устным сведениям и спискам) были построены православные храмы — церковь святого равноапостольного князя Владимира и церковь Иоанна Златоуста соответственно¹.

Сообщенная В. А. Мошковым астраханская легенда встречается аналогию в фольклорных материалах об основании города Казани. Так, в одной из татарских легенд повествуется следующее: «В те времена, сказывают, был странный обычай: перед тем, как построить новый город, совершали в память этого события жертвоприношение. По обычаю..., Галимбек (хан, другие фольклорные имена которого Алимбек, Али-бий, Али-баба, Либей. — А. С.) заставил бросит жребий между одним своим приближенным и своим сыном. На кого выйдет жребий, того необходимо было закопать живым в фундамент строящегося города». Жребий выпал на долю ханского сына. Отец, естественно, не хотел смерти наследника. И тогда «старейшины города» без ведома хана зарыли под фундаментом собаку. Галимбек, узнав об этом, «задумался и решил, что это дело не добру», боясь, что когда-нибудь достанется в руки «собак», т. е. врагов².

В XVIII в. среди казанских татар было записано предание. При основании города Казани в соответствии с древним обычаем приближенные хана вместо ханского сына, на которого выпал жребий, зарыли в землю собаку; хан печально объявил, что в будущем «город и все государство угодят в руки врагов нашей мухамметанской веры, которых мы называем собаками»³.

¹ Полевые материалы автора.

² Хрестоматия по истории Татарстана. В 2-х кн. Кн. 1 / Под ред. В. И. Пискарева. Казань, 2003. С. 102.

³ Зайцев И. В. Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (начало XV — первая половина XVI в.). Очерки. М., 2004. С. 197, 198.

Распространенное уничижительное обозначение «собаки» татары-мусульмане употребляли по отношению к неверным, в том числе в православном русском¹. В то же время, по сведениям Г. М. Давлетшина, у волжских булгар издавна существовал культ собаки. Средневолжские татары считали лай собаки добрым предзнаменованием. Фольклорные сюжеты часто изображают собаку как защитника человека от злых сил. У казанских татар был обычай надевать на новорожденного ребенка рубашку, которую называли *кочек кулмэге* («рубашка кутенка»), которая, согласно поверьям, защищала младенца от злых сил². Интересные материалы дают и археологические памятники. Иногда в раннебулгарских погребениях встречаются череп и целые скелеты собаки. Собака была распространенным жертвенным животным у племен салтово-маяцкой культуры Хазарского каганата. Скелеты собак под фундаментом сооружений и валов были обнаружены на Билярском и Тигашевском городищах³.

Древний обычай принесения в жертву животного или человека при закладке зданий, при основании городов был известен многим народам мира. Анализируя семантику легенд о «строительных жертвах», нам представляется, что данный сюжет связан с мифологемой космогенеза и отражает распространенный во многих мифологических традициях архетип о «первожертве». Создание мира из Хаоса богами или демиургами-первопредками в мифах часто трактуется как убийство гигантского, как правило, антропоморфного существа, расчленение его тела и конструирование мира из этих частей. В основе подобных мифов, как считает Е. М. Мелетинский, реальные жертвоприношения. Так, в архаических земледельческих обществах принесенные в жертву девушки якобы превращались в злаки и давали жизнь растениям⁴. В легендах — тот же мифологический смысл: пред-

¹ Трепавлов В. В. «Белый царь»... С. 128.

² Подобный же обычай бытовал и среди тюрков Нижней Волги, в частности, астраханских казахов (полевые материалы автора).

³ Давлетшин Г. М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). Казань, 2004. С. 57–58.

⁴ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа... С. 202–203.

полагаемая жертва должна была как бы скрепить «фундамент» новой создаваемой реальности¹.

По нашим полевым этнографическим материалам и рукописным спискам известно, что на территории Астраханского кремля также существовало мусульманское святое место — могила святого Кара-Дауда («Черного Дауда»). Археолог В. В. Плахов полагает, что место погребения Кара-Дауда в Кремле относится к золотордынскому времени².

Однако, есть некоторые основания отождествлять мусульманского святого Кара-Дауда с местночтимым христианским святым Кириллом. Игумен Кирилл был основателем первого православного монастыря в Астрахани и уже после смерти (в 1576 г.) прославился как святой-чудотворец. Он свершил чудо, оказав помощь астраханцам во время страшного пожара. Из «Рукописи Никифора Туркина» (конец XVIII в.): «...видела воеводская жена ис хором своих преподобного Кирилла на гробе с воем стояща и десницею огонь крестовидно осеняюща, и абие пламень уга-се и пожар предста; она, яже видяще сие, поведла мужу своему и протчим людям и того ради надним начальником Кириллом построили часовню дверьми на восток»³.

¹ Интересна также легенда приволжских калмыков о возведении Хошеутовского хурула (расположен на территории совр. с. Речное в Харабалинском районе Астраханской области). Этот буддийский каменный храм был построен в 1810-х гг. в честь победы России над наполеоновской Францией и ее союзниками. Инициатором строительства был князь (нойон) Серебджаб Тюмень, предводитель одного из трех калмыцких полков, участвовавших в Отечественной войне 1812 г. и заграничных походах русской армии. Когда начали возводить стены хурула, они несколько раз обваливались. Тогда, по совету буддийских «гелюнгов», решили принести человеческую жертву, чтобы умилизовать бурхана. Выбор пал на семилетнего мальчика из бедной семьи. В течение семи дней в его честь продолжался пир. Затем мальчика посадили на белую лошадь, поместили их в заранее сделанную в стене нишу и живыми замуrowали. После этого строительство было благополучно завершено. Как гласит легенда, до сих пор в полнолуние можно увидеть мальчика на белом коне, выезжающего из дверей храма (см.: История земли Харабалинской. Астрахань, 2008. С. 10).

² Плахов В. В. Хаджи-Тархан и его округа в XIII–XIV вв. // История татар с древнейших времен. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). Казань, 2009. С. 228.

³ Рукопись Никифора Туркина // Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края. Вып. 1. Астрахань, 1896. С. 44–45.

Интересно, что Кирилл имел авторитет не только среди русских астраханцев, но и обитавших в окрестностях ногайцев и татар. Мусульмане уважали благочестивого священника, называя его «Кара-Дауд», в честь мусульманского пророка Дауда (библ. Давида), а черным — по монашескому облачению. Кирилловская часовня в Кремле почиталась мусульманами как святое место (*авлия, ауля*).

«Ключаревская летопись» (летописный свод, составленный в первой половине XIX в. ключарем Астраханского успенского собора Кириллом Васильевым, в котором были собраны исторические и легендарные сведения о событиях в Астрахани XVI–XIX вв.) сообщает: «Игумен Кирилл, посланный в Астрахань в 1568 г. Иоанном Васильевичем Грозным для крещения народа, устройства церквей и монастырей, приобрел глубочайшую любовь не только со стороны благочестивых астраханцев, но и магометан, которые ... и до сих пор с уважением говорят о нем, называя его по своему Кара-Дауд, т. е. черный Давид — в отличие от царя и пророка Давида. У благочестивых же астраханцев благоговейное уважение к памяти игумена Кирилла доходит до того, что его считают святым и в часовне, устроенной над его могилою, совершают панихиды и страждущие различными болезнями, прибегая ко гробу игумена Кирилла, уносят песок с его могилы как святыню, исцеляющую от болезней»¹.

Интересно, что использование паломниками песка с могил святых как исцеляющего чудодейственного средства характерно для культа мусульманских святых мест в Астраханской области².

Исследователь В. В. Трепавлов отмечает, что левобережье Волги (в том числе и в ее нижнем течении) всегда являлось традиционным местом кочевания правого «крыла» Ногайской Орды³. В этой связи интересно сообщение российского этнографа П. И. Небольсина (1817–1893) о том, что ранее на месте русской

¹ Ключаревская летопись. История о начале и возобновлении Астрахани, случившихся в ней бунтах, об архиереях в оной бывших, а также о воеводах, градоначальниках и губернаторах. Астрахань, 1887. С. 7–8.

² Полевые материалы автора.

³ Трепавлов В. В. История Ногайской Орды... С. 467.

Астрахани ранее было ногайское зимовище и кладбище с мавзолеями-мазарами¹.

По данным археолога В. В. Плахова, в ходе различных земляных работ на бэровских буграх, на которых находится исторический центр Астрахани (в т. ч. и Кремль), было зафиксировано значительное количество объектов XIV в. Монеты, которые датируют их, приходится в основном на вторую половину XIV в. На территории Кремля в многочисленных траншеях и котлованах были зафиксированы объекты золотоордынского времени и погребения более ранних периодов². В 2006–2013 гг. на территории Кремля и Белого города проводил археологические исследования астраханский археолог Д. В. Васильев. По его мнению, можно констатировать, что шурфы и раскопы на территории Кремля не выявили сколько-нибудь серьезных культурных отложений дорусского времени. В ходе раскопок, тем не менее, были выявлены предметы явно золотоордынского или ханского периодов — отдельные фрагменты керамики, костяные изделия, монеты. Большое количество золотоордынского кирпича и изразцов в культурных отложениях Кремля свидетельствует о том, что при его строительстве действительно использовался кирпич из развалин золотоордынских городов. В одном из шурфов зафиксированы остатки конструкции, напоминающей по своей планиграфии отопительную систему золотоордынского дома. Конструкция предположительно датирована периодом Астраханского ханства. Выявлено небольшое число целых и разрушенных мусульманских захоронений, которые могут относиться как к эпохе Золотой Орды, так и к периоду Астраханского ханства. Таким образом, можно сказать, что бугор Долгий (Заячий, Шабан), на котором стоит Астраханский кремль, был частично освоен тюрками еще до 1556–1558 гг., то есть до установления русской власти в Нижнем Поволжье и строительства русской Астрахани на левом берегу Волги. Однако, если проанализировать качество и количество археологического материала, обнаруженного здесь, то, по мнению Д. В. Васильева, нет осно-

¹ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 59.

² Плахов В. В. Хаджи-Тархан и его округа... С. 228.

ваний говорить о существовании татарского, дорусского города на Шабан-бугре. Культурного слоя, характерного для города, здесь не зафиксировано¹.

1.6. Суфизм и суфии на Нижней Волге²

Мусульманский мистицизм — суфизм сыграл значительную роль в распространении ислама на Нижней Волге. Суфийские братства (араб. *турук*, ед. ч. *тарика* — «[мистический] путь [богопознания]») йасавийа и кубравийа приняли самое активное участие в распространении ислама в Улусе Джучи, или Золотой Орде, столичным регионом которой было Нижнее Поволжье³.

Насколько влиятельны были суфии в государстве Джучидов с самого начала его существования, можно судить по многочисленным источникам. Так, ряд арабских и персидских авторов сообщают, что золотоордынский хан Берке (1258–1266) принял ислам под руководством известного шейха тарика кубравийа Сайф ад-Дина ал-Бахарзи (1190–1260/1261 г.) — ученика основателя братства Наджм ад-Дина ал-Кубра (1145–1221)⁴. Анонимное со-

¹ Васильев Д. В. Населенные пункты Нижнего Поволжья в постзолотоордынский период // Перекрестки истории. Актуальные проблемы исторической науки: материалы XIII Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) (г. Астрахань, 25 апреля 2017 г.) / Отв. ред. и сост. А. О. Тюрин, А. В. Сызранов. Астрахань, 2017. 102–103.

² При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Суфизм и суфии в Нижнем Поволжье // Восток (Oriens). 2008. № 3. С. 27–38.

³ Сибгатуллина А. Т. Суфийские тарика среди тюркских народов... С. 84–86; Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде... С. 111–112; Васильев Д. В. К вопросу о роли суфизма в исламизации Золотой Орды... С. 19–24.

⁴ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. С. 235, 379, 507; Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2. С. 205; Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В. П. Юдина. Комментарии и указатели М. Х. Абусеитовой. Алма-Ата, 1992. С. 96; Утемиш-хаджи. Каратаварих / Транскрипция И. М. Миргалеева, Э. Г. Сайфетдиновой, З. Т. Хафизова; перевод на русский язык И. М. Миргалеева, Э. Г. Сайфетдиновой; общая и научная редакция И. М. Миргалеева. Казань, 2017. С. 34; Акимускин О. Ф. Кубравийа... С. 220; Немцева Н. Б. Ханак Сайф ад-Дина Бахарзи в Бухаре (К истории архитектурного комплекса). Бухара, 20037 С. 12, 14.

чинение XV в. «Шаджрат ал-атрак» («Родословное древо тюрков») утверждает, что хан Узбек (1312–1342), при котором произошло принятие ислама в качестве государственной религии, также перешел в мусульманство под руководством шейха тарика йасавийа Сайид-ата, или Сейид-ата (ум. в 1291/1292 или 1310/1311 г.), который был учеником йасавийского шейха Занги-ата¹. Об этом же повествуют и легенды хорезмских узбеков². Источники упоминают и других суфийских шейхов при дворе Узбека, в частности, Номан ад-Дина ал-Хорезми (или Нуман ад-Дина ал-Хваризми)³. Эти духовные авторитеты имели большое влияние на правителей Золотой Орды.

Арабо-персидские источники также фиксируют существование в Золотой Орде суфийских обитателей — *ханака*. Крупные ханака имели в феодальной собственности большие земельные наделы с прикрепленными к ним зависимыми крестьянами и рабами. Многие ханака пользовались покровительством и защитой ханов. Берберский путешественник Шамс ад-Дин Абу Абдаллах Мухаммад ибн Баттута (1304–1377), путешествуя по Золотой Орде, останавливался в некоторых из них⁴. В источниках упоминается «келья» (ханака?), в которой жил Номан ад-Дина ал-Хорезми⁵. Известны ханака и по археологическим источникам. Так, как предполагает археолог Г. А. Федоров-Давыдов, одна из них была раскопана на территории Селитренного городища (остатки столицы Золотой Орды — г. Сарай; у совр. с. Селитренное в Харабалинском районе Астраханской области)⁶. С его мнением солидарна археолог Э. Д. Зиливинская⁷.

¹ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2... С. 206; Абашин С. А. Занги-ата... С. 152.

² Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 167.

³ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1... С. 307, 523.

⁴ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2... С. 206; Абашин С. А. Занги-ата... С. 280, 287.

⁵ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1... С. 307.

⁶ Федоров-Давыдов Г. А. Золотоордынские города Поволжья. М., 1994. С. 69.

⁷ Зиливинская Э. Д. Медrese и ханака в Золотой Орде (по письменным источникам и археологическим данным) // Проблемы истории, филологии и культуры. М. — Магнитогорск — Новосибирск, 2011. № 2. С. 137–138.

Суфийские миссионеры являлись наиболее активными распространителями ислама среди тюркских кочевников евразийских степей, в т. ч. и тюркского населения Золотой Орды и Астраханского ханства¹. Для облегчения исламизации последних некоторые суфии нередко включали в комплекс своего вероучения самые разнообразные доисламские верования и обряды кочевников, проповедовали и создавали религиозную литературу на тюркском языке, признавали право женщин на участие в религиозных церемониях². Поэтому ислам в суфийской форме был более жизнеспособен в степи, чем так называемый «официальный», «нормативный» ислам. Однако, с одной стороны, хотя суфизм и облегчил исламизацию кочевников, с другой — сделал ее поверхностной и неравномерной. Тюрко-мусульманские народы

¹ О суфийских шейхах в Астраханском ханстве см.: Исхаков Д. М. Сеиды в позднезолотоордынских татарских государствах // *Tatarica: Звездный час татарской истории*. Казань, 1997. № 1. С. 76–77. Кроме того, последний астраханский хан носил «суфийское» имя Дервиш-Али ибн Шейх-Хайдар.

² Исследователь Н. К. Хазов в своей работе, посвященной суфизму в Нижнем Поволжье, сомневается в данном тезисе: «С такого рода утверждением мы согласиться не можем. Сложно предположить, что видные суфийские шейхи, проповедники, воспринимаемые современниками как ревнители своей веры, могли совершенно спокойно, не переступая через собственные моральные принципы, напрямую включать обряды и верования, которые им казались языческими ... Мы должны признать, что первоначально исламизация носила весьма ограниченный характер и по большей части распространялась только на те сферы жизни государя и государства, которые были определены властью. Однако здесь ни в коей мере не стоит говорить о некоем добровольном включении суфийскими или любыми иными мусульманскими проповедниками неких "языческих" норм и практик. Скорее мы можем утверждать, что в этот период происходит постепенное переосмысление традиционных представлений, их исламизация» (Хазов Н. К. Суфийская традиция в Нижнем Поволжье // *Мусульманский мир*. Научный журнал. Казань, 2016. № 4. С. 7). Естественно, данная проблема носит дискуссионный характер. Тем не менее, одних только сомнений, «сложности предположения», на наш взгляд, маловато. Аргументация Н. К. Хазова нам представляется недостаточной. На огромном полевого материале отечественные этнографы-религиоведы показывают, как некоторые суфии (конечно, не все) включали в свою обрядность доисламские (в частности, шаманские) практики и в более поздние времена (см., напр.: Басилов В. Н. Культ святынь в исламе. М., 1970. С. 92, 113–114; *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 48, 271; *Сухарева О. А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. М., 1975. С. 82–83). И, безусловно, происходила постепенная исламизация данных верований и обрядов.

Нижней Волги вплоть до начала XXI в. сохранили доисламские по происхождению верования и обряды.

Именно с суфизмом, на наш взгляд, было связано формирование на Нижней Волге в эпоху Золотой Орды (XIII–XV вв.) и Астраханского ханства (XV–XVI вв.) культа мусульманских святых (среди которых было немало суфиев) и их могил, которые носят названия *авлия*, *ауля*, *эвлия* (от араб. *аулийа*, ед. ч. *вали* — «святой», «находящийся под покровительством (Аллаха)», «близкий (к Аллаху)»).

Крупнейшие суфийские авторитеты (шейхи, муршиды, пиры, ишаны), прославившиеся своим благочестием, глубокими познаниями и религиозными подвигами, считались людьми, способными творить «чудеса» (араб. *карамат*, ед. ч. *карама* — «щедрость», «великодушие»), носителями «божественной благодати» (араб. *барака*), которая через них (или через посещение их могил) может быть ниспослана обычным верующим. Суфии, якобы, находились в непосредственном контакте с Аллахом и могли выступать в качестве посредников между ним и простыми людьми; их почитали как покровителей различных ремесел и профессий. В силу своей близости к народу, веротерпимости, аскетического образа жизни суфии часто пользовались гораздо большим авторитетом, чем представители «официального» ислама.

Известно, что многие из суфиев, способствовавших распространению ислама в Золотой Орде, при жизни или после смерти почитались в качестве святых, а места их захоронений становились объектами культа. Так, к примеру, до сих пор башкирами почитается мавзолей-мазар (возведенный по приказу золотоордынского хана Джанибека) туркменского шейха Хусейн-бека из братства йасавийа, который в XIV в. проповедовал ислам среди башкирских племен¹.

Почитание святых могил суфийских шейхов сохраняется и в постзолотоордынских государственных образованиях (Казанском ханстве, Астраханском ханстве, Ногайской Орде и др.), а также после их падения. Известно, что в Казанском ханстве существовал культ могил святых Иш-Мухаммеда, Идриса, Ка-

¹ Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде... С. 114–115; Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999. С. 24–25.

сима и др. Все эти святые являлись суфийскими шейхами из братства йасавийа¹. Османский автор Эвлия Челеби ибн Дервиш (1611–1679/1683) в своем сочинении «Сеяхат-намэ» («Книга путешествия») описывает древние «почитаемые гробницы членов общины Мухаммеда и прочих пророков» в окрестностях развалин города Сарая, видимо, сохранившиеся с золотоордынского времени и эпохи Астраханского ханства. Эти гробницы в его время почитались местным татарским населением, и сам он совершил к ним паломничество, пребывая в Нижнем Поволжье в 1666 г.²

На территории Астраханской области археологами был раскопан ряд золотоордынских мавзолеев, в частности, у с. Бутырки в Ахтубинском районе³, на Селитренном городище⁴, у пос. Комсомольский в Харабалинском районе⁵. Естественно, сложно сказать, которые из них являлись могилами святых и объектами культа. Это могли быть и гробницы знати или богатых людей. Археолог Ю. А. Павленко связывает мавзолей у пос. Комсомольский с суфийской *завийа* (или *завия*) — обителью дервишей, возникшей около могилы суфийского святого⁶. Однако, по

¹ Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства... С. 198.

² Эвлия Челеби. Книга путешествия... С. 140–142. Кстати, согласно сведениям Эвлии Челеби, часть «хешдеков» (собираемый для турецкого автора этноним, под которым в данном случае следует видеть, на наш взгляд, юртовских ногайских татар), живущих в окрестностях Астрахани, «приобщил к исламу Мехмед Бехари Салтык-бай, или, иначе, Сары Салтык-султан» (см.: Эвлия Челеби. Книга путешествия... С. 133). Сары Салтык — известный суфийский шейх XIII в., деятельность которого связана в основном с Крымом и Добруджей. Он был один из учеников-муридов Хаджи Бекташа — основателя турецкого братства бекташийа. Его называл своим наставником знаменитый турецкий поэт-суфий Юнус Эмре (1240–1320). (см.: Зайцев В. И. Астраханское ханство... С. 186–187).

³ Шнайдитейн Е. В. Археологические памятники Астраханской области. Путеводитель по памятникам археологии Ахтубинского района. Астрахань, 1990. С. 14–16.

⁴ Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 233; Федоров-Давыдов Г. А. Золотоордынские города Поволжья... С. 26.

⁵ Павленко Ю. А. К вопросу о распространении суфизма в Нижнем Поволжье // Археология Нижнего Поволжья на рубеже тысячелетий: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Астрахань, 2001. С. 74–76.

⁶ Павленко Ю. А. К вопросу о распространении суфизма в Нижнем Поволжье... С. 76.

мнению археолога Д. В. Васильева, в данном мавзолее скорее всего захоронены представители высшей золотоордынской знати, но никак не суфийские подвижники, и данный археологический памятник не имеет отношения к распространению суфизма в Нижнем Поволжье, а лишь иллюстрирует начальный этап мусульманизации верхушки общества Золотой Орды¹. Возможно, некоторые мавзолеи Селитренного городища, если верить сообщению Э. Челеби, являются захоронениями суфийских святых. Большинство золотоордынских почитаемых мавзолеев в Нижнем Поволжье было забыто, хотя сохранились сведения, что развалины одного из них на территории Селитренного городища под названием Джигит-хаджи почитались ногайцами и татарами в XVIII в.²

В течение второй половины XVI–XIX вв. почитание нижневолжских святых могил было воспринято юртовцами, татарами-переселенцами (казанскими и мишарскими), туркменами, ногайцами-карагашами и казахами. Культ мусульманских святых и их могил в Астраханской области имеет, на наш взгляд, древние истоки и сложился в эпоху средневековья, во многом, благодаря суфизму.

Среди мусульманских святых Астраханского края, имеющих отношение к суфизму, можно выделить Абдурахмана Тукли-баба Шашлы-адже (могила которого находится на мусульманском кладбище у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань), шейха Маслетдина Узаман-хаджи ал-Бухари (на мошаикском кладбище), Махмуд-ишана (на мошаикском кладбище), Сеитбабу Хожетаевского (на кладбище у с. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области), Кыдыр-ата (на бугре Акбараклы-тюбе у с. Яксатово в Приволжском районе Астраханской области)³.

¹ Васильев Д. В. Мавзолеи Золотой Орды: географический обзор и опыт типологизации // Ученые записки. Материалы докладов итоговой научной конференции АГУ, 26 апреля 2002 года. Часть II. Астрахань, 2003. С. 116.

² Татищев В. Н. Записки. Письма. 1717–1750 гг. М., 1990. С. 284; Исторические путешествия... С. 224.

³ См. подр.: «Культ мусульманских святых в Астраханском крае» в настоящих «Очерках».

Святой Абдурахман Тукли-баба Шашлы-адже — полулегендарный суфийский святой-исламизатор, один из первых проповедников ислама в Золотой Орде¹.

Одним из самых известных на сегодняшний день суфийских святых, захоронение которого находится на территории Астраханской области (мошаикское кладбище), является Махмуд-афанди (или ишан) ибн Мухаммад ибн Садик ибн Мустафа ал-Алмали ал-Ширвани ад-Дагистани (1810–1877 гг.) — святой-чудотворец, шейх суфийского братства накшбандийа-халидийа и эпоним его дагестанской ветви махмудийа. Родом из мугальского селения Алмалы Джаро-Белоканской области (с 1860 г. — Закатальский округ Елизаветпольской губернии; сегодня это Кахский район Северного Азербайджана, расположенный между Южным Дагестаном и Грузией).

Известно, что Махмуд-афанди некоторое время служил секретарем (араб. *мухаррир*) Даниял-бек-султана, правителя небольшого Елисуйского султаната (центр — с. Елису) и его доверенного лица Хаджи Ага-бека ал-Илисуи. В 1844 г. Даниял-бек-султан бежал на территорию, контролируемую знаменитым имамом Шамилем (правил в 1834–1859 гг., ум. в 1871 г.) и стал одним из наиболее заметных его сподвижников. Неизвестно точно, перешел ли Махмуд-ишан вслед за своим господином на сторону Шамиля. В пользу такой версии может свидетельствовать тот факт, что в середине XIX в. российские власти на несколько лет высылали Махмуд-афанди с Кавказа во внутренние области России. Кроме того, по сведениям, сообщенным нам отатарившимися астраханскими потомками святого, Махмуд-ишан был сподвижником Шамиля, одним из идеологов антиколониальной борьбы горцев Северного Кавказа против Российской империи². За участие в этом движении он был арестован и отправлен в ссылку, сначала в Сибирь, а затем в Казань. Во время пребывания в Казани Махмуд-афанди познакомился с неким шейхом Хашимом ал-Йамаши, или ал-Йамашины, который ввел его в суфийское братство накшбандийа-халидийа.

¹ См. подр.: «Баба-Туклас у мусульман Урало-Поволжья и Центральной Азии» в настоящих «Очерках».

² Полевые материалы автора.

Возможно, последний был также родом из Восточного Закавказья, поскольку в некоторых суфийских духовных генеалогиях (араб. *саласил*, ед.ч. *силсила* — «цепь», «ряд») его имя связывается непосредственно с известным шейхом накшбандийа-халидийа Исмаилом ал-Курдамири из Ширвана. Заручившись поддержкой накшбандийских шейхов, действовавших в Татарстане, Махмуд-афанди вернулся в свое родное селение Алмалы в 1862/1863 г. и сам стал видным шейхом тарика накшбандийа. Он сумел вытеснить оттуда шейха-соперника, возможно также принадлежавшего к братству накшбандийа, ученики-муриды которого перешли к нему. Позднее Махмуд-афанди приобрел немало последователей не только в районе Джара и Елису на юге от главного Кавказского хребта, но также и в долине р. Самур в Южном Дагестане. Известно, по крайней мере, восемь его преемников-*халифа*. Впоследствии Махмуд-афанди был вновь сослан, на сей раз в Астрахань. Здесь святой провел последние годы своей жизни, пользуясь почетом и уважением у местных мусульман и продолжая собирать вокруг себя все новых муридов вплоть до самой смерти, последовавшей 5 мухаррама 1294 г. х. (20 января 1877 г.)¹. По рассказам потомков святого, предвидя свою смерть, он завещал похоронить себя на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (в совр. Ленинском районе г. Астрахани), рядом с могилами четырех святых (именно по инициативе Махмуда могилы этих святых были обнесены общей глинобитной стеной и составили таким образом единый культовый комплекс).

Известно, что, проживая в Астрахани, Махмуд ал-Алмали, активно переписывался со своим учеником и другом, шейхом братства накшбандийа-халидийа Мухаммад-Закиром ал-Чистави (1815–1893) из Чистополя. В частности, из писем мы узнаем, что он вместе воспитывали своих чистопольских и астраханских муридов, которые по очереди путешествовали между Астраханью и Чистополем, учась как у ал-Алмали, так и у ал-Чистави. Переписка и путешествия были важными инструментами в создании и поддержании сети контактов братства накшбандийа-хали-

¹ Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане... С. 287–289.

дийа. Из Астрахани Махмуд ездил в Казань и Чистополь, посетил святых Булгара и женился на татарке, дочери местного святого Ибрагима Диваны¹.

По сведениям его астраханских потомков, Махмуд-ишан мог, якобы, в считанные секунды преодолевать значительные расстояния (в частности, переноситься чудесным образом из Астрахани в родное селение Алмалы, на пятничный полуденный намаз), ходить по воде, лечить, предвидеть будущее, заговаривать змей и огнестрельное оружие. После смерти прах святого остается нетленным, а его дух неоднократно являлся людям, и даже помог своей внучке спастись от пожара².

Махмуд-афанди находил последователей в основном в тюркоязычных районах: среди азербайджаноязычного населения Джаро-Белоканской области, Ширвана и долины Самура, кумыков Северного Дагестана, татар Среднего Поволжья, тюрков Нижнего Поволжья. Это существенно отличает линию Махмуда, именную махмудийа, от дагестанской ветви накшбандийа-халидийа во главе с Абд ар-Рахманом ас-Сугури, или Согратлинского (1792–1882) и его халифа, которые действовали в Центральном и Северном Дагестане в основном среди аварцев; главное, что сеть их отделений (араб. *вирд*) по-прежнему была сосредоточена в районах, охваченных джихадом в 1828–1859 и 1877 гг., если не считать некоторых шейхов, живших в изгнании. Другая характерная черта новой ветви накшбандийского братства, возникшей вокруг Махмуда-афанди, заключается в том, что в его силсила не входит Джамал ад-Дин ал-Гази-Гумуки, или Казикумухский (из с. Кумух, ум. в 1869 г.), выдающийся шейх эпохи дагестанского джихада 1817–1859 гг. Это не случайно. Дело в том, что шейхи махмудийа — последователи Махмуда-афанди — от-

¹ Бустанов А. К. Суфизм без границ: письма дагестанского шайха Махмуда ал-Алмали в Чистополь // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сб. статей. Вып. 5. Материалы международной научной конференции «Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья (XVIII – середина XIX вв.)» (г. Казань, 19 ноября 2015 г.). Казань, 2015. С. 51–66; Bustanov A. K. Speaking «Bukharan». The circulation of persian texts in imperial Russia // The Persianate world: the frontiers of a eurasian lingua franca / Green, N. (ed.). California, 2019. P. 201–202.

² Полевые материалы автора.

крыто выступали против любого проявления насилия, в том числе и джихада — войны за веру¹.

Из святых, захороненных на мошаикском кладбище, интересен также образ шейха Маслетдина Узамана-хаджи ал-Бухарли (или известного также как шейх Заман, Муслих ад-Дин ал-Бухари²; тюрк. *узаман* — «почтенный», «старейший»; араб. *заман* — «время», «эпоха»). По всей вероятности, это был суфийский шейх из Бухары (об этом, в частности, свидетельствует *нисба*³ святого — «ал-Бухари»). Н. М. Маторин приводит одну легенду, в которой фигурирует шейх Заман: «В полуверсте от деревни Машаиково (пос. Мошаик. — А. С.), где находятся могилы (Тукли-баба и шейха Замана. — А. С.), протекает река Балды или «медовая». Она называется так потому, что святой Авлия посылал из Бухары прямо по воде кадушку меда для Шейха-Замана⁴. Нами также была записана легенда о том, что тело умершего святого шейха Замана само «приплыло» в низовья Волги из Средней Азии⁵.

Пожалуй, самым известным и популярным астраханским мусульманским святым считается Сеит-баба Хожетаевский, или Сайид бин Кулвай Сайид Гали (ум. предположительно в 1750 г. или 1812 г.) — святой-чудотворец, суфий; по преданиям — уроженец ногайско-карагашского селения Хожетаевское Красноярского уезда Астраханской губернии. В молодости он покинул родину, и долгое время путешествовал по Востоку с целью изучения исламских наук. Побывал в Египте, Аравии, на Ближнем Востоке, в Туркестане (Центральной Азии), Индии. Уже на склоне лет Сеит-баба вернулся в родные края, где стал проповедовать ислам и лечить людей. Согласно ногайским преданиям, он понимал язык зверей и птиц, ездил вер-

¹ Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане... С. 289.

² Frank A. J. Muslim Sacred History... Р. 315.

³ Нисба (араб. «отношение», «связь») — часть арабо-мусульманского имени, обозначающая географическую, генеалогическую, этническую, религиозную, политическую или социальную принадлежность человека.

⁴ Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество — ислам — православие — сектантство. М., 1929. С. 88.

⁵ Полевые материалы автора.

хом на зайце. Из Аравии святой привез посох, Коран и кувшин с целебной водой¹.

В 1908 г. астраханский мулла, издатель и общественный деятель Абдурахман Умеров (1867–1933) в своей типографии издал сочинение «Тарих-и Саид-заде». Автор сочинения — некий Сеид Мухаммед Мухаммедов². Это своеобразная «агиография» и родословная-шеджере (от араб. *шаджарат* — «дерево», в смысле генеалогическое древо) святого Сеит-бабы и его потомков. Шеджере повествует о путешествиях Сеит-бабы (которого, согласно данному источнику, звали Нурмухаммед бин Саид Али) по странам Ближнего и Среднего Востока, где он постигал мудрость суфизма. В отношении Сеит-бабы и его потомков (Мулла Саид, Акмамбет и др.) используются характерные суфийские титулы, например «пир камил» (совершенный наставник), «сахибу мустаджабу даъва» (обладатель принимаемой Богом мольбы) и др³. Могила Сеит-бабы расположена на мусульманском кладбище у с. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области.

Весьма интересным, на наш взгляд, является образ Кыдыр-ата, или Хызыр-ата, могила которого находится на бугре Акбараклы-тюбе у с. Яксатово в Приволжском районе Астраханской области. Этот святой считается у местных жителей покровителем путешественников. Согласно легендам, он обошел весь мир, мог одновременно находиться в нескольких местах, излечивать людей взглядом и прикосновением. Перед смертью Кыдыр-ата завещал похоронить себя следующим образом: тело положить на арбу, запряженную лошадью, после чего пустить лошадь свободным шагом на все четыре стороны и там, где она остановится, совершить погребение, что и было сделано.

¹ Полевые материалы автора.

² Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги (XIX – начало XX века). С. 122.

³ Тарих-и Саид-заде. Астрахань, 1908; Ишмухамбетов Р. В. К описанию шеджере «Сеид-баба и его потомки» изданной в типографии А. Умерова // Астраханские краеведческие чтения: сборник статей / Под ред. А. А. Курапова. Вып. IV. Астрахань, 2012. С. 249–250; Ишмухамбетов Р. В. К описанию шеджере «Сеит-Баба и его потомки», изданной в типографии Абдрахмана Умерова // Ногаеведческий сборник: сборник научных статей. Вып. 2. Материалы «Джанибековских чтений». Астрахань, 2013. С. 57–58.

Образ святого обнаруживает черты явного сходства с известным среди мусульман легендарным мусульманским святым (или пророком) ал-Хадиrom (варианты имени: ал-Хидр, Хызр, Хызыр, Кыдыр; от араб. *хидр* — «зеленый»). В арабском, иранском, тюркском фольклоре он фигурирует как один из первых людей, которому была дарована вечная жизнь, чтобы поддерживать в людях веру в Аллаха. Он обрел бессмертие после того, как выпил «воду жизни». Ал-Хадиr живет якобы на островах, летает по воздуху, все время путешествует. Он является покровителем путешественников. Его можно специальными молитвами призвать на помощь: он потушит пожар, спасет тонущих, оградит то кражи, происков джиннов, укусов змей. Цвет ал-Хадира — зеленый, он олицетворяет жизнь растений, символизирует собой вечность и постоянное обновление природы. Его появление даже в мертвой пустыне может все оживить, и она покроется зеленой растительностью. Часто его совмещают с мусульманским пророком Илиясом (библ. Илия). В тафсирах (толкованиях к тексту Корана) и суфийских сочинениях ал-Хадира отождествляют с «рабом Аллаха», сопровождавшем пророка Мусу (библ. Моисей) (Коран, 18: 60/59–82/81). Кроме того, в суфийской традиции бессмертный Хызр известен как светоч святости, величайший из мистических наставников-муршидов, один из самых почитаемых и могущественных вали, прообраз и прототип всех святых. Могилы ал-Хадира и иные места поклонения ему существуют во многих регионах ислама (в Египте, Ираке, Индии, Центральной Азии)¹.

Как представляется, в XVIII — начале XX вв. Астрахань играла роль транзитного пункта в своеобразных «миграциях»-странствиях суфийских шейхов и дервишей, некоторые из которых здесь «оседали». Пути «миграций» шли либо из Центральной Азии (в Мекку, на Кавказ или в саму Астрахань и губернию), либо

¹ Климович Л. И. Ислам. М., 1965. С. 158–159; Климович Л. И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М., 1988. С. 199–200; Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 112; Пиотровский М. Б. ал-Хадиr // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 262; Рахимов Р. Р. ал-Хадиr // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. I. С. 408–411; Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 2002. С. 192, 340; Хисматулин А. А. Суфизм. СПб., 2003. С. 43; Шimmel А. — М. Мир исламского мистицизма. М., 1999. С. 22, 86, 89, 164.

с Кавказа, хотя иногда в Астрахань «заносило» мусульманских мистиков из Ирана и даже из далекой Индии.

По сведениям академика С. Г. Гмелина (1744–1774), одного из руководителей знаменитой Академической экспедиции 1768–1774 гг., побывавшего в Астрахани в 1770 г.: «В Бухарских слободах (Бухарской слободе Земляного города. — А. С.) живет чужестранный Бухарский Татарин, которого также Казы называют... он есть Шейх, или такой человек, который род свой ведет от Махомета и выходит для того в публику в зеленом турбане»¹. И в другом месте: «В Бухарской слободе считается 374 души, в ней же находится Шейх, 6 Мулл, 2 Абыза, 6 *Дервишей* (курсив мой. — А. С.). В Гилянской² 178, 2 попа и 3 монаха»³.

Известный российский востоковед А. К. (М. А.) Казем-Бек (1802–1870) писал, что «Бухарские шейхи неоднократно приезжали в Дагестан через Астрахань и преподавали там правила тариката. Нередко дагестанские духовные лица через Малую Азию путешествовали в Мекку, оттуда в Туркестан и на обратном пути через Бухару в караванах приезжали в Оренбург и в Астрахань и затем возвращались в свое отечество»⁴.

Центральные и местные власти империи в XIX в. стали опасаться проникновения среднеазиатских дервишей на территорию Астраханской губернии — прежде всего из-за политических, а затем и медицинских соображений. Примером тому может служить дело бухарского дервиша Курмамабая Таш Булатова. Среди делопроизводственной документации Комитета министров содержится «Высочайше утвержденное» положение от 18 февраля 1836 г. «О воспрещении принимать дервишей в подданство России». В нем, в частности, говорится: «...Дервиш Курмамабай Таш Булатов, оказавшийся... подданным Бухарского Хана,

¹ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 181.

² Гилянская слобода располагалась на территории Земляного города — одной из трех частей Астрахани и была населена т. н. «гилянскими татарами», или «татарами Гилянского двора» — потомками персов от браков с местными татарами.

³ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 197.

⁴ Казембек М. А. Юрицизм и Шамиль. Махачкала, 1990. С. 21.

прибывшим в Россию в 1834 г., вошел в Астраханское Губернское Правление с просьбой о причислении его в общество Юртовских Татар Красноярского уезда, в селение Хожетаевское; но Губернское Правление встретило в удовлетворении сей просьбы Булатова затруднение, потому, что Высочайше утвержденным положением Азиатского комитета¹ 5 декабря 1834 г. Воспрещено впускать в Астраханскую губернию Дервишей, идущих из средней Азии на поклонение в Мекку (речь идет о хадже. — А.С.), ибо сии люди признаны правительством не совсем полезными... Высочайше утвержденным 15 марта 1832 г. и 5 декабря 1834 г. положениями Азиатского комитета воспрещено всех заграничных Азиатцев из стран средней Азии (в том числе и Дервишей), идущих на поклонение в Мекку, пропускать через внутренние наши губернии, что цель сих постановлений состоит в том, дабы пресечь связи их с нашими подданными, которые из опыта оказались вредными, ибо Азиатцы сии, и в особенности Дервиши, вместо того, чтобы идти в Мекку на поклонение, останавливались у нас в местах, населенных Магометанами, возбуждали в сих последних фанатизм и поселяли всякие возмутительные правила...»². Дервиши, как утверждает документ, имеют «большое влияние на умы наших магометан, которое всегда употребляют во зло, проповедуя между ними ненависть против Христиан и против самого правительства, ... сверх сего воспрещение то (проходить дервишам через российские территории. — А.С.) отнести еще к мерам осторожности, приняты в России от занесения заразительных болезней...». В итоге дервишу Курмабаю Таш Булатову было принято решение отказать³.

Особый вопрос об индийских суфиях в Астрахани. В 1630-е годы в Астрахани стали селиться индийские купцы (из Пенджаба, Синда, афганских земель), и вскоре здесь образовалась уже постоянная торговая колония индийцев. В 1647 г. индийцы

¹ Азиатский комитет — высший правительственный комитет, существовал в 1819–1850 гг. Ведал рассмотрением «всех вообще азиатских дел». Управление делами комитета было возложено на директора Азиатского департамента Министерства иностранных дел.

² Ислам в Российской империи... С. 119.

³ Ислам в Российской империи... С. 120–121.

подали просьбу о постройке своего торгового двора, его строительство завершилось в 1648 или 1649 г. Индийцы жили в деревянных «избах», но имели также свои склады и лавки. Этот двор просуществовал до 1673 г., когда на другом месте был построен каменный Индийский двор¹. В начале XIX в. состав индийской общины Астрахани стал меняться, в ней увеличивалось число нищенствующих аскетов. В документах они обычно именуются «индийскими дервишами». Так, в 1815 г., по данным А. И. Юхта, нищенствующие аскеты составляли более половины членов индийской колонии².

По сведениям Н. Ермакова, «...в Астрахань приезжали также знаменитые изуверы — факиры индейские. Один чиновник рассказывал мне, что около тридцатых годов (XIX в. — А. С.) еще было их здесь трое. Один сидел на корточках, неподвижно, уже более двадцати пяти лет; другой стоял, столько же времени, на одной ноге, подогнувши другую..., а третий день и ночь разводил огонь. Куда девались они, мой повествователь не знает; но вскоре они исчезли и, с тех пор, факиры уже не появлялись здесь»³. Скорее всего, автор описывает индийских йогов. Однако, слово *факир* («бедный», «нищий») — арабского происхождения и является одним синонимов слов суфий, дервиш. Как писал русский востоковед П. Позднев, «В Индии дервиши стали называться еще факирами...»⁴. К тому же в Индии ислам веками тесно переплетался с индуизмом, что позволяет некоторым исследователям говорить об индусско-мусульманском культурном синтезе⁵. А. — М. Шиммель предполагает, что практика индо-мусульманских

¹ Россия и Индия / Н. А. Халфин, Б. А. Литвинский и др. / Отв. ред. Н. А. Халфин, П. М. Шастико. М., 1986. С. 45, 50; Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России... С. 162. Хотя есть и другое мнение, что индийская колония в Астрахани сложилась в конце XVI — первой четверти XVII вв., а Индийский «гостинный» двор был построен в 1625 г. См.: Юхт А. И. Индийская колония в Астрахани // Вопросы истории. 1957. № 3. С. 135.

² Юхт А. И. Индийская колония в Астрахани... С. 143.

³ Ермаков Н. Астрахань и Астраханская губерния. Описание края и общественной и частной жизни его, состоящее из записок, веденных во время одиннадцатимесячного пребывания в нем. М., 1852. С. 171.

⁴ Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886. С. 53.

⁵ Котин И. Ю. Ислам в Южной Азии: мечом и молитвой. СПб., 2005. С. 90–93.

суфиев испытала на себе определенное влияние практики йогической¹. Можно предположить и обратный процесс, тем более что с появлением в Индии суфизма среди учеников суфийских пиров все чаще стали появляться и ученики-индусы².

В Астрахани неоднократно бывал Сайпула-кади (шейх Халид Сайф Аллах ан-Ницубкри ал-Гази-Гумуки, он же Сайфуллах-кади Башларов, родом из лакского селения Ницовкра под Кумухом в Центральном Дагестане, 1853–1919) — известный в Дагестане мударрис, факих и суфийский наставник, от которого берет начало северокавказская ветвь братства шазилия. С 1861 по 1869 гг. он учился в Астрахани: сначала три года в одной из местных медресе, затем пять лет — в русской школе. После этого он вернулся в Дагестан, где начались его суфийские странствия и поиски наставников. В 1890-х гг. он во второй раз прибыл в Астрахань и какое-то время работал здесь врачом. И, наконец, Сайпула-кади отбывал в Астрахани ссылку после 1913 г., вероятно, из-за поддержки им так называемого «антиписарского восстания» — стихийного движения дагестанских мусульман против введения русского языка в делопроизводство в сельских и народных судах. По одним сведениям, именно тогда, в Астрахани, он познакомился с неким Мухаммад-Салихом ибн Абд ал-Халиком ал-Ханафи ан-Накшбанди, который передал Сайпуле-кади разрешение (араб. *иджаза*) на суфийское наставничество в качестве шейха братства шазилия. В Дагестане у Сайпулы-кади появилось немало учеников, которым он передал иджазу сразу трех братств — накшбандийи, шазилийи и кадирийи³.

Кроме приезжих, в Астрахани были и свои, местные суфийские наставники, возможно, получившие иджазу и ставшие заместителем-халифа какого-нибудь среднеазиатского или кавказского шейха. Американский исследователь А. Дж. Франк,

¹ Шimmel А. — М. Мир исламского мистицизма... С. 278.

² Котин И. Ю. Ислам в Южной Азии... С. 95.

³ Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане... С. 298–299; см. также: Шихалиев Ш. Ш. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Т. II. М., 2018. С. 330–332.

опираясь на мусульманский исторический трактат астраханского муллы Джиганши Абдулджаббарова (или Хафиз Джаханшах ибн Абд ал-Джаббара ан-Нижгарути ал-Хаджи-Тархани) «Тарих-и Астархан» (араб. «История Астрахани»; Астрахань, 1907), указывает, что в Астрахани в начале XX в. насчитывалось 13 суфийских шейхов, главным из которых был Абд ал-Ваххаб ибн Али ал-Хаджи-Тархани (Абдулвагап Алиев; 1819–1899) — ученик шейха Махмуда-афанди ал-Алмали¹. А. Алиев являлся имамом астраханской мечети № 9 Гилянского двора², при которой существовало крупное медресе «Ваххабийя»³. Его суфийским учеником-муридом и был Д. Абдулджаббаров.

Документы Астраханского городского жандармского управления за 1913 г. содержат уникальное описание суфийской общины, которую возглавлял астраханский мулла, мишарский татарин, уроженец Нижегородской губернии⁴ Нурмухамед Асфандияров (или Нур Мухаммад ибн Исфандийар; 1863 г. р.). «Указной мулла № 14 соборной мечети в 5 участке по 2 Бакалдинской улице г. Астрахани Нурмухамед Асфандияров..., выдавая себя за святого проповедника, в последние три года еженедельно по пятницам около двух часов дня собирает своих поклонников (муридов) и совершает с ними какую-то молитву⁵, собираются человек 40–50 и за это он получает с них деньги. Чтобы скрыть эти сборища от полиции, он проводил их в другом доме...»⁶. «...Асфандияров — фанатик, принадлежит к какой-то татарской секте, напоминающей наше масонство, мнит себя святым и произносит восторженные речи и поучения религиозного свойства... противоправительственного со-

¹ Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 311.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 87; Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 65; Ф. 3371. Оп. 1. Д. 2. Л. 6, 93. Мечеть именовалась также Вагап, или Ваххаб-мечеть, Казанская мечеть; современные названия — мечеть № 1, Центральная, Соборная, Красная, или Кызыл-мечеть; расположена на ул. Казанская, 62.

³ Ирмуратов Х. Октябрь в ауле... С. 74.

⁴ Frank A. J. Muslim Sacred History. P. 310.

⁵ Речь, скорее всего, идет о зикре — особом ритуале поминания Аллаха, проводимого в различных формах: от молчаливой медитации зикр-и хафи) до громких криков и бурных телодвижений (зикр-и джахр).

⁶ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 414. Л. 18.

держания, выступает против обрусения татар и отдачи детей в русские школы. По другим сведениям, он все это делает для того, чтобы получать от своих муридов деньги. Сами прихожане им недовольны, он пользуется у них плохой репутацией, как расхититель общественных денег»¹. Н. Асфандияров «противился преподаванию во всех мектебах русского языка (по его мнению, это делалось для того, чтобы обратить татарских детей в православие). Он открыл у себя приходскую школу, что, наряду с агитацией и другими антиправительственными действиями (по мнению АГЖУ. — А. С.) явилось причиной его высылки из пределов Астраханской губернии»². Ранее он был отстранен «от заведывания примечетной мектебе»³.

15 ноября 1930 г. Нурмухамед Асфандияров, видимо вернувшийся в Астрахань после революционных событий, был арестован и «обвинен во вредительстве ПП ОГПУ (Полномочным представительством Объединенного государственного политического управления. — А. С.) Нижнее-Волжского края. Выслан в Северный край на три года», где, судя по всему, и скончался. Реабилитирован в 1989 г.⁴

Суфизм и сегодня представлен на Нижней Волге, в основном, северокавказскими мигрантами — мусульманами-шафитами (аварцами, даргинцами, лезгинами, чеченцами, ингушами и др.), значительный приток которых в регион пришелся на 1990–2000-е гг. На территории Астраханской области и в областном центре ими были образованы общины-джамааты. Среди значительной части северокавказских мигрантов-мусульман сильны суфийские традиции, многие из них являются членами северокавказских тарикатов и вирдов. Так, бывший имам-хатыб астраханской мечети № 3⁵ Абу Хасан-хазрат (Мусаев) был муридом даргинского шейха Мухаммада ал-Кустаки, или Костекского

¹ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 414. Л. 28.

² ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 22об-23.

³ ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 20.

⁴ Из тьмы забвения: Книга памяти жертв политических репрессий. 1918–1954. Т. 1... С. 34.

⁵ Историческая Красная мечеть, сегодня также — Кавказская; ул. Красная Набережная, 112 — на городском рынке Большие Исады.

(Рабаданова), который принадлежал к суфийской традиции накшбандийа-халидийа (ветвь махмудийа) и шазилийа¹. Значительное количество проживающих в Астрахани «тарикатистов» были представлены учениками-муридами Саида-афанди ал-Чиркави.

Обосновавшиеся в Астрахани и области северокавказские мигранты (а также паломники с Северного Кавказа — в основном из Дагестана) особенно чтят авлия Махмуда-афанди. В начале 2000-х гг. комплекс авлия на мошаикском кладбище был отремонтирован кавказцами, а рядом с кладбищем была построена большая каменная мечеть для паломников (финансировал реставрацию и строительные работы бизнесмен и депутат Государственной Думы Астраханской области А. А. Пашаев, который являлся муридом Саида-афанди). Нам известно, что Саид-афанди (Ацаев) ал-Чиркави, или Чиркеевский (1937–2012) — самый влиятельный на тот момент суфийский шейх в Дагестане (тарика накшбандийа-халидийа (ветвь махмудийа) и шазилийа), мистический преемник-«заместитель» (халифа) Махмуда-афанди и Сайпулы-кади, — по крайней мере, дважды (в 2000 и 2006 гг.) посещал мошаикские авлия.

Также в Астрахани существует суфийская община махмудийа, которая базируется в мечети им. Махмуда-афанди (ул. Победы, 9), в районе городского рынка Большие Исады. Мечеть была открыта в 2005 г. Среди ее прихожан, в основном, преобладают выходцы с Кавказа, которые проживают в окрестностях рынка: аварцы, лезгины, даргинцы, азербайджанцы-сунниты; также некоторое количество местных татар и казахов. В будние дни на намаз в мечети собираются от 5 до 20 человек, на пятничный джума-намаз — от 100 до 150 человек. При мечети функционируют воскресные курсы арабского языка для желающих. В мечеть, по сведениям прихожан, ходят разные люди, есть среди них и суфии — в основном, среди них преобладают муриды шейхов суфийской традиции накшбандийа-халидийа (ветвь махмудийа) и шазилийа. После пятничного джума-намаза муриды, составляющие костяк общины, остаются и совершают зикр — суфийский обряд поминания Аллаха, теомнению. Во время зикра произносят многократно формулу:

¹ Полевые материалы автора.

«Ла илаха илла Ллах», салават — благословления Пророка, перебирают в такт четки. Зикр — «тихий» (хафи), что характерно именно для суфийской линии махмудийа¹; участвующие сидят кругом и произносят вслух необходимые формулы. Некоторые практикуют *рабита* — медитацию, когда суфий мысленно представляет себе цепочку-силсила шейхов своего тариката до пророка Мухаммада, а далее должен увидеть свет (араб. *нур*), исходящий от Всевышнего, проходящий через пророка и шейхов тариката до себя самого².

1.7. Книжная культура АСТРАХАНСКИХ МУСУЛЬМАН в XVI — начале XX в.³

Мусульманская книжная культура дореволюционной Астрахани берет свои истоки еще в эпоху Астраханского ханства (1502–1556 гг.⁴). По мнению российского востоковеда И. В. Зайцева, мусульманские правители Хаджи-Тархана обладали каким-то книжным собранием. Так, в частности, известно, что астраханскому хану Касиму ибн Сайид-Ахмеду (?–1532) принадлежал манускрипт «Шуаб панджгана» — третий том «Собрания летописей» Рашид ад-Дина, составленный в начале XIV в. и сегодня хранящийся в Стамбуле⁵. Вероятно, в Хаджи-Тархане уроженцем этого города — поэтом и писателем Шерифом ал-Хаджи-Тархани было написано сочинение «Зафер наме-йи вилайет-и Казан» («Победная книга вилайета Казань»), посвященное неудачному походу русских войск на Казань в 1550 г. По мнению исследователя М. И. Ахметзянова, к которому присоединяется Д. М. Исхаков, Шериф ал-Хаджи-Тархани и поэт, мулла и сайид Кул-Шариф (известный религиозный и политический дея-

¹ Шихалиев Ш. Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане... С. 144, 146.

² Полевые материалы автора.

³ При написании данного параграфа были использованы: Сызранов А. В. Мусульманская книжная культура Астрахани // Исламоведение. Научно-теоретический журнал. Махачкала, 2014. № 2 (20). С. 62–67.

⁴ Самостоятельное Астраханское ханство сформировалось, как показывает исследование И. В. Зайцева, в начале XVI в., хотя обычно в историографии это событие датируется полустолетием раньше — в 1459 или 1460 г.

⁵ Зайцев И. В. Астраханское ханство... С. 179.

тель Казанского ханства, убитый при взятии Казани войсками Ивана IV в 1552 г.) — одно и то же лицо¹. И. В. Зайцев же считает, что Шериф ал-Хаджи-Тархани — это Маулана Шариф ад-Дин Хусайн Шарифи, автор сочинения «Джаддит ал-Аишкин» («Широкий трактат влюбленных»), представляющего собой житие суфийского святого Шайха Кутб ад-Дина Хусайна (ум. в 1551 г.), учеником-муридом которого и являлся Маулана².

В Хаджи-Тархане, вероятно, существовала собственная историографическая традиция. Так, информатором хорезмийского историка XVI в. Утемиш-хаджи ибн Маулана Мухаммада Досты был купец-хаджитарханец Хаджи Нийаз, который рассказал ему об эпохе войн между монгольскими ханами Берке и Хулагу, причем рассказ этот Хаджи Нийаз сопровождал собственными комментариями³. И. В. Зайцев на основании этого фрагмента из сочинения Утемиш-хаджи «Тарих-и Дост-султан» (переведенном на русский язык как «Чингиз-намэ»), предполагает, что в ханстве существовали письменные фиксации событий золотоордынской истории и, по всей видимости, наличествовала устойчивая устная традиция, связанная с самой Астраханью и как бы включающая ее в общий ход истории⁴.

В новой, уже русской Астрахани (основанной в 1558 г.) и ее окрестностях традиционно проживало значительное мусульманское население, которое сохраняло традиции исламской книжности. Так, в сочинении османского автора Эвлия Челеби ибн Дервиша (1611–1679/1683)⁵ «Сейяхат-намэ» («Книга путешествий») приводится следующая информация об астраханских «хешдеках»⁶: «Что касается народа хешдек, жи-

¹ Исхаков Д. М. Сеиды в позднезолотоордынских татарских государствах... С. 59. Именно в честь этого Кул-Шарифа названа крупнейшая мечеть Казани, расположенная в Кремле.

² Зайцев И. В. Астраханское ханство... С. 180.

³ Утемиш-хаджи. Чингиз-наме... С. 97–98.

⁴ Зайцев И. В. Астраханское ханство... С. 181.

⁵ Побывал в Астрахани в 1666 г.

⁶ Этим термином Э. Челеби обозначал город Астрахань и Поволжье в целом, а также употреблял его как собирательный этноним, которым называл разные группы татарского населения, живущего в пределах России и являющихся подданными русского царя (казанских татар, сибирских татар) — см.:

вущего в астраханской земле, то одна часть является мусульманами-единобожцами; им-то принадлежат мечети этого города... Среди них имеются правоведы кадии, многие из них переводят на московский (т. е. на русский. — А. С.) язык книги «Имадуль-ислам», «Безазийе», «Кази-хан», «Татарханийе», «Мухаммадийе», законоведение и требы, и притом они говорят по-московитски и по-русски (т. е., в понимании автора — по-украински. — А. С.)»¹. Сочинение «Имад ал-ислам» («Столп/Опора ислама») — это, скорее всего, перевод на турецкий язык персидского сочинения Маулана Абд ал-Азиза Абу Тахира Фариси «Умдат ал-ислам» («Опора ислама»), посвященного разъяснению пяти столпов ислама. «Безазийе», «Кази-хан», «Татарханийе» являются сборниками *фатв* (или фетв) — собраниями решений одного или нескольких «факихов» (мусульманских законоведов), вынесенных по конкретным вопросам *фикха* (мусульманского права). «Кази-хан» — это так называемые «Кази-хановы фетвы» Фахр ад-Дина Хасана ибн Мансура ал-Уздженди ал-Фергани (ум. в 1196 г.); «Баззазийе» — сочинение под названием «Джами ал-ваджиз» («Собрание извлечений (из книг по фикху)»), или «Ал-Фатава ал-Баззазийе» Хафиз ад-Дина Мухаммада ибн Мухаммада ал-Баззази ал-Кардари (ум. в 1424 г.); «Татарханийе» — одноименный сборник фетв имама Алима ибн Ала ад-Дина ал-Ханафи, созданный в XIV в. «Мухаммадийе» — это, вероятно, религиозные *маснави* (стихи) османского автора Мехмеда Языджиоглу (ум. в 1451 г.). Произведение представляет собой изложение и объяснение ислама, базирующееся на Коране и хадисах².

От времени существования русской Астрахани до нас дошло несколько манускриптов. Исследователь И. В. Зайцев предложил условно разделить их на 2 группы: рукописи, изготовленные по собственному инициативе членами мусульманской общины города внутри нее; и списки, выполненные астраханскими

Эвлия Челеби. Книга путешествия... С. 218, 234. В астраханских «хешдеках», на наш взгляд, следует видеть, скорее всего, юртовских ногайских татар.

¹ Эвлия Челеби. Книга путешествия... С. 133.

² См. об этом: Зайцев И. В. Астраханское ханство... С. 183–184.

мусульманами по заказу христиан-миссионеров¹. Среди этих рукописей:

1. «Тарих джахонгушо-и Надири» («История Надира») Мирзы Мехди-хана Астарабadi (хранится в Ереване, Матенадаране им. Месропа Маштоца). Переписал некий Мухаммед Ибрахим ибн Мухаммед Бакыр в Астрахани (дата окончания списка — 1846 г.).
2. Сборник на фарси (хранится в г. Баку, Институте восточных рукописей НАН Азербайджана). В сборник входит сочинение по этике «Китаб хазон ва бахор» («Осень и весна»). Автор — Мухаммед-Шариф ибн Шамс ад-Дин Мухаммед Кашиф Ширази, законченное им в 1650 г. Это трактат об основах нравственности (терпение, умеренность, щедрость, благородство), содержащий в качестве иллюстраций большое число рассказов. В сборнике представлен также «Диван» (собрание стихотворений) Недима Мирзы Мухаммеда Зеки. Переписчик — Хаджи Абдулла Мухаммед Джафар Ширвани. Рукопись выполнена в Астрахани в 1794–1795 гг.
3. «Ан-насих ва-ль-мансух фи-ль-Куран» («Трактат об отменяющих и отмененных аятах Корана») Аби Абдаллаха ибн Мухаммеда ал-Исфараини (хранится в Санкт-Петербурге, Институте восточных рукописей РАН). Данный список переписал мулла Шабан ибн Яхья в мечети с. Кулаковка (тюрк. Бусдамгуль, в совр. Приволжском районе Астраханской области); дата — 1830 г.
4. «Касыда» Убайдуллаха ибн Мухсина Алави ас-Саккафа (хранится в Санкт-Петербурге, Институте восточных рукописей РАН). Переписана в Астрахани в октябре 1810 г. Мухаммед-Нуром ибн Абу ал-Гани.
5. Две астраханские рукописи сохранились в коллекции библиотеки «New College» в Эдинбурге. Члены миссии Эдинбургского Миссионерского общества — Джон Диксон и его друг Мелвилл в 1819–1825 гг. собрали в Астрахани большое количество тюркских манускриптов, которые состави-

¹ Зайцев И. В. Восточные рукописи из Астрахани // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. редактор Д. З. Хайретдинов. М., 2013. С. 71.

ли основу коллекции рукописей данной библиотеки. В ней сохранился список поэмы Али «Юсуф и Зулейха», который переписал в 1823 г. мулла Абд ар-Рахман в Казанской слободе г. Астрахань. Еще один список «Дастан-и насл-и Чингизхан», также переписанный муллой Абд ар-Рахманом в 1825 г. В том же томе, где содержится «Дастан», имеется и список «Шаджара-и турки», датированный также 1825 г. В собрании рукописей научной библиотеки Московского государственного университета сохранилась еще одна часть довольно обширной библиотеки, созданной по заказу шотландских миссионеров переписчиками из числа казанских и астраханских татар в России (Астрахани, Казани)¹.

Среди книжной продукции астраханских мусульман встречаются как списки сугубо прикладного религиозного содержания, так и рукописи светского характера, среди которых преобладает история. В языковом плане наблюдается классическая картина: коранические науки представлены исключительно на арабском; на фарси выполнены рукописи большей жанровой широты (этика, поэзия, история); тюрки почти полностью вытеснен в светскую сферу поэзии и истории².

Известный среднеазиатский суфийский поэт-мистик Суфи Аллаяр (1644–1721 г.), по данным А. Х. Курмансеитовой, был по происхождению астраханским ногойцем (предположение спорное, но заслуживающее, на наш взгляд, внимания)³. Суфи Аллаяр оставил значительное книжное наследие, среди его книг: «Сабат ал-аджазин» («Твердость слабых»), «Морад ал-арифин» («Цель познавших истину»). «Сабат ал-аджазин» была широко распространена среди мусульман России и Центральной Азии. Одна из рукописей этой поэмы была найдена в археографической экспедиции в Астрахани в 1968 г.⁴

¹ Зайцев И. В. Восточные рукописи из Астрахани... С. 71.

² Зайцев И. В. Восточные рукописи из Астрахани... С. 71.

³ Курмансеитова А. Х. У истоков ногойской книги (XIX — начало XX века). Черкесск, 2009. С. 73.

⁴ Курмансеитова А. Х. У истоков ногойской книги... С. 74.

В собрании рукописей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН хранится коллекция Сабира Алимова (1873-1939), учителя арабского языка из г. Астрахань, внештатного сотрудника данного института. С. Алимову было поручено выявлять по всему Астраханскому краю мусульманские рукописи и наиболее ценные покупать. Проведя несколько археографических экспедиций, С. Алимов в период с 1936 по 1939 гг. отправил в Институт востоковедения 22 посылки. Коллекция Алимова насчитывает сотни рукописей на фарси, арабском, татарском, ногайском, турецком и других языках, в частности, рукопись «Список повествования о пророке Сулеймане Бакыргани» (XIX в.), «Китаб ал-кониэт ал-манийэ» («Приобретение желаемого для пополнения достаточного») хорезмского ученого аз-Захиди ал-Газмини (XIII в.)¹. Интересно, что эти и другие рукописи были найдены С. Алимовым в мавзолее некоего святого (авлия) на кладбище аула Осыпной Бугор (тюрк. Ярлы-Тюбе, в совр. Приволжском районе Астраханской области).

В 1935 г. экспедиция Института востоковедения АН СССР под руководством археографа и востоковеда В.А. Забирова приобрела в Астрахани несколько дагестанских манускриптов, в частности список хроники дагестанского историка Мухаммада Тахир ал-Карахи (1809–1882) «Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах». Эта рукопись была переписана дагестанцем Али ибн Абд ал-Хамидом ал-Гази-Гумуки (Али Каяев), и была поднесена в дар имаму астраханской мечети № 9 Абдурахману Абдулвагаповичу Алиеву (Абд ар-Рахману ибн Абд ал-Ваххабу ибн Али), сыну астраханского суфийского шейха Абд ал-Ваххаба ибн Али ал-Хаджи-Тархани². Вообще, экспедиции В.А. Забирова удалось собрать в Астрахани и вывезти в Ленинград несколько сотен мусульманских рукописей и старопечатных книг.

Наибольший вклад в развитие мусульманской книжной культуры дореволюционной Астрахани внес Абдурахман Измай-

¹ Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 70–72.

² Мухаммад Тахир аль-Карахи. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах / Комментар. и пер. Т. М. Айтберова и А. М. Барабанова. Махачкала, 1990. Ч. I. С. 12.

лович Умеров (Абд ар-Рахман ибн Исмаил ибн Умар ал-Хаджи-Тархани; 1867–1933) — ногайско-татарский просветитель, мулла городской мечети № 8, мусульманский богослов, историк, этнограф и арабист, издатель и общественный деятель, педагог. Он был одним из первых в Астрахани джадидов. В конце XIX в. в городской Царевской слободе (тюрк. Тияк), населенной преимущественно юртовскими ногайскими татарами, А. Умеров открыл и возглавил при городской мечети № 6 джадидистское медресе «Низамийа» — один из ведущих научно-образовательных центров мусульман Юга России¹. В 1907 г. А. Умеров основал издательское товарищество «Торговый дом А. Умерова и К^о», которое просуществовало до 1913 г. За 1908–1914 гг. шесть лет издательство выпустило 58 книг общим тиражом 123425 экземпляров, множество справочников, календарей, буклетов².

С 1907 г. А. Умеров стал издателем джадидской газеты «Идел» (или «Идель» — «Волга»). «Идел» стала главным печатным органом астраханских джадидистов. Главное внимание в газете уделялось вопросам школьного образования среди мусульман Нижнего Поволжья, событиям культурной жизни мусульман России³.

Вообще, в Астрахани в начале XX в., в период с 1906 г. по 1917 г. выходило несколько мусульманских газет и журналов на тюрки, в частности, газеты: «Бургани Тараки» («Довод Прогресса»), «Ислах» («Мир»), «Хакъ» («Правда»), «Мизан» («Весы»), «Халык» («Народ»), журналы: «Туп» («Пушка»), «Магариф» («Провещение»).

Педагогическую и издательскую деятельность А. Умеров успешно сочетал с плодотворной научной работой в области арабской филологии, истории народов Востока, тюркской фольклористики, астраханского краеведения. Его учебное пособие по грамматике арабского языка для учителей, вышедшее в 1896 г.

¹ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 303–304.

² Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 307–308; Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 129.

³ Курмансеитова А. Х. Газета «Идел» — печатный орган джадидистов Нижнего Поволжья // Традиционная народная культура и этнические процессы в многонациональных регионах Юга России: Материалы Всероссийской научно-практической конференции 9–10 июля 2004 г. Астрахань, 2004. С. 77–81.

в Казани, потом переиздавалось еще восемь раз. Там же, в Казани, он выпустил свой труд по синтаксису арабского языка, который выдержал четыре издания. В 1901 г. в казанской типографии «Братьев Каримовых» вышла книга Умерова «Кыссаи ал-анбийа» («Сказания о пророках»). В 1906 г. увидела свет его «История мусульманских государств», также четырежды переизданная впоследствии. В это же время он закончил и опубликовал в Казани книгу «ал-Кафийа» («Достаточная») — перевод с арабского языка на татарский классического труда по арабской грамматике египетского филолога Абу Усмана Ибн ал-Хаджиба (ум. в 1248 г.), который А. Умеров снабдил своими обширными научными комментариями. В 1912 г. ученый издал в своей типографии уникальный сборник «Ногай жырлары» («Ногайские песни»), в который вошли образцы устного народного творчества астраханских ногайцев¹.

А. Умеровым было издано в своей типографии в 1908 г. сочинение «Тарих-и Саид-заде». Это своеобразная «агиография» и родословная-шеджере (от араб. *шаджарат* — «дерево», в смысле генеалогическое древо) ногайского святого Сеит-бабы Хожетаевского² и его потомков. А. Х. Курмансеитова называет имя автора книги — Сеид Мухаммед Мухаммедов³. Оригинальное название сочинения — «Тарих-и Саид-заде». Оно представляет собой повествование об истории рода *сайидов*, или сеидов — потомков пророка Мухаммада, содержит генеалогические цепочки, связанные с этой историей, а более конкретно посвящено той ветви рода сеидов, которая вошла в состав ногайского народа и составила внутри него род (тюрк. *ру*) сеид алтаяк, к кото-

¹ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 304–305; Рахимов С. Т. Научное наследие А. Умерова: степень изученности и перспективы исследования // Тюркское просветительство и просвещение в Астраханском крае: прошлое, настоящее, будущее. К 100-летию выхода первого номера газеты «Идель» и 140-летию со дня рождения А. Умерова: Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции 19 мая 2007 г. / Отв. ред. С. Р. Базанова, А. Н. Родин. Астрахань, 2007. С. 22.

² Могила святого Сеит-бабы Хожетаевского находится на мусульманском кладбище у с. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области и является сегодня одним из самых посещаемых мусульманских святых мест региона. На этом же кладбище хоронили и потомков святого.

³ Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 122.

рому и принадлежал ногайский подвижник Сеит-баба. Шеджере повествует о путешествиях Сеит-бабы по странам Ближнего и Среднего Востока, где он постигал мудрость суфизма. Будучи уже в зрелом возрасте, он выбрал себе местом своего жительства ногайское селение Хожетаевское Астраханской губернии, где стал обучать людей исламу, где впоследствии жили и его потомки из рода сеид алтаяк (Мулла Сайид, Акмамбет и др.). Шеджере написано арабским шрифтом на языке турки. Текст шеджере перегружен арабо-персидскими заимствованиями и даже прямыми цитатами на арабском языке, как это и было свойственно для «турки». В отношении Сеит-бабы и его потомков используются характерные суфийские титулы. Интересно, что для письменной фиксации шеджере было привлечено довольно большое число потомков Сеит-Бабы, многие из которых имели духовные звания имамов, хаджи, мударрисов. Текст документа последовательно излагает историю рода сеидов, включая фрагменты традиционных жизнеописаний потомков пророка Мухаммада. Будучи одновременно относимой и к религиозной литературе, и к родословным, само шеджере еще представляет интерес как образец печатной книги начала XX в. мусульман Нижней Волги¹.

В числе джадидов, посвятивших свою деятельность развитию книгопечатания и периодической печати мусульман России, был астраханский юртовский ногайский татарин (родился в ауле Мошаик) Наджиб Аллабердиевич Мавлюбердиев (псевдоним — Гасри; 1886–1937) — писатель, критик и журналист (рис. 1.31). Некоторое время был редактором² астраханской мусульманской газеты «Бургани Таракки» (или «Бурхан-и Таракки» — араб. «Довод прогресса»; выходила с 1906 по 1911 гг.), которую издавало мусульманское общество «Маджлис Шура-и Ислам». Книга Наджиба Гасри «Мазарстанда» (1916 г.) посвящена принципам

¹ Тарих-и Саид-заде...; Ишмухамбетов Р. В. К описанию шеджере «Сеид-баба и его потомки» изданной в типографии А. Умерова // Астраханские краеведческие чтения... С. 249–250; Ишмухамбетов Р. В. К описанию шеджере «Сеит-Баба и его потомки», изданной в типографии Абдрахмана Умерова // Ногаеведческий сборник... С. 57–58.

² Курмсансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 138–139.



Рис. 1.31. Наджиб Гасри. (фото: общественное достояние)



Рис. 1.32. Абдурахман Ниязи (фото: личный архив автора)

символизма в тюркоязычной литературе¹. В современной тюркологии критическим работам Н. Гасри литературоведами дана высокая оценка².

Одним из образованнейших людей Астрахани начала XX в. был мулла, литератор, писатель, поэт, издатель Абдурахман Нурмухаммет оглы Сеитниязов (псевдоним — Ниязи; 1857–1929, или 1870–1930), туркмен по национальности (рис. 1.32). Среди поэ-

¹ Курмансеитова А. Х. Вклад ногайской интеллигенции в развитие мусульманской печати Астрахани // Ислам на Юге России: сборник статей / Сост. и отв. ред. А. В. Сызранов. Астрахань, 2007. С. 197.

² Исхакий и ижаты // Мирас. 1998. № 5. С. 63–65; Саханов А. Инкыйразны тэзлэндеруче // Мирас. 1998. № 4. С. 151; Хасанов М. Татар ренессансынын боек каһарманы // Мирас. 1998. № 5. С. 47; Фаткуллин Ф. Азатлык символы // Мирас. 1999. № 10. С. 40; Мусин Ф. Гаяз Исхакий // Мирас. 1998. № 2. С. 101.

тических творений А. Ниязи можно отметить поэму «Побережье Волги», в которой прослеживается влияние творчества средневекового тюркского суфийского поэта Сулеймана Бакыргани (1104–1186).

Ниязи был известен не только как писатель и поэт, но в большой степени прославился своей активной деятельностью на книгоиздательском поприще. В начале XX в., когда в Астрахани стало развиваться издательское дело, он задумал выпуск серии сборников туркменских, татарских и азербайджанских поэтов-классиков, объединенных общим названием «Эдебият китапханасындан» («Из литературной библиотеки»). Первой книгой, появившейся в упомянутой серии, стал «Диван» выдающегося туркменского поэта Махтумкули Фраги, изданный в 1912 г. в типографии А. Умерова тиражом в 1000 экземпляров, написанный на туркменском языке арабским шрифтом (рис. 1.33). По мнению экспертов, «Диван» Махтумкули, изданный А. Ниязи, является лучшим сборником стихотворений поэта из числа тех, что были выпущены до 1917 г. После осуществления данного издания А. Ниязи намеревался последовательно осуществить выпуск сборников произведений других тюркских поэтов, однако по ряду причин (в том числе, из-за недостатка финансовых средств) эта инициатива не состоялась¹.

Ниязи собрал огромную личную библиотеку. Более полувека его потомки бережно хранили ее. При содействии академика Т. Бердыева и литературоведа А. Тайимова это литературное собрание, состоявшее из 510 ценных книг на различных языках, в 1965 г. было приобретено Центральной научной библиотекой Туркменистана. Оно включает в себя книги по разным научным направлениям: религии, философии, истории, филологии, пе-

¹ См.: Язбердиев А. Астраханский туркменский просветитель Абдурахман Ниязи // Астраханские туркмены: история и современность / Сост. и отв. ред. А. В. Сызранов. Астрахань, 2012. С. 53; Соегов М. Об одной туркменской старопечатной книге с автографом — дарственной надписью и некоторых других изданиях начала XX века. // «Қазақ кітабы: Алаш қайраткерлерінің кітап басу ісінің дамуына қосқан үлесі» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары / Жауапты редактор Г. А. Саяқбаева. Алматы, 2019. Б. 54–57.



Рис. 1.33. Титульный лист «Дивана» Махтумкули Фраги, Астрахань, 1912 г. (фото: личный архив автора)

дагогике, правоведению, военному делу, биологии, математике, физике, астрономии, географии¹.

Многое из дореволюционного мусульманского книжного наследия Астрахани до сих пор не переведено на русский язык и уж тем более не изучено в научном смысле. Так, например, значительный интерес для науки представляет мусульманский исторический трактат астраханского муллы Джиганши Абдулджаббарова (или Хафиза Джаханшаха ибн Абд ал-Джаббара ан-Нижгарути ал-Хаджи-Тархани, Жиганши Жаббарова; 1881, или 1883–1937) «Тарих-и Астархан» (араб. «История Астрахани»), вышедший в Астрахани в 1907 г. Перевод² и изучение этого и других «неизвестных» источников, несомненно, обогатит астраханскую регионалистику новыми данными по истории и этнографии.

1.8. МУХТАСИБ АСТРАХАНСКОЙ ГУБЕРНИИ АБДУРАХМАН УМЕРОВ³

Абдурахман Измайлович Умеров (или Абд ар-Рахман ибн Исмаил ибн Умар ал-Хаджи-Тархани; 1867–1933) — ногайско-татарский просветитель, мусульманский богослов, историк, этнограф и арабист, издатель и общественный деятель, педагог (рис. 1.34). Его личность и судьба в последнее время вызывают всё больший интерес у исследователей⁴.

¹ Язбердиев А. Астраханский туркменский просветитель Абдурахман Ниязи... С. 51.

² Сочинения написано арабским шрифтом на языке тюрки.

³ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Мухтасиб Астраханской губернии // Мусульманские духовные лица в социальном и духовном развитии татарского народа (XVII — начало XX вв.). Сб. статей / Отв. ред. и сост. И. К. Загидуллин. Казань, 2014. С. 154–164.

⁴ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник / Авт. — сост. С. Т. Рахимов. Казань, 2002; Тюркское просветительство и просвещение в Астраханском крае: прошлое, настоящее, будущее. К 100-летию выхода первого номера газеты «Идель» и 140-летию со дня рождения А. Умерова: Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции 19 мая 2007 г. / Отв. ред. С. Р. Базанова, А. Н. Родин. Астрахань, 2007; Рахимов И. С. Общественная и просветительская деятельность Абдурахмана Умерова: 1867–1933: автореферат дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2013.



Рис. 1.34. Абдурахман Умеров (фото: общественное достояние)

А. Умеров родился в 1867 г. в семье астраханского мещанина, ногайца-карагаша Измаила Умерова¹. Известно, что в детстве А. Умеров получил начальное образование в Астраханской губернии, в частности, учился в медресе юртовского аула Килинчи². В 1881–1888 гг. он учился в Казани в медресе «Галийя» у выдающегося татарского богослова и историка Шигабуддина Марджани (1818–1889). По возвращении в Астрахань, в 1895 г.³ в Царевской слободе (тюрк. Тияк) г. Астрахань, населенной преимущественно юртовскими ногай-

скими татарами, А. Умеров открыл и возглавил при городской мечети № 6 джадидское медресе «Низамийа» — впоследствии одно из ведущих образовательных учреждений мусульман Юга России, в котором обучались татары, ногайцы, туркмены, казахи, кумыки, вайнахи, лезгины, аварцы. Среди выпускников медресе: ногайский филолог, фольклорист и просветитель Абдулхамид Джанибеков (1979–1955), туркменский филолог и богослов Абдурахман Ниязов (Ниязи) (1857–1929, или 1870–1930), Бекбулат (Булат, Пулат) Салиев (1882–1942) — впоследствии видный узбекистанский историк (по национальности юртовский ногай-

¹ Измаил Умеров был родом из ногайского аула Сеитовка Красноярского уезда Астраханской губернии (см.: Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 113).

² Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 114.

³ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 303. По данным казанского историка А. Ю. Хабутдинова, медресе «Низамийа» было создано еще в 1893 г. (см.: Хабутдинов А. Ю. Место Абдулрахмана Умерова в концепциях автономии российских мусульман-тюрок Волго-Уральского региона и Северного Кавказа в 1910–1920-х гг. // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему / Науч. ред. Н. Х. Суюнова, Д. С. Кидир-ниязов, М. А. Булгарова, С. А. Кукаева. Карачаевск, 2019. С. 26).

ский татарин)¹ и др. Большинство выпускников медресе стали впоследствии муллами городских и сельских мечетей².

В 1898 г. А. Умеров стал имам-хатибом (настоятелем) мечети № 8, известной также как Зеленая мечеть³, и муаллимом (религиозным учителем) примечательных мусульманских школ⁴.

А. Умеров был одним из первых в Астрахани джадидов⁵. В 1907 г. А. Умеров основал издательское товарищество «Торговый дом А. Умерова и К^о», которое просуществовало до 1913 г. За шесть лет издательство выпустило около 58 книг общим тиражом 123425 экземпляров, множество справочников, календарей, буклетов⁶. С 1907 г. А. Умеров стал издателем джадидской газеты «Идел», или «Идель» (тюрк. «Волга»). Вначале издателем и редактором газеты был башкир Загидулла Шарифуллин. После того, как ее издателем стал Умеров, Шарифуллин остался редактором, а в 1910 г. отказался от этой должности в пользу Умерова. «Идел» стала главным печатным органом астраханских джадидов. Главное внимание в газете уделялось вопросам школьного образования среди мусульман Нижнего Поволжья, событиям культурной жизни мусульман России⁷.

Педагогическую и издательскую деятельность А. Умеров успешно сочетал с плодотворной научной работой в области арабской филологии, истории народов Востока, тюркской фольклористики, астраханского краеведения⁸.

В 1907 г. А. Умеров стал председателем мусульманской общественной организации «Джамаат Исламия». Общество «Джамаат Исламия», или «Джамияти-Исламия» (араб. «Исламское

¹ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 303–304.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 414. Л. 16.

³ Перестроенная в недавнем прошлом в камне Зеленая мечеть («Яшел-мечеть») расположена на совр. ул. Менжинского, 90.

⁴ Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 116.

⁵ См. подр.: «Мусульманское общество "Маджлис Шура-и Ислам" в Астрахани» в настоящих «Очерках».

⁶ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 307–308; Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 122.

⁷ Курмансеитова А. Х. Газета «Идел»... С. 77–81.

⁸ См. подр.: «Мусульманская книжная культура Астрахани в XVI — начале XX в.» в настоящих «Очерках».

общество»), образовалось в Астрахани в 1907 г. Его учредителями стали главным образом муллы астраханских городских мечетей. Данное общество, близкое по политическим воззрениям партии кадетов, содержало при Черной соборной мечети № 10 джадидистские учебные заведения: медресе¹, мектеб для мужчин (с 1832 г.) и мектеб для женщин (с 1850 г.)². Мужское училище-мектеб Черной мечети, которым заведовал мулла Салих Алимбеков, было «самое многочисленное в Астрахани по числу учащихся»³. Кроме того, именно на средства общества издавалась газета «Идел» (печаталась в типографии А. Умерова). Председателем общества и редактором газеты был указной мулла городской соборной мечети № 8 А. Умеров. В руководящий состав общества входили муллы: Мухаммед Керим Ходжаев, Абдурахман Алиев, Абдурахман Ниязов, Салих Алимбеков и др. Среди членов комитета был также почетный гражданин г. Астрахань, астраханский цензор тюркоязычной печати Исхак Искендеров⁴.

В 1908 г. Оренбургское магометанское духовное собрание удостоило А. Умерова «в награду за свою службу» почетным званием «ахун»⁵.

Восточная периодическая печать и мусульманские общественные организации Астрахани всегда находились под усиленным надзором губернской цензуры, жандармерии и полиции. С 1911 г. по всей империи начались гонения на панисламистов и пантюркистов. В 1914 г. А. Умеров был арестован, отправлен в ссылку в Казань под гласный надзор полиции. Причиной этому, по сведениям С. Т. Рахимова, послужила публикация антиправительственных материалов в газете «Идел» в октябре и ноябре 1913 г. (после ареста Умерова газета была закрыта)⁶. По

¹ Дремков В. В. О муллах Астраханской губернии... С. 14.

² ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 25об-26.

³ ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 9.

⁴ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 67, 81, 87–88, 157, 164; Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 65.

⁵ ГААО. Ф. 13. Оп. 61. Д. 1. Л. 3.

⁶ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 310–311.

данным А. Х. Курмансеитовой, А. Умеров был обвинен в пропаганде идей панисламизма среди астраханских мусульман. Немаловажное значение имел также тот факт, что в типографии обвиняемого работал Сагит Рамеев, бывший редактор казанской революционной газеты «Танг» (тюрк. «Заря»)¹.

В документах Астраханского жандармского губернского управления за 1913 г. также содержатся обвинения А. Умерова в пропаганде панисламизма: «Указной мулла № 8 Соборной мечети г. Астрахани в 6-ом участке Абдрахман Исмаилов Умеров, он же содержатель татарской типографии в 6-ом участке г. Астрахани в собственном доме, вероучитель в Астраханском городском начальном 2-м русско-татарском училище, редактор и издатель татарской газеты «Идель» и заведывающий медресе при мечети № 6 в 6-ом участке ... действительно пропагандирует идею распространения панисламизма в среде мусульманского населения Астраханской губернии... У Умерова на квартире еженедельно собираются из пригородных татарских селений мугаллимы (учителя мектебе при мечетях) ...симпатизирует младо-турецкому движению...»².

После Февральской революции 1917 г. А. Умеров получил возможность вернуться в родной город. В начале ноября 1917 г. прошел съезд мусульман Астраханской губернии (в основном, представителей духовенства, интеллигенции и буржуазии), на котором решено было создать органы самоуправления мусульман региона — «Милли Идарэ» («Национальное Управление») и «Милли Шуро» («Национальный Совет»)³. Руководителями этих организаций были избраны Фатих Шаммасов (Шаймаси), Абдурахман Умеров и Наджиб Мавлюбердиев (Гасри)⁴. Ф. Шам-

¹ Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 127.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 414. Л. 16.

³ Хабутдинов А. Ю. Милли Идарэ в Астрахани // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. редактор Д. З. Хайретдинов. М., 2013. С. 193.

⁴ Фатих Шаймаси и Наджиб Гасри — представители мусульманской интеллигенции Астрахани, оба в свое время были редакторами газеты «Бургани Таракки» (араб. «Довод Прогресса»), которую издавало мусульманское общество «Маджлис Шура-и Ислам». Наджиб Гасри, кроме того, прославился как

массов был избран председателем Нацуправления, Н. Мавлюбердиев — секретарем, А. Умеров курировал религиозные вопросы¹. Московская пресса в начале декабря 1917 г. сообщала, что астраханские мусульмане образовали свою автономию и избрали «правительственный кабинет с президент-министром» А. Умеровым². Речь шла о «Милли Идарэ».

Лидеры Нацуправления призывали мусульман региона к сплочению под знаменем ислама и к противодействию большевикам. Абдурахман Умеров был избран мусульманской общиной г. Астрахани мухтасибом Астраханской губернии — главой мусульманского духовенства региона³. Таким образом, был создан мухтасибат — мусульманское духовное управление среднего звена, руководившая деятельностью религиозных общин определенной территории. Мухтасибат входил в состав Оренбургского магометанского духовного собрания — ОМДС (в 1917 г. было переименовано в Центральное духовное управление мусульман Внутренней России и Сибири — ЦДУМ).

В 1917 г. А. Умеров принимал участие во всероссийских мусульманских съездах в Москве и Казани⁴.

7 мая 1918 г. на собрании членов Мусульманского городского Совета рабочих и ловецких депутатов было принято решение «распустить немедленно» «Милли Идарэ» и «Милли Шуро», что и было сделано спустя несколько дней⁵. Однако, А. Умеров сохранил за собой пост мухтасиба. В 1923 г. в Уфе он был избран в состав руководства Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири (рис. 1.35). В 1926 г. во-

талантливый писатель, критик и журналист. См.: Курмансеитова А. Х. Вклад ногойской интеллигенции... С. 195–197.

¹ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 395.

² Власть народа: газета демократическая и социалистическая. М., 1917. 3 декабря; Исаков С. М. Российские мусульмане и революция... С. 408.

³ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 311.

⁴ Курмансеитова А. Х. У истоков ногойской книги... С. 131.

⁵ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 260; Исаков С. М. Российские мусульмане и революция... С. 382; Ирмуратов Х. Октябрь в ауле... С. 66–69; Панин И. И. История Астраханского края... С. 75, 85; Сысоев П. С. Из истории борьбы... С. 55–56.



Рис. 1.35. II съезд мусульманских религиозных деятелей 10–25 июня 1923 г. в г. Уфа. А. Умеров 3-й слева во 2-м ряду (фото: личный архив автора)

шел в состав делегации советских мусульман на Всемирном исламском конгрессе в Мекке¹.

Как пишет московский этнограф В. Д. Пятницкий, побывавший у астраханских ногайцев-карагашей в 1927 г.: «...ученых, в мусульманском смысле, кроме астраханского мохтесеба Гумерова, издававшего до революции газету «Идель» («Волга»), (в Астрахани. — А. С.) нет»².

С декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г. началось постепенное наступление Советской власти на ислам и христианство. Антирелигиозная политика выражалась в разрушении культовых зданий (или в использовании их для государственных нужд), в атеистической пропаганде и в репрессиях против представителей духовенства. Естественно, население губернии протестовало против подобных действий со стороны властей. Так, весной 1930 г. в сс. Солянка, Старая Кучергановка и Татарская Башмаковка прошли выступления жителей против закрытия мечетей³.

¹ Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 131.

² Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 162.

³ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 316–318.

В 1930 г., по сфабрикованному Объединенным государственным политическим управлением (ОГПУ) СССР делу о контрреволюционной антисоветской группировке, организовавшей антисоветские выступления татарских крестьян в вышеуказанных селах, были арестованы и сосланы 9 мулл, в том числе сменивший А. Умерова мухтасиб Астраханской губернии Абдурахман Ниязи (Ниязов), Абдурахман Умеров (объявленный руководителем группы), Арон Абдуллаев, Ибрагим Измаилов, Абдулкадыр Багаутдинов, Алибай Абдуллаев. А. Умеров был арестован 30 августа 1930 г. Тройкой ПП ОГПУ (Полномочного представительства Объединенного государственного политического управления) он был выслан в Северный край — Архангельскую область, в деревню Малые Карелы на 3 года, где и умер 17 марта 1933 г. после продолжительной болезни¹.

1.9. Джиганша Абдулджаббаров — АВТОР СУФИЙСКОГО ТРАКТАТА «ТАРИХ-И АСТАРХАН»²

В начале XX века в Астрахани проживало достаточно много видных мусульманских религиозных, общественных и научных деятелей, как местных уроженцев, так и приезжих. Одним из них был Джиганша Абдулджаббаров — мишарский татарин родом из Нижегородской губернии, переехавший в Астрахань в конце XIX в. (рис. 1.36). Помимо своей религиозной деятельности, он известен как автор суфийского трактата «Тарих-и Астархан» (араб. «История Астрахани»), вышедшего в Астрахани в 1907 г. Данное сочинение, на наш взгляд, представляет значительный интерес для науки.

Джиганша Абдулджаббаров (другие варианты написания имени: Жиганша Жаббаров, Жиханша Джаббаров, Зеганша Абдулзебаров, Хафиз Джаханшах ибн Абд ал-Джаббар ан-Нижгарути аш-Шубили ал-Хаджи-Тархани) был уроженцем с.

¹ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 319–321.

² При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Джиганша Абдулджаббаров — автор суфийского трактата «Тарих-и Астархан» // Гасырлар авазы — Эхо веков Echo of centuries. Казань, 2022. № 2. С. 52–64.

Шубино Нижегородской губернии (в совр. Сергачском районе Нижегородской области). В память о своем происхождении имел нисбу ан-Нижгарути и аш-Шубили, а в честь места проживания, Астрахани, вторую нисбу — ал-Хаджи-Тархани. Предположительно, являлся сыном Абдулжаббара Сейфетдинова (1849 г. р.). Известно, что он был последователем суфизма, учеником-муридом астраханского суфийского шейха Абд ал-Ваххаба ибн Али ал-Хаджи-Тархани. Впоследствии являлся имамом Криушинской мечети в Астрахани, 1-й Соборной мечети в Киеве, хафизом — знатоком Корана наизусть¹.



Рис. 1.36. Джиганша Абдулжаббаров (фото: личный архив автора)

Криушинская мечеть известна также как мечеть № 14² (на совр. ул. Бакинская, 141). Располагалась недалеко от речки Криуши (правый рукав р. Кутум) — отсюда и название мечети. Мечеть была построена в начале XX в. (строительство началось в 1904 г.³). В 1932 г. мечеть была закрыта⁴. Первым имамом Криушинской мечети был ми-

¹ Хайретдинов Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: история науки. № 1 (17). М., 2015. С. 38; Хайретдинов Д. З., Зайцев И. В. Абдулжаббаров (Джаббаров) Жиганша // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. редактор Д. З. Хайретдинов. М., 2013. (Ислам в Российской Федерации; Вып. 6). С. 10; Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 300–301.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 414. Л. 18; Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 310.

³ ГААО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 54630. Л. 30.

⁴ ГААО. Ф. 3371. Оп. 1. Д. 5. Л. 21.

шарский татарин Нурмухамед Асфандияров (или Нур Мухаммад ибн Исфандийар; 1863 г. р.), уроженец села Кочко-Пожарки (татар. Кучкай-Пожары) Нижегородской губернии¹ (совр. Сергачский район Нижегородской области). Документы Астраханского городского жандармского управления (АГЖУ) за 1913 г. содержат сведения, что Н. Асфандияров, наряду с руководством мечети, также возглавлял в Астрахани суфийскую общину². Известно, что Н. Асфандияров «противился преподаванию во всех мектебах русского языка (по его мнению, это делалось для того, чтобы обратить татарских детей в православие). Он открыл у себя приходскую школу, что, наряду с агитацией и другими антиправительственными действиями (по мнению АГЖУ. — А. С.) явилось причиной его высылки из пределов Астраханской губернии»³. Ранее он был отстранен «от заведывания примечетной мектебе»⁴. Не вызывает сомнений, на наш взгляд, что Н. Асфандияров и Д. Абдулжаббаров были знакомы, к тому же являлись земляками, оба родом из Нижегородской губернии.

Вообще, мусульманский мистицизм — суфизм был распространен среди части мусульман Астрахани в конце XIX — начале XX в. Исследователь А. Дж. Франк, опираясь на «Тарих-и Астархан», указывает, что в Астрахани в начале XX в. насчитывалось 13 суфийских шейхов, главным из которых был Абд ал-Ваххаб ибн Али ал-Хаджи-Тархани (Абдулвагап Алиев; 1819–1899) — ученик шейха Махмуда-афанди ал-Алмали⁵. А. Алиев являлся

¹ Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 310; ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 410. Л. 12–13.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 414. Л. 18; Ф. 286. Оп. 2. Д. 414. Л. 28.

³ ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 2206–23.

⁴ ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 20. О дальнейшей судьбе Н. Асфандиярова известно, что в 1930 г. (видимо, уже после возвращения в Астрахань) он был «...арестован и обвинен во вредительстве ПП ОГПУ (Полномочным представителем Объединенного государственного политического управления. — А. С.) Нижне-Волжского края. Выслан в Северный край на три года», где, судя по всему, и скончался (Из тьмы забвения: Книга памяти жертв политических репрессий. 1918–1954. Т. 1... С. 34).

⁵ Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 311. Махмуд-афанди ибн Садик ибн Мустафа ал-Алмали ад-Дагистани (1810–1877 гг.) — известный шейх суфийского братства накшбандийа-халидийа и основатель-эпоним его дагестанской ветви махмудийа.

имамом астраханской мечети № 9 Гилянского двора (именовавшейся также Вагап, или Ваххаб-мечеть, Казанская мечеть; современные названия — мечеть № 1, Центральная, Соборная, Красная, или Кызыл-мечеть; расположена на ул. Казанская, 62)¹. Именно его суфийским учеником-муридом был Д. Абдулджаббаров.

Нам точно неизвестен год рождения Д. Абдулджаббарова. Согласно данным Д. З. Хайретдинова и И. В. Зайцева, он родился в 1881 г.² Украинская исследовательница Н. Н. Зуб (Руденко) отмечает, что в 1909 г. Д. Абдулджаббарову было 29 лет, а значит он был 1880 года рождения³. В нашем распоряжении имеется «Свидетельство о браке» (повторное) (рис. 1.37), согласно которому на момент заключения брака Д. Абдулджаббарова с Фатымой Байкиной (для имама это был второй брак) в 1923 г. ему было 40 лет — таким образом родился он предположительно в 1883 г. В «Книге памяти жертв политических репрессий» по Астраханской области за 1918–1986 гг. содержатся сведения, что Жиганша Жабаров 1873 года рождения. Там же указано, что он имел духовное образование⁴.

По семейным рассказам известно, что в молодости Д. Абдулджаббаров получил религиозное мусульманское образование. Н. Н. Зуб (Руденко) в своей статье также сообщает, что у него имелось религиозное образование, полученное в одном из мусульманских училищ Астрахани⁵.

Видимо, в конце XIX в. Д. Абдулджаббаров переехал в Астрахань (точная дата переезда и причины нам не известны). Учи-

¹ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 87; Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 65; Ф. 3371. Оп. 1. Д. 2. Л. 6, 93.

² Хайретдинов Д. З., Зайцев И. В. Абдулджаббаров (Джаббаров) Жиганша... С. 10.

³ Зуб (Руденко) Н. Н. К истории социально-экономической жизни тюркских народов в г. Киеве: миграция и адаптация (конец XIX — начало XX века) // Tatarica. Казань, 2020. Выпуск № 14. С. 75.

⁴ Из тьмы забвения: Книга памяти жертв политических репрессий. 1918–1986. Т. 2: РФ, Астраханская область / Редколл. Г. П. Айдин (предс.), М. Б. Блиер, В. В. Волков и др. Астрахань, 2003. С. 159.

⁵ Зуб (Руденко) Н. Н. К истории социально-экономической жизни тюркских народов в г. Киеве... С. 75.

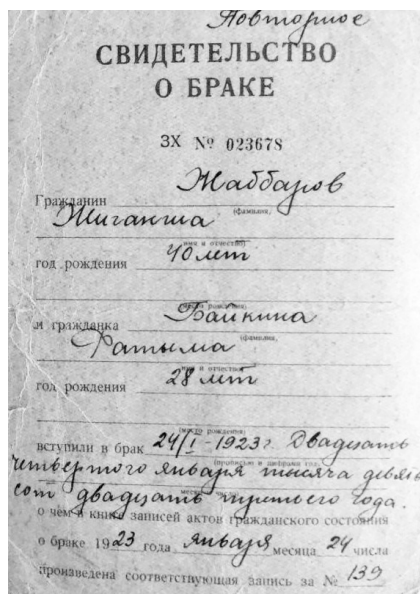


Рис. 1.37. Свидетельство о браке Д. Абдулжаббарова и Ф. Байкиной (фото: личный архив автора)

таявая информацию, что в Астрахани он был муридом шейха Абдулвагапа Алиева, умершего в 1899 г., можно предположить, что его переезд состоялся до этого времени. Кстати, в Астрахани того времени проживало немало татар — выходцев из Нижегородской губернии¹, среди них были земляки и, возможно, родственники молодого Джиганши.

Собранные нами от потомков Д. Абдулжаббарова² устные сведения и представленные ими документы позволяют уточнить некоторые подробности его биографии. В Астрахани Д. Абдулжаббаров с семьей проживал в доме на ул. 3-я Бакалдин-

ская (совр. Трофимова). Первая жена — Зилеха (Зилиха) Мухаммеджановна Айсина, крестьянка, уроженка села Кочко-Пожарки Нижегородской губернии. У них было 4 сына: Мухаммед-Фатых (1908–1942; погиб в годы ВОВ), Фейзрахман (1914–1943; погиб в ВОВ), Абдурахман (пропал без вести в годы ВОВ) и еще один, сведения о котором не сохранились, а также дочь — Зугря (в замужестве — Надеева; 1918–1983). У Мухаммед-Фатыха и Фейзрахмана были дочери, Нафиса и Ниаль соответственно, у Абдурахмана — два сына, Шамиль и Анвар. У Зугри было 8 детей: сын Марат и 7 дочерей: Наиля, Аделя, Адия, Ильмира, Мугульсум, Альфия, Ляйля. Внучка Д. Абдулжаббарова Ляйля Исхаковна Надеева (в замужестве — Давыдова; 1959 г. р.) и его прав-

¹ Викторин В. М. Татары Астраханской области... С. 76.

² Наши информанты: внучка Д. Абдулжаббаров Л. И. Надеева и ее дочь, правнучка Джиганши Н. Г. Давыдова.

нучка Наиля Гумеровна Давыдова (в замужестве — Кондратюк; 1979 г. р.) стали нашими информантами.

В семье потомков имама сохранилось воспоминание, что Д. Абдулджаббаров внес часть своих личных финансовых средств на строительство Криушинской мечети.

Д. Абдулджаббаров, судя по всему, сотрудничал с редакцией астраханской мусульманской газеты «Идел» (или «Идель» — «Волга»), публиковался в ней. По данным А. Х. Курмансеитовой, в июле 1909 г. против него было возбуждено уголовное дело за стихи «Под именем нации», опубликованные в «Идел»¹. Возможно, это и послужило причиной его последующего переезда в Киев.

В 1909 г.² (или около 1910 г.³) Д. Абдулджаббаров переехал с семьей из Астрахани в Киев. Известно, что в 1840 г. в Киев переселилось 60 семей нижегородских («сергачских») татар (главным образом из двух сел — Кочко-Пожарки и Шубино Нижегородской губернии), занимавшихся мыловарением и торговлей. Татары поселились на Подоле, в районе горы Щекавица. Немногим позднее этот район получил название «Татарка». А в 1897 г. киевские мусульмане подали прошение об учреждении мусульманской молельни (молитвенного дома) в арендованном доме Василия Калиновича (на Лукьяновке), разрешении собираться на пятничные молитвы и о назначении Юниса Алимова в качестве имама-хатыба. На тот момент в Киеве насчитывалось около 500 мусульман, что, согласно действовавшему законодательству, давало основания для открытия мечети. 3 октября 1897 г. в доме № 5 по Лукьяновскому проулку начала действовать мусульманская молельня, подчинявшаяся Таврическому магометанскому духовному правлению⁴.

¹ Курмансеитова А. Х. Газета «Идел»... С. 80.

² Зуб (Руденко) Н. Н. К истории социально-экономической жизни тюркских народов в г. Киеве... С. 75; Зуб (Руденко) Н. Н. Мусульманська громада у Києві: до історії першої мечеті (кінець XIX — початок XX ст.) // Краєзнавство. Науковий журнал. Київ, 2020. № 1–4 (110–113). С. 40–41.

³ Хайретдинов Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар... С. 38; Хайретдинов Д. З., Зайцев И. В. Абдулжаббаров (Джаббаров) Жиганша... С. 10. См. также: Риндюк Н., Риндюк И. Из жизни мусульман Киева (середина XIX в. — 1917 г.) // Украина и исламский мир. Киев, 2011. № 5. С. 46.

⁴ Брилев Д. «Запретный» ислам в советской Украине // Islamology. 2017. Т. 7. № 2. С. 153–154.



Рис. 1.38. Выписка из «кре-
постной книги» Астраханского
нотариального архива за 1915 г.
о покупке дома З. Джаббаровою
(фото: личный архив автора)

В 1909 г. Юнис Алимов был назначен на должность штатного муллы Киевского военного округа. Свои обязанности имама «магометанской молельни» на Лукьяновке он передал Д. Абдулджаббарову¹. 13 августа 1909 г. Д. Абдулджаббаров был аттестован в звании имама-хатыба Оренбургским магометанским духовным собранием².

Д. Абдулджаббаров поселился с женой и тремя детьми на улице Черный Яр в доме № 8. Мусульманский молитвенный дом в то время тоже уже имел новый адрес — улица Черный Яр (на Лукьяновке), дом № 5. Киевским муллой он оставался минимум до осени 1915 г.³ Впоследствии он с семьей вер-
нулся в Астрахань, где стал

имамом Криушинской мечети (после отстранения Н. Асфандиярова от должности имама в 1913 г.).

¹ Хайретдинов Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар... С. 38; Хайретдинов Д. З., Зайцев И. В. Абдулджаббаров (Джаббаров) Жиганша... С. 10; Риндюк Н., Риндюк И. Из жизни мусульман Киева... С. 46; Зуб (Руденко) Н. Н. К истории социально-экономической жизни тюркских народов в г. Киеве... С. 75; Зуб (Руденко) Н. Н. Мусульманська громада у Києві... С. 41. Однако, по сведениям украинского историка С. Н. Цалика, имамом молельни на Лукьяновке Джиганша стал в 1914 г., когда Юниса Алимова утвердили муллой Киевского военного округа, а Д. Абдулджаббарова — киевским губернским гражданским муллой. См.: Цалик С. Н. Как Татарка дала дуба // Big Kyiv (<https://bigkyiv.com.ua/kak-tatarka-dala-duba/>).

² Хайретдинов Д. З., Зайцев И. В. Абдулджаббаров (Джаббаров) Жиганша... С. 10; Зуб (Руденко) Н. Н. Мусульманська громада у Києві... С. 41.

³ Зуб (Руденко) Н. Н. К истории социально-экономической жизни тюркских народов в г. Киеве... С. 75; Зуб (Руденко) Н. Н. Мусульманська громада у Києві... С. 40–41, 47.

По имеющимся у нас документам известно, что в августе 1915 г. жена имама Зилеха Джаббаров (видимо, приехавшая чуть ранее мужа) купила у мещанки М. Т. Матвеевой дом в Астрахани по адресу ул. 3-я Бакалдинская (рис. 1.38).

В 1920-е гг. Д. Абдулджаббаров вновь находится в Киеве. Нам неизвестно, когда он вернулся туда, возможно, перед или после 1917 г. Во второй «киевский» период своей жизни Д. Абдулджаббаров, по сведениям наших информантов, с семьей жил на улице Мирная, недалеко от «магометанской молельни». В 1922 г. Зилеха умерла, в 1923 г. Джиганша женился вторично на Фатыме Байкиной (1895 г. р.; уроженка с. Кутеевка Пензенской губернии — из «чембарских» татар-мишарей). От нее, насколько нам известно, детей не имел. В 1925 г., как следует из имеющегося у нас свидетельства от 6 июля 1925 г. (г. Уфа, Центральное духовное управление мусульман России) стал имамом 1-й Соборной мечети в Киеве (рис. 1.39).



Рис. 1.39. Свидетельство ЦДУМ от 6 июля 1925 г. об утверждении Д. Абдуджаббарова имамом 1-й Соборной мечети в Киеве (фото: личный архив автора)

В 1920-е гг. Д. Абдулджаббаров состоял в переписке с другим известным выходцем из с. Шубино Ахметзяном Мустафиним (1902–1986) — будущим имамом Московской Соборной мечети (в 1956–1986 гг.), и уговаривал его переехать в Киев¹.

Наряду с «Тарих-и Астархан», Д. Абдулджаббаров написал и другие труды, вероятно, по истории ислама и мусульманскому богословию. В семейном архиве хранилось несколько его рукописей (к сожалению, они были утрачены).

Около 1930 г. с семьей переехал обратно в Астрахань. Переезжали в спешке, бросив все имущество. Скорее всего, переезд был связан с антирелигиозной кампанией властей. Так, в частности, в декабре 1929 г. киевский горсовет принял постановление закрыть мусульманский молельный дом на Лукьяновке в Киеве на основании «отсутствия верующих»².

В Астрахани поселились в своем доме на 3-ей Бакалдинской улице и вновь Д. Абдулджаббаров, по сведениям наших информантов, стал имамом Криушинской мечети (до 1932 г.). На него периодически поступали доносы, в том числе и от некоего имама соседней мечети. Несколько раз его арестовывали. Он при арестах обычно разламывал кусок хлеба на две части, одну половинку оставлял дома, другую забирал с собой. Говорил, что одна половина хлеба должна соединиться с другой, а значит он вернется. В последний раз он не успел этого сделать. При аресте у него конфисковали без описи все драгоценности.

По данным Д. З. Хайретдинова и И. В. Зайцева, был репрессирован в 1937 г. и скончался в Архангельской области³. Однако, в «Книге памяти жертв политических репрессий» по Астраханской области за 1918–1986 содержатся сведения о том, что «Жаббаров Жиганша (татарин, мулла, проживал в Астрахани) приговорен Тройкой при УНКВД Сталинградской области (т.е.

¹ Хайретдинов Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар... С. 38; Хайретдинов Д. З., Зайцев И. В. Абдулжаббаров (Джаббаров) Жиганша... С. 10.

² Брилев Д. «Запретный» ислам в советской Украине... С. 156.

³ Хайретдинов Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар... С. 38; Хайретдинов Д. З., Зайцев И. В. Абдулжаббаров (Джаббаров) Жиганша... С. 10.

в пределах Нижнего Поволжья. — А. С.) 4 декабря 1937 г. Расстрелян 15 декабря 1937 г. Реабилитирован в 1989 г.»¹. По сведениям потомков, его вместе с другими осужденными вывезли на барже на середину реки и утопили.

Суфийский религиозно-исторический трактат «Тарих-и Астархан» посвящен, прежде всего, истории ислама и суфизма в Астрахани. Сочинение написано арабским шрифтом на языке тюрки (рис. 1.40).

Сочинение Д. Абдулджаббара, в общем, известно современным исследователям. Так, в частности, о нем упоминает российский историк И. В. Зайцев в своей книге «Астраханское ханство»². Американский ученый А. Дж. Франк в монографии «Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России» характеризует «Тарих-и Астархан» как «историю Астраханской губернии, опубликованную в Астрахани в 1907 г., которую написал Джиханшах ибн-‘Абдаль-Джаббар ан-Нижгарути аль-Хаджитархани. Эта малоизвестная работа объединяет историю Астрахани с местной историей суфизма и каталогом святых мест, а также критику идеи европейского интеллектуального превосходства и защиту исламских и азиатских интеллектуальных традиций»³. В другой своей работе Франк проводит деталь-

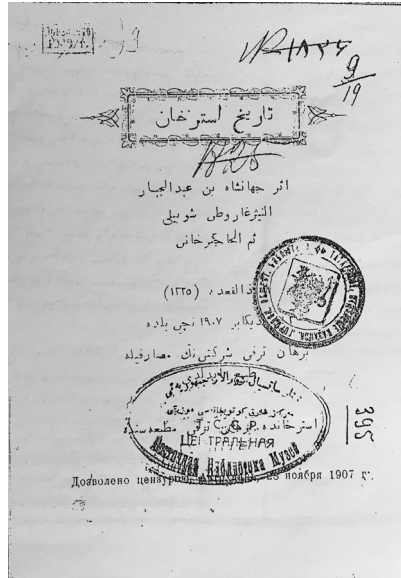


Рис. 1.40. Титульный лист
«Тарих-и Астархан»
(фото: личный архив автора)

¹ Из тьмы забвения: Книга памяти жертв политических репрессий. 1918–1986. Т. 2... С. 159.

² Зайцев И. В. Астраханское ханство. 2-е изд... С. 5.

³ Франк А. Дж. Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России. Казань, 2008. С. 195.

ный анализ «Тарих-и Астархан». Исследователь отмечает, что в трактате представлены биографии имамов и суфийских шейхов Астрахани¹, в частности Джигит-хаджи, Тукли-баба (Баба-Тукласа), Шейха Замана (Муслиха ад-Дина Замана Бухарали, Маслетдина Узамана-хаджи Бухари), Кыдыр-ата (Хызр-ата), Хаджи Нур-Мухуммада Хазрати (Урдык-аджи)² и др.

А. Дж. Франк также указывает, что исследуемая «работа была опубликована в 1907 году в Астрахани, но сам Джиганша во введении пишет, что публикуемая версия — это часть большого труда»³.

Несмотря на то, что личность Д. Абдулджаббарова в общем знакома исследователям, многие детали его жизни и деятельности были неизвестны. Материалы, оказавшиеся в нашем распоряжении, позволяют уточнить его биографию. Будучи религиозным деятелем, Д. Абдулджаббаров оставил после себя важное для понимания истории суфизма в России сочинение. Письменное наследие Д. Абдулджаббарова представляет историографическое и источниковедческое значение. Трактат «Тарих-и Астархан» сохранился в единичных экземплярах и нуждается в переиздании. Перевод и изучение этого малоизвестного и малоизученного источника, на наш взгляд, обогатит отечественное исламоведение новыми данными по истории российского ислама.

1.10. МУСУЛЬМАНСКОЕ ОБЩЕСТВО «Маджлис Шура-и Ислам» в АСТРАХАНИ ⁴

В конце XIX в. в Астрахани стали появляться первые мусульманские общественные организации. Так, в 1896 г. образовалось общество «Джамаат Хайрийа» (араб. «Благотворительное общество»), или «Общество попечительства о бедных мусульманах».

¹ Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 300.

² Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 314, 315, 316. См. подр.: «Кульм мусульманских святых в Астраханском крае» в настоящих «Очерках».

³ Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 301...

⁴ При написании этого параграфа были использованы: Сызранов А. В. Мусульманское общество «Маджлис Шура-и Ислам» в Астрахани // Клио. СПб., 2021. № 8. С. 115–119.

Оно было учреждено имамами и ахунами городских мечетей и некоторыми гражданскими лицами. Председателем общества был избран почетный гражданин г. Астрахань И. Х. Искендеров. В его правление входили имам М. — К. Г. Ходжаев, имам А. И. Умеров и др. На средства общества, которые складывались из членских взносов, пожертвований купцов и прихожан мечетей, закупались и раздавались учащимся мектебов и медресе учебники, беднякам — дрова на зиму, теплая одежда, медикаменты, денежные средства на похороны¹.

Несомненно, что определенное влияние на пробуждение общественной жизни российских мусульман в целом (и астраханских в частности) оказало реформаторское движение в сфере школьного мусульманского образования в направлении его модернизации, начавшееся в 80-х гг. XIX в. В исламских школах начального (мектеб) и повышенного (медресе) уровней стал вводиться новый звуковой метод обучения арабскому алфавиту — метод *усул-и джадид* (араб. *усул* — «основа», «опора», «метод», *ал-джадид* — «новый»). Отсюда сторонников данного метода стали называть джадидами, джадидистами, а само движение — джадидизм, джадидийа. Постепенно это движение расширилось, охватив все сферы жизни мусульман империи, и оформилось в мощное общественно-политическое течение². Особый размах оно приобрело в Урало-Поволжье, в Крыму, на Кавказе.

Джадиды выступали за обновление общественной жизни мусульман России, требовали преобразований в социально-экономической, семейно-бытовой, культурной областях, ратовали за развитие мусульманского просвещения и науки, расширение сети культурно-просветительных учреждений, издание газет и книг на родном языке, реорганизацию деятельности мусульманских духовных учреждений, развитие национальной литературы и искусства, начали создание профессиональных те-

¹ Отчет правления попечительства о бедных мусульманах города Астрахани за 1899 гражданский год. Астрахань, 1900. Л. 1–13; ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 163, 164; Ф. 286. Оп. 2. Д. 514. Л. 13.

² Вильданов А. Х., Фархшатов М. Н. Усул-и джадид // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. I. С. 398.

атров¹. Джадиды были верноподданными гражданами империи, пропагандировали дружбу между народами, выступали за сильное Российское государство. Они были лояльны властям и достаточно умеренны в своих требованиях².

С начала XX в. джадидское движение постепенно политизировалось. И хотя в целом в этом движении преобладала тенденция к культурно-религиозной автономии мусульманских народов в составе России, часть джадидов проповедовала пантюркистские и панисламистские идеи³.

С конца XIX в. идеи джадидов проникают и в мусульманскую среду Астраханской губернии. Так, в 1895 г. в Царевской слободе (тюрк. Тияк, на р. Царев) города Астрахани астраханский мулла Абдурахман Умеров (1867–1933) открыл и возглавил джадидское медресе «Низамийа» — впоследствии одно из ведущих образовательных учреждений мусульман Юга России⁴. С 1907 г. А. Умеров начал издавать джадидскую газету «Идел» (или «Идель», «Волга»), которая стала главным печатным органом астраханских джадидов⁵. Помимо «Идел», в Астрахани с 1906 по 1910 гг. издавались: мусульманская газета «Бургани Таракки» («Довод Прогресса»), журналы «Магариф» («Просвещение»), «Мизан» («Весы»), «Халык» («Народ»), сатирический журнал «Топ» («Пушка»). Образовательная и издательская деятельность джадидов пробуждала общественные инициативы мусульман Астрахани.

Императорский манифест от 17 октября 1905 г. активизировал и легализовал возникновение в Астрахани сразу нескольких мусульманских обществ. Одним из них было «Маджлис Шура-и Ислам» (в архивных документах — «Меджлис Шурай-Ислам»). С арабского название можно перевести как «Собрание Совета

¹ Вильданов А. Х., Фархшатов М. Н. Усул-и джадид... С. 398; Исаков С. М. Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. — лето 1918 г.). М., 2004. С. 10.

² Ланда Р. Г. Ислам в истории России... С. 146; Исаков С. М. Российские мусульмане и революция... С. 10.

³ Вильданов А. Х., Фархшатов М. Н. Усул-и джадид... С. 398.

⁴ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 303–304.

⁵ Курмансеитова А. Х. Газета «Идел»... С. 77–81.

ислама», или «Совет мусульманского собрания», в архивных документах название переводится как «Дом мусульманских собраний». Образовалась данная общественная организация в 1905 г.¹

Основателем общества был «шемахинский татарин» (т. е. из г. Шемаха Бакинской губернии, азербайджанец) Мустафа Гаджи Садраудин оглы Измайлов (псевдоним — Лутфи, Лютфи; ок. 1876 г. р.). М. Измайлов получил высшее религиозное образование в Стамбуле — столице Османской империи, а затем вернулся в Россию и поселился в Астрахани².

Среди учредителей общества были: Курбан-Али Эрембе-тов, Закир Ходжаев, Мухаммед Керимов, Ахмеджан Ижбердиев и Муса Самакаев³. Ближайшими помощниками М. Измайлова в обществе были «местный уроженец» юртовского (ногайского) селения Карагали Хабибулла Умеров (был также редактором юмористического журнала «Топ») и Хусаин (Гусейн) Хаятов из г. Шуша Бакинской губернии (в документах он значится как «уроженец Персии», но, вероятнее, был по национальности азербайджанцем). По сведениям начальника Астраханского губернского жандармского управления, лидер общества и двое его помощников были членами партии кадетов⁴. Хотя, по другим данным, М. Измайлов «принадлежал по политическим воззрениям к крайне левым»⁵, «во время политического движения принимал в нем самое горячее участие, открыто произносил противоправительственные речи, склонял магометан не подчиняться властям»⁶.

Известно, что в январе 1906 г. М. Измайлов в составе делегации астраханских мусульман побывал на II Всероссийском съезде мусульман в Санкт-Петербурге. На съезде было заявлено о создании политической партии «Иттифак аль-муслимин» («Союз мусульман»), приняты ее устав и программа для предсто-

¹ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 67.

² ГААО. Ф. 1. Оп. 12. Д. 722. Л. 3, 16.

³ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 67; ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 334. Л. 32.

⁴ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 36, 68.

⁵ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 51.

⁶ ГААО. Ф. 1. Оп. 12. Д. 722. Л. 160б.

ящей избирательной кампании в I Государственную думу Российской империи¹.

В архивных документах Астраханских губернских жандармского и полицейского управлений общество «Маджлис Шура-и Ислам» характеризуется как панисламистское² и пантюркистское³. Правда, агент астраханской жандармерии некий «Осман Мусин» (скорее всего, псевдоним) доносил, что общество «преследует культурно-просветительские цели»⁴. В документах Астраханской жандармерии также указывалось, что «цель общества — просвещение мусульман», но при этом подчеркивалось, что «иногда, благодаря вожакам, деятельность общества принимала характер преступной агитации против русских вообще и установленных властей в частности»⁵.

Отмечалось, что «среди мусульманского населения это общество пользуется симпатиями», что, в частности, проявляется в притоке пожертвований⁶. Доходы общества шли от «сбора пожертвований, членских взносов, школ, устройства вечеров»; расходы: «служащим, учителям, конторские, покупка книг»⁷. Что интересно, в общество принимали как мужчин, так и женщин⁸.

С 1907 г. в Астрахани существовало другое мусульманское просветительское общество «Джамаат Исламийа» (или «Джами-яти-Исламия»; с араб. «Исламское общество»), учредителями которого были главным образом муллы астраханских городских мечетей. Данное общество (более консервативное и, по оценке

¹ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 68.

² Панисламизм – концепция объединения всех мусульман вне зависимости от государственной принадлежности, социальных и национальных различий

³ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 88–89, 163. Пантюркизм – политическое и социально-культурное течение, распространенное в государствах, населенных тюркскими народами, в основе которого лежат идеи о необходимости их политической консолидации на основе этнической, культурной и языковой общности, прежде всего под эгидой Османской империи

⁴ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 514. Л. 13.

⁵ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 36.

⁶ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 36.

⁷ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 334. Л. 32–33.

⁸ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 67, 89.

губернских правоохранителей, «благонадежное»¹⁾ было настроено «враждебно» по отношению к «Маджлис Шура-и Ислам»²⁾. В частности, документы Астраханского губернского жандармского управления свидетельствуют, что «все доносы на общество «Шурай Ислам» истекают из общества «Джамияти-Исламия»»³⁾.

В 1910 г. в обществе состояло более 400 человек, среди которых в этническом плане были татары, ногайцы, азербайджанцы, персы; по занятиям: торговцы, ремесленники, муллы, учителя, приказчики. Основная масса проживала в Астрахани, другие — в г. Красный Яр, на Форпосте, в сс. Кулаковка (Буздамгуль), Солянка (Сулэнке), Туркменка (Тулке-аул), Осыпной Бугор (Ярлы-Тюбе) и др.⁴⁾ Обществом управлял Совет, в состав которого входили: 6 учредителей, 10 почетных членов, 15 действительных членов и 15 кандидатов в действительные члены. В рамках общества действовали: имущественная комиссия, ревизионная комиссия, служебный персонал (доктор, юрист, секретарь, сторожа⁵⁾).

При обществе находилось училище, или «школа» «Дар ал-Адаб» (араб. «Дом науки»; в архивных документах — «Даруль Эдеп»), в котором преподавали местные и приглашенные из Османской империи учителя (в частности, «турецкие подданные» А. Адемов, Х. Хамидуллин, М. Ярлыгаев и др.). Директором училища был Мустафа Измайлов. В этом учебном заведении учились и мальчики, и девочки (школа имела 2 отделения) от 7 до 17 лет. Обучение велось на татарском языке, но по турецким учебникам. По оценке руководства Астраханского гражданского полицейского управления, приглашенные педагоги воспитывали в своих учениках симпатии к Турции, пропагандировали панисламистские и пантюркистские идеи. Определенное время в школе отводилось «обучению военной строевой гимнастике по турецкой системе», учащиеся носили турецкую форму: «длин-

¹ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 124.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 75, 164.

³ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 59.

⁴ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 334. Л. 45, 47.

⁵ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 334. Л. 49, 51, 52.

ные белые пальто с белыми металлическими пуговицами, на воротниках красные нашивки, турецкие красные фески»¹. В одном из архивных дел отмечается, что «татарские дети в этой форме ведут себя вызывающе дерзко: ходят по набережной Варвацевского канала толпами с криком и шумом, катаются на лодках с песнями турецкими»².

В 1910 г. в училище обучение проходили 258 учеников и учениц («шакирдов»), в том числе платных — 246. Плата за обучение составляла более 2 000 руб. Занятия велись в 3-х формах: «приготовительное отделение, младшее отделение, старшее отделение. Отделение проходится в учебный год — 9 месяцев». Главные предметы: чтение Корана и мусульманская обрядность, но также преподавался русский язык, география и другие предметы³.

Общество выпускало просветительскую и общественно-политическую газету «Бургани Таракки» (или «Бурхан ал-Таракк» — араб. «Довод/Аргумент Прогресса»). Газета выходила с 1906 по 1911 гг. Ее редактором был Мустафа Измайлов. Печаталась газета в его личной типографии напротив Черной мечети⁴. По мнению А. Х. Курмансеитовой, газета «Бургани Таракки» положила начало зарождению и развитию тюркоязычной печати Астрахани⁵. По оценке астраханского полицмейстера, М. Измайлов «в издаваемой им газете «Бургани Таракки» печатал антиправительственные статьи, за что был оштрафован»⁶. Известный татарский писатель Г. Г. Ибрагимов (1887–1938) писал: «газета «Бурган Таракки», издаваемая в Астрахани, на протяжении 5–6 месяцев была очень левой, социалистической ориентации»⁷.

¹ ГААО. Ф. 1. Оп. 12. Д. 722. Л. 16–16 об; Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 38, 50, 51, 68, 89.

² ГААО. Ф. 1. Оп. 12. Д. 722. Л. 70б.

³ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 334. Л. 64.

⁴ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 51, 67–69, 88–89, 157, 164; Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 136–137.

⁵ Курмансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 137.

⁶ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 51.

⁷ Ибрагимов Г. Г. Сочинения. В 8 тт. Т. 6. Казань, 1986. С. 277.

В 1910 г. училище «Даруль Эдеп» было закрыто Дирекцией народных училищ¹ и открыто в 1911 г. благодаря ходатайству некоторых членов Астраханской Городской Думы и вследствие того, что М. Измайлов был отстранен от председательства общества как «лицо неблагонадежное». Новым председателем общества был избран мулла Белой мечети Латыф Шаммасов (или Шаммазов), ранее являющийся «товарищем председателя общества»². Однако М. Измайлов продолжал «вмешиваться в школьное дело и нарушал его порядок». Отмечалось, что «Измайлов потерял среди населения всякий кредит из-за злоупотреблений общественными средствами». В 1911 г. общество и училище были окончательно закрыты по решению астраханских губернских властей, а М. Измайлов арестован и отправлен в ссылку по обвинению в «антиправительственных действиях» и панисламизме³.

Интересно, что членом, точнее секретарем общества «Маджлис Шура-и Ислам» был известный впоследствии в Астрахани революционер, левый эсер Касим Туйбахтин (1888–1918) — уроженец Казанской губернии, выпускник казанского медресе «Мухаммадийа», переехавший в Астрахань и принявший активное участие в революционных событиях 1917–1918 гг. на стороне большевиков⁴. После установления Советской власти в Астрахани, он стал председателем Мусульманского комиссариата при Губернском исполнительном комитете. Также среди членов общества в 1910 г. числился некий Ахмеди Умеров — возможно, это Ахмед Умеров, будущий (в 1918 г.) комиссар по военно-политическим делам мусульман Астраханского края, руководитель Военно-политического отдела Губернского (краевого) комиссариата по мусульманским делам (Мусульманского комиссариата), соратник Касима Туйбаhtина⁵.

В 1909–1913 гг. в Астрахани отбывал ссылку Нариман Наджаф оглы Нариманов (1870–1925) — азербайджанский общественный

¹ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 90, 103, 163.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 125, 163.

³ ГААО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1730. Л. 8.

⁴ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 334. Л. 22, 41; Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 61.

⁵ ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 59.

и политический деятель, большевик. Известно, что в это время он был знаком с М. Измайловым, посещал училище «Даруль Эдеп» и «принял на себя обязанности школьного врача»; активно сотрудничал с газетой «Бурхан-и Таракки», заведую ее научным отелом¹.

Редакторами газеты «Бургани Таракки» (в разное время) были Фатих Шаммасов (псевдоним — Шаймаси; сын Л. Шаммасова) и Наджиб Мавлюбердиев (псевдоним — Гасри; 1886–1937), впоследствии лидеры «Милли Идарэ» («Национальное Управление») и «Милли Шуро» («Национальный Совет») — органов самоуправления мусульман Астраханской губернии в 1917–1918 гг.²

На рубеже XIX–XX вв. российские мусульмане становятся активными участниками общественных, политических и культурных процессов, происходивших в России. Пример тому — деятельность астраханского мусульманского общества «Маджлис Шура-и Ислам». Несомненно, что во многом она носила достаточно прогрессивный характер, в частности, в образовательной, информационно-издательской сферах. С обществом были связаны многие представители мусульманской интеллигенции Астрахани. В то же время, деятельность общества (особенно на фоне борьбы с панисламизмом и пантюркизмом в империи) вызывала вполне понятные опасения губернских силовых структур, что и стало главной причиной его закрытия.

1.11. МУСУЛЬМАНЕ И РЕВОЛЮЦИЯ В АСТРАХАНИ (1917–1918)³

Революция 1917 г. в России, несомненно, является событием, повлиявшим на весь ход мировой истории XX в. Большую

¹ Дубинский-Мухадзе И. М. Нариманов. М., 1978. (Жизнь замечательных людей. Вып. 6 (577)). С. 91; ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 43.

² Курмсансеитова А. Х. У истоков ногайской книги... С. 137, 138–139.

³ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Мусульмане и революция в Астрахани (1917–1918 гг.) // Каспийский регион: политика, экономика, культура. Научный журнал. Астрахань, 2021. № 3. С. 34–41.

роль в революционных процессах сыграли социальные движения различных этносов, в том числе и тех, которые традиционно исповедовали ислам. В связи с этим важным, на наш взгляд, представляется анализ действий российских мусульман в 1917–1918 гг. В полиэтнических городах, таких как Астрахань, этноконфессиональный фактор зачастую определял или существенным образом влиял на происходящие здесь события.

Рассмотрим роль мусульманского фактора в революционных событиях в Астрахани в 1917–1918 гг. Данная тема редко привлекала внимание исследователей. Прежде всего, следует отметить небольшие по объему работы астраханских историков П. С. Сысоева¹ и Л. Е. Вереина². Книга Х. Д. Ирмуратова «Октябрь в ауле» представляет собой скорее воспоминания автора, чем научный труд³. Отдельное внимание к революции в Астрахани уделяется в «Очерках истории Астраханской областной организации КПСС»⁴. Определенный интерес представляет исследование И. И. Панина⁵. Некоторые сведения о событиях в Астрахани в 1917–1918 гг. приводятся в фундаментальной монографии российского историка С. М. Исхакова «Российские мусульмане и революция»⁶. Из последних работ отметим монографию О. В. Шеина⁷, которая, правда, содержит ряд неточностей и спорных моментов.

В указанных работах участие и роль мусульман в революционных событиях в Астрахани 1917–1918 гг. затрагиваются лишь отчасти, эпизодически. В целом, отметим, что данная проблема достаточно слабо изучена в историографии. Это дополнительно актуализирует выбранную тему нашего исследования.

¹ Сысоев П. С. Из истории борьбы...

² Вереин Л. Е. Борьба за установление Советской власти...

³ Ирмуратов Х. Д. Октябрь в ауле...

⁴ Очерки истории Астраханской областной организации КПСС. Волгоград, 1985.

⁵ Панин И. И. История Астраханского края...

⁶ Исхаков С. М. Российские мусульмане и революция...

⁷ Шейн О. В. Астраханский край в годы революции и гражданской войны (1917–1919). М., 2018.

В Астрахани, после Февральской революции, в мае 1917 г. на базе мусульманской общественной организации «Джами-яти Исламия» (или «Джамаат Исламийа» — араб. «Исламское общество»; существовало с 1906 по 1911 гг.) был создан Мусульманский комитет (затем переименованный в Мусульманское городское бюро). Его основу составили городские имамы и преподаватели мусульманских учебных заведений (дресе и мектебов). Председателем Мусгорбюро избрали Фатиха Шаммасова (или Мухаммед-Фатых Шаммазов, Фатих Шаймаси)¹. Ф. Шаммасов — сын муллы Белой мечети (мечети № 11) Латыфа Шаммасова; до революции являлся секретарем правления мусульманского общества «Джамаат Хайрийа» (араб. «Благотворительное общество», или «Общество попечительства о бедных татарах»). Данное общество возникло в Астрахани в 1896 г. и занималось (за счет собственных средств) организацией материальной помощи беднякам и учащимся-«шакирдам» мектебов и медресе².

Мусгорбюро направило делегатов на II Всероссийский мусульманский съезд, который прошел в июле 1917 г. в Казани. Среди них, в частности, были ногаец Абдул-Хамид Джанибеков (1879–1955), туркмен Абдурахман Ниязов (1857–1929, или 1870–1930) — выпускники астраханского медресе «Низамийа». На средства Бюро издавалась общественно-политическая газета «Азат халык» (тюрк. «Свободный народ»; выходила весной-осенью 1917 г.).

В начале ноября 1917 г. прошел съезд мусульман Астраханской губернии (в основном, представителей духовенства, интеллигенции и буржуазии). На съезде было решено создать органы самоуправления мусульман региона — «Милли Идарэ» («Национальное Управление») и «Милли Шуро» («Национальный Совет»)³.

¹ Исхаков С. М. Российские мусульмане и революция... С. 372.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 514. Л. 13; ГАРФ. Ф. Р-3923. Оп. 1. Д. 1. Л. 13, 157, 158; Исхаков С. М. Российские мусульмане и революция... С. 372.

³ Хабутдинов А. Ю. Милли Идарэ в Астрахани // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. редактор Д. З. Хайретдинов. М., 2013. (Ислам в Российской Федерации; Вып. 6). С. 193.

Руководителями этих организаций были избраны Фатих Шаммасов, Абдурахман Умеров и Наджиб Мавлюбердиев (псевдоним — Гасри). Ф. Шаммасов был избран председателем Нацуправления, Н. Мавлюбердиев — секретарем, А. Умеров курировал религиозные вопросы¹. Абдурахман Умеров (1867–1933) — имам-хатиб Зеленой мечети, ученый, богослов. Был также издателем газеты «Идел» (тюрк. «Волга»), основателем медресе «Низамийа» и председателем общества «Джамияти Исламия»². Фатих Шаймаси и Наджиб Гасри — представители мусульманской интеллигенции Астрахани, оба в свое время были редакторами³ общественно-политической газеты «Бургани Таракки» (или «Бурхан-и Таракки» — араб. «Довод прогресса»; выходила с 1906 по 1911 гг.), которую издавало мусульманское общество «Маджлис Шура-и Ислам» (араб. «Собрание Совета Ислама», или «Совет мусульманского собрания»; образовалось в Астрахани в 1905 г. и было закрыто по решению губернских властей в 1911 г., а его основатель и фактический руководитель азербайджанец Мустафа Измаилов был арестован и отправлен в ссылку по обвинению в радикальном панисламизме⁴). Наджиб Гасри (1886–1937), кроме того, прославился как писатель, публицист и журналист⁵.

Московская пресса в начале декабря 1917 г. сообщала, что астраханские мусульмане образовали свою автономию и избрали «правительственный кабинет с президент-министром» А. Умеровым⁶. Речь шла о «Милли Идарэ».

¹ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 395.

² Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник...; Тюркское просвещение и просвещение в Астраханском крае: прошлое, настоящее, будущее. К 100-летию выхода первого номера газеты «Идель» и 140-летию со дня рождения А. Умерова: Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции 19 мая 2007 г. / Отв. ред. С. Р. Базанова, А. Н. Родин. Астрахань, 2007.

³ Курмансеитова А. Х. У истоков ногойской книги... С. 137, 138–139.

⁴ ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 51, 67–69, 88–89, 157, 163–164

⁵ Курмансеитова А. Х. Вклад ногойской интеллигенции... С. 195–197.

⁶ Власть народа: газета демократическая и социалистическая. М., 1917. 3 декабря; Исхаков С. М. Российские мусульмане и революция... С. 408.

Лидеры Нацуправления призывали мусульман региона к сплочению под знаменем ислама и к противодействию большевикам. Абдурахман Умеров был избран мусульманской общиной г. Астрахани мухтасибом Астраханской губернии — главой мусульманского духовенства региона¹. Таким образом, был создан мухтасибат — мусульманская административная единица среднего звена. Мухтасибат входил в состав Оренбургского магометанского духовного собрания — ОМДС (в 1917 г. было переименовано в Центральное духовное управление мусульман Внутренней России и Сибири — ЦДУМ).

«Милли Идарэ» установило контакты с руководством Астраханского казачьего войска, пытаясь склонить татаро-ногайское население к массовому вступлению в казачье сословие по примеру калмыков. По данным П. С. Сысоева, были установлены контакты с Портой и странами Антанты. Сформирована мусульманская «боевая дружина». Также Нацуправление издавало газету «Сарай» (перс. «Дворец»; выходила с ноября 1917 по апрель 1918 гг.), печатавшуюся в типографии «Нашрият» (тюрк. «Издательство»)².

В августе 1917 г. в Астрахани, для ведения революционной пропаганды среди солдат и гражданского населения, был создан Мусульманский военный комитет. Его основной социальной базой стали солдаты мусульманской роты 156-го запасного пехотного полка, дислоцированного в городе. Председателем был избран большевик Х. Гадельшин (или Гадельшинов, Адельшиев), членами — И. Акчуринов, У. Бичурин, К. Губайдуллин, М. Фатхуллин и др. С образованием Астраханского Военно-революционного комитета в начале декабря 1917 г. члены Мусульманского военкома вошли в него. В ходе январских боев 1918 г. они вели активную работу по мобилизации мусульман на борьбу за

¹ Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник... С. 311.

² ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 10. Л. 2–4; Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 394; *Вершин Л. Е.* Борьба за установление Советской власти... С. 77; Викторин В. М., Нафтуллин А. Д. Ислам и население Астраханской области // Ислам и современность (методические рекомендации в помощь лекторам-атеистам). Астрахань, 1988. С. 33; *Ирмуратов Х. Д.* Октябрь в ауле... С. 59, 66; Очерки истории Астраханской областной организации КПСС... С. 130; Панин И. И. История Астраханского края... С. 68.

Советскую власть. С июля 1917 по март 1918 гг. выходили газеты «Солдат ялкыны» (тюрк. «Солдатское пламя»), «Козыл сунче» (тюрк. «Красная стрела»), придерживающиеся социалистической ориентации¹.

В связи изучением деятельности Мусульманского военного комитета в 1917 г. интересны мемуары одного из его членов — Муслима Фатхуллина. Участник Первой мировой войны, в ноябре 1917 г. он вернулся с фронта в Астрахань и познакомился с солдатами мусульманской роты и членами Мусульманского военного комитета, «существовавшего тогда при 156 полку». Ему поручили вести большевистскую агитационную работу среди татарских солдат и татаро-ногайского населения, живущего на Цареве. По сведениям Фатхуллина, «в Астрахани в то время проживало более 50 тысяч татар. Большинство сел, расположенных вокруг города, было населено татарами. На трудящихся татар вредное влияние оказывала национальная буржуазия с ее проповедью всеобщего равенства ... Прикрываясь религиозными учениями, татарская буржуазия проповедовала, что среди татар нет никаких противоречий, нет враждебных классов, что все мусульмане равны и должны сплотиться под зеленым знаменем ислама. Татарское население Астраханской губернии находилось в ведении национального управления, во главе которого стояли ярые националисты ... Но судьбу татарских трудящихся решали не буржуазные националисты. Большевики привлекли на свою сторону лучшие, прогрессивные силы из татар. Под руководством большевиков велась упорная разъяснительная работа среди татарских рабочих, крестьян, солдат»².

14 декабря 1917 г. по инициативе Мусульманского военного комитета был организован «День солдата». «Мусульманская рота 156 полка с красным знаменем и оркестром прошла по центральным улицам и татарским районам города и по улицам татарского волостного центра Зацарева (ногайско-татарская слобода Тияк. — А. С.). Эта демонстрация способствовала усилению большевистского влияния среди татарского населения. В «День

¹ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 393–394, 406–407.

² Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 393–394.

солдата» было собрано около 10 тысяч рублей в пользу мусульманского ревкома. В состав мусульманской роты влилось еще много солдат других национальностей»¹.

Интересно, что демонстрациями ранее (летом 1917 г.) сопровождался и один из двух главных мусульманских праздников — Курбан-байрам (араб. Ид ал-Адха). В день праздника из мусульманских кварталов в центр города направились толпы людей. Впереди под красными флагами шли офицеры и муллы, за ними под звуки духового оркестра маршировала мусульманская рота. Колонна вышла к зданию Совета рабочих и солдатских депутатов, скандируя лозунги: «Да здравствует Совет! Да здравствуют астраханские мусульмане!». Далее колонна дошла до Черной мечети (мечеть № 10), где было организовано массовое собрание².

Из воспоминаний М. Фатхуллина известно, что в начале января 1918 г. в Астраханский военно-революционный комитет явилась делегация от «Милли Идарэ» в составе «председателя национального управления Фетыха Шаммасы, секретаря управления Наджиба Гасри и главы духовенства Абдурахмана Умерова с требованием, чтобы в предстоящих боях большевиков с белоказаками (астраханским казачеством. — А. С.) мусульманские солдаты оставались нейтральными. Члены Военно-революционного комитета, солдаты, фронтовики дали им резкий отпор, они заявили, что Советская власть — их родная власть, и они не пожалеют жизни для торжества дела Октябрьской революции. Все попытки буржуазии и духовенства склонить на свою сторону солдат оказались тщетными. Вскоре свою преданность Советской власти мусульманская рота доказала на деле»³. По мнению астраханского исследователя О. В. Шеина, к концу 1917 г. мусульманская рота была единственным боеспособным подразделением Астраханского гарнизона⁴. Это мнение подтверждается воспоминаниями участника январских событий 1918 г.,

¹ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 394–395.

² Астраханский листок. 1917. 8 июля. Шеин О. В. Астраханский край в годы революции и гражданской войны... С. 179.

³ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 395.

⁴ Шеин О. В. Астраханский край в годы революции и гражданской войны... С. 70–71.

бойца-мусульманина М. Х. Айдарова: «На первом этапе боев за установление Советской власти в Астрахани солдаты мусульманской роты явились одной из основных революционных сил в городе»¹.

Помимо мусульманской роты, в начале 1918 г. Астрахани были и другие вооруженные формирования мусульман, выступавшие на стороне Советской власти. Так, в частности, была создана боевая дружина из портовых грузчиков (персов, азербайджанцев и татар). Ее командиром избрали перса Ходоева (или Ходольта) Эмель Бекле².

12–25 января 1918 г. в Астрахани развернулись ожесточенные столкновения между сторонниками большевиков и противниками новой власти, в основном, представителями Астраханского казачьего войска, стремившимися взять город под свой контроль. Вооруженные формирования астраханских мусульман приняли в этих событиях непосредственное участие.

М. Фатхуллин в своих мемуарах рассказывает, что в ночь с 11 на 12 января 1918 г. астраханские казаки напали на одну из рот 156 полка, расположенную в районе Кутума, и разоружили ее. После этого «казаки намеревались идти в направлении кремля, где помещался штаб полка, но у Коммерческого моста им преградили путь солдаты мусульманской роты под командованием фельдфебеля С. Хамзина. Эта рота дала белоказакам решительный отпор. Основные силы роты были размещены в бывшей Догадинской гостинице. В окне гостиницы стоял пулемет. Пулеметчик — крестьянский парень из села Яксатово по имени Мавлют, подпустив поближе белоказачков, спустившихся с Коммерческого моста, расстрелял их в упор. Атака белоказачков захлебнулась. Выскочившие из казармы мусульманские солдаты добились отступавших белоказачков ... Вскоре был получен приказ командира полка М. Л. Аристова прибыть мусульманской роте в боевом порядке в крепость (Астраханский кремль. — А. С.). Под командованием Хамзина рота орга-

¹ ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 10. Л. 5.

² Викторин В. М., Нафтуллин А. Д. Ислам и население Астраханской области... С. 34; Очерки истории Астраханской областной организации КПСС... С. 34; Сысоев П. С. Из истории борьбы... С. 43.

низованно вошла в крепость и заняла вместе с русскими солдатами огневые точки»¹.

Воспоминания М. Фатхуллина о действиях мусульманской роты дополняются мемуарами командира 156 пехотного полка, председателя Астраханского Военно-революционного комитета, члена РСДРП(б) М. Л. Аристова (1887–1942). Он сообщает, что 12 января казаки попытались захватить Астраханский кремль («Крепость»), где укрепились сторонники большевиков. Положение было тяжелым. По приказу Аристова, на помощь осажденным из своих казарм поспешила мусульманская рота (у которой по пути случилось описанное выше боестолкновение с казаками): «Вскоре к нам подошло подкрепление из 7-й роты и мусульманской роты, наиболее крепких из всех рот, открывших огонь вместе с красногвардейцами из бойниц крепости. После этого было окончательно прекращено всякое наступление, и противник отошел на свои позиции»². Таким образом, мусульманская рота принимала непосредственное участие в обороне Крепости от отрядов астраханских казаков и сыграла важную роль в победе большевиков.

Все время январских боев Крепость находилась в осадном положении. Связь с городом, снабжение, а также пополнение сил шло через лестницу, установленную в бывшем Александровском сквере (совр. площадь им. Ленина). «Трудовые крестьяне окрестных сел, в том числе и татарских, снабжали бойцов, находившихся в крепости, продуктами питания. Плечом к плечу с русскими солдатами солдаты татары не раз ходили в атаку на врага в центр города»³.

Боевая дружина грузчиков под командованием Ходоева Эмеля Бекле вместе с рабочими-бондарями из района Селений нанесли сильный удар по казакам-калмыкам (входившим в состав астраханского казачества), вынудив их отступить. При этом командир дружины погиб в этом бою⁴.

¹ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 395–396.

² Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 355.

³ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 396.

⁴ Сысоев П. С. Из истории борьбы... С. 43.

13 января 1918 г. на юге города просоветски настроенные татары заняли казарму конной казачьей батарее, расположенные между «Луна-парком» и ликерно-водочным заводом¹. По данным Л. Е. Вереина, 17 января в 5-ом городском участке, в районе Паробичева бугра была организована «военная дружина» из русских и татар для противодействия казакам. Такой же русско-татарский отряд возник и в районе Криуши. В ногайско-татарской слободе Тияк (Царев) был сформирован свой отряд самообороны, который вступил в боестолкновение с казаками².

Национальное управление в ходе январских событий 1918 г., придерживалось нейтралитета³. Мусульманская боевая дружина «Милли Идарэ» фактически выполняла функции отряда самообороны мусульманских кварталов как от сторонников большевиков и левых эсеров, так и от астраханских казаков⁴. М. Х. Айдаров в своих мемуарах вспоминал: «В январе 1918 г. в Астрахани сохранялось неустойчивое равновесие классовых сил. Революционные рабочие <...> готовились к захвату Астрахани <...> Им противостояли силы буржуазии и казачества. Между ними старались выглядеть «нейтралами» татарские буржуазные националисты, которые организовали свою национальную милицию. Эти нейтраллисты фактически примыкали к силам буржуазии». Айдаров также описал патруль «национальной милиции» с белыми повязками на рукавах, который не впустил революционных бойцов-мусульман на территорию татарских районов Астрахани: «Это был патруль Татарского комитета буржуазных националистов, объявивших рабочий татарский квартал нейтральным. От патруля мы узнали, что комитет выдает оружие татарам, желающим защищать нейтралитет района»⁵.

¹ ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 10. Л. 10; Шеин, О. В. Астраханский край в годы революции и гражданской войны... С. 115.

² Вереин Л. Е. Борьба за установление Советской власти... С. 85.

³ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 395.

⁴ Шеин О. В. Астраханский край в годы революции и гражданской войны... С. 120.

⁵ ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 10. Л. 2, 4.

После победы сторонников большевиков, 26–31 января 1918 г. в Астрахани состоялся съезд Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов Астраханской губернии. На этом съезде был избран Мусульманский комиссариат при Губернском исполнительном комитете¹.

В структуре Комиссариата было несколько отделов: труда, народного просвещения, военно-политический, судебнопри-мирительный, финансово-хозяйственный, земельный, печати². Председателем комиссариата был избран один из активных революционеров, левый эсер Касим Туйбахтин (1888–1918) — уроженец Казанской губернии; учился в казанском медресе «Мухаммадийа», но за участие в студенческих выступлениях был исключен. Со временем переехал в Астрахань, где принял активное участие в революционных событиях 1917–1918 гг. на стороне большевиков. Интересно, что до революции К. Туйбахтин был членом мусульманского общества «Маджлис Шура-и Ислам»³.

Также в конце января 1918 г. Мусульманский военный комитет был преобразован в Мусульманский военно-революционный комитет⁴. 23 февраля 1918 г. Мусульманский военревком принял постановление «О поддержке Советской власти и деятельности комитета», в котором, в частности, говорилось: «Мусульманский военно-революционный комитет признается Советом как единственный демократический орган мусульман края и как руководитель в делах мусульманства, работающих в тесном контакте с Советам». При этом правомочность «Милли Идарэ» в некоторых вопросах еще признавалась: «Национально-культурные дела мусульман остаются в ведении Национального управления, каковому на расходы по образованию мусульман губернским комиссариатом народного просвещения выдается сумма по смете, представленной Национальным управлением»⁵.

¹ ГААО. Ф. 386. Оп. 2а. Д. 1. Л. 3; Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 396.

² ГААО. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 45. Л. 13.

³ ГААО. Ф. 290. Оп. 3. Д. 521. Л. 61.

⁴ Ирмуратов Х. Д. Октябрь в ауле... С. 60; Сысоев П. С. Из истории борьбы... С. 55–56.

⁵ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 208.

11 апреля 1918 г. газета «Известия Астраханского Совета рабочих, солдатских, крестьянских и ловецких депутатов» сообщала, что «вместо Астраханского мусульманского военно-революционного комитета, существующего до настоящего времени, образуется губернский Мусульманский революционный Совет рабочих, крестьянских, ловецких и солдатских депутатов в составе 70 человек»¹. Параллельно был создан Мусульманский городской совет рабочих и ловецких депутатов.

13 апреля 1918 г. на заседании Губернского исполнительного комитета по вопросу о положении Мусульманского краевого совета было решено «немедленно создать Мусульманскую фракцию при Астраханском совете рабочих, крестьянских и ловецких депутатов <...> Единственным полномочным органом, которому должны подчиняться все мусульмане Астраханского края, является Мусульманская фракция <...> Все оружие, которое имеется в распоряжении Мусульманского военно-революционного комитета, должно быть передано Мусульманской фракции. Никто из мусульман не должен платить контрибуций Мусульманскому краевому совету, как органу никем не избранному и неутвержденному Краевым съездом. Мусульманская фракция при Астраханском совете депутатов должна потребовать от Мусульманского краевого совета сдачи всего имущества»².

7 мая 1918 г. на общем чрезвычайном собрании членов Мусульманского городского Совета рабочих и ловецких депутатов было принято решение о его преобразовании в Губернский (краевой) комиссариат по мусульманским делам (Мусульманский комиссариат). Возглавил его К. Туйбахтин. В его структуру входило несколько отделов. Также было принято решение «распустить немедленно» «Милли Идарэ» и «Милли Шуро», мусульманскую боевую дружину, закрыть газету «Сарай», реквизировать типографию «Нашрият», что и было сделано спустя несколько дней³.

¹ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 250.

² ГААО. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 45. Л. 1.

³ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 260; *Исхаков С. М.* Российские мусульмане и революция... С. 382; *Ирмуратов Х. Д.* Октябрь в ауле... С. 66–69; *Панин И. И.* История Астраханского края... С. 75, 85; *Сысоев П. С.* Из истории борьбы... С. 55–56.

Мускомиссариат своей главной задачей поставил сплочение местных мусульман вокруг Советской власти. В связи с этим была развернута широкая работа среди мусульман Астрахани. Организовывались митинги, собрания с докладами. Отдел народного просвещения (глава — комиссар Г. Шамьенов) принимал меры для осуществления декрета Совета народных комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г. Так, летом 1918 г. из ведения городской соборной мечети № 9, известной также как «Ваххаб-мечеть», было изъято медресе «Ваххабийя» и передано в управление Мускомиссариата¹. Проводилась работа «по подъему культурного уровня трудящихся национальных меньшинств. В 1918 г. во всех татарских и казахских селах губернии были открыты национальные советские школы, в которых занятия проводились на родном языке. Было открыто 25 районных народных библиотек, 50 постоянно действующих курсов по обучению взрослых грамоте. Для татарского населения на Царева был организован клуб «Красный Восток», где систематически проводилась политико-массовая работа на родном языке»².

Военно-политический отдел Мускомиссариата во главе с комиссаром по военно-политическим делам мусульман Астраханского края Ахмедом Умеровым призывал местных мусульман вступать в ряды Красной Армии. Еще в постановлении от 23 февраля 1918 г. Мусульманский военревком принял решение о «сформировании основного мусульманского добровольного батальона Красной Армии»³. Ахм. Умеров опубликовал воззвание к местным мусульманам, призывая их записываться в 1-ый Астраханский мусульманский красный батальон⁴. О необходимости создания мусульманских вооруженных формирований «для борьбы с контрреволюцией» и внешним врагом, в связи с «наступлением немцев и с кавказскими событиями», говорили

¹ Ирмуратов Х. Д. Октябрь в ауле... С. 69, 74.

² Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 396.

³ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 208.

⁴ ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 21. Л. 79–79об; Исаков С. М. Российские мусульмане и революция... С. 499.

и на собрании членов Мусульманского городского Совета рабочих и ловецких депутатов 7 мая 1918 г.¹ Летом 1918 г. Астраханский мусульманский красный батальон был создан. В его состав входили: 3 пехотные роты, 3 эскадрона и 1 пулеметная команда. Командиром был назначен большевик Казанфаров². По данным И. Г. Гиззатуллина, численность батальона составляла около 3 тыс. мусульман-красноармейцев³ [17, с. 54]. Астрахань стала третьим городом, после Петрограда и Москвы, где стали формироваться добровольческие мусульманские вооруженные формирования Красной Армии. Это было проявлением просоветских настроений определенной части среди мусульманского населения региона и, отчасти, следствием успешной вербовочной политики новых властей.

4 июля 1918 г. по случаю мусульманского праздника Ураза-байрам (араб. Ид ал-Фитр) был проведен военный парад всех мусульманских частей Астрахани. Как следует из протокола заседания Коллегии комиссаров Губернского комиссариата по мусульманским делам, ранним утром мусульмане-красноармейцы выстроились у Пороховых складов. Специально приглашенный мулла («из царевских приходов») прочитал перед бойцами молитву. После этого со знаменами и музыкой колонна солдат прошествовала по улицам города и вернулась в казармы. В параде принимало участие все руководство Мускомиссариата⁴.

В июне 1918 г. в Астрахань прибыл азербайджанский большевик Нариман Нариманов (1870–1925). Для него это было второе посещение Астрахани — в 1909–1913 гг. он отбывал здесь ссылку (интересно, что в это время он активно сотрудничал с газетой «Бурхан-и Таракки», заведовал ее научным отделом⁵. Н. Нариманов был избран председателем Комиссариата по делам мусуль-

¹ Борьба за власть Советов в Астраханском крае... С. 260.

² Ирмуратов Х. Д. Октябрь в ауле... С. 70.

³ Гиззатуллин И. Г. Защищая завоевания Октября: Центральная мусульманская военная коллегия. 1918–1920. М., 1979. С. 54.

⁴ ГААО. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 50. Л. 307.

⁵ Дубинский-Мухадзе И. М. Нариманов. М., 1978. (Жизнь замечательных людей. Вып. 6 (577)). С. 91; ГААО. Ф. 286. Оп. 2. Д. 297. Л. 43.

ман Закавказья, членом бюро Губернского комитета РКП(б) и назначен губернским комиссаром народного просвещения. Среди прочего, он активно занимался разъяснением декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», встречался с муллами и преподавателями мусульманских учебных заведений¹. Декрет положил начало становлению советской антирелигиозной политики.

Итак, в революционных событиях 1917–1918 гг. мусульманское население города Астрахани оказалось по разные стороны, в ситуации если не прямого, то косвенного противостояния. Были созданы революционные организационные структуры и военные формирования противостоящих мусульманских сил. Через средства массовой информации (газеты) велась борьба на информационном поле.

Мусульманское население региона в условиях революции проявило высокую степень социальной активности. Социальный потенциал российских мусульман, как отмечает российский историк С. М. Исхаков, заметно проявился в событиях 1917–1918 гг. При этом, мусульмане России опирались на свои религиозные ценности, совмещая их с разными политическими идеями². То же можно сказать и о мусульманах Астрахани в революционных условиях 1917–1918 гг. Как мусульманские лидеры просоветских сил, так и руководство «Милли Идарэ» апеллировали к исламской идентичности своих сторонников.

Во многом благодаря поддержке части мусульман региона, симпатизирующих большевикам и левым эсерам (особенно со стороны мусульманской роты 156 полка), при определенном нейтралитете сторонников национально-культурной автономии Советская власть победила в Астрахани в январе 1918 г. и укрепила свои позиции в последующий период. Новая власть, по крайней мере на первых порах, гарантировала права и свободы мусульман. Однако, последующие события 1920–1930-х гг. показали, что ислам и мусульмане (как конфессиональная общность) из союзников стали объектом антирелигиозной политики Советской власти.

¹ ГААО. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 25. Л. 4–6; Ирмуратов Х. Д. Октябрь в ауле... С. 75–76.

² Исхаков С. М. Российские мусульмане и революция... С. 506, 513.

Глава 2

Этнография ислама в Волжском низовье

2.1. ЭТНОГРАФИЯ «НАРОДНОГО» ИСЛАМА ¹

Ислам в России — неотъемлемая часть отечественной истории, российской культуры, в то же время это не только предмет академической науки, но и важный фактор общественно-политической жизни современной России, играющий все более заметную роль. Будучи фактором формирования общественного сознания и поведенческих стереотипов мусульманского населения, он оказывал (и оказывает до сих пор) существенное воздействие на ход исторических событий в нашей стране. Актуальность изучения ислама в истории нашей страны определяется, прежде всего, тем, что мусульмане, представляя одну из самых многочисленных (после христианства) конфессий, в течение длительного исторического периода сосуществовали с немусульманскими народами.

В силу исторических условий ислам как религиозная система приобрел черты, отличающие его от других религий. Среди них — разнообразие его идеологических форм, обусловленное теснейшей связью ислама с духовным субстратом ис-

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Этнография «народного» ислама // История и историческая память. Межвузовский сборник научных трудов / Под ред. А. В. Гладышева. Вып. 15. Саратов, 2017. С. 132–140.

ламинированных народов, их религиозными и культурными традициями. На огромном историко-этнографическом материале отечественные исламоведы пришли к выводу о том, что «приспособление ислама к местным традициям разных народов было причиной возникновения различных его локальных форм, под которыми следует понимать совокупность религиозных верований мусульман, независимо от того, соответствуют они предписаниям и принципам канонизированного вероучения или нет»¹. В каждой стране, у каждого народа ислам обрел местные особенности. Эти особенности обусловлены специфическим историческим развитием отдельных народов, которое, в свою очередь, оказало влияние на развитие мусульманской религиозной мысли. Проникая в ту или иную этнокультурную среду, ислам, сталкиваясь с местными обычаями и традициями, подвергался их активному воздействию, что придавало ему характерные для данной среды черты. Таким образом, во всех регионах мусульманского мира ислам является сложным сплавом местных традиций, восходящих к доисламским религиозным верованиям, обрядам и культам, и классических мусульманских традиций, опирающихся на Коран, Сунну и шариат. Это явление получило в религиозно-ведческой литературе название «народный», «простонародный», «бытовой» ислам, в отличие от ислама «официального», «классического», «нормативного»². При этом важно понимать, что сознании верующих мусульман все в совокупности поведения и ритуалы, вне зависимости от их реального происхождения,

¹ *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе... С. 139.

² *Гольдциер И.* Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938. С. 109; *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе... С. 6; *Басилов В. Н., Снесарев Г. П.* Введение // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986. С. 3; *Поляков С. П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989. С. 69; *Мустафина Р. М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1992. С. 3; *Чвырь Л. А.* Очередные задачи этнографического изучения ислама в Туркестане // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 126; *Чвырь Л. А.* Обряды и верования уйгуров XIX–XX вв.: очерки народного ислама в Восточном Туркестане. М., 2006; *Waardenburg J.* Official and Popular Religion in Islam // Islam and Socimey — Special Issue of «Social Compass». Vol. 25. № 3–4. The Hague, 1978; *Wulff I.* Islamic and Non-Islamic Elements in Yakan Death Rituals // Folk. 1983. Vol. 25. P. 186; *Zwemmer S. M.* Studies in Popular Islam. London, 1939; и др.

представали и предстают как истинный ислам. И действительно, домусульманские верования и обряды, обуславливающие локальное своеобразие ислама в разных регионах, подверглись настолько сильному его влиянию, что уже давно в обыденном сознании воспринимаются как мусульманские. А два выделенных уровня ислама — «народный» и «нормативный» — представляют собой части единого явления. Иными словами, нет двух разных исламов, а есть два пласта одного культурного феномена, которые тесно переплетены и активно взаимодействуют. Однако между этими уровнями ислама существуют и определенные противоречия. Так, в частности, представители «официального» ислама — мусульманские духовные лица — в целом, не приветствуют культ мусульманских святых и их могил. С еще большей критикой они относятся к исламизированному шаманству.

Изучение «народного» ислама в отечественной науке имеет давнюю традицию. Уже в дореволюционный период в работах российских востоковедов К. Г. Залемана¹, В. А. Гордлевского², В. А. Жуковского³, А. А. Семенова⁴ затрагивалась тема мусульманского культа святых.

В конце 1920–1930-х гг. в советской этнографии появилось особое направление — изучение «народного» ислама. Среди первых, кто обратился к данной проблеме в довоенные годы, были М. С. Андреев⁵, Н. А. Кисляков⁶, С. Д. Лисициан⁷, Ю. В. Кноро-

¹ Залеман К. Г. Легенда про Хаким-ата // Известия Академии наук. СПб., 1898. Сер. V. Т. IX. № 2. С. 105–150.

² Гордлевский В. А. Ходжа Ахмед Ясеви // Избранные сочинения: В 4-х тт. Т. 3. М., 1962. С. 361–368; Гордлевский В. А. Бахауддин Накшбанд Бухарский // Избранные сочинения: В 4-х тт. Т. 3. М., 1962. С. 369–386.

³ Жуковский В. А. К истории старца Абу-Сáида Мейхенейского // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб., 1901. Т. XIII. С. 144–156.

⁴ Семенов А. А. Бухарский шейх Баха-уд-дин. 1318–1389 // Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914. С. 202–211; Семенов А. А. Шейх Джелал-уд-дин Руми по представлениям шугнанских исмаилитов // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Пг., 1915. Т. XXII. С. 247–256; и др.

⁵ Андреев М. С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В. В. Бартольд: Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 334–348.

⁶ Кисляков Н. А. Бурх — горный козел (древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934. № 1–2.

⁷ Лисициан С. Д. «Святыни» у перевалов // Советская этнография. 1936. № 4–5.

зов¹ и др. В 1938 г. был издан перевод знаменитого исследования венгерского исламоведа И. Гольдциера (1850–1921) «Культы святых в исламе (Мухаммеденские эскизы)». Несмотря на отсутствие в этой работе марксистской фразеологии, именно она стала основополагающей для осмысления культа святых на протяжении последующих десятилетий.

Расцвет этнографии «народного» ислама относится к 1960–1980-м гг., когда появились труды Г. П. Снесарева², В. Н. Басилова³, О. А. Сухаревой⁴, Т. Д. Баялиевой⁵, С. М. Демидова⁶, Р. Я. Рассудовой⁷, О. Муродова⁸.

В постсоветской России изучение «народного» ислама переживает новый всплеск. Среди современных российских иссле-

¹ Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби (некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // Советская этнография. 1949. № 2. С. 86–97; Кнорозов Ю. В. Шаманский зикр в подземелье Мазлумхан-сулу // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 91–96.

² Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований...; Снесарев Г. П. «Дети святых». Из записок этнографа // Наука и религия. М., 1972. № 2. С. 25–29; Снесарев Г. П. Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений // Советская этнография. М., 1973. № 1. С. 48–59; Снесарев Г. П. Под небом Хорезма...; Снесарев Г. П. Хорезмские легенды...

³ Басилов В. Н. О туркменском «пире» дождя Буркут-баба // Советская этнография. 1963. № 3. С. 42–52; Басилов В. Н. Некоторые пережитки культа предков у туркмен // Советская этнография. 1968. № 5. С. 53–64; Басилов В. Н. Культи святых в исламе...; Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984; Басилов В. Н. Два варианта среднеазиатского шаманства // Советская этнография. М., 1990. № 4. С. 64–76; Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992; Басилов В. Н. Суфийская легенда о соперничестве святых // Приаралье в древности и средневековье. К 60-летию Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М., 1998. С. 243–260.

⁴ Сухарева О. А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Труды Института истории и археологии АН УзССР. Ташкент, 1951. Вып. 2. С. 159–178; Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

⁵ Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

⁶ Демидов С. М. Туркменские овляды. Ашхабад, 1976; Демидов С. М. Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки). Ашхабад, 1978; Демидов С. М. Легенды и правда о «святых» местах. Ашхабад, 1988 и др.

⁷ Рассудова Р. Я. Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. 1985. № 4. С. 94–104.

⁸ Муродов О. Представления о дэвах у таджиков средней части долины Зеравшана // Советская этнография. 1973. № 1. С. 148–155; Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979.

дователей можно выделить С. Н. Абашина¹, В. О. Бобровникова², А. А. Ярлыкапова³, А. О. Булатова⁴, Т. С. Каландарова⁵, В. Л. Огудина⁶, И. А. Панкова⁷, Э. М. Сеитова⁸, Р. И. Сефербекова⁹,

- ¹ Абашин С. Н. Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 2. С. 128–131; Абашин С. Н. Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 4. С. 62–83; Абашин С. Н. «Семь святых братьев» // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М., 2003. С. 18–40; Абашин С. Н. Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М., 2003. С. 215–236.
- ² Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М., 2003. С. 154–214.
- ³ Ярлыкапов А. А. Ногайская степь: этнос и религия сегодня // Этнографическое обозрение. 1998. № 3. С. 89–98.
- ⁴ Булатов А. О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX вв. Махачкала, 1990; Булатов А. О. Реликты шаманства у народов Дагестана // Советская этнография. 1991. № 6. С. 115–125; Булатов А. О. Отголоски шаманства в культе святых у народов Дагестана // Этнографическое обозрение. 2004. № 4. С. 67–84; Булатов А. О. Реликты шаманства в культе святых и святых мест у народов Дагестана // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М., 2003. С. 103–116; и др.
- ⁵ Каландаров Т. С. Магия в семейно-бытовой обрядности шугнанцев // Этнографическое обозрение. 2001. № 1. С. 39–53; Каландаров Т. С. Святилища Западного Памира // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН / Отв. ред. З. П. Соколова. М., 2002. С. 218–239.
- ⁶ Огудин В. Л. Экологическая функция религии // Этнографическое обозрение. 2001. № 1. С. 23–38; Огудин В. Л. Места поклонения Ферганы как объект научного исследования // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 63–79; Огудин В. Л. Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М., 2003. С. 41–68; Огудин В. Л. Трон Соломона. История формирования культа // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М., 2003. С. 69–102; Огудин В. Л. Места поклонения в исламе (общая и частная история) // Среднеазиатский этнографический сборник / Отв. ред. С. Н. Абашин, В. И. Бушков. М., 2006. Вып. V. С. 165–189.
- ⁷ Панков И. А. Культ святых в исламе: социальное пространство мазара // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». М., 2018. № 9 (42). С. 139–154.
- ⁸ Сеитов Э. М. Локальные практики в исламе: «доисламские пережитки» или «опора религии» // Среднеазиатский этнографический сборник Вып. VI [отв. ред. Ю. Д. Аянчабадзе, О. И. Брусина]. М., 2020. С. 111–170.
- ⁹ Сефербеков Р. И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995; Сефербеков Р. И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала, 2000.

Л. А. Чвырь¹. «Народно»-мусульманской тематикой занимается казахстанская исследовательница Р. М. Мустафина².

В отечественной этнографии «народный» ислам исследуется в основном, на среднеазиатских и кавказских материалах. Изучение же его в мусульманских регионах Поволжья и Сибири практически не велось. Однако, появившиеся в последние десятилетия исследования по этим регионам показывают, что культ мусульманских святых был здесь весьма распространен и не менее интересен для науки³.

Достаточно важным нам представляется является изучение «народного» ислама на Нижней Волге. Под «народным» исламом мы понимаем синкретичный комплекс исламских и доисламских религиозных представлений. Формы и проявления «народного» ислама у мусульман Нижней Волги достаточно разнообразны. Наряду с догмами «нормативного» ислама, у них сохраняется широкий круг представлений и обычаев, восходящих своими корнями или тесно переплетенных с доисламскими традициями, которые подверглись влиянию ислама. Это, прежде всего культ мусульманских святых и их могил, исламизированное шаманство, анимистические верования, культ предков. Анализ «народного» ислама позволяет глубже понять историю распространения ислама на Нижней Волге и эволюцию религиозных представлений мусульманского населения региона.

Изучение «народного» ислама в Волжском низовье — явление не новое. Российский историк и государственный деятель В. Н. Татищев (1686–1774) в период своего астраханского губернаторства (1741–1745 гг.) активно занимался изучением истории и археологии Астраханской губернии. Среди прочего, историк

¹ Чвырь Л. А. Очередные задачи этнографического изучения ислама... С. 124–128; Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров...

² Мустафина Р. М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1992.

³ См. напр.: Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Занге-ата и Хазыр-Ильяс: исторические и этнические аспекты распространения ислама в Сибири // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 41–56; Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск, 2004; Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009.

оставил интересные сведения о мусульманском святом месте Джигит-хаджи, располагавшемся на территории Селитренного городища (остатки столицы Золотой Орды г. Сарай; в современном Харабалинском районе Астраханской области)¹. Об этом святом месте также упоминает российский ученый, участник знаменитой Академической экспедиции 1768–1774 гг. П. С. Паллас (1741–1811) в своей работе «Путешествие по разным провинциям Российского государства»².

Достаточно информативной в плане изучения «народного» ислама в нижневолжском регионе является работа российского этнографа-тюрколога В. А. Мошкова (1852–1922). В данном исследовании рассматриваются космогонические представления и анимистические верования астраханских ногайцев-карагашей, а также традиции казахского и карагашского шаманства. Автор приводит уникальное описание «сеанса» шаманского лечения у карагашей³.

В 1927 г. у ногайцев-карагашей Нижней Волги побывал московский этнограф В. Д. Пятницкий. В 1930 г. по результатам полевых исследований он опубликовал статью «Карагачи», в которой, помимо всего прочего, сообщается о муллах, мусульманских учебных заведениях, культе святых и их могил, анимистических верованиях, погребальных обрядах, традициях мужского и женского шаманства у карагашей⁴.

В работах этнографа-религиоведа Н. М. Маторина⁵ и фольклориста В. М. Жирмунского⁶ содержатся ценные сведения об одном из первых проповедников ислама в Золотой Орде — легендарном святом Баба-Тукласе, могила которого расположена в окрестностях Астрахани.

¹ *Татищев В. Н.* Записки. Письма. 1717–1750 гг. // Научное наследство. Т. 14. М., 1990. С. 284.

² *Исторические путешествия...* С. 244.

³ *Мошков В. А.* Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев... С. 1–67.

⁴ *Пятницкий В. Д.* Карагачи... С. 155–170.

⁵ *Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края... С. 88.

⁶ *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. М., 1974. С. 229, 355, 383 и др.

Естественно, огромное значение для изучения «народного» ислама на Нижней Волге имеют современные этнографические исследования. Так, например, в статье казанского этнографа Р. К. Уразмановой подробно рассматриваются похоронно-поминальные обряды юртовских «нугайских» татар, казанских и мишарских татар Астраханской области, а также ногайцев-карагашей и ногайцев-кундровцев¹. Этой же проблеме (в основном, на юртовских материалах) посвящены работы московского этнографа Н. Р. Азизовой² и астраханской исследовательницы А. Р. Усмановой³. В монографии казанского этнографа Ф. С. Баязитовой приводятся этнографические материалы об анимистических персонажах юртовских ногайских татар, казанских татар, карагашей и кундровцев⁴.

Существенный вклад в изучение «народного» ислама в нижневолжском регионе внес астраханский историк-этнограф В. М. Викторин. В одной из его ранних работ (в соавторстве с А. Д. Нафтуллиным) рассматривается история ислама на Нижней Волге; кроме того, в ней дается краткая характеристика «народного» ислама⁵. В. М. Викторин также посвятил ряд своих статей анализу культа мусульманских святых в Астраханском крае⁶.

¹ Уразманова Р. К. Праздники и обряды астраханских татар // Астраханские татары. Казань, 1992. С. 89–108.

² Азизова Н. Р. Свадебная и похоронно-поминальная обрядность астраханских татар (конец XX — начало XXI вв.). Историко-этнографическое исследование. Астрахань, 2002; Азизова Н. Р. К характеристике похоронно-поминальной обрядности астраханских татар (по полевым материалам 2000–2001 гг.) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН / Отв. ред. З. П. Соколова. М., 2002. С. 6–15; Азизова Н. Р. Обряды жизненного цикла астраханских (юртовских) татар: социокультурный анализ. М., 2009.

³ Усманова А. Р. Похоронно-поминальные обряды татар Астраханской области // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2003. № 3 (39). С. 34–37;

⁴ Баязитова Ф. С. Астраханские татары: Духовная наследие: семейно-бытовая, обрядовая терминология и фольклор. Казань, 2002 (на татар. языке). С. 251–255.

⁵ Викторин В. М., Нафтуллин А. Д. Ислам и население Астраханской области... С. 31–36.

⁶ Викторин В. М. Ауля и мужавират (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей Астрахани) // Половецкая луна (Публицистический и литературно-художественный журнал). Черкесск, 1993. № 3 (7). С. 85–92; Вик-

Также отметим недавнюю работу астраханских исследователей-энтузиастов А. Дунбоянова и Р. Рафиковой, посвященную мусульманским святым местам Астраханской области¹.

В целом, однако, анализ литературы свидетельствует, что «народный» ислам на Нижней Волге по-прежнему остается малоисследованной темой, что актуализирует научную необходимость ее дальнейшего изучения.

2.2. КУЛЬТ МУСУЛЬМАНСКИХ СВЯТЫХ В АСТРАХАНСКОМ КРАЕ²

Культ мусульманских святых достаточно широко распространен в исламском мире и включает в себя целый ряд элементов и конкретных проявлений, прежде всего почитание реально живших или легендарных лиц, квалифицируемых как «святые», поклонение их могилам, а также деревьям, водоемам, камням, так или иначе связываемых со святыми.

Культ святых занимает особое место в мусульманской религии. В исламе всегда шли споры о культе святых и многие течения, выступающие с фундаменталистских позиций³, выступали против этого культа. Первоначальный ислам отвергал поклонение каким-либо объектам, осуждая это как проявление язычества. Однако, уже в первые века существования мусульманской религии стал активно развиваться культ святых и их могил

торин В. М. Мужавират и культ святых мест — «ауля» в нижеволжском варианте ислама (цивилизационный, формационный и этнический подходы к изучению) // Ислам, общество и культура: Материалы Международной научной конференции «Исламская цивилизация в преддверии XXI века (к 600-летию ислама в Сибири)». Омск, 1994. С. 40–41; Викторин В. М. Тукли-баба Шашлы-адже — святое место астраханских мусульман // Этнографическое обозрение. 2003. № 2. С. 50–61; и др.

¹ Дунбоянов А. Г., Рафикова Р. Ф. Астраханские аулия. Астрахань, 2018.

² При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Култ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 127–143.

³ Климович Л. И. Ислам... С. 198–201; Массэ А. Ислам. Очерк истории. М., 1982. С. 155; Пиотровский М. Б. Ваххабизм // Ислам. Краткий справочник. М., 1983. С. 45.

как источников божественной благодати¹. Посредством данного культа ислам, распространяясь на новых территориях, в частности, адаптировал некоторые домусульманские верования и обряды. В разряд святых ислама перешло немало старых локальных божеств, духов-покровителей и духов-хозяев местности². Другими, собственно мусульманскими факторами, способствовавшими формированию культа мусульманских святых, были шиизм и суфизм³.

Особенно большую роль в развитии данного культа сыграл суфизм — мистическое течение в исламе. Суфийские религиозные авторитеты, прославившиеся своим благочестием, глубокими познаниями и религиозными подвигами, при жизни или после смерти почитались в качестве святых, а их могилы становились объектами культа. Сложившиеся в XII–XIII вв. суфийские мистические братства активно поощряли и способствовали развитию культа мусульманских святых и их могил, которые в разных местах исламского мира носят разные названия: *мазар*⁴, *зиярат*⁵, *пир*⁶, *астана* (или *остана*)⁷, *овлия*⁸ и др.

Кульτ мусульманских святых и их могил получил широкое распространение в Иране, Афганистане, Турции, Пакистане, Северной Африке, Йемене, Центральной Азии⁹.

¹ Большаков О. Г. Мазар // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 151.

² Гольдциер И. Кульτ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938; С. 21, 46, 65; Петраш Ю. Г. «Священный» обман. Ташкент, 1965. С. 17; Басилов В. Н. Кульτ святых в исламе. М., 1970. С. 67.

³ Абашин С. Н. Ислам и кульτ святых в Средней Азии... С. 128–131.

⁴ Большаков О. Г. Мазар... С. 151.

⁵ Макатов И. А. Кульτ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР) // Вопросы научного атеизма. Вып. 3. М., 1967. С. 164; Юнусова А. Б. Ислам в Башкирии. 1917–1994. Уфа, 1994. С. 13, 75.

⁶ Макатов И. А. Кульτ святых в исламе... С. 164.

⁷ Валеев Ф. Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1993. С. 170.

⁸ Демидов С. М. Овлия // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. I. С. 315; Демидов С. М. Туркменистан // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. I. С. 392.

⁹ Кыш А. Д. Вали // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 46.

В отечественной науке культ мусульманских святых исследуется достаточно давно — в основном, на центральноазиатских и кавказских материалах¹. Особенности этих исследований хорошо прослежены в совместной статье С. Н. Абашина и В. О. Бобровникова². Изучение же культа святых в мусульманских регионах Поволжья и Сибири практически не велось. Однако, появившиеся в последние десятилетия исследования по этим регионам показывают, что культ мусульманских святых был здесь весьма распространен и не менее интересен для науки³.

В настоящей работе предпринимается попытка проанализировать культ мусульманских святых в Астраханской области. Первые отрывочные сведения о мусульманских святынях Нижней Волги содержатся у Н. М. Маторина⁴ и В. Д. Пятницкого⁵. Наиболее существенный вклад в изучение нижеволжского варианта культа мусульманских святых внес астраханский историк-этнограф В. М. Викторин⁶.

На Нижней Волге данный культ сформировался в эпоху Золотой Орды (XIII–XV вв.) и Астраханского ханства (XV–XVI вв.) под мощным влиянием суфизма. Известно, что многие из суфиев, способствовавших распространению ислама в Золотой Орде, при жизни или после смерти почитались в качестве святых, а места их захоронений становились объектами культа⁷. Почитание

¹ Басилов В. Н. Культ святых в исламе...; Баялиева Т. Д. Доисламские верования...; Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби... С. 86–97; Макатов И. А. Культ святых в исламе... С. 164–175; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований...; Снесарев Г. П. Хорезмские легенды...; Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане...; и др.

² Абашин С. Н., Бобровников В. О. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М., 2003. С. 3–17.

³ См., напр.: Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Занге-ата и Хазыр-Ильяс... С. 41–56; Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. Культ святых в сибирском исламе...

⁴ Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края...

⁵ Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 155–170.

⁶ Викторин В. М. Ауля и мужавират. С. 85–92; Викторин В. М. Тукли-баба Шашлы... С. 50–61.

⁷ Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде... С. 114–115; Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане... С. 24–25.

святых могил суфийских шейхов сохраняется и в постзолотоордынских государственных образованиях (в частности, в Астраханском ханстве), а также после их падения. В течение второй половины XVI–XIX вв. почитание нижеволжских святых могил было воспринято юртовцами, татарами-переселенцами (казанскими и мишарскими), туркменами, ногайцами-карагашами и казахами. Во многом это восприятие было облегчено тем, что ислам у этих народов был идентичен тому исламу, который исповедовало тюркоязычное население Нижней Волги в XIV–XVI вв. Это был суннизм ханафитского мазхаба, допускающий некоторые местные обычаи, инкорпорирующий часть доисламских верований и обрядов кочевников. Старые святилища забывались, но сохранялось главное — традиция культа, а потому он пополнялся почитанием святых могил новых народов. Сегодня существующие могилы святых, в основном, относительно недавнего возникновения (XVIII–XXI вв.), за исключением некоторых культовых объектов, предположительно, более раннего времени.

Таким образом, культ мусульманских святых и их могил в Астраханской области имеет, на наш взгляд, древние истоки и сложился в эпоху средневековья, в основном, благодаря суфизму. Однако, помимо собственно исламских, суфийских основ данный культ, несомненно, связан с определенными доисламскими корнями (см. далее).

По сведениям В. М. Викторина, в XIX в. в окрестностях Астрахани насчитывалось 23 могилы мусульманских святых, в т. ч. 19 — у поселений юртовских ногайских татар. Исследователь отмечает, что это количество совпадает с количеством родоплеменных подразделений юртовцев¹. Возможно, что погребенные святые считались родоначальниками отдельных родственных групп юртовских ногайских татар и почитались соответственно. Сегодня в Астраханском крае насчитывается более 50-ти могил мусульманских святых, которые носят у тюркских народов региона название *ауля*, *авлия*, *эвлия*, *аулие*. Эти наименования происходят от арабского термина *аулия* (ед. ч. *вали*) — «святые», «находящиеся под покровительством (Аллаха)», «близкие, друзья (Ал-

¹ Викторин В. М. Ауля и мужавират... С. 86.

лаха)»¹. У тюркоязычных народов Нижней Волги арабское *аулийа* используется в форме единственного числа и обозначает как самого святого, так и его могилу. В тюркских языках это слово транслитерируется и передается разным путем. В дальнейшем нами избирается форма *ауля*, как наиболее близкая реальному произношению тюрков Астраханской области, а также уже введенная в научный оборот П. И. Небольсиным², В. Д. Пятницким³ и В. М. Викториным⁴.

Одни ауля позабыты и заброшены, другие находятся в стадии забывания, третьи активно действуют как культовые объекты. В число ауля входят святилища всех видов и масштабов: от локальных святых могил, о которых знают лишь в одном селении, до святилищ, которые известны не только во всей Астраханской области, но и за ее пределами (напр., ауля Сеит-баба Хоже-таевский у с. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области, ауля Махмуд-ишан у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань).

Большинство святых могил находятся на мусульманских кладбищах (сельских и городских), хотя ряд ауля расположены отдельно. Так, например, ауля Хызыр-ата находится на бугре Ак-бараклы-тубе у с. Яксатово в Приволжском районе Астраханской области, ауля Корши-баба — на берегу р. Кизань у с. Атал в Приволжском районе Астраханской области, ауля Гюзель Нур-бияханым — во дворе мечети с. Солянка в Наримановском районе Астраханской области, ауля двух девочек-сестер Мугульсум-кыз и Гульсум-кыз — во дворе дома № 64 по улице 4-ая Дорожная в Советском районе г. Астрахани.

Помимо отдельных ауля, существует несколько культовых комплексов, объединяющих две и более святые могилы. Наиболее известные подобные комплексы на мусульманских кладбищах у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань и у с. Ма-

¹ *Пиотровский М. Б.* Вали // Ислам. Краткий справочник. М., 1983. С. 44–45; Кныш А. Д. Вали... С. 45.

² *Небольсин П. И.* Очерки Волжского низовья... С. 132.

³ *Пятницкий В. Д.* Карагачи... С. 160.

⁴ *Викторин В. М.* Ауля и мужавират... С. 85–92; *Викторин В. М.* Тукли-баба Шашлы-адже... С. 50–51.

лый Арал в Красноярском районе Астраханской области, каждый из которых состоит из пяти ауля.

Для культа мусульманских святых и их могил в Астраханской области весьма характерна практика переноса захоронений святых из одного места в другое, если им угрожает опасность или для того, чтобы поместить их на кладбище (так, в частности, переносились ауля Джигит-баба, Тунак-баба, Нур-бия-ханым и др.).

Среди тех ауля, о которых хоть что-нибудь известно, можно выделить следующие группы могил святых:

- захоронения выдающихся религиозных деятелей — суфиев и представителей духовенства (ауля Тукли-баба, Шейх Маслетдин Узаман-хаджи Бухари и Махмуд-ишан в культовом комплексе у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань, ауля Сеит-баба Хожетаевский в культовом комплексе у с. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области и др.);
- могилы разного рода знахарок и гадалок (как правило, женщин) (ауля Айжамал в культовом комплексе у с. Малый Арал в Красноярском районе, ауля Карашаш-кыз у с. Ахтубинка в Харабалинском районе, ауля Мугульсум-кыз и Гульсум-кыз во дворе дома № 64 по улице 4-ая Дорожная в Советском районе г. Астрахань и др.);
- усыпальницы светских лиц — представителей местной аристократии, правителей, членов их семей, погребения которых почитались главным образом благодаря тому, что располагались рядом с «ауля» популярных святых (ауля Букей-хан и ауля Гитана-ханым в культовом комплексе у с. Малый Арал в Красноярском районе);
- святилища, связанные с именами святых, которые, по некоторым сведениям, похоронены в других местах — имитационные ауля (Гумар-баба и Корши-баба у с. Атал в Приволжском районе);
- святые места, связанные с исламизированными в той или иной степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к доисламскому культу природы (ауля

Нурмухаммед Урдык-адже у с. Янго-Аскер в Наримановском районе).

Могилы святых имеют традиционную для всех мусульманских захоронений ориентировку с соблюдением *киблы* — направления на Каабу в Мекке (в Астраханской области — головой на запад, лицом на юг). Многие ауля снабжены могильными плитами, на которых указано имя погребенного святого.

Наиболее характерным типом надмогильных сооружений ауля является деревянная или кирпичная постройка с двускатной или односкатной крышей, имитирующая жилой дом. Она обычно состоит из одного (реже — из двух) помещения, в котором находится могила святого. Ранее, по сведениям информаторов и кое-где сохранившихся остаткам, большинство ауля представляли собой глинобитные домики из самана (сырцового, необожженного кирпича). Также распространены обычные деревянные, кирпичные и железные ограды (последние иногда стилизованы под юрту). Некоторые ауля просто отмечены каменной вертикальной стелой (как, например, ранее ауля Айжамал в культовом комплексе у с. Малый Арал в Красноярском районе).

Культовые комплексы ауля представляют собой группу святых могил, расположенных рядом друг с другом (комплекс у с. Малый Арал в Красноярском районе), либо объединенных общей оградой (комплекс у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахани), либо находящихся под общей могильной плитой (комплекс у с. Килинчи в Приволжском районе). Так, например, интересен культовый комплекс пяти ауля на мусульманском кладбище у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань. Это кирпичное прямоугольное строение, состоящее из двух частей: восточной (крытой шифером), которая является коридором в западную, открытую часть — внутренний дворик, где и находятся могилы святых. Комплекс располагается на небольшой возвышенности, образовавшейся в результате разрушения и размывания старой сырцовой конструкции. Общая его площадь — 72 кв. м. (рис. 2.1).

Самый характерный отличительный признак могилы святого — повязанные на оградах ленточки (белого, зеленого, голубого, красного, желтого цветов) или платки и даже полотенца. Ча-



Рис. 2.1. Комплекс могил святых у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань (фото автора, 2006 г.)

сто на надмогильном сооружении или на примыкающих к нему шестах укрепляются небольшие флажки (*байраки*) из белой материи. Реже устанавливаются более крупные флаги (*туги*) зеленого и белого цветов.

Около некоторых ауля растут считающиеся священными деревья или кустарники (как, например, у могилы Корши-баба у с. Атал в Приволжском районе). Рядом с ауля Нурмухаммед Урдяк-адже у с. Янго-Аскер в Наримановском районе находится священное озеро Тарат-кюль.

Култ мусульманских святых и их могил в Астраханском крае является важнейшим компонентом «народного», или «бытового» ислама, который представляет собой синкретичный комплекс исламских и доисламских религиозных представлений тюркоязычного населения Нижней Волги. Муллы астраханских мечетей, в основном, не поддерживают поклонение ауля, но и, в целом, не препятствуют этому, а кое-где в сельской мест-

ности даже поощряют паломничества на святые места. Влияние же данного культа на мусульман области сохраняется до сих пор, обнаруживая даже некоторую тенденцию к усилению.

Рассматриваемый культ, сформировавшейся в средние века, адаптировал и инкорпорировал доисламские верования и обряды тюркского населения Золотой Орды и Астраханского ханства. Некоторые мусульманские святые восприняли функции духов предков, духов-хозяев местности, шаманских духов-покровителей. Старые, доисламские святые места связывались фольклорной традицией с теми или иными мусульманскими подвижниками. Таким образом, культ святых был одной из форм, с помощью которых ислам смог утвердиться в Нижнем Поволжье.

Во многом культ мусульманских святых и их могил сохранил пережитки архаических верований и обрядов, восходящих своими корнями к домонотеистической эпохе. Так, в культе мусульманских святых и их могил нашли свое отражение древние анимистические и тотемистические верования. Практически во всех населенных пунктах, рядом с которыми находятся ауля, распространена вера в то, что дух давно умершего святого/святой продолжает являться верующим (обычно во сне). Ряд святых связан с животным миром. Так, ногайский праведник Сеит-баба Хожетаевский прославился тем, что понимал язык зверей и птиц и мог ездить верхом на зайце, могилу святого Корши-баба охраняли священные зайцы и гуси, а имя святого Урдык-адже (или Эряк, Орэк) можно перевести с татарского как «утка» (или «призрак»). Образы некоторых святых обнаруживают связь с шаманством. Так, в частности, Тукли-баба Шашлы-адже, захоронение которого располагается в культовом комплексе у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань, известен как покровитель казахских шаманок-*баксы*.

Култ мусульманских святых вобрал в себя некоторые традиции архаического культа предков. Так, в частности, к идейно-ритуальному комплексу культа предков принадлежат представления о важности родства между святым и его потомками. Ранее именно они становились потомственными хранителями могил святых. Правда, в настоящее время подобные представления и практика уходят в прошлое.

К имени святого очень часто добавляются слова *баба* (тюрк. «дед», «старец», «предок») или *ата* (тюрк. «отец», «дед», «предок»). Некоторые исследователи, в частности, Г. П. Снесарев, также связывают эту деталь с традициями культа предков, отмечая, что «через культ предков термины родства перешли в сферу почитания святых»¹. В то же время, по мнению британского исламоведа Дж. С. Тримингэма эти термины у тюрков явно обозначали суфийских святых².

Доисламским, на наш взгляд, можно также считать обычай завязывать разноцветные ленточки, лоскутки материи на оградах могил святых. По мнению Ю. В. Кнорозова, изучавшего культ святых в Хорезмском оазисе, повязывание ленточек паломниками имеет несколько значений: как символ обета принести жертву, символ посещения и др.³. Другой исследователь среднеазиатского культа святых, Ю. Г. Петраш, считает, что ленточки — это жертвы духам, пережиток анимизма⁴. Повязывание ленточек в качестве жертвы духам известны и другим тюркоязычным народам, в частности тувинцам⁵. Вероятно, и у тюркских народов Нижнего Поволжья этот обычай имеет доисламское происхождение и ранее выполнял жертвенную функцию. В настоящее время в сознании верующих он выступает как символ посещения ауля.

Почитание священных деревьев, кустарников и водоемов при некоторых ауля также, на наш взгляд, генетически связано с доисламскими традициями тюрков Нижней Волги и имеет отношение к культу природы.

Таким образом, культ мусульманских святых и их могил в Астраханском крае насыщен элементами доисламских верований и обрядов, связанных с анимизмом, тотемизмом, шаманизмом, магией, культом предков, культом природы. Следует заметить, что этот пласт доисламских по происхождению рели-

¹ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 282.

² Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 2002. С. 322, 425.

³ Кнорзов Ю. В. Мазар Шамун-наби... С. 87.

⁴ Петраш Ю. Г. «Священный» обман... С. 17.

⁵ Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991. С. 234–235.

гиозных представлений не был чем-то застывшим, а с течением времени эволюционировал. Доисламские верования и обряды все более упрощались, теряя свои наиболее архаические черты. Сохраняющиеся в настоящее время представления уже достаточно исламизированы и органично вплетены в систему регионального ислама.

Культ святых в значительно большей степени, чем «официальный» ислам, удовлетворяет эмоциональные потребности населения в непосредственной связи со сверхъестественными силами. Святые выполняют функции посредников между Богом и человеком, выступают как покровители локальных общин, родоплеменных подразделений, поселков. Возможно, ранее функциональное назначение отдельных ауля было более «специализированным», но со временем, в результате стандартизации и упрощения культа, могилы святых становились, главным образом, местами исцеления от болезней, к ним совершали паломничества для прошений или от болезней. Однако, пережитки былой «специализации» еще присутствуют. Так, на ауля Сеит-баба у с. Малый Арал в Красноярском районе совершают паломничество для избавления от психических расстройств, посещение ауля Айжамал (там же) способствует излечению кожных заболеваний. Паломничество на ауля Кыдыр-ата у с. Яксатово в Приволжском районе полезно перед отправлением в дальнюю дорогу.

Кроме того, многие ауля часто выполняли функции полевых мечетей (особенно, в советское время, когда настоящих мечетей было крайне мало), поэтому их посещение прочно вошло в праздничную обрядность. Так, протоколы заседаний бюро Астраханского областного комитета КПСС за 1962 г. отмечают случаи массового посещения «святых мест» татарами и казахами во время праздников¹. Именно поэтому, на наш взгляд, некоторые районные власти предпринимали попытки разрушения «ауля». Так, по сведениям информаторов, в конце 1970-х гг. чуть было не разрушили культовый комплекс ауля у с. Малый Арал Красноярского района. Помешало противодействие местных жителей.

¹ ГААО. Ф. П-325. Оп. 43. Д. 20. Л. 312.

Локальные ауля посещаются жителями близлежащих населенных пунктов по традиции, поэтому паломничество к ним можно рассматривать как стереотип традиционно-общинного поведения.

Культ мусульманских святых и их могил — ауля в Астраханской области обладает особым комплексом ритуально-обрядовых действий. Ритуал паломничества (араб. *адаб аз-зийара*) за долгие столетия существования культа приобрел более-менее унифицированный облик. Он включает следующие компоненты:

- молитва (араб. *ас-салаат*, перс. *намаз*) у гробницы святого, которой нередко предшествуют круговые обходы вокруг святыни — имитация обхода паломниками Каабы в Мекке во время хаджа (обряд *таваф* — араб. «обход», «хождение вокруг»);
- повязывание разноцветных (чаще — белых) лоскутков, ленточек, платков на оградах могил святых, установка флажков-байраков и флагов-тугов;
- приношение даров святому (как правило, денег) — обряд *нийаз* (араб. «просьба», «вымаливание»).

В отдельных случаях паломники совершают ритуал омовения (тюрк. *таарат*, *тагарат*; от араб. *тахара* — «очищение»), закалывают жертвенных животных (баранов, уток) и устраивают коллективную трапезу на ауля для достижения желаемого результата паломничества. Иногда проводят ночь (или 3 ночи) у могилы святого (у могилы Нурмухаммеда Урдык-адже у с. Янго-Аскер в Наримановском районе, у могилы Сеит-баба Хоже-таевского в культовом комплексе у с. Малый Арал в Красноярском районе и др.).

На некоторых могилах святых есть и свои, особые элементы ритуала. Так, при ночных бдениях на ауля Нурмухаммед Урдык-адже у с. Янго-Аскер в Наримановском районе зажигается лампада, а при посещении ауля Карашаш-кыз у с. Ахтубинка в Харабалинском районе каждый паломник должен положить принесенный с собой камешек на ограду святой могилы.

Чаще всего святые могилы посещаются просящими, больными людьми, отправляющимися в дальнюю дорогу и др. Палом-

ники обращают к святым свои мольбы о ниспослании здоровья, потомства, благополучия в доме, хорошего урожая, дождя. Посещение местного ауля входит в погребальный обряд. Обычные дни посещений — среда, вторник. Перед паломничеством необходимо духовно и телесно очиститься. Во многих селах женщины не имеют права ходить на кладбище и уж тем более на ауля.

Поклонение местным святым — обязательный элемент мусульманских праздников Курбан-байрам, Ураза-байрам, Маулид. Ранее (по крайней мере, вплоть до конца 1920-х гг.) в Астраханском крае, на наиболее крупных ауля (Нурмухаммед Урдык-адже, Тукли-баба Шашлы-адже, Сеит-баба Хоже-таевский) устраивался ежегодный «паломнический праздник» Зийарат, или Зийарат-байрам. Так, посетивший в 1927 г. Астраханский край В. Д. Пятницкий сообщает: «Народный культ святых облекся в форму зиярата. Ауля Хувейли (видимо, имеется в виду Сеит-баба Хоже-таевский, одно из имен которого Кулвай. — А. С.) раз в год собирает паломников... При зиярате закалывается обычно баран и мясо раздается неимущим»¹. Другой исследователь, Н. М. Маторин, коротко описал Зийарат на ауля Тукли-баба и шейха Маслетдина Узаман-хаджи Бухари на мусульманском кладбище недалеко от пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахани: «Глинобитные (т. е. саманные. — А. С.) гробницы «святых» Тукли-баба и Шейха-Замана расположены вблизи Астрахани (как следует из дальнейшего текста — у пос. Мошаик. — А. С.). Обычно раз в год гробницы посещаются богомольцами, при чем приносятся в жертву куры, бараны. Тут же устраиваются торговые балаганы. Постоянно присутствуют паломники из более отдаленных мест»².

В начале XX в. самый большой Зийарат устраивался на ауля Нурмухаммед Урдык-адже у с. Янго-Аскер (в совр. Наримановском районе). Как следует из мемуаров И. М. Махмудова, он проводился раз в год (в конце весны — начале лета) и включал в себя жертвоприношение, молебен паломников, съезжающих-

¹ Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 160.

² Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края... С. 88.

ся со всей области, *садака*¹ в «фонд» святого, коллективную трапезу и омовение водой из священного озера, располагающегося рядом с ауля. Зийаратом руководил местный мулла и муджавир — хранитель святой могилы. В с. Янго-Аскер «в этот день в честь святого <...> устраивался большой праздник... В день праздника в село ... съезжаются со всего края люди всех возрастов, в том числе и молодежь с гармониями. Целый день идет в домах пиршество, а на улицах, на берегу реки полный разгул и пьянство»².

Особый интерес представляет связанный с рядом ауля обряд вызывания дождя³.

За некоторыми святыми могилами ухаживают *муджавиры* (*мужавиры, межавиры, межеверы*; от араб. *муджавир* — «соседний», «живущий по соседству»; глагол *джавара* имеет также значение «заниматься делами благочестия» — со временем так стали называть тех, кто приезжал и жил поблизости от святых мест⁴) — социальная группа смотрителей и хранителей ауля. Они обязаны содержать могилы святых в порядке, присматривать за ними. Иногда муджавиры ведают отправлением жертвоприношений и руководят общественными молениями на «ауля». За заботу о святых они пользуются всеобщим уважением, получают от паломников подарки (продукты, деньги). Муджавиры имеют также право пользоваться денежными подношениями, оставляемыми паломниками на могилах святых (для обновления или частичного ремонта ауля, раздачи садака или для других целей; реже они сдают эти средства в мечеть).

Ранее, по свидетельству информаторов, почти за каждым святым местом ухаживал потомственный муджавир, ведущий свой род непосредственно от святого. Причем муджавирами были

¹ Садака (араб. «искреннее даяние») — милостыня. Раздача садака является нормой, закрепленной Кораном.

² ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 20. Л. 36–37.

³ См. подр.: «Обряд вызывания дождя у тюркских народов Астраханского края» в настоящих «Очерках».

⁴ Демидов С. М. Овлат // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. II. С. 295.

только мужчины, передававшие свой пост старшим сыновьям; женщинам не полагалось появляться на кладбище.

Сегодня «линии» муджавирства меняются. Хранителем «ауля» может быть уже не только действительный потомок святого (их вообще осталось довольно мало), но и любой уважаемый житель близлежащей деревни, выбираемый на сходке стариков. Иногда муджавирами становятся женщины из остатков традиционных муджавирских родов, в которых не осталось мужчин, либо их мужья. Так, в с. Малый Арал Красноярского района муджавиром ауля Сеит-баба Хожетаевский долгое время была Мукеш Имангулова (1903 г. р.), действительный потомок святого. Однако, когда малоаральский культовый комплекс стал превращаться в крупный центр религиозного паломничества (в конце 1990-х — начале 2000-х гг.), вновь произошло обращение к мужской линии. Правда, новый муджавир — Равиль Джиналиев (1941 г. р.) — был связан с семьей потомков Сеит-бабы лишь через брак, будучи женат на внучатой племяннице М. Имангуловой Диляре Джиналиевой (1941 г. р.)¹.

Некоторые аналогии нижеволжскому муджавирству можно найти во многих регионах ислама. Так, известно, что в дореволюционной Башкирии существовал похожий социально-религиозный институт. Об этом сообщает известный татаро-башкирский богослов и историк Ризаэтдин (или Риза ад-Дин) Фахретдинов (1859–1936): «...за последнее время вблизи города Уфы, в местности Чишмы и Сынташ, основали новые места поклонения. Воздвигли там особые сооружения и приставили к ним смотрителей (муджавиров)»².

В Туркменистане смотрителями святых могил («овлия») были *мюджевюры* — одна из шести религиозно-социальных групп туркмен, т. н. святых групп *овлат*, или *овляд* (от араб. *валад*, мн.ч. *аулад* — «дети», «потомки»). Кроме мюджевюров к ним относились *ходжи*, *шихи*, *сейиды* (или *сейиты*), *махтумы* (или *магтумы*) и *ата*. Формирование ядра группы мюджевюров было связано с ролью смотрителей расположенного на западе Туркмениста-

¹ Полевые материалы автора.

² Цит. по: Климович Л. И. Ислам... С. 263–264.

на святилища известного мистика, поэта-историка и богатого феодала Ахсан-шейха, жившего во второй половине XV — первой половине XVI вв. и получившего в народе почетное имя Дана-ата (туркм. «Мудрый отец»). Ахсан-шейх известен также как сочинитель «Огуз-намэ» — стихотворного изложения истории предков туркмен — огузов. Мюджевюры считали себя его потомками. Они ухаживали за *овлия*, встречали паломников, читали за них молитвы и принимали дары для святого¹. В Узбекистане хранителями святых мест являются суфийские шейхи².

Советский этнограф В. Н. Басилов в своей работе «Культ святых в исламе» обращает внимание, что служителями могил туркменских святых обычно являются действительные или мнимые потомки святого. У туркмен сохранились представления о большом значении родства между святым и его потомками, проявляющиеся в следующих верованиях: святой выделяет их из среды прочих верующих, охраняет их честь и имущество, слышит и выполняет их просьбы быстрее, чем других людей. По этой причине мусульманину следует обращаться со своими просьбами в первую очередь к потомкам, родственникам святых (если они есть), ибо они могут выступать в качестве посредников между святым и его почитателями. Хотя эти верования имеют очевидную мусульманскую окраску, В. Н. Басилов аргументировано усматривает здесь наследие доисламского культа предков³. Несколько фрагментарные данные позволяют говорить о наличии в Астраханском крае очень сходного, хотя и исчезающего идейно-ритуального комплекса.

Важным источником для изучения образов святых являются фольклорные данные: легенды и предания, собранные нами в Приволжском, Наримановском, Красноярском, Володарском и Харабалинском районах Астраханской области. Накопленный

¹ Демидов С. М. Туркменские овляды... С. 54–172; Демидов С. М. История религиозных верований народов Туркменистана. Ашхабад, 1990. С. 110, 115; Демидов С. М. Дана-ата // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. I. С. 126; Демидов С. М. Овлия. С. 317; Демидов С. М. Овлат... С. 295.

² Снесарев Г. П. Под небом Хорезма... С. 133; Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане... С. 39.

³ Басилов В. Н. Культ святых в исламе... С. 76.

фольклорно-агиографический материал был подвергнут первоначальной обработке, включающей сравнение и обобщение легенд и преданий как между собой, так и со сходным материалом из соседних регионов ислама (в частности, Центральной Азии).

Сравнение отдельных легенд, относящихся к различным персонажам-святым, позволяет выявить одну специфическую особенность. Речь идет о часто повторяющихся мотивах и сюжетах в легендах и преданиях. Можно назвать целый ряд таких «бродячих» фольклорных повторов.

Одним из них является мотив «чудесного сна»: тому или иному человеку (как правило, ведущему праведную жизнь) во время сна является почивший святой и сообщает о месте своего захоронения (обычно забытого или не известного), просит воздвигнуть усыпальницу или перенести могилу в другое место — в связи с угрозой со стороны «неверных».

Множество легенд и преданий, записанных со слов старшего поколения, повествуют о чудесных способностях разных святых исцелять (взглядом, прикосновением) болезни разного характера, особенно нервно-психические.

Часто в легендах об астраханских святых повторяется рассказ о путешествиях по мусульманскому Востоку или по всему миру.

Излюбленным, часто повторяющимся мотивом в легендах и преданиях о святых (особенно суфиях) служат повествования о чудесах: хождение по воде, способности в считанные секунды преодолевать значительные расстояния, останавливать пожары и т. п.

Эти и другие сюжеты нижеволжской фольклорно-агиографической традиции имеют прямые параллели с центральноазиатским, в частности, хорезмийским материалом¹.

И все же, несмотря на известную нивелировку образов мусульманских святых стандартными, повторяющимися сюжетами и мотивами, именно легенды и предания в противоположность ритуалу на «ауля» дают возможность полнее выявить индивидуальность отдельного персонажа астраханской мусульманской «агиологии». Каждый из них обладает характерными, только ему

¹ Снесарев Г. П. Хорезмские легенды.. С. 47–48.

присущими чертами; святых (за редким исключением) трудно спутать одного с другим. Проанализируем наиболее известные и интересные образы мусульманских святых Астраханской области.

Святой Абдурахман Тукли-баба Шашлы-адже известен как полуполюгендарный суфийский святой-ислаимизатор, один из первых проповедников ислама в Золотой Орде¹.

Одним из самых известных на сегодняшний день суфийских святых, захоронение которого находится на территории Астраханской области (мошаикское кладбище), является Махмуд-афанди (или ишан) ибн Мухаммад ибн Садик ибн Мустафа ал-Алмали ал-Ширвани ад-Дагистани (1810–1877 гг.) — святой-чудотворец, шейх суфийского братства накшбандийа-халидийа и эпоним его дагестанской ветви махмудийа².

Из святых, захороненных на мошаикском кладбище, интересен также образ шейха Маслетдина Узамана-хаджи ал-Бухарли (или известного также как шейх Заман, Муслих ад-Дин ал-Бухари³) — суфийского шейха из Бухары⁴.

Пожалуй, самым известным и популярным астраханским мусульманским святым считается Сеит-баба Хожетаевский, или Сайид бин Кулвай Сайид Гали (ум. предположительно в 1812 г. или 1750 г.) — святой-чудотворец, суфий; по преданиям — уроженец ногоайско-карагашского селения Хожетаевское Красноярского уезда Астраханской губернии⁵.

Могила-ауля Сеит-бабы расположена на мусульманском кладбище у с. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области (рис. 2.2). На этом же кладбище хоронили и потомков святого — представителей рода (ру) сеит алтаяк, основателем которого считается Сеит-баба. Ранее, как следует из сообщения этнографа В. Д. Пятницкого, на могиле святого устраивался еже-

¹ См. подр.: «Баба-Туклас у мусульман Урало-Поволжья и Центральной Азии» в настоящих «Очерках».

² См. подр.: «Суфизм и суфии на Нижней Волге» в настоящих «Очерках».

³ Frank A. J. Muslim Sacred History... P. 315.

⁴ См. подр.: «Суфизм и суфии на Нижней Волге» в настоящих «Очерках».

⁵ См. подр.: «Суфизм и суфии на Нижней Волге» в настоящих «Очерках».

годный праздничный молебен Зийарат¹. По поверьям, дух святого и посещение его могилы помогает в излечении психических, желудочных, сердечных и других заболеваний. Рядом с гробницей Сеит-бабы находятся могилы его дочери Нур Джамал-ханым, Букей-хана (ум. в 1815 г.) — казахского хана, основателя Внутренней (Букеевской) Киргиз-Кайсацкой Орды, жены Букей-хана Гитаны (или Атан)-ханым и знахар-



Рис. 2.2. Могила Сеит-бабы Хоже-таевского у пос. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области (фото автора, 1999 г.)

ки Айжамал (или Нуржамал, Зауршише-баксы), которая лечила от кожных заболеваний. Все пять ауля образуют единый культовый комплекс, который сегодня является крупным центром религиозного паломничества. В 2001 г. в с. Малый Арал был создан областной общественный благотворительный фонд Сайид-бабы и Букей-хана. На пожертвования были отреставрированы надгробия, построен дом для паломников, благоустроена территория². В октябре 2011 г. был открыт мавзолей Букей-хану. В церемонии приняли участие губернатор Астраханской области А. Жилкин, чрезвычайный и полномочный посол Республики Казахстан в России З. Турисбеков, аким Атырауской области Республики Казахстан Б. Рыскалиев, представители общественности двух приграничных областей России и Казахстана, активисты Астраханского областного общества казахской культуры «Жолдастык». Малоаральские ауля активно почитаются ногайцами-карагашами, казахами, татарами.

Весьма интересным, на наш взгляд, является образ Кыдырата, или Хызыр-ата, могила которого находится на бугре Акбара-

¹ Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 160.

² Истилеев А. У святых могил Букей-хана и Сейд-бабы // Волга (независимая газета Астраханской области). № 170 (24091). 16 ноября 2001 г. С. 7.



Рис. 2.3. Могила Нурмухаммеда Ахун-ходжа Урдяк-адже (Хаджи Нур-Мухуммада Хазрати) у с. Янго-Аскер в Наримановском районе Астраханской области (фото автора, 1998 г.)

клы-тюбе у с. Яксатово в Приволжском районе Астраханской области. Этот святой считается у местных жителей покровителем путешественников. Образ святого обнаруживает черты явного сходства с известным среди мусульман легендарным мусульманским святым (или пророком) ал-Хадиром (варианты имени: ал-Хидр, Хызр, Хызыр, Кыдыр)¹.

У с. Янго-Аскер (Наримановский район) находится ауля Нурмухаммед Ахун-ходжа Урдяк-адже (или Хаджи Нур-Мухуммад Хазрати) (рис. 2.3). По рассказам местных жителей, это был паломник, возвращающийся из Мекки со своим старшим братом, но по дороге внезапно умерший. Брат похоронил его на месте смерти. Могила святого долгое время была неизвестна окрестным жителям, и тогда его дух стал являться старикам во сне и просить оградить захоронение. Местные жители сочли, что

¹ См. подр.: «Суфизм и суфии на Нижней Волге» в настоящих «Очерках».

это святой. Вскоре вокруг святого места образовалось мусульманское кладбище.

Одно из имен святого — Урдяк, или Урдэк — переводится с татарского как «утка». Этнографу В. М. Викторину удалось записать в окрестных татарских селах остатки предания о чудесной птице-утке, говорящей человеческим языком, которая якобы прилетела на озеро при «ауля» и купалась в его священной воде. В утку обратилась искупавшаяся некогда в этом озере девушка¹. Нам также рассказывали, что раньше на озере плавали утки, которых паломники приносили в жертву на ауля. Иногда святого именуют Уряк (или Эряк, Эйрак, Орэк, Оряк). *Уряк, орэк* в переводе с татарского означает «призрак». Приставка к имени святого адже, по всей видимости, является производным от арабского *хаджжи* — паломник, совершивший хадж в Мекку.

Рядом с ауля расположено священное озеро, название которого Тарат-кюль (от араб. *тахарат* — ритуал омовения, тюрк. *кюль* — «озеро»). Озеро — минеральное и очень соленое. Оно, видимо, питается подземным источником. Общая засоленность озера в несколько раз превышает засоленность Каспийского моря. Зимой оно не замерзает. Химический анализ воды из озера (забор сентября 1998 г.), проведенный по нашей просьбе лабораторией кафедры инженерной экологии Астраханского государственного технического университета, показал наличие в ней аммиака, калия, магния, фосфора, железа и многих других элементов. Считается, что озерная вода способна благотворно влиять на органы зрения, излечивать параличи, нервные болезни, заболевания внутренних органов, использоваться в магических целях в трудных жизненных ситуациях. Так, в 1914 г. ауля Эйрак-хаджи посетил молодой юртовский ногайский татарин И. М. Махмудов с друзьями. Они молились Аллаху, прося его, чтобы дух святого помог им избавиться от службы в царской армии. В качестве амулетов рекруты взяли с собой воду из озера и песок с могилы святого, которые должны были «помутить разум и сознание» при-

¹ Викторин В. М. Ауля и мужавират... С. 90.

зывной комиссии. Однако «волшебное средство» не помогло будущим солдатам¹.

В с. Янго-Аскер бытует несколько легенд об образовании священного озера Тарат-кюль. Согласно одной из них, оно возникло чудесным образом по воле Аллаха за одну ночь для того, чтобы старший брат Нурмухаммеда совершил погребальный обряд омовения и похоронил святого по всем правилам мусульманской религии. По другой легенде, озеро образовалось от удара копыта *тулпара* — мифического крылатого коня, на котором святой пролетал здесь.

Как следует из мемуаров И. М. Махмудова, ауля Эйрак-хаджи до революции 1917 г. являлось «самым популярным местом паломничества всех верующих мусульман Астраханского края». В конце весны — начале лета на этом святом месте устраивался большой праздничный молебен Зийарат². Предания местных жителей утверждают, что ауля посещал, знаменитый татарский поэт Габдулла Тукай (1886–1913) во время его пребывания в Астраханской губернии в 1911 г. Сегодня почитание данного ауля несколько ослабело, хотя оно по прежнему пользуется популярностью и привлекает паломников со всей области. На наш взгляд, ауля следует отнести к категории святых мест, связанных с исламизированными в той или иной степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к культуре природы (в данном случае, таким объектом является священное озеро Тарат-кюль).

На мусульманском кладбище у с. Килинчи (Приволжский район Астраханской области), в едином культовом комплексе с могилами святого Нур-ата и женщин святых Гайши и Фатимы находится ауля Джигит-баба, или Джигит Джайдак-ата. По легенде, этот святой обладал чудесной лошастью, способной в считанные секунды переносить себя и седока на значительные расстояния. Таким образом Джигит-баба каждый год совершал хадж в Мекку и помогал бедным паломниками из Астрахани возвращаться на родину.

¹ ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 20. Л. 37–38.

² ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 20. Л. 35–37.

Исследователи XVIII в. сообщают, что на территории Селитренного городища находилось мусульманское святое место, именуемое Джигит-хаджи. Так, В. Н. Татищев в своем письме И. Д. Шумахеру от 27 ноября 1741 г. упоминает об урочище Джигит-хаджи: «... здешнее место называют Синяя мечеть, знатно она большею частию оного цвета израсцами убрана была. Татары же собственно сие место называют Джигит-аджи от некоего их святого сего имени, о котором многие басни чудес рассказывают и, к нему каждогодно съезжаясь, молебствуют (речь, видимо, идет о Зийарате. — А. С.), его брат лежит отсюда на горе верстах в трех. Над обоими курганы высыпаны, а татары платили каждогодно хозяину здешнему по сту рублей, чтоб оных не раскапывать»¹. Другой российский ученый, академик П. С. Паллас в своей работе «Путешествие по разным провинциям Российского государства» пишет: «Около полуверсты от Селитренного городка к северу достопамятен большой, ныне (в конце 1760 — начале 1770-х гг. — А. С.) совершенно разрытый курган, к которому кундровские (ногайцы-карагаши. — А. С.) и другие татары, когда только близ оного бывают, суеверием побуждаемые ходят по обещанию для отправления при оном их молитв, ибо по их преданию погребен там один святой из их (магометанской) веры. По той же причине называют они сие место Жигит-Гадши, отчего происходит также и то, что Селитренный городок называют многие вообще именем Жигит. Упомянутые татары уверяют, что оный святой и поныне творит чудеса, исцеляет больных и им иногда является во сне...»². Польский историк и писатель Я. Потоцкий, посетивший Астрахань в 1797 г., также сообщает, что Селитренный городок иногда именуют Джид-хаджи³. П. И. Небольсин упоминает, что ранее на месте Селитренного городка находилась «зимняя ставка юртовцев», «главный ногайский город», называемый Джигыд⁴.

¹ Татищев В. Н. Записки. Письма... С. 284.

² Исторические путешествия... С. 244.

³ Исторические путешествия... С. 215.

⁴ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 57.

На наш взгляд, Джигит-хаджи и Джигит-баба — это один и тот же святой, могила которого, по крайней мере, с XVIII в. (а возможно, и с более раннего, золотоордынского времени) располагалась на территории Селитренного городка. Данное ауля, видимо, было настолько популярно, что именем погребенного святого — Джигит — сначала называлось находившееся на этом месте зимовище юртовцев, о котором сообщает П. И. Небольсин, а позднее и русское поселение Селитренный городок (совр. с. Селитренное). В дальнейшем могила святого была перенесена верующими (по всей видимости, в несколько этапов¹) на кладбище у с. Килинчи, где она и находится в настоящее время. Следует отметить, что сегодня культ ауля Джигит-баба активно возрождается.

В 1636 г. в Астрахани побывал известный немецкий ученый и путешественник Адам Олеарий (Эльшлегер, 1603–1671). Уже после посещения города, спускаясь вниз по р. Волге, он описал интересное мусульманское святое место в дельте: «Остров Перул лежит в 15 верстах за Учугом. На нем стоял высокий деревянный дом, над которым на длинном шесте насажена была баранья голова. Нам рассказывали, что там погребен один татарский святой, на могиле которого татары и многие персы (! — А.С.), отправляющиеся в море или счастливо уже переплывшие его, убивают овцу, часть ее приносят в жертву, а другую едят на жертвенной пирушке и с особенными обрядами при том отправляют свои молитвы. Голова овцы остается воткнутою на шесте до тех пор, пока не будет принесена кем-нибудь новая жертва, или пока не свалится с шеста сама собою. Поэтому место это русские называют татарской молельней (tatarski molobitsa), т. е. татарским жертвенником»².

Изображение этого святого места (помимо известной гравюры самого А. Олеария) было обнаружено нами на «Карте устьев р. Волги с планом г. Астрахани конца XVII века», опубликованной Петровским обществом исследователей Астраханского края³. Ви-

¹ Сохранились устные сведения информаторов, что ранее данная святая могила располагалась в другом месте.

² Исторические путешествия... С. 80.

³ Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края. Вып. 1. Астрахань, 1896. Илл. м/у сс. 142–143.

димо, картограф пользовался сочинением А. Олеария «Описание путешествия в Московию и Персию» при составлении карты, на которой данное святилище обозначено деревянным домом. Над домом установлен шест с флагом. Надпись гласит: «Tatarski molobitsa». Нам представляется, что данный святой был «специализированным» покровителем мореплавания (и мореплавателей) и, возможно, рыболовства. Венгерский востоковед Арминий (Герман) Вамбери (1832–1913), путешествующий по Средней Азии в 1863 г., описал во многом, на наш взгляд, аналогичное святое место — могилу святого Токмак-баба — на одноименном острове в устье Амударьи, к которому совершали паломничество хорезмские узбеки. Упомянутый святой был покровителем рыбаков¹. К сожалению, святое место «tatarski molobitsa» до наших дней не сохранилось.

Этнограф В. А. Мошков приводит интересную ногайскую легенду о святом Хазрет-Хамете: «Святой Хазрет-Хамет был славный богатырь, со многими он воевал и побеждал. У него был конь, который понимал своего хозяина». Данный святой построил в Астрахани мечеть, которая впоследствии была обращена в православный храм — Успенский собор Кремля. Причиной этого стало следующее обстоятельство. Когда она строилась, Хамет приказал плотникам схватить первого мальчика, который придет к месту постройки, и зарыть его (возможно, это отголоски архаического мифа о «строительной жертве»). Пришел сын самого Хамета. Плотники пожалели его и закопали в землю русского мальчика. Узнав об этом от плотников, Хамет укорил их и сказал: «Ну, теперь постройка пропала». Так и случилось². Хазрет-Хамет — это, вероятно, Хамет-ата (или Химат, Хамат, Эмет-ата), чья святая могила, по устным сведениям старожилов и рукописным спискам мусульманских святых мест, имеющих в нашем распоряжении, находилась в самой Астрахани, в районе бывших Пороховых складов (в «Жилгородке», в совр. Кировском районе г. Астрахань). Сегодня данное святое место забыто.

¹ Вамбери А. Путешествие по Средней Азии / Предисл. В. А. Ромодина; Коммент. В. А. Ромодина, С. Г. Агаджанова. М., 2003. С. 116.

² Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев... С. 63–64.

Довольно распространенным в мусульманской народной среде является представление о том, что все святые охраняют Астраханский край от различных несчастий, межнациональной розни и природных катастроф.

Итак, культ мусульманских святых и их могил — ауля в Астраханском крае сформировался в эпоху средневековья под мощным влиянием среднеазиатских суфийских традиций и явился одной из форм проникновения и укрепления ислама среди тюркских народов Нижней Волги. Это позволяет говорить о том, что исламизация нижневолжских тюрков проходила в тесной связи с процессами распространения ислама в Центральной Азии, и что важнейшую роль в этом сыграл суфизм. Кроме того, уже в эпоху нового времени в астраханском культе мусульманских святых прослеживается северокавказское суфийское влияние.

Рассматриваемый культ является важнейшим компонентом «народного» ислама. Во многом он сохранил пережитки архаических верований и обрядов, связанных с анимизмом, шаманизмом, магией, культом предков. Этот пласт доисламских по происхождению религиозных представлений в настоящее время уже достаточно исламизирован.

Анализ ритуально-обрядовых, фольклорно-агиографических и других аспектов культа показывает схожесть его системы с системой культа мусульманских святых и их могил в Центральной Азии, что позволяет говорить о единстве данной мусульманской культурной традиции в нижневолжском и центральноазиатском регионах.

Однако есть основания говорить и о некоторых специфических особенностях культа святых в Астраханской области. Так, здесь он не получил столь широкого распространения, четкой оформленности и выраженности, как в других регионах ислама. Возможно, это связано с такими факторами, как: миграции населения в Нижнем Поволжье, ослабление значительных религиозно-культурных связей региона с Центральной Азией после вхождения Астраханского ханства в состав России в 1556 г., антирелигиозная политика властей в советское время и другие. Культ складывался на протяжении веков в результате этнокон-

фессиональных контактов различных групп тюркоязычных народов.

Сегодня несмотря на то, что многие ауля забыты и заброшены, очевиден все возрастающий интерес мусульманской общности к могилам святых. Идет процесс восстановления мударисовского сословия, активизируется культовая деятельность на наиболее известных святилищах, многие старые ауля реставрируются и обновляются, появляются новые. Культ мусульманских святых и их могил — это важное и интересное явление нижеволжского ислама, имеющее многовековую историю и перспективы развития, включая уже сложившуюся тенденцию к возрождению традиций почитания.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список мусульманских святых мест Астраханской области

Абдрахман Сайхаджи — в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район г. Астрахани).
Абдулваххаб-хазрат (или Габдель-вагаб-хазрат, Абдульвагап Алиев, Абд ал-Ваххаб ибн Али ал-Хаджи-Тархани; ум. в 1899 г.) — татарский мулла и суфийский шейх; на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район г. Астрахань).

Абдурахим (или Абдрахман) Тукли-баба Шашлы-адже — суфийский святой-чудотворец; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район г. Астрахань).

Агыбай-аулие (или Шурен-шише) — казахская баксы; на мусульманском кладбище у пос. Трубный (Володарский район).

Айжамал (или Нуржамал, Зауршише-баксы) — знахарка; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Малый Арал (Красноярский район).

Акрам-баба Машаяклы, или Масаяклы — на центральном мусульманском кладбище г. Астрахани (Советский район, ул. Рождественская).

Баксыйез (или Бакшайез) — девушка-святая, возлюбленная Бикеша; у с. Три Протока (Приволжский район); забыто.

Барсай-аулие — казахский святой; на бугре у с. Бакланье (Красноярский район).

Бегман-ата — казахский святой-баксы; на мусульманском кладбище у с. Алча (Красноярский район).

Бикеш (или Бикяч) — юноша-святой, у с. Три Протока (Приволжский район).

Букей-хан (ум. в 1815 г.) — казахский хан, основатель Внутренней (Букеевской) Киргиз-Кайсацкой Орды; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Малый Арал (Красноярский район).

Гайнидин-ата — на мусульманском кладбище у г. Харабали (Харабалинский район)

Гайша — женщина-святая, умершая от зубной боли; на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район г. Астрахань).

Гайша — в культовом комплексе на мусульманском кладбище у с. Килинчи (Приволжский район).

Гитана-ханым — жена Букей-хана; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Малый Арал (Красноярский район).

Гульсум-кыз — девочка-гадалка; во дворе дома № 64 по ул. 4 Дорожная (в «Нариманово», Советский район г. Астрахани).

Гумар-баба — на мусульманском кладбище у с. Атал (Приволжский район).

Гюзель Нур-бия-ханым, или Нурбика-ауля — во дворе мечети с. Солянка (Наримановский район).

Гюль-ханым — на центральном мусульманском кладбище г. Астрахань (Советский район, ул. Рождественская), рядом с Акрам-баба.

Джигит-баба (или Джигит Джайдак-ата) — святой-всадник; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у с. Килинчи (Приволжский район).

Душен-ата — казахский мулла; на мусульманском кладбище у с. Сорочье (Володарский район)

Дюсемали, или Дусемаль-аулие — на мусульманском кладбище у с. Светлое (Икрянинский район).

Зур-ата — на мусульманском кладбище у с. Новые Булгары Икрянинского района.

- Иса-хаджи (или Хаджи-Иса) — на городском мусульманском кладбище Сабан-Сияр (в «Нариманово», Советский район г. Астрахань).
- Кайтармыш — в г. Астрахани, на месте (или около нее) городской Ак-мечети (Кировский район г. Астрахань).
- Кара Дауд — в г. Астрахани, в районе Артиллерийской (Пыточной) башни Кремля; забыто.
- Карашаш, или Карачач-ауля — на мусульманском кладбище у с. Три Протока (Приволжский район).
- Карашаш-кыз (ум. в 1966 г.) — казахская женщина-баксы; на мусульманском кладбище у с. Ахтубинка (Харабалинский район).
- Кендек-ауля — в с. Три Протока (Приволжский район); забыто.
- Кляс-ауля — у с. Кирпичный Завод (Приволжский район); забыто.
- Кой-кельды — на бугре Бабай-тюбе у с. Тюрино (Володарский район).
- Корши, или Кэрши-баба (также Бабаджан) — на берегу реки у с. Атал (Приволжский район).
- Кук куз-ата — казахский знахарь-сунекше; на мусульманском кладбище пос. Сармантаевка (Володарский район).
- Кулманулы Сат, или Сэт-аулие — казахский святой; на мусульманском кладбище у с. Бараний Бугор (Камызякский район).
- Кумаргали-ата — на мусульманском кладбище у с. Светлое (Икрянинский район).
- Курмангазы Сагырбаев (1823–1896, или 1818–1889), — казахский народный музыкант, композитор, домбрист; на мусульманском кладбище с. Алтынжа (Володарский район).
- Кутармыш — в г. Астрахани, на месте (или около нее) городской Ак-мечети (Кировский район г. Астрахань).
- Кыдыр, или Хызыр-ата Туркестани — святой-покровитель странников; на бугре у с. Яксатово (Приволжский район).
- Кырмызы-кыз — девочка-святая; на мусульманском кладбище у пос. Степной (Красноярский район).
- Мади-ата — казахский мулла; на мусульманском кладбище у пос. Степной (Красноярский район).
- Мансур-баба/ата — на мусульманском кладбище у с. Татарская Башмаковка (Приволжский район).

Махмуд-ишан/афанди ал-Алмали ад-Дагистани (1810–1877) — суфийский святой-чудотворец; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район г. Астрахань).

Мугульсум-кыз — девочка-гадалка, сестра Гульсум-кыз; во дворе дома № 64 по ул. 4 Дорожная (в «Нариманово», Советский район г. Астрахани).

Мырзатай-ата — казахский мулла и сунекше; на мусульманском кладбище у пос. Степной (Красноярский район).

Наси-ата — на мусульманском кладбище пос. Стрелецкое (Наримановский район).

Нур Джамал-ханым — дочь Сеит-бабы; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Малый Арал (Красноярский район).

Нур-ата — в культовом комплексе на мусульманском кладбище у с. Килинчи (Приволжский район).

Нурмухаммед-ауля, или Нурмухаммед Ахун-ходжа Урдык-адже (Эряк-адже, Орэк-аджи) — у с. Янго-Аскер (Наримановский район); рядом — священное озеро Тарат-кюль.

Сары-худжа — на мусульманском кладбище у с. Карагали (Приволжский район).

Сеит-баба Хожетаевский (или Саййидд бин Кулвай Саййид Гали; ум. в 1812 г.) — ногайский святой-чудотворец, суфий; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Малый Арал (Красноярский район).

Сутуй-ата — на мусульманском кладбище у с. Светлое (Икрянинский район).

Тунак, или Тунэк-баба, Кунагазы-ауля — на мусульманском кладбище у с. Фунтово (Приволжский район).

Утемыш-баба — в г. Астрахань, на месте православного храма Иоанна Златоуста; забыто.

Фатима — женщина-святая, умершая от зубной боли; на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район г. Астрахани).

Фатима — в культовом комплексе на мусульманском кладбище у с. Килинчи (Приволжский район).

Химат-ата (или Хамат, Хамет, Эмет) — в г. Астрахань, в районе бывших Пороховых складов (в «Жилгородоке», Кировский район г. Астрахань); забыто.

Чирак — в г. Астрахани, на месте (или около нее) городской Ак-мечети (Кировский район г. Астрахань).

Шейх Маслетдин Узаман-хаджи ал-Бухарли (или Шейх Заман, Муслих ад-Дин ал-Бухари) — в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район г. Астрахань).

Шурыакше, или Чурыакче-баба — в г. Астрахань, на месте православного храма святого равноапостольного князя Владимира; забыто.

Яхмарджи, или Ямгурши-ишан — в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район г. Астрахань).

2.3. БАБА ТУКЛАС У МУСУЛЬМАН УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ¹

На территории Астраханской области на сегодняшний день известно несколько десятков захоронений (*авлия, ауля, эвлия*) мусульманских святых. Пожалуй, одной из наиболее древних является могила святого Абдрахмана Тукли-баба на мусульманском кладбище пригородного поселка Мошаик г. Астрахань, объединенная в едином культовом комплексе с захоронениями других святых (рис. 2.4). Наша цель — проанализировать образ данного святого на основе данных письменных, фольклорных и этнографических материалов, а также с учетом историографического опыта.

Интересны составляющие имени святого (в астраханском варианте, по сведениям информантов и имеющимся в нашем распоряжении рукописным спискам святых мест) — Абдрахман Тукли-баба Шашлы-адже. Абдрахман — типичное арабско-мусульманское имя Абд ар-Рахман. Тукли — с тюркских языков

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Баба Туклас // История и культура астраханских ногайцев. Астрахань, 2021. С. 129–140.



Рис. 2.4. Мошаикский культовый комплекс (фото автора, 1998 г.)

«шерстяной», «косматый», *шаилы* — «волосатый», *баба* — «дед, старец, предок». Турецкая исследовательница И. Тоган обращает внимание, что слово *tüklü, tükles* в тюркской языковой традиции означает не только «шерсть», но и «перо», «оперение»¹. Исследователь Н. К. Хазов, анализируя «странное имя святого («төкле» — волосатый, «баба» — отец)», отмечает, что оно «напоминает традиционную этимологию слова ат-тасаввуф, от которого происходит русское слово суфизм, возводят к арабскому слову суф — шерсть; как считается, первые суфии облачались в одежду из грубой шерсти, что и стало причиной появления такого названия)»².

Не совсем ясно в имени святого слово *адже*. Астраханский историк-этнограф В. М. Викторин считает, что оно образовалось вследствие контаминации арабского хаджжи и древнетюркско-

¹ Тоган И. Вездесущий святой из степи — торе Баба Тюкляс // Панорама Евразии. Научный, общественно-политический журнал. Уфа, 2008. № 1 (1). С. 45.

² Хазов Н. К. Суфийская традиция в Нижнем Поволжье... С. 8–9.

го *эйе*, *эе*, *эзи* — дух-хозяин местности¹. На наш взгляд, даже является производным от арабского *хаджжи* — «паломник, совершивший хадж». Возможно, это искаженное Азиз — мужское имя, в переводе с арабского означает «могущественный», «сильный»; в эпосах одно из имен Баба Тукласа. Таким образом, буквально имя святого можно перевести как Абдрахман «Волосатый дед».

Этот святой достаточно хорошо известен в тюрко-кыпчакской этнокультурной среде. В героическом эпосе ногайцев, казахов, каракалпаков, татар, башкир под схожими именами (Баба Туклас, Тукляс, Баба Тукты Чачты Азиз, наиболее полное — Хаджи Ахмед Баба Туклас Шашлы Азиз Баркая, или Баркана) он известен как предок (дед, прадед, отец) золотоордынского беклербека Эдиге (родоначальника правящего дома Ногайской Орды; ум. в 1419 г.), и дух-предок-покровитель (*арвах*, *аруах*) ногайских князей-мироз — потомков Эдиге².

Упоминания о Баба-Тукласе содержатся в ногайских вариантах эпоса «Эдиге». В одном из таких вариантов, переведенном на русский язык казахским ученым-востоковедом Ч. Ч. Валихановым (1835–1865), в частности, говорится: «Эдиге происходил от Баба Туклас (Чачлы-азиза) в девятом колене»; «Происхождение бледнолицего юноши (Эдиге. — А.С.) — Баба-Тукты-Чачли-азиз; от Чачли азия происходит бледнолицый юноша»³. Также Ч. Ч. Валиханов приводит предание ногайцев о происхождении Баба-Тукласа: «Некто увидел в пути череп с надписью на лбу: «я живой убил несметное число людей, мертвый могу убить 40». Нашедший человек сжег череп, и пепел взял в узелок и привез домой, отдал дочери на хранение. Дочь из любопытства развернула тряпку и, увидевши белый порошок, взяла на палец и попробовала вкус, отчего сделалась беременна и родила сына, который

¹ Викторин В. М. Тукли-баба Шашлы-адже... С. 54.

² Башкирское народное творчество. Т. 10. Исторический эпос. Уфа, 1999. С. 12; Идигей: Татарский народный эпос. Казань, 1990. С. 17; Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 229, 355, 383 и др.; Сикалиев (Шейхалиев) А. И. — М. Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994. С. 88.

³ Валиханов Ч. Ч. Эдигей // Валиханов Ч. Ч. Сочинения / Под ред. Н. И. Веселовского // Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии. СПб., 1904. Т. XXIX. С. 265, 267; Эдиге: Ногайская эпическая поэма / Под ред. Н. Х. Суюновой. М., 2016. С. 65, 67–68.

и был Баба Туклас. Мальчик, будучи еще учеником, обнаруживал необыкновенную проницательность ума. Хан той страны видел сон: во сне он сидел на мосту через большую реку и из реки высунулись драконы, двадцать с одной стороны моста и двадцать с другой, которые хотели его пожрать. Хан созывает своих ученых и требует, чтобы они объяснили его сон. Ученые пришли в тупик, тогда Баба Туклас предложил им, что он бы разрешил сон ханский. Ученые его привели к хану. Стал он просить хана, что смущается присутствием своих учителей, и, когда они вышли, он сказал хану, что драконы суть его сорок ученых, которые находятся в связи с его женой и ходят к ней по очереди в виде черных старух. Хан велел наблюдать. Оказалось, что так. Ученых убили, и тем исполнились слова, написанные на черепе относительно сорока жертв. От этого черепа и называются потомки Эдиге бия аксуяками — белою костью»¹.

В 1958 г. советский фольклорист А. И. — М. Сикалиев записал живое исполнение поэмы «Эдиге» у ногайцев Карачаево-Черкесской автономной области. В нем, в частности, повествуется о происхождении Эдиге и его деде по имени Баркая. Один чабан нашел в степи череп с надписью, которая гласила: «До смерти я убил десять тысяч человек, после смерти убью только сорок». Он принес череп домой, разбил череп на мелкие кусочки, истолок в муку и спрятал в сундук. Дочь чабана тайно попробовала муку на вкус и забеременела. Вскоре она родила мальчика, которому дали имя Баркая. Мальчик быстро рос и скоро стал умнее и сильнее всех своих сверстников. Прошли годы. Хану — правителю здешних мест однажды приснился сон: будто он едет на любимом скакуне, вдруг сорок злых собак окружили его, кинулись на хана с двух сторон, намереваясь разорвать на части. Проснувшись, хан рассказал свой сон везирам и потребовал разгадать его смысл. Но везиры были бессильны. Хан отправил глашатаев по всему ханству: кто разгадает тайну сна, тот получит от правителя все, что захочет. Но ни один человек не смог справиться с этой задачей. Тогда явился к хану Баркая и сказал:

¹ Валиханов Ч. Ч. Эдигей... С. 272–273; Эдиге: Ногайская эпическая поэма... С. 71.

«Есть у тебя сорок везирей. И разбились они пополам на две партии. Каждая из них договаривается с твоей женой, чтобы умертвить тебя и посадить на трон другого. Каждой партии хочется иметь правителем своего человека». После того, как хан убедился в сказанном, везиры были схвачены и повешены. Правитель предложил Баркае стать его главным везиром, но тот отказался и «ушел он к берегам матушки Эдиль-реки. Стал могучим человеком, жил один, охотился в лесу, рыбачил. Все его тело покрылось волосами, и на голове выросли длинные волосы. Борода его покрыла всю грудь. И дал народ ему за это кличку Баба-туьклес Шашлы Азиз, что значит «Дед лохматый, волосатый Азиз»»¹.

О Баба-Тукласе упоминается в татарском варианте эпоса «Идегей»:

Один из предков его (Эдиге. — А.С.) был раб,
Другой — правителем был,
А старший дед — Туклас Ходжахмет -
Пиром²-святителем был³.

В башкирском варианте эпоса под названием «Идукай и Мурадым» также говорится о Баба-Тукласе:

Седьмое колено нам Умар.
Сын его — Газиз-баба —
В девять лет прослыл мудрецом;
Младший его сын Тукляс
Подчинил себе исподволь
Яик, Тукмар, Туяляс...⁴.

¹ Сикалиев (Шейхалиев) А. И. — М. Ногайский героический эпос... С. 98–99, 282–283.

² Пир (перс. «старец») — в суфизме наставник, учитель, руководитель суфийского братства; также иногда обозначение могилы, где похоронен пир; в «народном» исламе — святой дух-покровитель определенных занятий (например, ремесел), природных явлений (например, дождя) и др.

³ Идегей: Татарский народный эпос. Казань, 1990. С. 17.

⁴ Башкирское народное творчество... Т. 10. С. 12, 54.

Комментаторами отмечается, что Тукляс — отец Идиге (Идукая), святой старец, фигурирующий в эпическом творчестве многих тюркских народов под именем Баба-Тукты-Чачты-Азиз¹. Интересно также, что некий «Чачли Дэрвиш» (Волосатый Дервиш) упоминается в башкирских родословных-шежере².

Предание о Баба-Тукласе, как о предке Эдиге, бытовало у астраханских юртовских ногайских татар в XIX в. Так, по сообщению российского этнографа П. И. Небольсина (1817–1893): «нынешний юртовский голова из Царева³, Абубекр Джан-Алиев, и келечинский⁴ житель Исхак Дюсеев, по преданиям предков, рассказывают, что родоначальником той отрасли ногаев, от которой произошли юртовские татары, был некто Ислам, по званию «Кайя», нечто среднее между «Хаджи» и «Сеидом». У Ислам-Кайи был сын Каранки, у него сын Баба-Туклес, а у этого Кыдыр-Кайя. Праправнук Кыды-Кайи <...> Эдигей провозгласил себя «бием» над ногаями»⁵.

В тюркской эпической традиции родословная святого Баба Тукласа возводится к первому праведному халифу Абу Бакру (правил в 632–634 гг.). Баба Туклас считается исламизатором Золотой Орды и лично самого хана Узбека — правителя Золотой Орды в 1312–1342 гг., при котором ислам стал государственной религией джучидского государства⁶.

Хорезмийский историк Утемиш-хаджи ибн Маулана Мухаммад Дости в своем сочинении, написанном в середине XVI в. в Хорезмском ханстве (Хива) на тюркском языке (известно как «Тарих-и Дост-султан» («История Дост-султана») и переведено

¹ Башкирское народное творчество... Т. 10. С. 335–336.

² Башкирские шежере / Сост., пер. текстов, введение и коммент. Р. Г. Кузеева. Уфа, 1960. С. 28, 32.

³ Царев (или Царевская слобода, Зацарево, Тяк — на р. Царев) — предместье г. Астрахань, населенное преимущественно юртовскими ногайскими татарами. С середины XIX в. вошла в состав города как 6-ой полицейский участок. Сегодня — микрорайон Нариманово в Советском районе г. Астрахань.

⁴ Юртовское селение (аул) Келечи — совр. с. Килинчи в Приволжском районе Астраханской области.

⁵ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 54.

⁶ Трепавлов В. В. История Ногайской Орды... С. 56, 64, 86, 572; DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde... P. 13, 14, 381, 386–387.

на русский язык как «Чингиз-намэ»), приводит предание о четырех мусульманских святых, пришедших в ставку Узбека с целью обращения его в ислам. Позволю себе привести фрагмент его труда с некоторыми сокращениями: «На четырех святых, которые были из святых того времени, снизошло от Аллаха Всевышнего [такое] откровение: “Подите и призовите Узбека к исламу!”». При дворе хана были некие жрецы и колдуны, которых «почитал хан за своих шейхов, сажал [их] рядом с собой и воздавал [им] большой почет и уважение». Однажды, «когда пришли те [святые мусульмане]», между святыми и колдунами возник спор перед лицом хана. Узбек решил: «Буду с теми из вас я, чья вера правая <...> Устройте же спор. Тому из вас подчинюсь я, чья вера окажется правой». [И] затеяли спор друг с другом эти два общества. Долго галдели и ссорились они. Наконец порешили на том, что следует им выкопать два танура (печь с круглым устьем для выпечки лепешки), раскалить каждый из них, [спалив] десять арб саксаула, войти в один танур кому-то из колдунов, в другой — одному из этих [святых], и быть правой вере того, кто не сгорит и выйдет [целым и невредимым]. На том и порешили. Наутро выкопали два громадных танура и раскалили [их], собрав на дрова саксаул. Один предназначили для колдунов, другой — для мусульман. Святые эти почтительно уступали друг другу: “Кто же из нас войдет [в танур]?”. Одного из них звали Баба Тукласом: тело у него сплошь было заросшим волосами. Сказал он: “Мне позвольте, я войду, [а] вы радейте обо мне”. Благословили его святые эти. [Еще] сказал тот баба: “Принесите кольчугу мне”. Когда принесли кольчугу, надел он ее на тело нагое и направился к тануру, возглашая память Аллаху Всевышнему. Рассказывают, [что] волоски [на теле] бабы стояли дыбом и высывались из колечек кольчуги. Все видели это! [Так] шел он и вошел в танур. Принесли [тогда] баранью тушу и повесили над тануром, а устье плотно закрыли <...> Жрецы приневолили одного [из их числа и] посадили в танур. Лишь спустился он, как засверкал в тот же миг всеми цветами радуги пепел его, и стало рваться пламя из устья танура. Как увидели это все люди с [Узбек-] ханом во главе, так отвернулись их сердца от веры неверной и склонились они к мусульманству. А из танура все доносился непрерывно глас бабы,

поминавшего [Аллаха]. Лишь поспела туша баранья, так и открыли устье танура. Утер баба пот с благословенного своего лица и вышел из танура, вопрошая: “Что заторопились?! Завершилось бы дело мое [поминания Аллаха], обожди вы немного”. Увидели [все], что как пламенеющий уголь накалилась кольчуга докрасна, но могуществу Господа Всевышнего благодаря ни один волосок не сгорел [на теле] бабы и вышел [он невредим]. Как увидели это все люди с ханом во главе, так вцепились тут же в подолы шейхов и стали [все] мусульманами. Хвала Аллаху за веру ислама!»¹. Таким образом, Баба-Туклас, совершил чудо и, высидев внутри раскаленной печи-танура, убедил хана в истинности ислама и заставил его вместе с приближенными отвернуться от идолопоклонства.

Известно два списка сочинения Утемиша-хаджи: один — неполная ташкентская рукопись, которая условно носит название «Чингиз-наме»; второй (недавно переведенный на русский язык) — «Кара таварих» («Черная история»; т. е. в значении древней или неизведанной истории)². В данном списке также приводится в целом идентичный рассказ о Баба Туклесе (так в переводе) и принятии ханом Узбеком ислама³.

Эта история с некоторыми дополнениями сохранилось в виде предания у юртовских ногайских татар Астраханской области по сей день. Согласно нашим полевым материалам, записанным в пос. Мошаик, святой Тукли-баба распространял ислам в Нижнем Поволжье и вызвал на своеобразное «испытание вер» языческих жрецов. Были устроены ямы с огнем, в одну из них вошли жрецы, в другую святой. Первые сгорели, а тело Тукли-баба обросло «защитной шерстью», которая опала вместе с огнем, и святой вышел из ямы невредимым. Тогда большая часть людей приняла ислам, а другая часть отшатнулась от святого как от «шайтана»⁴.

¹ Утемиш-хаджи. Чингиз-наме... С. 105–107.

² Утемиш-хаджи. Кара таварих... С. 6.

³ Утемиш-хаджи. Кара таварих... С. 44–46.

⁴ Полевые материалы автора.

Вариант этой легенды приводит советский этнограф Н. М. Маторин (1898–1936): «Святой Тукли-баба (мохнатый дед) называется так потому, что тело его чудесно обросло защитительной шерстью, когда враги бросили его в огонь»¹.

Таким образом, в этих преданиях Тукли-баба предстает как суфийский святой — один из первых адептов и проповедников ислама в Золотой Орде. По сообщению советского лингвиста и фольклориста В. М. Жирмунского (1891–1971), в некоторых вариантах эпоса «Идиге» Баба Туклас отождествляется со знаменитым основоположником тюркского направления суфизма Ахмадом ал-Йасави (1103–1166)², что позволяет сделать предположение о принадлежности «волосатого старца» к суфийскому братству-тарики йасавийа.

Интересно мнение американского исследователя Д. ДиУиса, который отождествляет Баба-Тукласа с суфийским шейхом Саид-ата³. Известно, что Саид-ата (Сайид-ата, или Сейид-ата; ум. в 1291/1292 или 1310/1311 г.) был шейхом тарики йасавийа, одним из учеников среднеазиатского шейха Занги-ата (ум. предположительно в 1258 г.)⁴. Анонимное сочинение XV в. «Шаджрат ал-атрак» («Родословное древо тюрков») сообщает, что Узбек (хан Золотой Орды в 1312–1342 гг.) принял ислам именно под его руководством⁵. Об этом же повествуют и легенды хорезмских узбеков⁶.

Казахстанский исследователь З. З. Жандарбек считает, что «Баба-Туклас» — прозвище другого йасавийского шейха Садр-ата (Садр ад-Дина), также ученика Занги-ата⁷. По мнению рос-

¹ Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края... С. 88.

² Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 383. См. об этом также указание П. М. Мелиоранского: Сказание об Едигее и Токтамыше. Киргизский текст по рукописи, принадлежавшей Ч. Ч. Валиханову / Изд. П. М. Мелиоранский. СПб., 1905. С. 10.

³ DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde... P. 486–487,

⁴ Абашии С. А. Занги-ата... С. 152.

⁵ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2... С. 206.

⁶ Снесарев Г. П. Хорезмские легенды... С. 167.

⁷ Жандарбек З. З. Йасавийа и этническая история населения Дашт-и Кипчака (по материалам казахских шеджере) // Подвижники ислама: Культ святых

сийского востоковеда П. М. Мелиоранского (1868–1906), прозвище Баба Тукласа — Шашлы — можно трактовать как «шашский святой», т. е. «из города или области Шаш» (одно из названий Ташкента)¹. Однако, В. М. Жирмунский сомневается в данной версии и считает, что это является позднейшей этимологизацией².

По мнению Н. К. Хазова, невозможно с уверенностью утверждать, какой конкретный исторический персонаж стал первоосновой образа Баба-Тукласа. Он подчеркивает собирательный характер фигуры святого³.

В тюркских эпосах Баба-Туклас выступает как святой-батыр, покровитель и защитник батыров, родовспомогатель, дарующий бездетным родителям чудесных детей, наделенных его особой благодатью, святой-оборотень.

Так, в башкирском эпосе «Акбузат» этот персонаж упомянут как великий батыр горных башкир⁴. В ногайском эпосе «Эдиге» подчеркивается физическая сила, нелюдимость, чрезвычайная волосатость Баба-Туьклеса Шашлы Азиза⁵. С другой стороны, в казахских версиях эпического цикла сказаний-дастанов о сорока мангытских (ногайских) батырах Баба-Туклас Шашты-Азиз предстает в качестве покровителя героев-батыров и родовспомогателя. В таких дастанах, как «Кобланды-батыр», «Алпамыс-батыр», «Алеуко-батыр», «Шора-батыр», «Орак и Мамай» сюжет примерно схож: бездетные супруги — потомки святого Шашты-Азиза — совершают паломничество на его могилу в надежде на то, что святой дарует им детей. Вскоре после этого им является Шашты-Азиз и предрекает рождение чудесного сына, который в будущем станет батыром. При рождении героя святой сам дает ему имя. В даль-

и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М., 2003. С. 333.

¹ Сказание об Едигее и Токтамыше... С. 10. [с. 10]

² Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 383.

³ Хазов Н. К. Суфийская традиция в Нижнем Поволжье... С. 9.

⁴ Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос. Уфа, 1987. С. 170, 503, 539.

⁵ Сикалиев А. И. — М. Ногайский героический эпос... С. 283.

нейшем Шашты-Азиз становится личным покровителем батыра — своего потомка¹.

Святой помогает батырам в битвах с врагами, спасает их от многочисленных опасностей, при этом оборачиваясь то гигантской птицей Кара-Гус², то драконом-аждахаром³. Реже дети, рожденные благодаря помощи Баба Тукласа, становятся святыми. Казахстанская исследовательница Р. М. Мустафина приводит интересную казахскую легенду о святом Жилаган-ата (казах. «Плачущий старик»). Родители Жилаган-ата (отец — святой Курушкап, мать — святая Шаш-ана), прожив долгую жизнь, оставались бездетными. Отказавшись от всех благ, они стали странниками и отправились к могиле Баба-Тукты-Шашты-Азиза с целью выпросить у него рождение детей. Спустя девять месяцев Шаш-ана родила нечто круглое как шар. Вскоре шар случайно разбился, из него выбежал ребенок и убежал от родителей. Взбравшись на гору, он прокричал: «Мой отец, моя мать! Я ребенок не из этого мира, встретимся в другом мире!», после чего исчез в расщелине скалы⁴.

В некоторых версиях тюркского эпического сказания о Эдиге сохранился сюжет о женитьбе Баба Тукласа на сказочной «деве-лебеди». Согласно одной из версий, святой однажды совершал омовение у источника и увидел трех лебедей (или голубей), которые, опустившись на берегу, сбросили с себя лебединые одежды (*кеб*) и стали купаться. Святой похитил их одежды и потребовал, чтобы одна из них стала его женой. Младшая согласилась, но при условии, что он не будет смотреть ей на голову, когда она чешет волосы, под мышку, когда она снимает рубаху, и на ноги, когда она разувается. По истечении некоторого времени Баба Туклас эти запреты нарушает и обнаруживает, что череп у жены

¹ Героический эпос народов СССР. Т. 2. М., 1975. С. 138; Казахский эпос. Алма-Ата, 1958. С. 224–226; Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 185, 240, 241, 229.

² Интересно, что и по материалам И. Тоган, Баба-Туклас часто предстает в фольклоре в образе священной птицы — см.: Тоган И. Вездесущий святой из степи... С. 45.

³ Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 186, 404. Дракон аждаха хорошо известен в народной демонологии тюрков Нижней Волги.

⁴ Мустафина Р. М. Представления, культы, обряды у казахов... С. 98.

прозрачный, под мышкой просвечивают легкие, а ноги птичьи (или с копытами). Жена покидает мужа, но перед уходом сообщает, что носит во чреве сына. Когда он родится, она оставит его в условленном месте, где его найдет отец. Святой следует указаниям «девы-лебеди» и вскоре находит ребенка. По другой версии, Баба Туклас вместо лебедей встречает на берегу красавицу, которая золотым гребнем расчесывает свои золотые волосы. Она ныряет в воду, он следует за ней, находит ее в подводном царстве, где она становится его женой на тех же условиях. Далее повествования совпадают¹. В одной ногайской версии сказания Баба-Туклас женится на дочери *албаслы*, в казахской версии — на самой *албасты*², в башкирской — на водяной девушке (или дочери духа *пери*)³⁴.

В одном из ногайских вариантов эпоса «Эдиге» (запись А. И. — М. Сикалиева) Баба-туьклес Шашлы Азиз был женат на лебединой деве, которая, родив ему сына Кутлы-Кая, улетела от него. Когда Кутлы-Кая подрос, он стал сокольничим хана Тохтамышша. Навлекши на себя гнев хана, Кутлы-Кая бежал в лес. Там он женился на дочери лесной женщины (албаслы), которая запретила ему смотреть ей под мышку и на ноги. Герой нарушил запрет, и обнаружил, что под мышкой у жены отверстие, через которое были видны внутренности, а ноги — птичьи. Албаслы покинула супруга и вскоре подбросила ему новорожденного младенца — Эдиге, которого выкормила собака. Некоторые варианты поэмы «Эдиге» сообщают, что имя ребенку дала сама албаслы, отдавая младенца отцу⁵.

В варианте эпоса «Эдиге», записанном турецкой исследовательницей С. И. Чагатай (1907–1989) и опубликованном под на-

¹ Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 355.

² Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 383, 382.

³ Образ духов *пери* восходит к иранской мифологии и находит аналогии в верованиях народов Малой и Центральной Азии, Кавказа и Поволжья, испытавших влияние иранской традиции. У народов Центральной Азии *пари* — одни из главных духов-помощников шаманов. Существуют поверья о том, что духи *пари* могут вступать в сексуальную связь с людьми.

⁴ Башкирское народное творчество. Т. 10... С. 12.

⁵ Сикалиев (Шейхалиев) А. И. — М. Ногайский героический эпос... С. 98–99, 283–286.

званием «Эдиге эфсанеси», «визирь хана Тохтамыса Кутлы Кая бай» был женат на албасты, от которой «у него родился сын, он дал ему имя Эдиге»¹.

Образ сказочной «девы-лебеди», на которой был женат Баба-Туклас, также, на наш взгляд, восходит к *албасты* (ног. *албас-лы*, туркм. *албассы* и т.п.). В мифологии многих тюркоязычных народов это злой демон, связанный с водной стихией. Албасты обычно представляется в облике уродливой женщины с длинными распущенными светлыми волосами и такими длинными грудями, что она закидывает их за спину. Азербайджанцы иногда представляли албасты с птичьей стопой, в некоторых казахских мифах, у нее вывороченные ступни или копыта на ногах. Согласно тувинским мифам, у албасты на спине нет плоти и видны внутренности (это представление встречается и у казанских татар). Один из атрибутов духа — гребень. По представлениям большинства тюркских народов, албасты обитает вблизи рек или других водных источников и обычно является людям на берегу, расчесывая волосы гребнем. Она может превращаться в животных и птиц, вступать в любовную связь с людьми². Представления об албасты до сих пор встречаются у тюркских народов, в том числе и Нижней Волги.

Возвращаясь вновь непосредственно к образу Баба Тукласа — Тукли-баба, следует отметить, что он встречает возможную аналогию в преданиях хорезмских узбеков о святом Сочли-ата (узбек. «волосатый отец» — ср. Тукли-баба — «волосатый дед») — пире-покровителе рыболовства, который пасет отары рыб в глубинах вод³.

Исследователь В. М. Жирмунский, анализируя эпический образ Баба Тукласа Шашлы Азиза, считает его древним шаманом домусульманской эпохи и предком-покровителем (арвахом) рода ногайских князей-мирз — потомков Эдиге⁴. В. М. Викто-

¹ Эдиге: Ногайская эпическая поэма... С. 198.

² Басилов В. Н. Албасты // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 29.

³ Снесарев Г. П. Люди и звери // Советская этнография. 1972. № 1. С. 172–173.

⁴ Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 229.

рин также утверждает, что Тукли-баба был «сильным шаманом кочевых кыпчаков и покровителем других шаманов» и относит время его жизни к XII–XIII вв¹. В связи с этим интересно отметить, что, по крайней мере, до конца XX в. казахские шаманки-баксы Джамбульской (совр. Жамбылской) области Казахстана молились святому-эулие Баба-Тукты-Шашты-Азизу как своему предку-покровителю².

Сочинение Утемиша-хаджи относит время жизни святого ко второй половине XIII — первой четверти XIV вв. Казахстанский историк Ж. М. Сабитов называет мусульманского святого Баба Тукти Шашты Азиза (Баба Тукласа) дедом Эдиге из рода Ак Мангыт, жившем в эпоху Узбек-хана³.

Таким образом, Тукли-баба предстает как полулегендарный суфийский святой, герой-исламизатор — один из первых проповедников ислама в Золотой Орде, возможно, исламизированный кыпчакский шаман или шаманский дух-покровитель, «превратившийся» в мусульманского святого. Некоторые исследователи считают, что это был реальный человек другие — собирательный образ. Нам представляется, что что у Баба-Тукласа вполне мог быть реальный прототип, несомненно, выдающийся для своей эпохи религиозный деятель, вполне вероятно, исламизатор Орды, образ которого позднее «оброс» легендарными и мифологическими деталями.

Еще В. М. Жирмунский выделил два основных центра почитания Баба Тукласа — Тукли-баба: «район древнего города Кумкента на северном склоне Каратау» в южном Казахстане, где есть священный источник этого святого, и Астраханскую область России, где находится его могила⁴. Известен мавзолей-мазар Баба Тукти Шашты Азиза около с. Кумкент в Созакском районе Туркестанской области южного Казахстана. Ранее данный объект представлял собой однокамерный мавзолей фасадной компози-

¹ Викторин В. М. Ауля и мужавират... С. 50–61.

² Байбосынов К., Мустафина Р. Новые сведения о казахских шаманках // Новое в этнографии (Полевые исследования). М., 1989. Вып. 1. С. 74.

³ Сабитов Ж. М. Откуда появился этноним Ногай // Уроки истории — Тарих Тағылымы. Астана, 2018. № 2. С. 19–26.

⁴ Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 383.

ции со сферическим куполом. В центре помещения находилось кирпичное надгробие. Сегодня это современное строение из мрамора. Рядом с мавзолеем — горячие целебные источники и озеро, образованное родниками. Один из родников протекает у самого мавзолея. Согласно преданию, вода из него появляется прямо из чрева Баба Тукти Шашты Азиза. С образом Баба Тукти связан корпус казахских легенд, в которых он предстает как помощник главного героя, защитник людей от сверхъестественных сил¹.

Могила святого (*авлия*, *эвлия*, *ауля*) Тукли-баба Шашлы-адже расположено на мусульманском кладбище у пос. Мошаик в Ленинском районе

г. Астрахань (рис. 2.5). Ранее захоронение этого святого располагалось на кладбище в районе современной городской судовой верфи. По сведениям информантов, дух святого якобы явился во сне одному из стариков и попросил перенести его прах подальше от *гяуров* («неверных»). Ночью могила Тукли-баба была тайно перенесена на мошаикское кладбище, где была объединена в одном культовом комплексе с могилами-авлия других святых: Шейха Маслетдина Замана ал-Бухари, Абдрахмана Сайхаджи, Яхмарджи, или Ямгурши-ишана и Махмуд-афанди ал-Алмали ад-Дагистани².



Рис. 2.5. Могила Тукли-баба на мусульманском кладбище у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань, 2018 г. (фото автора)

¹ Зорина О. Почти мираж // Ветер Странствий (<http://veters.kz/pochti-mirazh/>).

² Полевые материалы автора.

Известно, что в прошлом (по крайней мере, вплоть до конца 1920-х гг.) в Астраханском крае, на наиболее крупных аулях устраивался ежегодный «паломнический праздник» Зийарат, или Зийарат-байрам. Н. М. Маторин описал Зийарат на аулях Тукли-баба и Шейха Маслетдина Замана ал-Бухари на мошаикском кладбище: «Глинобитные (т.е. саманные. — А. С.) гробницы «святых» Тукли-баба и Шейха-Замана расположены вблизи Астрахани (как следует из дальнейшего текста — у пос. Мошаик. — А. С.). Обычно раз в год гробницы посещаются богомольцами, при чем приносятся в жертву куры, бараны. Тут же устраиваются торговые балаганы. Постоянно присутствуют паломники из более отдаленных мест»¹.

Со временем, после переноса, почитание авлия Тукли-баба заметно ослабело. Тем не менее, его могила сохраняется под своим именем, и остается действующим культовым объектом.

2.4. «Дети» святых²

Изначально у многих народов Центральной Азии был широко распространен обет посвящения детей-первенцев мусульманским святым. Данный обет, именуемый *назр* (араб. обет, обещание), давали обычно родители, в том случае если до этого дети у них умирали, либо родившийся ребенок много болел. Тогда они совершали паломничество к могиле святого и обещали посвятить первенца мазару или ишану (шейху) — хранителю святого места, которые часто являлся потомком погребенного святого. Обетный ребенок должен был носить *кокил* или *хайдар* (прядь волос, косичку на макушке или спереди), его нельзя было ругать, бить, заставлять работать, он считался уже не своим. В установленный срок (от 3 до 5–7, от 7 до 9 лет) *кокил* срезали и ребенка отдавали на служение святому, и в течение

¹ Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края... С. 88.

² При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. «Дети святых» // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии: Сб. статей / Отв. ред. В. И. Харитонова. М., 2012. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 16). С. 242–250.

ние всей последующей жизни он выполнял все необходимые поручения хранителя мазара. Некоторые дети даже переселялись в дом ишана, или жили поблизости от мазара. Чтобы избавиться от таких жестких требований, чаще всего родители по договоренности с ишаном выкупали «назрового» ребенка за условную плату¹. Из числа обетных детей формировалась особая категория последователей ишанов, которых считали их рабами (кул), иногда символическими, иногда фактическими. Так, отечественный этнограф М. С. Андреев (1873–1948) в своей монографии «Таджики долины Хуф» описывает одно из таджикских селений, где значительная часть жителей была потомственными рабами местного ишана. При этом он обладал полной властью над их жизнями².

У тюрков-мусульман Нижней Волги, как следует из письменных источников (А. Олеарий, Я. Стрейс, Д. Белл, С. Г. Гмелин, П. С. Паллас, И. Г. Георги, Я. Потоцкий, П. И. Небольсин, А. Далингер, В. А. Мошков и др.), подобный обет существовал в XVII — первой половине XX в.: у юртовских ногайских татар, ногайцев-карагашей, казахов, туркмен. Внешним знаком обета, своеобразным сакральным пирсингом было ношение посвященными особыми украшениями-оберегами — золотых или медных колец с драгоценным камнем/камнями. Юноши носили подобные кольца в ухе, девушки — в хряще или ноздре носа.

Одним из первых, кто упомянул об этом обычае, был побывавший в Астрахани в 1636 г. немецкий ученый и путешественник Адам Олеарий (Эльшлегер, 1603–1671): «Перворожденные, равно как и те из дочерей их (ногайцев. — А. С.), которых родители посвятили богу или какому-нибудь имаму или святому, во время нахождения их еще в утробе матери, носят в знак того, что они рабы их и преданы им, в правой ноздре кольцо с бирюзой, рубином или кораллом, точно также как мальчики

¹ Абашин С. Н. Кокил // Ислам на территории бывшей Российской империи... Т. II. С. 221; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 95–96; Снесарев Г. П. «Дети святых»... С. 25–29.

² Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад, 1953. С. 30, примеч. 1.

носят такие кольца в ушах»¹. Как следует из материалов Олеария, посвященные, «назровые» дети так же, как и в Центральной Азии, считались «рабами» святых, а возможно и их потомков — хранителей святых мест. Правда, неясно, можем ли мы говорить о существовании отдельной страты или категории лиц, являющихся потомственными рабами нижеволжских шейхов (как у хуфцев).

Голландский путешественник Ян Янсен Стрейс (Стрюйс; 1630–1694) в своем сочинении «Три путешествия» упоминает, что «первенцы (также и дочери) (астраханских «ногайских татар». — А. С.) еще в чреве матери посвящаются какому-нибудь святому, и в знак того, что принадлежат ему, носят кольца с бирюзой и рубином в ухе; девочки же — в правой ноздре»².

Шотландец Джон Белл (1691–1780), побывавший в Астрахани в 1715 г., также видел «много татарок на улице с кольцами в носу, различной цены по состоянию и знатности тех, кто их носит... Носящие сии кольца были посвящены богу; что родители их обрекли <...> на то еще во чреве». Кольца носили с рождения и до самой смерти»³.

Российские академики-немцы С. Г. Гмелин (1744–1774), И. Г. Георги (1729–1802), П. С. Паллас (1741–1811), побывавшие в Астрахани в 1760–1770-х гг., в своих сочинениях приводят описания носовых украшений-оберегов у юртовских и карагашских женщин. И. Г. Георги: «Некоторые татарки (речь идет об астраханских татарках. — А. С.) носят медное или золотое кольцо продев сквозь носовой хрящик ... Кундровские женщины (карагашки. — А.С.) носят кольца не в хряще, а в какой-нибудь ноздре»⁴. С. Г. Гмелин: «У астраханских татар женщины носят в ноздрях украшенные жемчугом или драгоценными камнями кольца»⁵. П. С. Паллас пишет о карагашских женщинах, что «все они в пра-

¹ Исторические путешествия... С. 70.

² Стрейс Я. Я. Три путешествия. М., 1935. С. 196.

³ Исторические путешествия... С. 153.

⁴ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 34–44.

⁵ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы... С. 179.

вой проколотой ноздре носят кольцо, которое также и более изысканные астраханские татарки считают украшением, и на котором висят коралловые бусины, жемчужины или драгоценные камни»¹.

Польский историк и писатель Я. Потоцкий (1761–1815), посетивший Астрахань в 1797 г., пишет, что у карагашских девушек «в нос вдеты дорогие, украшенные тончайшими камнями кольца»².

Российский этнограф П. И. Небольсин (1817–1893) в своей фундаментальной монографии о народах Нижнего Поволжья сообщает, что молодые юртовские ногайские татарки носят украшение, именуемое *алка* — «круглая сережка или <...> кольцо, украшенное цветным камнем, которое <...> привешивают к правой ноздре... Ноздря для этого не прокалывается, но так как алка не сплошное кольцо, то им прихватывают ноздрю...». Небольсин также отмечает, что подобные кольца носили и туркменские «девицы и молодые бабы»³.

Другой российский этнограф-тюрколог В. А. Мошков (1852–1922) в своей работе, посвященной музыкальному творчеству астраханских ногайцев-карагашей, фиксирует: «Все женщины (карагашей. — А. С.) носят в ушах серебряные серьги, а девушки кроме того серьгу (алкха), продетую сквозь правую ноздрю». Она носилась после замужества еще 3–4 года, а потом снималась⁴.

О ношении колец в носу казахскими «детьми обоего пола» упоминает этнограф (и государственный деятель) А. И. Лёвшин (1798–1879)⁵. В сочинении астраханского медика А. П. Далинге-

¹ Паллас П. С. Записки о путешествии в южные наместничества Российской империи в 1793 и 1794 годах. Астрахань, 2008. С. 93.

² Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов... С. 412–413.

³ Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья... С. 74, 147.

⁴ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества ино-родцев... С. 17.

⁵ Лёвшин А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей... С. 45.

ра (1854–1908) говорится о том, что астраханские татарки носят круглые сережки в ноздре¹.

Таковы основные письменные упоминания о рассматриваемой традиции обета и ношении обетных оберегов тюрками Нижневолжья. В ходе этнографических исследований нами также была зафиксирована информация о существовании подобного обета, по крайней мере до середины XX в., у юртовцев с. Карагали, ногайцев-утаров с. Янго-Аскер и туркмен-игдыров с. Атал Астраханской области².

Образы некоторых мусульманских святых Астраханской области обнаруживают явную связь с рассматриваемым обетом посвящения первенцев. Так, например, суфийский святой-чудотворец Абдрахман Тукли-баба Шашлы-адже³, чья могила, объединенная в едином культовом комплексе с захоронениями других святых, находится сегодня на мусульманском кладбище пригородного поселка Мошаик г. Астрахань. Этот святой достаточно хорошо известен в героическом эпосе ногайцев, казахов, каракалпаков, татар, башкир он известен как предок (дед, прадед, отец) золотоордынского беклербека Эдиге (ум. в 1419 г.) и дух-предок-покровитель (арвах, аруах) ногайских князей-мирз — потомков Эдиге⁴. В тюркских эпосах Баба Туклас выступает как святой-батыр, покровитель и защитник батыров, родовспомогатель, дарующий бездетным родителям чудесных детей, наделенных его особой благодатью. В казахских версиях эпического цикла сказаний-дастанов о сорока мангытских (ногайских) батырах Баба-Туклас Шашты-Азиз предстает в качестве покровителя героев-батыров и родовспомогателя. В таких дастанах, как «Кобланды-батыр», «Алпамыс-батыр», «Алеуко-батыр», «Шора-батыр», «Орак и Мамай» сюжет примерно

¹ Далингер А. П. Медико-статистическое исследование татарского населения... С. 56.

² Полевые материалы автора.

³ См. подр.: «Баба-Туклас у мусульман Урало-Поволжья и Центральной Азии» в настоящих «Очерках».

⁴ Башкирское народное творчество. Т. 10... С. 12; Идегей: Татарский народный эпос... С. 17; Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 229, 355, 383 и др.; Сикалиев А. И. — М. Ногайский героический эпос... С. 88.

схож: бездетные супруги — потомки святого Шашты-Азиза — совершают паломничество на его могилу в надежде на то, что святой дарует им детей. Вскоре после этого им является Шашты-Азиз и предрекает рождение чудесного сына, который в будущем станет батыром. При рождении героя святой сам дает ему имя. В дальнейшем Шашты-Азиз становится личным покровителем батыра — своего потомка¹. Святой помогает батырам в битвах с врагами, спасает их от многочисленных опасностей². Реже дети, рожденные благодаря помощи Баба Тукласа, становятся святыми.

2.5. ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТЮРКОВ НИЖНЕЙ ВОЛГИ³

Демонологические представления являются важным элементом анимистического мировоззрения тюрок Нижней Волги, генезис которого (отчасти) восходит к доисламской эпохе, а также сформировался под влиянием мусульманских мифологических традиций. Вера в существование духов была и остается неотъемлемым и существенным элементом всех известных нам религий. Сверхчувственные существа в религиозном сознании представляются управляющими явлениями материального мира, не исключая и жизни человека. Духи существуют самостоятельно, они имеют широкую сферу деятельности и способны активно вмешиваться в окружающий мир. Духи принимают различный облик, наделены разумом, волей, определенным характером и другими качествами.

Анимистические персонажи мифологических представлений тюрок нижневолжского региона можно, более или ме-

¹ Героический эпос народов СССР. Т. 2. М., 1975. С. 138; Казахский эпос... С. 224–226; Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 185, 240, 241, 229.

² Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос... С. 186, 404.

³ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Демонологические представления тюрок Нижнего Поволжья // Перекрестки истории. Актуальные проблемы исторической науки: Материалы Всероссийской научной конференции 22–23 апреля 2004 г. / Сост. Д. В. Васильев. Астрахань, 2004. С. 102–107.

нее определенно, поделить на три категории: духи-покровители (духи святых — *ауля*, *авлия*, мн. ч. *аулялар*, *авлиялар*, духи предков — *арвах*, *аруах*, мн. ч. *арвахлар*, *аруахлар*), духи-хозяева различных мест (домовой — *ой иясе*, водяной — *су иясе*, лесной — *урман иясе*), духи-демоны (см. далее). Основное различие между тремя категориями духов лежит в представлениях о различном характере взаимоотношений между ними и человеком. Духи первой категории по своей природе не только не враждебны человеку, но, в основном, покровительствуют ему, хотя иногда они могут наказывать людей за совершение неблагоприятных (с т. зр. этих духов) проступков, либо принуждая таким образом исполнять их желания. Ко второй категории относятся злые духи, демоны, враждебные людям по самой своей природе. Считается, что независимо от поведения человека они, уловив момент, принесут ему вред — болезнь или смерть. Духи-демоны никогда не покровительствуют человеку, а если временами и оказывают ему помощь (иногда даже трудятся на него), то только будучи принужденными к этому силой. Третья категория представлена духами-хозяевами различных мест, которых обобщенно можно назвать *иясе* (тюрк. «дух-хозяин»). Вера в *иясе* восходит к мифологии древних тюрков. Духи *иясе* связываются с определенными элементами природы и жилищем человека. Под воздействием ислама *иясе* превратились в злых духов. Однако, по своей природе эти духи занимают промежуточное положение между духами двух первых категорий и могут как навредить человеку и даже иногда принести ему смерть, так и помочь ему по своей воле. Поэтому люди, с одной стороны, опасаются духов-хозяев, а с другой — стремятся умиротворить их и приносят жертвы (правда, не всем). Таким образом, основное различие между тремя категориями духов лежит в представлениях о различном характере взаимоотношений между ними и человеком. Дошедшие до нас демонические персонажи в представлениях тюркских народов Астраханского края весьма отдаленно напоминают духов древности. В них соединились черты, которые относятся к разным стадиям развития мифологических представлений. Эти персонажи подверглись сильному воздействию ислама. Ислам не

только деформировал древние представления, но и, срашиваясь с ними и дополняя их персонажами собственно арабо-мусульманской мифологии, способствовал дальнейшему сохранению этих представлений в народном сознании.

Духи-демоны считаются исконными врагами человеческого рода, всегда изыскивающими средства вредить людям. Чтобы избавиться от козней духов, их не пытаются умиловить, им не служат; их надо только изгонять, оберегаться от них. Главным и самым действенным способом считается чтение Корана — священной книги мусульман. К злым духам относятся: *шайтаны*, *джинны*, *албасты*, *аждахар*, *пери*, а также смутные и малораспространенные образы *жалмауз*, *убыр*, *дэв*.

Наиболее распространенным демоническим образом у нижеволжских тюрков является *шайтан*. Шайтанами обобщенно именуются все злые духи. В собственно арабо-мусульманской мифологии шайтан — одно из имен дьявола, а также одна из категорий джиннов¹. В. Пятницкий, изучавший анимистические верования астраханских ногайцев-карагашей в конце 1920-х гг., сообщает: «Из существ, враждебных человеку, на первом месте стоит шайтан. Против козней шайтана помогают тумары (араб. *тумар* — «лист», «грамота», «письмо», «кусочек папирусного свитка». — А.С.) — амулеты в виде карманов, нашиваемые на платье со вложенными в них молитвами. Одинаковую силу с тумарами имеют перья филина. Впрочем, последние действительны только относительно ребят»². У тех же карагашей в конце XIX в. В. А. Мошковым была записана интересная легенда о шайтане Тажале: «Где-то далеко на западе, на конце земли, есть высокие горы Гафдаһа, за которыми кончается мир и начинается царство шайтанов. Один из шайтанов по имени Тажаль задумал еще в детстве завоевать человеческий мир. Отец Тажаля стал возражать ему, за что и был убит сыном. За это великое преступление Бог велел приковать Тажаля к тому месту, на котором он родился. С тех пор Тажаль сидит на цепи и роет гору, отделяющую его от нашего мира. Целый день он роется, затем за-

¹ Пиотровский М. П. Шайтан // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 618.

² Пятницкий В. Карагачи... С. 160.

сыпает, а на утро гора опять такая же как была. Но он не унывает и продолжает работу... Ему все хочется увидеть этот мир, и когда он увидит, то свет кончится. Старики говорят, что, когда это и случится»¹. Образ Тажаля явно восходит к Даджжалу (араб. «обманщик») — искустителю людей в мусульманской мифологии, который должен появиться перед концом света. Типологически и функционально Даджжал соответствует антихристу в христианской мифологии².

Современные представления о шайтанах у тюрков Нижней Волги различны и в то же время похожи. Так, юртовские ногайские татары и туркмены считают, что шайтаны невидимы, а казахи представляют их в виде огоньков, силуэтов, голосов, шумов. Карагаши считают, что шайтаны могут принимать любое обличье: сайгака, собаки, коровы. Шайтанов огромное количество. Во главе шайтанов стоит Иблис-дьявол. Шайтаны, по мнению туркмен, обитают в нечистых местах: в туалетах, кучах навоза, мусора, на скотобойнях (где много крови), на перекрестках дорог. Особенно опасными шайтаны бывают во время сумерек, при закате солнца. Их основное занятие — вредить людям. Так, юртовцы и казахи утверждают, что шайтаны могут испортить питьевую воду и пищу. Если человек увидит шайтана, то может заболеть. Повсеместно самым эффективным средством против козней демонических существ вообще и шайтанов в частности считается чтение Корана (особенно 36-ой суры «Йа син») и ношение амулетов, именуемых *дога* (или *догалык*; от араб. *дуа* — «призыв», «молитва») — кожаных прямоугольных или треугольных мешочков с зашитой внутри молитвой из Корана. Их носят на шее подвешенными на веревочке. Кроме того, по мнению юртовцев и туркмен шайтаны боятся острых железных предметов (например, ножа или ножниц). Именно поэтому, с целью отпугивания шайтанов, их кладут и под подушку ребенку, и в могилу покойнику. Казанские татары верят, что шайтаны могут залезть в волосы женщине и сидеть там. От этого женщина может

¹ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества иногородцев... С. 26–27.

² Пиотровский М. П. Даджал // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 169.

заболеть, поэтому ей необходимо носить платок. В с. Янго-Аскер Наримановского района Астраханской области информанты рассказывали, что к одной местной девушке стал по ночам являться шайтан в облике прекрасного юноши. Девушка уединялась с ним по ночам на летней кухне. Однажды это увидели родители и заперли дома и не пускали ночью на улицу. Тогда шайтан стал по ночам стучать в окна и трясти двери. Родители по совету старейшин прочитали молитвы из Корана, и тогда все прекратилось¹.

Не менее распространенным является образ демона, именуемого *джинн* (или *жин*), который был явно заимствован тюрками из арабо-мусульманской мифологии. Согласно мусульманской традиции, джинны созданы Аллахом из бездымного огня и представляют собой воздушные или огненные существа, обладающие разумом. Есть джинны-мусульмане, но большинство джиннов составляют войско Иблиса².

Духи джинн (жин) в представлениях тюрков Нижней Волги близки шайтанам, часто в народном сознании они напрямую объединяются. Они вредят людям, вызывая у них различные болезни и психические расстройства. Ногайцы-карагаши считают, что если увидишь джинна, то можешь тяжело заболеть. По мнению юртовских ногайских татар, джинны имеют антропоморфный облик, живут под землей, имеют своих правителей и являются обладателями несметных сокровищ. В юртовских сказаниях герои-батыры сражаются с джиннами и после победы заглаживают их сокровищами.

В верованиях казанских татар Астраханской области злые духи жин (а также шайтаны и *пери*) могут наслать на человека сумасшествие. В таких случаях говорят: *жен илэшкэн* («бес вселился») или *зэхмет суккан* («нечистый ударил»). Во время месячного поста ураза, когда верующие читают молитвы, жины (и шайтаны) убегают из села, и лишь некоторые из них, слепые и глухие шайтаны, которые не могут вовремя убежать, бродят в сумерках на перекрестках дорог и у заборов. Поэтому малень-

¹ Полевые материалы автора.

² *Пиотровский М. П.* Джинн // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 185–186.

ким детям запрещают играть в этих местах, а то жины могут «ударить» (суккан).

По представлениям казахов, власть над джиннами ранее имели некоторые муллы. Так, в с. Байбек Володарского района нам рассказывали о том, что у одного муллы был свой джинн, который на него работал. При этом джинн должен был работать постоянно. Выполнив одну работу, он приходил к мулле и просил новую. Находчивый мулла придумал для джинна бесконечное занятие, заставив его таскать воду из колодца в ведре без дна.

Часть джиннов являются мусульманами. Так, по рассказам наших информантов, джинны-мусульмане иногда являются на молитву в некоторых сельских мечетях¹.

Большое место в анимистических верованиях тюркских народов Нижней Волги занимают поверья об *албасты* (или *албаслы*). Албасты — злой демон, связанный с водной стихией; известен широкому кругу тюркских, иранских, монгольских и кавказских народов. Образ албасты восходит к глубокой древности. По мнению советского и российского этнографа-религиоведа В. Н. Басилова, первоначально албасты была доброй богиней — покровительницей плодородия, домашнего очага, а также диких животных и охоты. С распространением более развитых мифологических систем албасты была низведена до роли одного из злых низших духов²⁴.

Дух албасты входит в пандемониум всех тюркоязычных народов Астраханского края. У казахов и карагашей образ этого духа более или менее четкий; у юртовцев, казанских татар и туркмен албасты приписываются черты других злых духов, в частности шайтана, а сам образ албасты является менее ясным.

Из работ В. А. Мошкова и В. Д. Пятницкого нам известно как представляли себе албасты астраханские ногайцы-карагаши в конце XIX — первой половине XX в. Так, В. А. Мошков сообщает: «Ногайцы Астраханские верят в существование водяного духа, которого они называют албаслы. Дух этот бывает обоих полов и плодится. Кроме воды, главного его местопребывания, он

¹ Полевые материалы автора.

² Басилов В. Н. Албасты // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 29.

водится еще в старых банях, в мельницах и на старых кладбищах. Видом он похож на человека, но у него нет носовых костей, а только одна ноздря. Тело его покрыто очень мягкой шерстью вроде пуха, а ноги обращены ступнями назад. Если его ухватить за волосы и привести домой, то он делается совсем как обыкновенный человек. У албасы — необыкновенного размера груди, которые висят до земли и мешают ему бегать. Если человек застанет его в тот момент, когда груди у него впереди, то его легко догнать, если же он успеет груди перекинуть на спину, то тогда его нельзя догнать даже на лошади. Албасы вредит человеку, во-первых, тем, что стаскивает его в воду и топит, во-вторых, старается у беременной женщины, когда она родит, вынуть душу, что ему иногда и удается¹. А вот что пишет об албасты В. Д. Пятницкий: «Женщинам особо вредит албасты — существо женского же пола. Смертный исход во время родов — дело рук албасты. Водится в песках... Видеть ее можно в полдень. Ростом в один аршин, ноги в один вершок. Безобразно отвисшая грудь при бегстве забрасывается за спину через плечи. Ходит пятками вперед, ступнями назад»².

Кроме того, оба исследователя приводят рассказы о случаях подчинения албасты человеком. В случае, описанном В. А. Мошковым, один «знающий опытный человек» поймал демона, избил его гашником — ремнем от штанов (при этом исследователь отмечает, что албасты нужно бить только гашником) и вырвал два волоса из ее головы, положив их в Коран. Тем самым этот человек приобрел власть над албасты, и она около года вынуждена была работать на него, пока малолетний сын человека по незнанию не освободил демона, отдав ему те два волоса³. В. Д. Пятницкий сообщает о некоем Мурзали Салихове, который в молодости также поймал албасты и избил ее гашником. «Та дала слово никогда не вредить его родственникам. Обещание выполняла честно. Больше того, если семья, в которой ожидается при-

¹ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества ино-родцев... С. 27–28.

² Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 160.

³ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества ино-родцев... С. 28.

бавление семейства, одолжится у старика Салихова чапашкой, роды в таком случае проходят весьма благополучно»¹. Сегодня астраханские ногайцы-карагаши также считают, что дух боится удара поясом.

По представлениям астраханских карагашей, албаслы может принимать облик человека, лошади, верблюда, выглядеть как огонек, но чаще она является в образе старой уродливой женщины с длинными волосами и такими длинными грудями, что она закидывает их за спину. У нее вывороченные ступни или копыта на ногах. При передвижении албаслы может развивать необычайную скорость. Живет демон в степи, в старых заброшенных домах, в лесу. Албаслы может «путать» человека в дороге, наслать на него болезнь. Особенно она вредит женщинам; стоит женщине увидеть духа, как она тут же может заболеть. От ее козней можно уберечься, если вырвать у нее волос и держать его в Коране, между страниц. Рассказывали, что в одной ногайской семье хранили волос албаслы, но когда родители ушли в гости, то дети вытащили волос, и тогда албаслы бросила их в кипяток. В представлениях казахов албасты также показывается людям в разном облике (например, как огонек, тень). Больше всего демон вредит женщинам во время беременности и родов. Албасты может «задавить» женщину, и тогда она становится «бешенной». У юртовских ногайских татар распространены поверья о том, что албасты «давит» человека во сне. По мнению туркмен, албасты выглядит как маленькая лохматая женщина. Она может так сильно ударить человека, что у него еще долгое время будет заметен след от удара в виде пятерни².

Еще один злой дух в традиционной демонологии тюрок Нижней Волги — *аждаха* (или *аждага*, *айдахар*, *аждахар*). У юртовцев, ногайцев-карагашей, казахов, туркмен, казанских татар представляется как чудовищный змей, дракон, «главный среди змей». Юртовцы, карагаши и казахи считают, что демон может иметь несколько голов и крылья, а также изрыгает огонь. В представлениях карагашей *аждаха* живет на кладбищах. Поэ-

¹ Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 160–161.

² Полевые материалы автора.

тому, приходя на кладбище, необходимо молится, чтобы демон не появился. От него можно спрятаться под семью котлами-казанами. В юртовских и казахских сказках аждаха — людоед. Он прилетает в аул и пожирает людей. Герой-батыр убивает дракона в поединке и спасает мирных жителей¹. В связи с этим интересной представляется предание о происхождении названия города Астрахани, приведенное османским автором Эвлия Челеби (1611–1679/1683 гг.) в своей «Книге путешествий»: «В древние времена этот город (Астрахань. — А. С.) лежал в развалинах и в нем находился дракон-аждерха. Пожирая всех сынов человеческих, обитающих в степи Хейхат, и всех живых тварей, он погубил несколько стран. Впоследствии некий хан-богатырь убил этого дракона, а всю округу сделал безопасной и благоустроенной — поэтому эту страну стали называть Аждерхан»².

Образ аждахара распространен в мифологии многих тюркоязычных и ираноязычных народов Малой Азии, Центральной Азии, Северного Кавказа, Поволжья и Западной Сибири. Он восходит к персонажу иранской мифологии Ажи-Дахака. В зороастрийской «Авесте» Ажи-Дахака — трехглавый дракон, один из сильнейших демонов. Он был побежден божеством Траэтаоной, закован в цепи и подвешен в вулканическом жерле священной горы Демавенд. Перед концом света Ажи-Дахака вырвется на волю и воцарится в мире на короткий срок³. Интересно, что в представлениях астраханских туркмен злой дух аждаха также появится перед концом света.

С иранской мифологией и «Авестой» связано происхождение и другого демонического образа — *пери*⁴. Представления о духах пери у турков Нижней Воли в настоящее время весьма скудны и находятся на стадии исчезновения. Известно, что пери — это злые духи, имеющие много общего с шайтанами. По представ-

¹ Полевые материалы автора.

² Эвлия Челеби. Книга путешествия... С. 132.

³ Лелеков Л. А. Ажи-Дахака // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 24.

⁴ Литвинский Б. А., Басилов В. Н. Пари // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 428–429.

лениям казахов, пери могут являться в виде животных (лошадей, коров) или прекрасных девушек. Они могут так заколдовать человека, что он становится «бешенным», психически нездоровым, теряет память. Ногайцы-карагаши считают, что среди пери есть и мужчины, и женщины. Пери «кружат голову» человеку, парализуют его¹.

Образ пери находит аналогии в верованиях народов Малой и Центральной, Кавказа и Поволжья, испытавших влияние иранской традиции. У большинства народов Центральной Азии «пари» — одни из главных духов-помощников шаманов. Даже одно из наименований шамана — *порхан* (или *парихон*) содержит в себе слово «пари» и означает буквально «отчитывающий пари». Широко распространены поверья о том, что духи пари могут вступать в сексуальную связь с людьми². У нижеволжских тюрков подобные представления нами не зафиксированы.

Юртовцам, казахам и ногайцам-карагашам известны также злые духи *жалмауз* (или *жалмауыз*) и *убыр*. Про жалмауза говорят, что это очень прожорливый демон-людоед; его имя с ногайского переводится как «обжора» (этимологически — «двадцать ртов»). В. Д. Пятницкий пишет: «Слово джалмауз, как глубоко обидное, фигурирует в ссорах и применяется к лицам, у которых подряд мрут дети»³. Сегодня слово «жалмауз» может употребляться как синоним слов «жадный», «прожорливый».

Жалмауз — чисто тюркский персонаж. Так, у казахов есть представления *желмауыз кемпир* — старухе-людоедке, которая похищает и пожирает детей. Таков и киргизский демон *желмогуз кемпир*. Аналогичные персонажи известны казанским татаaram (*ялмавыз карчык*), уйгурам и башкирам (*ялмауз, ялмауыз*), узбекам (*ялмовиз кампир*)⁴. В сказке астраханских казахов фи-

¹ Полевые материалы автора.

² Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984. С. 45; Литвинский Б. А., Басилов В. Н. Пари... С. 429.

³ Пятницкий В. Карагачи... С. 161.

⁴ Басилов В. Н. Жалмауыз кемпир // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 214.

гурирует злая старуха-ведьма *жалмауз кемпрь*, которая питается маленькими детьми¹.

Вопрос о происхождении этого образа сложный. Есть мнение о том, что образ жалмауза восходит к древнему культу богини-матери, которая при исламизации «превратилась» в злую старуху-людоедку². В этой связи интересно сообщение В. А. Мошкова, что, по представлениям астраханских ногайцев-карагашей, солнце и луна есть большие полые шары, «внутри которых сидят две старушки, в солнце — Джилмаузкарт, а в месяце — Джилмауз. Они объезжают весь мир: одна днем, другая ночью, и смотрят, что делается на земле»³. Известно, что луна у многих народов древности являлась небесным символом богини-матери⁴.

О демоническом персонаже убыр нам удалось выяснить крайне мало; большинство информаторов отождествляют его с шайтаном.

У астраханских туркмен существуют представления о демоне *дёве*. Так, в с. Атал Приволжского района Астраханской области нами был зафиксирован следующий рассказ. Одна местная девушка любила гулять одна и однажды встретила на берегу реки красивого молодого парня, некоторое время встречалась с ним и вскоре понесла ребенка. Родился мальчик с одним глазом. Он много ел и рос не по дням, а по часам. В селе жил «сильный» мулла, которого позвали посоветоваться. Он убедил родителей мальчика, что их сын не человек, а демон дёв, и предостерег о том, что когда он вырастет, то съест всех людей в селе. Мулла велел положить его на арбу и отвезти в степь, остановившись там, где лошадь встанет сама по себе. После этого ребенку-демону необходимо было вбить в грудь деревянный кол и похоронить. Так и сделали⁵.

¹ Народные сказки Нижней Волги / Ред., подгот. текста, сост., вступ. статья и примеч. Л. Л. Ивашневой. Астрахань, 1999. С. 74.

² *Басилов В. Н.* Жалмауыз кемпир... С. 214.

³ *Мошков В. А.* Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев... С. 24.

⁴ См. напр.: *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М., 1992. С. 7.

⁵ Полевые материалы автора.

Образ демона восходит к *дэвам* — персонажам иранской мифологии, злым духам, противостоящим благим духам — *ахурам*. Аналогичные духи известны туркам (*дэв*), узбекам (*дев*), казахам (*дяу*), киргизам (*дёо*), каракалпакам (*дэу*), башкирам (*дейеу*), гагаузам (*дев*), казанским татарам (*дию*), сибирским татарам (*тив*). Иногда дэвы имеют образ циклопа (у некоторых народов Центральной Азии, а также у турок)¹.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что демонологические представления тюрков Нижней Волги достаточно близки и во многом тождественны. Схожими являются названия злых духов, их воображаемые свойства, связанные с ними обряды и поверья. Это обстоятельство создает некоторые трудности для анализа и установления генезиса анимистических персонажей, но в то же время дает возможность привлекать для исследования данные о верованиях соседних тюркских народов в качестве сравнительных и дополняющих. Иной раз то, что у одних народов претерпело сильные изменения и дошло до нас в виде смутных, отрывочных воспоминаний, у других сохранились в более четкой и архаичной форме. Последнее особенно характерно для казахов, ногайцев-карагашей и, отчасти, туркмен. Седентаризация этих народов происходила позже, чем у юртовских ногайских татар, казанских и мишарских татар нижневолжского региона, а потому они и сохранили больше архаизмов в своей культуре.

В целом, демонологические представления нижневолжских тюрков в XIX–XX вв. постоянно эволюционировали, причем это эволюционное развитие было направлено в сторону ислама. Многие образы все более упрощались, утрачивали свою персональную специфичность и наиболее древние, доисламские черты и нивелировались под обобщенным названием «шайтан». Интересно также отметить, что некоторые демонологические персонажи (пери, аждаха) по своему происхождению связаны с иранской мифологией. Этот факт можно объяснить древними этнокультурными контактами предков современных тюркских народов с ираноязычным населением евразийских степей.

¹ Басилов В. Н. Дэвы // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 202–203.

2.6. Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей Нижней Волги в XIX — начале XXI в.¹

Шаманство (тюрк. *баксылык*) — одно из самых заметных явлений в религиозных традициях тюрков Нижней Волги, сохранившихся от доисламской эпохи. В этнографической науке существует множество определений термина «шаманство» (или «шаманизм»). Вместе с тем, данный термин до сих пор не получил определения, которое стало бы общепринятым, т. е. приемлемым, убедительным для большинства специалистов. Некоторые исследователи придают словам «шаманство» и «шаманизм» разный смысл: под шаманством понимаются поверья и обряды, непосредственно связанные с деятельностью шамана, а под шаманизмом — систему воззрений у народов, в жизни которых шаманы играли важную роль.

В определении феномена шаманства нам наиболее близка точка зрения известного отечественного этнографа В. Н. Басилова, изучавшего исламизированное шаманство у народов Центральной Азии. По мнению исследователя, нет смысла в наделении термина «шаманство» и «шаманизм» разным содержанием. «Шаманство — русское слово, шаманизм — то же самое слово в западноевропейском звучании»². Однако, в одной из своих работ В. Н. Басилов отмечает, что «термин «шаманство» более всего подходит для явления, сохранявшегося в рамках ислама в пережиточных формах как неофициальный культ»³. Под шаманством В. Н. Басилов понимает раннюю форму политеизма, особую стадию в развитии религиозных верований человечества, сложившуюся в период, когда основными средствами жизнеобеспечения были охота, рыболовство и собирательство. Сре-

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей Нижней Волги в XIX — начале XXI вв. // Этнографическое обозрение. 2010. № 1. С. 47–55.

² Басилов В. Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 3.

³ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 7.

ди идей, характерных для мировоззрения/идеологии шаманства, наиболее важны одушевление, или одухотворение всего окружающего мира, населенного духами; всеобщая взаимосвязь в природе (включая и людей); равнозначность человека и других форм жизни; тесная связь человеческого коллектива с космосом; возможность для человека приобретать качества духа и посещать иные миры. Культовые действия направлены на защиту небольшого родственного коллектива от реальных и воображаемых бед, источником которых признаются различные внешние силы¹.

Центральной идеей шаманства, по мнению В. Н. Басилова, является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами/божествами. Этих посредников избирают, воспитывают, «пересотворяют» и обучают сами духи, в силу чего эти люди обладают сверхъестественными свойствами и знаниями. Обязанность шаманов — служить духам и с их помощью охранять от бед своих соплеменников. Шаманы, по мысли исследователя, общаются с духами в состоянии экстаза. При этом дух-покровитель может слиться с шаманом в единое целое либо душа шамана оставляет тело и отправляется в иные миры в своем облике или в облике духа-покровителя. Считалось, что помощь духов наделяет шаманов сверхъестественными силами, вследствие чего они способны обеспечивать удачный промысел, предсказывать будущее, отворачивать несчастья, находить пропажи, узнавать причины болезни, лечить больных и многое другое².

Известно, что шаманизм был распространен еще у древних тюрков. В научной литературе даже высказывались предположения, что основатель древнетюркской династии Ашина был шаманом-камом³. До принятия ислама большая часть тюркомонгольского населения Золотой Орды исповедовало языческие верования и культы, среди которых видное место занимал шаманизм. Шаманы занимали важное общественное положение,

¹ Басилов В. Н. Что такое шаманство?.. С. 13.

² Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана... С. 6.

³ Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 271.

будучи, по существу, жрецами. Так, западноевропейский путешественник, монах-францисканец Гильом де Рубрук (ум. ок. 1270 г.), посетивший в середине XIII в. столицу Золотой Орды г. Сарай, находившуюся в низовьях Волги, сообщает: «Самих гадателей они (т. е. местное тюрко-монгольское население. — А. С.) называют как бы своими жрецами...»; «Всех прорицателей они называют «хам» (т. е. *кам* — тюрк. шаман. — А. С.)»¹. И в другом месте: «Итак, прорицатели... являются их жрецами и все, что они предписывают делать, совершается без замедления»; «Некоторые из прорицателей также призывают демонов (т. е. духов. — А. С.) и созывают тех, кто хочет иметь ответы от демонов, ночью к своему дому, полагая посередине дома вареное мясо; и тот хам, который призывает, начинает произносить свои заклинания и, держа барабан, ударяет им с силой о землю. Наконец, он начинает бесноваться и его начинают вязать. Тогда демон является во мраке, и хам дает ему есть мясо, а тот дает ответы»². Позднее ногайцы именовали своих шаманов похожим словом — *камлауши*³.

Даже после распространения в нижеволжских степях ислама шаманы-камы продолжали сохранять влияние на жизнь своих соплеменников. В течение ряда столетий шаманство сумело приспособиться к мусульманской догматике, мифологии и обрядности. В силу этого на Нижней Волге сложилась особая разновидность шаманства, специфика которого определялась его существованием в рамках ислама. Эту разновидность мы, вслед за В. Н. Басиловым, склонны определить как «исламизированное шаманство»⁴.

В XIX — начале XX вв. в Астраханской губернии шаманская практика бытовала у казахов Букеевской Орды и ногайцев-ка-

¹ История монгалов / Дж. Дель Плано Карпини. 3-е изд. Путешествие в Восточные страны / Г. де Рубрук. 3-е изд. Книга Марко Поло. 4-е изд. / Вступ. ст., коммент. М. Б. Горнунга. М., 1997. С. 101, 113.

² История монгалов... С. 71, 174.

³ Трепавлов В. В. История Ногайской Орды... С. 564.

⁴ Басилов В. Н. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана (Историко-этнографическое исследование). Автореф. докт. дис. М., 1991.

рагашей Красноярского уезда (хотя есть основания полагать, что ранее шаманство бытовало также у юртовских татар и туркмен¹).

Шаманов казахи именовали термином *баксы*, или *бахса*². Слово *кам* уже вышло из употребления. Баксы были в основном мужчины. По сведениям российского этнографа В. А. Мошкова (1852–1922), у карагашей встречались и женщины-баксы, но это было скорее исключение, чем правило³. О женщине-баксы у карагашей упоминает также этнограф В. Д. Пятницкий⁴. Как и у народов Центральной Азии и Северного Кавказа, у нижне-волжских казахов и карагашей шаманы не сохранили специальной обрядовой одежды и своей внешностью, как правило, не слишком выделялись среди окружающих.

В шаманской практике казахов и ногайцев-карагашей Нижней Волги важную роль играли струнные музыкальные инструменты — смычковый кобыз и щипковый домбра, являвшиеся одними из главных ритуальных атрибутов шаманов и, прежде всего, средствами общения с духами предков — *арваками* (от араб. *рух* — «дух»). Под звуки музыки шаман пел, призывал своих духов-помощников и постепенно впадал в транс. В. А. Мошков сообщает, что ногайские бахса обычно исполняли «на свадьбах и других торжественных собраниях» народные песни, аккомпанируя себе на домбре⁵. В. Д. Пятницкий рассказывает о некоем старике-баксы, вынужденном играть на домбре по желанию духа. «Отстать от домбры старик сам не прочь, так как в его-де годы это занятие не подходящее, но боится раздражать духа»⁶. В работе Э. С. Вульфсон, содержащей в том числе подробные этнографические сведения о казахах Букеевской степи Астраханской губернии в конце XIX — начале XX вв., приводит

¹ Полевые материалы автора.

² Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 94; Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев... С. 30.

³ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев... С. 30.

⁴ Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 160.

⁵ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев... С. 30–31.

⁶ Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 160.

ся описание сеанса лечения одного казаха бродячим баксы: «Вот является бакса, в руках у него кобус..., обвешанный колокольчиками и кусками железа разной величины... Он входит в кибитку, подходит к больному и берет его за руку; потом садится возле него и начинает петь, наигрывая на своем кобусе, который поднимает сильный шум. Поет он до тех пор, пока так измучается, что его начинает подергивать; иногда судороги становятся так сильны, что несколько человек еле могут его сдерживать. Говорят, что есть такие баксы, у которых в это время кожа совсем перестает чувствовать: они наступают на раскаленное железо, лизут его, втыкают себе вилки в тело — и не чувствуют боли». Правда, далее Э. С. Вульфсон добавляет, что «обычай приглашать к больному знахаря-колдуна баксы <...> в Букеевской Орде встречается редко», что объясняется, по ее мнению, «укреплением магометанской веры» среди букеевских казахов¹.

Для казахского и карагашского шаманства было также характерно обрядовое употребление сабли² и ножа³.

Среди важнейших функций шаманов можно выделить следующие: узнавать причины заболеваний и способы их излечения; с помощью разнообразных ритуалов излечивать больных; предсказывать будущее, «узнавать судьбу». Так, что касается последней функции, В. Д. Пятницкий сообщает, что в «специализацию» старика-баксы, игравшего на домбре, входят также «вещие сны»⁴. Кроме того, по материалам В. А. Мошкова, шаманов, если они находились где-то поблизости, обязательно приглашали «на каждую свадьбу и на всякое домашнее торжество, чтобы защитить себя от порчи». Исследователь также отмечает, что «бахса в большинстве случаев является также лучшим знатоком и хранителем народных преданий»⁵.

¹ Вульфсон Э. С. Киргизы. М., 1901. С. 39–40.

² Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда... С. 94.

³ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества иногородцев... С. 31.

⁴ Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 160.

⁵ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества иногородцев... С. 30.

Но все же главная функция шаманов сводилась к лечебной практике. Хотя отдельные шаманы и обращались к рациональным приемам народной медицины, для лечебной традиции казахского шаманства (как и для шаманства в целом) были характерны не эти приемы, а обряды, основанные на вере в духов. Шаманский диагноз объяснял причину заболевания вредоносной деятельностью духов. Медик А. Ягмин пишет: «Многие болезни Бахши приписывают присутствию и игре злого духа в больном теле...»¹. Э. С. Вульфсон вторит ему: «Если кто заболевает, киргиз не сомневается, что злой дух вселился в больного»². Духов надо из тела изгнать, и с этой целью проводился обряд. При этом, как считалось, шаману помогали его духи-помощники. Как сообщает В. А. Мошков, «силу бахсы приписывают его знакомству и общению с нечистой силой, с шайтаном»³.

Лечебные обряды, практикуемые шаманами, были самые разнообразные. Так, по материалам этнографа А. Евреинова, казахский бахсы «над больным употребляет самые нелепые средства: сечет его внутренностями животных, дает ему каких-то настоев...»⁴. Интересное описание сеанса шаманского лечения казахом-бахсы приводит В. А. Мошков. Вот что рассказал В. А. Мошкову один красноярский ногаец-карагаш: «У нас в семействе был тяжкий больной, которого мы долго лечили разными домашними средствами, но совершенно безуспешно. Вдруг однажды, неизвестно откуда, к нам является совершенно незнакомый бахса-киргиз (т. е. казах. — А. С.) и прямо говорит: «у вас есть больной такой-то; я пришел его излечить». Осмотрев больного, он велел отыскать в степи сухую лошадиную кость из лопатки. Когда кость была найдена и принесена, бахса развел огонь, положил на него кость и кусок железа. Пока обжигалась кость и нагревалось железо, он, сидя на земле, качался всем корпусом и пел непонятные песни до тех пор, пока изо рта у него не пошла белая пена. Когда железо накалилось до красна,

¹ Ягмин А. Киргиз-Кайсацкие степи и их жители. СПб., 1845. С. 43.

² Вульфсон Э. С. Киргизы... С. 14.

³ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев... С. 32.

⁴ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казацья орда... С. 94.

бахса приложил его к своему языку, так что язык его даже зашипел. Потом он ножом разрезал себе кончик языка и кровью своей капнул на раскаленное железо. Затем взял обожженную кость, долго глядел на нее, истолок в порошок, насыпал в чашку с водой, прибавил туда соли и все это размешал. Потом велел вывести больного на двор, сначала давал ему нюхать жженую шерсть, а в заключении всего взял свою смесь из чашки в рот, и прыскавая этой жидкостью на раскаленное железо, дул паром на больного. В конце концов он бросил чашку с водой в одну сторону, а железо в другую, и объявил, что лечение окончено, но, что, если оно не поможет, он придет в другой раз. Мы наградили бахсу деньгами и одеждой, рассказывал ногаец, сколько могли и через три дня наш больной действительно выздоровел, а бахсы мы с тех пор больше не видели»¹.

Еще об одних способах лечения, практикуемых ногайскими шаманками-баксы в конце 1920-х гг., рассказывает В. Д. Пятницкий: «Есть и женщина-баксы — старуха в пос. Зайково... Применяемый ей способ лечения: учуклук — окуривание пациента, и кагынды — нахлестывание по больному месту соответствующей частью, взятой от животного. Выбор животного зависит от аппетита духа: чаще всего идет баран или бычок»². Описание последнего способа перекликается с сообщением А. Евреинова (см. выше).

Многие авторы подчеркивают, что лечение нередко приводило к выздоровлению больных. Очевидно, вера больных в действенность обрядов способствовала борьбе организма с недугом. Кроме того, нельзя отрицать, что умелые шаманы владели и врачебным опытом. А. Ягмин, например, проявивший профессиональный интерес к этой стороне деятельности шаманов, пришел к убеждению, что казахи «имеют некоторую эмпирическую терапию и хирургию. Бахши берет больного за руку, щупает пульс и, без расспроса, возвышенным голосом рассказывает сам признаки болезни и всю будущность больного... Лекарства здесь чаще приготавливаются из растений...»³.

¹ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев... С. 31.

² Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 160.

³ Ягмин А. Киргиз-Кайсацкие степи... С. 43.

Для шаманских обрядов характерен экстатический транс. Считалось, что во время транса баксы находятся во власти явившихся к ним духов. Здесь уместно вспомнить приведенное выше описание В. А. Мошкова шаманского транса у казаха-баксы.

Транс не достигался интоксикацией. Чтобы привести себя в это состояние, баксы, как и шаманы народов Центральной Азии, не употребляли наркотиков, алкоголя и табака. Находясь в состоянии экстаза, шаманы совершали различные действия (исследователи называют их «фокусами»¹, «трюками»², целью которых было показать окружающим, что баксы не подвержены телесным повреждениям и обладает особой силой, когда при нем его духи-помощники: он колол и резал себя или больного, дотрагивался до раскаленных предметов и т. п. Так, А. Евреинов сообщает: «Для убеждения народа в своих сверхъестественных силах, они (баксы. — А. С.) показывают довольно ловко разные фокусы и ослепляют его совершенно... Один султан, есаул по чину..., убедительно уверял меня, что он сам видел, как один баксы проколол себя насквозь в грудь саблей, и когда вынул ее, то ни ран, ни крови не было». Баксы якобы могли в лечебных целях разрезать больным людям живот: «Другой султан, — продолжает А. Евреинов, — весьма умный и деятельный человек, рассказывал, что баксы вылечил его от чахотки, разрезав ему грудь и отрезав гнилой кусок легких, а потом залечил рану»³.

Одна из главных особенностей шаманства у казахов Астраханской губернии в XIX — первой трети XX в. — его слияние с исламом. К XIX в. из шаманского культа уже исчезли черты, явно противоречившие нормам ислама. Исламизировалось само мировоззрение тюркского шаманства. Мусульманское духовенство, видимо, еще неприязненно относилось к деятельности баксы. Однако, исламизация шаманства не давало муллам серьезных оснований для его критики. Некоторые муллы прибирали к своим рукам функции шаманов и сами брались лечить больных шаман-

¹ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казачья орда... С. 94.

² Басилов В. Н. Два варианта среднеазиатского шаманства // Советская этнография. 1990. № 4. С. 66.

³ Евреинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казачья орда... С. 94.

скими методами. Так, этнограф В. Д. Пятницкий пишет по этому поводу: «Двоеверие позволило шамана и представителя официальной религии объединить в одном лице. Получился молла-баксы. К чести карагачских мулл, у них никто в такой двойственной роли не выступает. Молла-баксы — киргиз (т. е. казах. — А. С.), и приход у него из своих же соплеменников, карагачи обращаются к нему с разными недугами. Лечит вычитыванием по какой-то книге»¹. Здесь, на наш взгляд, важно заметить, что «двоеверная» оценка В. Д. Пятницким фигуры *молла-баксы* исходила скорее от самого исследователя, чем от ногайцев-карагашей. Безусловно, это было явление «народного» ислама, который нивелировал исламские и доисламские религиозные верования, и практики, воспринимавшиеся населением уже в целом как мусульманские.

Феномен молла-баксы находит параллели в разных уголках мусульманского мира. У ногайцев Северного Кавказа со второй половины XIX в. и по сей день известны муллы, общающиеся, по представлениям ногайцев, с духами-*йин* (от араб. *джинн*) и пользующиеся их помощью при лечении больных и гадании. Их называют *йинли-молла*, т. е. «мулла, связанный с духами». Считается, что йинли-молла водят дружбу с духами, знают их мир, имена, благодаря чему и обладают феноменальными способностями. Власть над духами йинли-молла давала особая книга, которую ногайцы называли просто Китап (от араб. *китаб* — «книга»)². В Дагестане связь с миром духов (*жиндри*, *чинерар*) поддерживали отдельные *улама* (араб., ед.ч. *алим*) — муллы, известные своей ученостью³. В Центральной Азии, по материалам В. Н. Басилова, многие суфийские ишаны таджиков и узбеков приняли на себя функции шаманов и знахарей (*дуохон*), изгоняя из тел больных злых духов⁴. По сообщению этнографа А. И. Лёвшина (1798–1879), у казахов Центральной Азии «иногда вместо Баксов лечат Муллы. Сии последние, для изгнания бо-

¹ Пятницкий В. Д. Карагачи... С. 160.

² Ярлыкапов А. А. Йинли молла // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Т. II. М., 2018. С. 199–202.

³ Булатов А. О. Реликты шаманства у народов Дагестана... С. 116.

⁴ Басилов В. Н. Култ святых в исламе... С. 114.

лезней и нечистых духов, употребляют только чтение Алкорана и некоторые молитвы, во время которых дуют и плюют в глаза больному»¹. Тот же автор отмечает своего рода сотрудничество мусульманских духовных лиц с шаманами. «В некоторых случаях, — пишет он, — киргизы призывают себе на помощь в одно время и Муллов, и Баксов, и разных других обманщиков. Первые не мешают вторым; последние живут в согласии с теми и другими. Все... получают плату за труды, а потому всякий отправляет свое ремесло без раздоров»².

Следует также отметить, что у астраханских казахов шаманы не делились на белых и черных, подобно тому, как это имело место, в частности, у киргизов³.

В советский период исламизированное шаманство в Астраханском крае, как и прочие формы «народного» ислама (например, культ мусульманских святых мест), подвергалось воздействию государственной антирелигиозной политики, которая в целом носила характер атеистического изживания и искоренения. Многие баксы были репрессированы, их деятельность запрещалась и преследовалась⁴. Между тем «народный» ислам «выжил» и на протяжении всего советского периода продолжал сохранять свою роль и влияние в жизни тюркских народов региона, являясь тем спасительным пластом мусульманской культуры Нижней Волги, к которому традиционно-мусульманское население обращалось в тяжелые годы гонений со стороны государства на «официальный» ислам. Святые места — могилы мусульманских святых заменяли мечети, муджавиры (хранители святых мест) и баксы порой выполняли функции официальных служителей культа. В селах действовало так называемое «бродячее духовенство», в состав которого, по-видимому, входили и баксы. Так, например, в протоколах заседаний Астраханского областного комитета КПСС за 1964 г. говорится о деятельно-

¹ Лёвшин А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-казачьих орд и степей... С. 67.

² Лёвшин А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-казачьих орд и степей... С. 67.

³ Баялиева Т. Д. Доисламские верования... С. 121–122.

⁴ Полевые материалы автора.

сти подобного рода лиц: «В пос. Кировский, в селах Лебяжье, Затон, Джанаул и других появились шарлатанствующие «пророки», «отпевалы», *знахари* (курсив мой. — А.С.), муллы, которые тайно собирают разные сборища и поборы, не имея на это никаких юридических прав»¹. Напомним, что основная функция баксы сводилась к лечению, и, возможно, под «знахарями» в источнике «скрываются» именно они.

Сообщения некоторых наших информантов также позволяют утверждать, что «подпольная» деятельность баксы не прекращалась в советское время, хотя таких людей было немного. Так, как следует из наших полевых материалов, деятельность представителей «бродячего духовенства» была отмечена в с. Верхне-Лебяжье (видимо, именно данное село имеется ввиду в приведенном архивном документе) Наримановского района Астраханской области. По воспоминаниям местной жительницы Каламсии Рскалиевой, ее мать однажды ночью вышла во двор, и около «нечистого» (отхожего) места ее «ударил» шайтан, отчего часть лица у женщины была парализована и она долго болела. Как-то мимо ехал достаточно молодой мулла-баксы. Его лошадь неожиданно встала около дома потерпевшей как вкопанная и отказывалась идти дальше. Мулла-баксы постучался в дом домой и сказал, что видимо здесь кто-то болен, раз его лошадь не идет, и он должен помочь. Осмотрев больную женщину, знахарь велел купить черную курицу. Держа курицу обеими руками, он несколько раз по кругу обнес ее вокруг головы больной, при этом что-то нашептывая, а затем выкинул курицу на улицу, через забор. После этого мулла-баксы сел на лошадь и отправился дальше, а женщина через некоторое время выздоровела².

В конце 1980 — начале 1990-х гг., как только изменилась обшая ситуация в стране и Российское государство вновь повернулось лицом к традиционным религиям и стало способствовать их возрождению, «народный» ислам неожиданно вырвался на арену общественной жизни. Стали реставрироваться надмогильные сооружения над погребениями святых, некоторые шаманы-

¹ ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 20. Л. 13.

² Полевые материалы автора.

баксы получили официальную возможность заниматься своей лечебной практикой. Так, например, казах-баксы Рашид Кульжанов даже открыл в селе Козлово Володарского района Астраханской области частный медкабинет.

В настоящее время исламизированное шаманство в Астраханской области представлено только у казахов; у ногайцев-карагашей же оно полностью исчезло. Интересно, что традиции шаманства у казахов сегодня бурно возрождаются, и среди баксы встречаются как пожилые, так и молодые люди. Шаманство стало преимущественно женским занятием. И хотя кое-где еще встречаются баксы-мужчины, женщины практически вытеснили их из шаманской практики. По мнению ряда исследователей, это довольно позднее явление совершилось под влиянием ислама¹. В. Н. Басилов также считает, что переход шаманства в руки женщин является признаком его упадка². Однако, мы можем отметить явно обратный процесс.

Ранее, как сообщает В. А. Мошков, казахские шаманы вели бродячий образ жизни. «В том месте, где они появляются, — пишет исследователь, — их личность окружена ореолом таинственности. Никому не известно, откуда они приходят и куда исчезают. Это обстоятельство придает им в глазах народа еще большее значение»³. Современные баксы живут оседло, и их местопребывание достаточно хорошо известно всем желающим.

По-прежнему основной функцией казахских шаманов и шаманок является лечебная практика. Баксы лечат от таких болезней, как туберкулез, рахит, паралич, детские болезни, психические расстройства, женское бесплодие и др. Вмешательство баксы может избавить от порчи и сглаза. Некоторые баксы одновременно являются костоправами-*сункеште*, другие наряду с целительством занимаются гаданием. Часть баксы имеют «специализацию»⁴. Так, уже упоминавшийся выше Рашид Кульжанов

¹ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана... С. 56; Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства... С. 57.

² Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана... С. 307.

³ Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев... С. 31.

⁴ Полевые материалы автора.

известен как костоправ, Ульпина Журтаханова из с. Садковка Володарского района Астраханской области лечит от женского бесплодия, Сахаш Кахалова из с. Байбек Красноярского района Астраханской области специализируется на излечении детских болезней. Интересно, что, по сведениям некоторых информантов, баксы могут лечить и домашний скот¹.

Баксы лечат взглядом, прикосновением, молитвами, заговорами, травами. Диагноз чаще всего определяют прикосновением к руке больного. В с. Байбек Красноярского района Астраханской области нам рассказывали, что «сильному» баксы достаточно было стукнуть палкой или плеткой-камчой по больному месту — и пациент сразу исцелялся².

В с. Алтынжар Володарского района Астраханской области, по сведениям старожиллов, местные баксы практиковали следующие способы целительства. При отравлении человека пищей около печи стелили мешок или мешковину, на него сажали больного. В чашку набирали немного воды, клали в нее семь видов пищи и начинали лечить. Это называлось *ушыктайды*. Знахарь-баксы набирал в рот приготовленную воду и брызгал, начиная с лица, затем грудь, ладони обеих рук, подошвы ног, спину. После этого баксы проводил круговые движения чашкой вокруг головы три раза, давал плюнуть туда больному. Перевернутая чашка оставалась у порога до следующего дня. Знахарь мешком обмахивал больного и выносил мешок на улицу. Иногда при отравлении баксы лечил так: докрасна нагревал металлические щипцы или ножик и брызгал соленой водой на него, держа около лица больного. При восходе солнца проводился обряд *жерушык* (лечение земель). Вначале больному давали лизнуть соль. Затем отводили на сеновал, обращали лицом в сторону восхода. Больной грудью касался земли и три раза говорил: «Мен ушынган жокпын, жер ушынды» («Не я отравился, а земля отравилась»). После этого баксы брал три вида сухой травы, давал поплевать больному, делал круговые движения три раза вокруг тела и выкидывал траву. Затем больного клали в постель,

¹ Полевые материалы автора.

² Полевые материалы автора.

и накрывал семью одеждами (одежда обязательно должна была иметь воротник). Через некоторое время одежду убирали. То же самое повторялось и вечером¹.

Баксы Карашаш Мурзагалиева из с. Ахтубинка Харабалинского района Астраханской области в процессе лечения применяла огонь. Зажженной свечой (*ширак*) она обводила вокруг головы больного, произнося заговоры, затем укрывала его семью вещами (пиджак, пальто, плащ, одеяло, кофта, жилетка, рубашка) и укладывала на кровать на некоторое время. Баксы Жумазия Байсеитова из того же села для лечения простуды и сильного кашля брала свежие, с кровью легкие лошади и била ими по голой спине и груди больного человека, при этом громким криком заговаривала болезнь. Потом больной два часа лежал, укрытый мешком, затем купался в бане. Лошадиные легкие баксы закапывала в землю². Интересно, что по материалам Э. С. Вульфсон, ранее казахские баксы практиковали нечто подобное при лечении: «для того, чтобы больной выздоровел, надо принести в жертву барана <...> бакса берет из него не остывшие еще легкие, ударяет ими три раза о больного и потом бросает их собакам»³.

Занятие шаманством у нижеволжских казахов считалось наследственным. Идея наследственной передачи шаманского дара является одной из наиболее архаичных черт казахского шаманства. Нам известны случаи, когда этим искусством занимались люди, в роду которых не было баксы, хотя такие примеры единичны. Считается, что именно духи предков — арвахи являются главными помощниками и покровителями баксы и дают ему силу. Духам придают антропоморфный облик, хотя нередко их представляют в облике животных и птиц (змеи, зайца, орла, лебедя), что явно носит характер тотемистических верований. По сведениям некоторых информантов, среди духов-помощников некоторых баксы и даже сунекше встречается дракон-аждаха⁴.

¹ Полевые материалы автора.

² Традиции живая нить (сборник материалов по этнографии Астраханского края) / Отв. ред. Р. Т. Алиев, О. С. Попова. Вып. 24. Астрахань, 2015. С. 90–91.

³ Вульфсон Э. С. Киргизы. С. 39–40.

⁴ Полевые материалы автора; Традиции живая нить. С. 28.

Каждый баксы обязательно должен по четвергам или пятницам готовить ритуальные пышки (баурсаки, кайнары), ибо, по представлениям казахов, в это время духи предков посещают дома своих потомков и принимают участие в трапезе, наслаждаясь и питаясь запахом печного.

Начало деятельности баксы связано с так называемой «шаманской болезнью»¹. Проявления ее были самыми разными: человек совершал непонятные поступки, впадал в транс, чувствовал недомогание, иногда терял рассудок, убегал из дома. Будущий баксы впервые видел духов предков, которые объявляли ему, что он станет шаманом. Так, молодой баксы Рустам Шунгулов из пос. Володарский Володарского района Астраханской области рассказывал нам, что в детстве его стали мучить видения, он часто уходил из дома и в одиночку бродил по кладбищу. Во сне молодому человеку стал являться дух его деда-баксы. Выглядел он как почтенный старец в длинном халате и зеленой чалме на голове. Но иногда он принимал облик змеи. Арвах объявил своему внуку, что он должен стать баксы, выучить арабский язык и пойти учиться в медресе. Рустам вначале сопротивлялся и нерадиво относился к учебе. Тогда арвах стал во сне избивать его палкой так, что, проснувшись, юноша чувствовал себя как избитый и находил на теле синяки².

По словам баксы Клары Нурлиевой (с. Калинино Володарского района Астраханской области), целительский дар достался ей по наследству. Все ее предки по материнской линии были баксы. Однажды во сне Клара увидела свою покойную мать, которая передала ей шар белого цвета, символизирующий дар целительства. Когда Клара проснулась, то почувствовала головную боль и головокружение. В последующие дни недомогание усиливалось. Врачи ничем не смогли ей помочь, и тогда женщина обратилась к знахаркам, которые посоветовали ей начать практиковать целительство. Клара долго не решалась, но, перенеся инсульт, все же начала лечить³.

¹ Басилов В. Н. Избранные духов... С. 53.

² Полевые материалы автора.

³ Традиции живая нить. С. 11–13.

Баксы и костоправ-суныкше Райхан Бисемалиева (с. Семибугры Камызякского района Астраханской области) обрела свой дар целительства в возрасте 40 лет после длительной болезни. По совету других баксы она стала лечить, и тогда болезнь прошла.

По мнению В. Н. Баилова, «шаманскую болезнь» можно объяснить самовнушением, за которым стояла давняя традиция, признававшая мучительное помрачение рассудка у будущего баксы неизбежным. При искреннем убеждении в своем избрании человек, готовящийся к роли шамана, ожидал пережить различные испытания¹.

Коротко остановимся на вопросе о личности казахского баксы. В этнографической литературе по вопросу об умственном и психическом состоянии шамана существует две основные точки зрения. Согласно первой, шаман — человек нервно или психически больной, психически возбудимый, страдающий истерией, эпилепсией, другими нервными болезнями или даже шизофренией². Суть другой точки зрения состоит в том, что шаманы вполне нормальные, психически здоровые люди, отличающиеся от всех остальных преобладанием интуитивного способа познания и особым художественным мышлением, что делает шамана близким актеру³. Некоторые исследователи видят в шаманских действиях результат самовнушения, самогипноза под влиянием традиционных верований (см. выше). Исходя из наших материалов, можно утверждать, что у казахов Астраханской области в качестве исполнителей шаманских действий выступают как вполне психически здоровые люди, так и люди с некоторыми отклонениями в психике (насколько, конечно, мы можем судить).

Влияние шаманства на быт астраханских казахов обусловлено его тесной связью с исламом. Шаманство уже давно воспринимается народом как часть ислама. Своим мировоззрением баксы ничем не отличаются от прочих правоверных мусульман; напро-

¹ Баилов В. Н. Избранники духов... С. 142–169.

² Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 279–281.

³ Ревуненкова Е. В. О личности шамана // Советская этнография. 1974. № 3. С. 106–111.

тив, шаманы и шаманки выступают как примерные верующие. Баксы, совершая обряды, обращаются сначала к Аллаху и лишь потом к своим духам-покровителям. В ритуальный обиход шаманства прочно вошли Коран, четки (араб. *тасбих*, тюрк. *таспех*), молитвенные коврики (араб. *саджжада*, тюрк. *намазлык*).

Для исламизированного шаманства нижеволжских казахов характерна также тесная связь с культом мусульманских святых и их могил (авлия, ауля). Мусульманские святые, наряду с духами-арвахами, достаточно прочно заняли место шаманских духов-покровителей. Многие баксы посещают могилы святых и приводят туда своих пациентов. Так, баксы Ульпина Журтаханова для лечения женского бесплодия совершала вместе с пациентками паломничество (*зийарат*) на авлия Шурен-шише (на мусульманском кладбище у пос. Трубный Володарского района Астраханской области). Могилы самих баксы почти всегда становятся объектами культа, особенно со стороны жителей близлежащих казахских сел¹.

С шаманской практикой сочетается и деятельность разного рода знахарей — людей, владеющих приемами народной медицины (*эмши*, или *емше*, *сунекше*). Знахарство включает множество самых разнообразных приемов, призванных вернуть человеку здоровье или оградить его от болезней. Так как болезни объясняются разными причинами, в том числе воздействием духов, дурного глаза, колдовства, то и знахарское лечение проводится не только рациональными способами, но также путем обрядового лечения, основанного на магико-анимистических поверьях. Так, по сообщению И. М. Махмудова, знахари юртовских ногайских татар в начале XX в. «заколдовывали больных, вроде бы отгоняли от них злых духов, шайтанов («чертей»)»². По сведениям информантов села Хошеутово Харабалинского района Астраханской области, среди знахарей-емше встречались как

¹ Полевые материалы автора.

² ГААО. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 20. Л. 6. И. М. Махмудов (1893–1970) — юртовский ногайский татарин, уроженец астраханской слободы Тяяк, один из организаторов колхозного строительства в регионе. Его мемуары «Жизнеописание» (свой добрый век мы прожили как люди и среди людей) содержат много ценной информации о религиозных традициях тюрков Астраханской губернии.

мужчины, так и женщины. Происхождение дара целительства объяснялось наследственностью: если в роду человека были лекари, он мог стать емше¹.

Во многих казахских селах Астраханской области считается, что и дар костоправов-сункеш — «природный», доставшийся от предков, причем получение этого дара нередко сопровождается явными признаками «шаманской болезни». В с. Мултаново Володарского района Астраханской области был известен потомственный костоправ Шарип Шомов (1910 г.р.). Унаследованная от отца Коккуз-ата способность лечить людей развилась у Шарипа очень рано. По рассказам родных, в 14 лет он сильно заболел, у него был сильный жар, и три дня мальчик находился в бреду. Старики сказали, что это в нем просыпается дар, и ему его надо принять. Мальчика повели на могилу отца. Обойдя ее три раза, он сразу же почувствовал, как ему стало легче. И с тех пор он стал лечить людей. У Шарипа родились три сына, старший, Аманжол, тоже стал костоправом².

Итак, шаманство (баксылык) на сегодняшний день — важное и интересное с научной точки зрения явление в системе религиозных верований астраханских казахов и (в прошлом) ногайцев-карагашей, сохранившееся с доисламской эпохи и подвергшееся влиянию ислама. В течение ряда столетий шаманство сумело приспособиться к мусульманской догматике, мифологии и обрядности. В силу этого в Астраханской области сложилась особая разновидность шаманства, специфика которого определялась его существованием в рамках ислама. Эта разновидность может быть определена как «исламизированное шаманство», ибо одна из главных его черт — слияние с исламом. Традиции шаманства у казахов сегодня активно возрождаются.

¹ Полевые материалы автора.

² Традиции живая нить. С. 6–10.

2.7. Колдовство (сихр) у татар Астраханской области¹

Колдовство, магия (араб. *сихр*), согласно Корану, — один из больших грехов в исламе (20:69/72, 72/75; 10:77/78). В то же время различного рода магические практики и оккультные знания составляли одну из важнейших сторон культуры всех слоев мусульманского средневекового общества. Астрология играла большую роль в исламском культе и в быту, в русле развития естественных наук важное место занимала алхимия. Практически ни одно из серьезных философских сочинений не обходилось без глав, посвященных магии. Этой теме посвящали и математические сочинения. Гадания и талисманы были и являются характерной чертой мусульманского быта. В качестве последних часто выступают Коран, отдельные суры и айаты. В средневековом суннитском богословии различали два вида магии — «законную» (араб. *ат-тарика ал-махмуда* — «одобряемый путь») и «запретную» (араб. *ат-тарика ал-мазмума* — «порицаемый путь»). Считалось, что первая восходит к первочеловеку-пророку Адаму и царю-чародею, повелителю джиннов Сулайману, а вторая — к дьяволу-Иблису. Полагалось, что магия как таковая основана на связи колдуна с духами-джиннами. Люди, практикующие «законную» магию (араб. *ал-муаззимун* — «заклинатели»), достигают этой цели посредством подчинения воле Аллаха и обращения к нему за помощью. Те, кто занимается «запретной» магией (араб. *ас-сахара* — «колдуны»), связываются с джиннами при помощи злых дел. В мусульманском мире такая практика запрещалась, иногда под страхом смерти².

Данный параграф посвящен изучению сихра у татар Астраханской области.

Магия была известна тюркам Нижней Волги с давних времен. Анонимный арабский автор XIV в. со слов некоего Бурхан ад-Дина Ибрахима сообщает о женщине-чародейке «в городе

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Колдовство (сихр) у татар Астраханской области // Вестник антропологии. 2020. № 3. С. 206–212.

² Резван Е. А. Сихр // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 211.

Сарае (т.е. в г. Сарай — столице Золотой Орды, расположенная в низовьях Волги), в степи Кипчацкой, в землях тюрков», которая вызвала дождь по просьбе местных жителей¹. Нельзя точно сказать, имела (или не имела) чародейка хоть какое-нибудь отношение к исламу. Однако, успех ее по существу магических действий, естественно, объяснялся автором-мусульманином как проявление Божественной воли. Обряд вызывания дождя (правда, в совсем уже другой, исламизированной форме) бытует в некоторых селах татар, ногайцев, казахов и туркмен Астраханской области. В данном обряде есть элементы имитативной магии, однако к колдовству-сихр, в понимании нижеволжских тюрков, он не имеет никакого отношения².

В «Летописи о многих мятежах и разорении Московского государства» содержится история о гибели в Астрахани служилого крымского царевича Мурад-Гирея³. В 1591 г. некие «бусурманские ведуны» (судя по тексту, из местных тюрков) в городе «испортили» царевича. Воеводы привели к нему лекаря-араба. Араб сказал, что царевича нельзя вылечить, пока не същут ведунов, которые его портили, пошел с русскими людьми в юрты, схватил там ведунов и принялся их мучить. Ведуны сказали: «Если кровь больного не замерзла, то можно пособить». Тогда араб велел ведунам метать из себя кровь в лохань, и они выметали всю кровь, которую выпили из сонного царевича, его жен и других татар и тем их испортили. Ведуны рассказывали арабу по порядку: вот это — кровь царевича, это — жен, это — других татар. Кровь царевича и одной из его жен замерзла, и ведуны сказали, что им не быть живыми, если же чья-то кровь не замерзла и ею помазать больного, то он останется жив. Мурад-Гирей все-таки умер, воеводы донесли обо всем в Москву, ведунов пытали всячески, но ничего не добились. Лекарь-араб сказал, что такими пытками

¹ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1... С. 550.

² См. подр.: «Обряд вызывания дождя у тюркских народов Астраханского края» в настоящих «Очерках».

³ Мурад-Гирей после династического конфликта в Крымском ханстве 1584 г. выехал в Россию, а в 1586 г. со своим «двором» был отпущен из Москвы в Астрахань на «кормление» как служилый татарский царевич (см.: Беляков А. В. Чингисиды в России XV–XVII веков: просопографическое исследование. Рязань, 2011. С. 285–287).

от ведунов ничего не добиться, и велел вложить им в зубы конские удила, повесить их за руки и бить не по телу, а по стене напротив, и тогда ведуны начали говорить. «А на пытках те Ведуны сказывали, что портили Царевича и цариц, и татар, пили из них сонных кровь». После пытки ведунов сожгли, при этом слетелось огромное количество сорок и ворон¹.

Ценные сведения о колдовстве-сихр у казанских татар с. Новые Булгары Икрянинского района Астраханской области были собраны местным краеведом Ш. К. Сиражетдиновым. По его материалам, жители села уверены, что колдуны-*сихырчи* имеют дело с *жен-пери* — злыми духами². Одно упоминание о колдовстве приводит сельчан в крайнее волнение, и всеми порицается. Зловредное «искусство» колдуна признается всеми реальной угрозой физическому или психическому здоровью человека³.

Зифнуна Фатхуллаева сообщает, что колдуны пускают по ветру заговоренные нити, и человек, случайно их коснувшийся или наступивший на них, может получить головную боль или легкий пралич⁴. По словам Тамары Уразгаливой, колдовство может быть причиной появления у человека беспричинного страха⁵.

В Новых Булгарах жил Абдрахман Баширов (1881 г.р.). Был образованным человеком, учительствовал, давал частные уроки детям сельчан. Славился, как знаток Корана, ворожей-*багуچه* (от татарского *багу* — «смотреть», *чы, че* — аффикс, означающий род деятельности) и колдун-сихырчи. Интересно, что сельчане не боялись Абдрахмана и вспоминают о нем с теплотой. Сатира Киреева рассказала, что в 1960-е годы в селе поссорились две соседки. Тогда одна из них решила заколдовать другую и тайком взяла из ее расчески волосы, покрасила их и замотала ниткой.

¹ Летопись о многих мятежах и разорении Московского государства от внутренних и внешних неприятелей. Собрано из древних тех времен описаний. Издание второе. М., 1788. С. 18–19; Зайцев И. В. Астраханское ханство. 2-е изд... С. 191.

² См. подр.: «Демонологические представления тюрков Нижней Волги» в настоящих «Очерках».

³ Сиражетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары: История. Верования. Фольклор. Икряное, 2008. С. 191.

⁴ Сиражетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары... С. 159.

⁵ Сиражетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары... С. 184.

Затем попросила Абдрахмана навести порчу на соседку. Та вскоре сильно заболела и сама, в свою очередь, обратилась к колдуну с просьбой снять с нее порчу. Однако, Абдрахман неожиданно умер. Потерпевшая женщина говорила, что колдовство убило самого колдуна¹.

Нажия Джумакаева рассказала Ш. К. Сиражетдинову, что у ее отца Хусаина была книга на арабском языке с описаниями магических обрядов. Иногда жители села брали ее на время. Сам Хусаин сихром не занимался, и тогда книгу у него «выпросил Абдрахман Баширов, который умел колдовать»².

По воспоминаниям Зифнуны Фатхуллаевой, когда она была меленькой, в Астрахани жила некая Кара Хатима, которая умела наводить порчу. Считалось, что колдунья не может умереть, пока не передаст свой дар преемнику. Кара Хатима передала его своей невестке. «Это черная магия, когда колдунья призывает на помощь нечистую силу. Есть и белая магия. Ее обряды совершаются в помощь человеку». Определить порчу, наведенную колдуном, и снять ее может только багуче, или багуше — ворожей, знахарь, предсказатель по особой книге. Сихырчи способен навести порчу на супругов, например, развести их³. Жамал Кудабеева рассказала, как некий Аюп Самитов развелся с первой женой и женился вторично. От второго брака родилось шестеро детей. Однако, Аюп ушел из новой семьи. Выяснилось, что это мать первой жены при помощи некой колдуньи провела обряд *дуа салу*. Отец Аюпа Абдиш съездил к этой колдунье, которая оказалась его знакомой, но не знала, что Аюп его сын. Снять заклятие она была уже не в силах⁴.

Жительница с. Новые Булгары Гельбану Агисова в 1982 г. развелась с мужем. Вскоре к ней в гости приехала бывшая золовка. Отношения у них были хорошие, и Гельбану тепло встретила ее и обняла. Через полчаса гостя засуетилась и торопливо попрощалась. Гельбану прилегла на кровать

¹ Сиражетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары... С. 192.

² Сиражетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары... С. 193.

³ Сиражетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары... С. 193.

⁴ Сиражетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары... С. 192.

и почувствовала себя плохо, правую сторону тела словно парализовало. Когда женщина сняла платье, то обнаружила на плече песок. Одновременно отнялась нога у матери, которая по возвращении домой наступила на рассыпанный песок. Обе женщины обратились за помощью к знахарю-баксы. Он открыл книгу для гаданий и определил, что золовка навела порчу песком, принесенным с могилы. Помимо могильного песка при колдовстве использовали заговоренное пшено (*сары ярма*), которое рассыпали у порога¹. «Сильным» колдовским средством также считалась вода, оставшаяся после обмывания покойника и вылитая в яму на кладбище, откуда ее мог взять сихрче для своих целей².

По мнению новобулгаринцев, колдовство-сихр было особо распространено в татарских селах Линейное, Курченко и Туркменка. Это подтверждается и нашими полевыми материалами. Так, по сведениям наших информантов, раньше в с. Линейном Наримановского района Астраханской области были лекари-*табибы*, которые лечили различные болезни, в том числе изгоняли злых духов из одержимых. «Сильным» табибом был Готаулла Таиров (1869–1945). Он лечил людей от одержимости шайтанами. При лечении он применял молитвы, травы. У него был целый сундук старинных книг на арабском языке. Готаулла занимался и колдовством-сыхр — при помощи особой магической книги, страницы которой были исписаны золочеными буквами. В этой книге содержались, в том числе, астрологические знания. Перед смертью Готаулла выкинул ее в реку, опасаясь, что дети и родственники не справятся с колдовством этой книги без него, ведь содержащиеся в ней знания могли быть использованы как для добрых дел, так и для злых. Однажды к лекарю привезли калмыцкого мальчика, одержимого шайтанами. Готаулла лечил его молитвами семь дней. Шайтаны мешали табибу читать молитвы, не давали ему говорить, «вязали» губы. Готаулла говорил, что искусство магического целительства заключается как раз в том, чтобы перебороть шайтанов и дочитать молитву

¹ Сиражетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары... С. 193.

² Сиражетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары... С. 192.

до конца. К нему обращались за помощью и при семейных проблемах. Был известен случай, когда он при помощи магии воссоединил уже разведенных супругов¹.

В с. Курченко Наримановского района Астраханской области до сих пор сохранилась вера и в колдовство, порчу (сыхр). Считается, что колдуны могут навести порчу на кого угодно, и в то же время они могут и вылечить от порчи. Женщин, занимающихся колдовством и гаданием по особой книге, называют *багуше*. Ранее в с. Линейное жил один колдун, который навел порчу на дочь одного мужчины из рода Сагитовых в с. Курченко. Тогда этот мужчина поехал в Линейное и пригрозил, что убьет колдуна, если он не снимет порчу, что тот под угрозой и сделал. Для спасения от порчи у входа в дом закапывали железные ножницы, вбивали железный гвоздь в косяк двери с правой стороны. Острые железные предметы вообще у тюрков повсеместно считаются эффективным средством против всякой нечистой силы².

В с. Янго-Аскер Наримановского района Астраханской области известна знахарка-багуше Асия Ахмедова, которую односельчане называют Асия-апа (1941 г. р.). Дар знахарства ей передался от матери (в их роду женщины всегда умели лечить). Асия-апа лечит людей от разных болезней. Также она умеет предсказывать будущее, делает любовный приворот и отворот, но, как правило, занимается лечением. Со всей области к ней приезжают люди со своими нуждами. У знахарки есть особая книга, с помощью которой она и лечит. Асия-апа варит снадобья, например, от алкоголизма. По словам жителей села, делать сыхр Асия-апа тоже способна, в частности, она может навести порчу³.

Многие магические приемы использовали шаманы-баксы⁴ и муллы, практикующие шаманские и магические методы лечения — так называемые *мулла-баксы*. В советские времена они

¹ Полевые материалы автора.

² Полевые материалы автора.

³ Полевые материалы автора.

⁴ См. подр.: «Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей Астраханского края в XIX — начале XXI в.» в настоящих «Очерках».

вели бродячий образ жизни, перемещаясь от села к селу и предлагая свои услуги — в архивных источниках советского времени их называют «бродячее духовенство». Нами была записана история о «бродячем» мулла-баксы в с. Верхне-Лебяжье Наримановского района Астраханской области. По сообщению Каламсии Рскалиевой, ее мать однажды ночью вышла во двор, и около отхожего места ее «ударил» шайтан, отчего часть лица у женщины была парализована, и она долго болела. Как-то мимо ехал молодой мулла-баксы. Его лошадь неожиданно встала около дома потерпевшей как вкопанная и отказывалась идти дальше. Мулла-баксы постучался в дом домой и сказал, что видимо здесь кто-то болен, раз его лошадь не идет, и он должен помочь. Осмотрев больную женщину, знахарь велел купить черную курицу. Держа курицу обеими руками, он несколько раз по кругу обнес ее вокруг головы мамы, при этом что-то нашептывая, а затем выкинул курицу на улицу, через забор. После этого мулла-баксы сел на лошадь и отправился дальше, а женщина через некоторое время выздоровела¹.

Сихр был распространен среди разных этнотерриториальных групп российских татар. У татар Среднего Поволжья и Приуралья были известны *багучы*, *сихерче* и *имче*. Багучы — ворожей, гадалей. Сихерче занимался наведением разного рода порчи, приворотов².

Наиболее популярны у татар были имче, или *ит-томчы* (тюрк. *им* — заклинание, *том* — наговор) — заклинатели, колдуны. Имче были преимущественно пожилые женщины, их еще называли *имче карчык* (буквально: старуха-заклинатель). С ними часто в народе ассоциировались *убырлы-карчык* (старуха с *убыром* — злым духом), в которую, по поверью, имче-карчык превращается не только после смерти, но и при жизни. В этом, по мнению Г. В. Юсупова, раскрывается шаманское лицо имче, которые сочетали заклинания с чтением мусульманских молитв. О силе воздействия имче в прошлом можно узнать из татар-

¹ Полевые материалы автора.

² Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н. И. Воробьев и Г. М. Хисамутдинов. М., 1967. С. 364.

ской легенды о жене болгарского хана, чародейке Фатиме, которая волшебством изменила течение Волги¹.

В селении сибирских татар Большой Карагай Вагайского района Тюменской области и окружающих населенных пунктах до сих пор широко распространены былички о братьях Рахматулле и Хамидулле. Рахматулла был муллой, обучал исламу. Хамидулла был колдун-сихырчи и мог делать всякий сихыр (т. е. колдовство, порчу). Любопытно, что его называли *аулийа*, т. е. тем же термином, что и захороненных на святых местах сибирских мусульман (*астана*) проповедников. Правда, в данном случае слово *аулийа* трактовалось как «ясновидящий». Хамидулла мог творить разнообразные чудеса: видеть и указать место, где находится пропавшая вещь, раздеть взглядом, одновременно находиться в нескольких разных местах, внезапно исчезнуть и появиться в другом месте. Односельчане его боялись, и, как рассказывают, в конце концов, он был убит, причем заранее знал время и обстоятельства своей смерти².

Подведем некоторые итоги. Колдовство, чародейство вообще понимается как занятие различными видами магии. Однако, у татар Астраханской области под колдовством (сихр) понимается именно вредоносная магия, порча.

Сихр практиковали колдуны (мужчины и женщины), но часто занимались и обычные люди. Сихрче были способны как нанести вред своей магией, так и помочь в снятие сглаза, порчи. Повсеместно считалось, что колдуны тесно связаны со злыми духами. Важным атрибутом некоторых колдунов были особые магические книги. Распространены представления, что занятие сихром может навредить как жертве, так и самому колдуну, зеркально «ударить» по нему.

Один из аспектов рассматриваемой темы — проблема соотношения багуше и сихрче. Здесь возможна подмена понятий в сознании информантов, потому что багуше — это, прежде всего, гадалка, сихрче — вредоносный колдун, наводящий порчу. Воз-

¹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья... С. 365.

² Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. Культ святых в сибирском исламе... С. 20.

можно также, что функции багуше и сихрче иногда могли совмещаться.

Традиции сихра у татар Астраханской области обнаруживают параллели с аналогичным явлением у других этнотерриториальных групп татар, в частности, средневожских, сибирских.

2.8. ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ У ТЮРКСКИХ НАРОДОВ Нижней Волги¹

В традиционных культурах многих народов мира с давнего времени существуют обряды вызывания дождя. Знаменитый английский этнолог Дж. Дж. Фрээр (1854–1941) в своей работе «Золотая ветвь: исследование магии и религии» отнес данные обряды к разряду имитативной (гомеопатической) и метеорологической магии, предназначавшейся для управления погодой².

Среди тюркских народов обряды вызывания дождя бытовали еще в средние века. С тюркскими представлениями о возможности манипулирования дождем и другими видами осадков было тесно связано поверье о *яда* (или *джада*) — магическом камне, извлеченном из желудка овец или коров, с помощью которого можно было вызвать или прекратить непогоду³. В тюркской средневековой истории было известно даже боевое применение людей, умеющих вызывать дождь. Так, во время войны аваров с франками аварские колдуны вызвали грозовую бурю, причем молния ударила во франкский лагерь, благодаря чему франки были побеждены⁴.

¹ При написании данного параграфа были использованы материалы статьи: Сызранов А. В. Обряд вызывания дождя у тюркских народов Астраханского края // Перекрестки истории. Актуальные проблемы исторической науки: материалы Всероссийской научной конференции. Астрахань, 11 апреля 2007 г. Астрахань, 2007. С. 178–181.

² Фрээр Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1980. С. 76–93.

³ Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // Советская этнография. 1947. № 1. С. 151–160; Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1993. С. 84; Лелеков Л. А. Яда // Мифологический словарь. М., 1991. С. 648.

⁴ Гумилев Л. Н. Древние тюрки... С. 84.

Несмотря на принятие ислама или христианства, большинство тюркских народов сохранили языческие по происхождению обряды вызывания дождя, которые, естественно, переосмысливались в духе монотеизма. Так, данные обряды известны у волго-уральских татар¹, сибирских татар², северокавказских ногайцев³, казахов (под названием *тасаддук*, *тасаттык*; от араб. *тасаддук* — «жертва», «жертвоприношение»)⁴, башкир (под названием *ямгыр тэлэге*)⁵.

На территории Нижней Волги первые, исторически-зафиксированные сведения о проведении обряда вызывания дождя относятся к эпохе Золотой Орды. Анонимный арабский автор XIV в. со слов некоего Бурхан ад-Дина Ибрахима сообщает: «Вот что я видел в городе Сарая, в степи Кипчацкой, в землях тюрок (по всей вероятности, имеется в виду г. Сарай ал-Махруса — столица Золотой Орды, остатки которой сегодня расположены на территории с. Селитренное Харабалинского района Астраханской области. — А. С.). Случилось, что они (сарайцы) страдали от засухи и что у них не выпадало дождя; вследствие этого они пришли в отчаяние... Вдруг к ним пришла женщина чародейка и сказала им: «Если вы хотите, чтобы к вам пришел дождь, то дайте мне денег». Тогда она уговорилась с жителями города, чтобы они собрали для нее с каждых трех лиц два дирхема и чтобы эти деньги были оставлены у кадия, что если к ним (жителям) придет дождь (вследствие ее чар), то она возьмет деньги, если же нет, то деньги будут возвращены... На другой день все из города отправились за черту его, к тамошней горе, на которой старуха уже успела разбить палатку. Когда время стало подходить

¹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 363.

² Валиев Ф. Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1993. С. 191.

³ Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев в XX в. (историко-этнографическое исследование). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1999. С. 178–181.

⁴ Мустафина Р. М. Представления, культы, обряды у казахов... С. 123; Казахи: историко-этнографическое исследование. Алма-Ата, 1995. С. 265; Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986. С. 60.

⁵ Сулейманова Р. Н. Доисламские верования и обряды башкир. Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1994. С. 128.

к полудню, старуха вышла из палатки: перед нею была одна коза (или козел), с которой была содрана кожа до головы. В руке ее (старухи) находился прут, который она устремляла по направлению к западу. Когда она сделала это, то Аллах всевышний заставил появиться тучу и повелел полить дождю. И задождило по воле Аллаха всевышнего»¹. Нельзя точно сказать, имела (или не имела) «женщина чародейка» хоть какое-нибудь отношение к исламу. Однако, успех ее по существу магических действий, естественно, объяснялся автором-мусульманином как проявление Божественной воли.

У современных тюркских народов Астраханской области — юртовских ногайских татар, казанских и мишарских татар, ногайцев-карагашей, казахов, туркмен — обряд вызывания дождя ранее был широко распространен, а в некоторых селах существует (а кое-где и возрождается) по сей день. Так, известно, что ранее этот обряд проводился в сс. Новые Булгары², Верхнелебяжьем, Хошеутово³, Зензели, Тулугановка, Килинчи, Линейное, Курченко, Сеитовка⁴. В 1999–2003 гг. автору удалось зафиксировать проведение обряда в сс. Янго-Аскер, Атал, Лапас, Фунтово а также выяснить, что ранее он бытовал в сс. Карагали, Яксатово, Досанг и др⁵. Разнообразны и наименования обряда: *кудай джол* (сс. Хошеутово, Лапас, Сеитовка, Семибугры и др.), *телек телеу*, или *теляк теляу*, *теляк телярга*, *янгыр телягэ* (сс. Линейное, Курченко, Янго-Аскер), *алла юлна садака* (с. Атал), *садака* (сс. Яксатово, Карагали, Фунтово), *янгыр теляу* или *бутка пешеру* (с. Новые Булгары), *садака биру* (сс. Килинчи, Сеитовка), *садака китеру* (с. Тулугановка), *зияратлык* или *зиярат иту* (с. Зензели).

Обряд заключается в следующем: все жители села собирают деньги и покупают жертвенное животное (корова, овца, баран или бык), обязательно здоровое, иногда (в сс. Хошеутово, Ла-

¹ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1... С. 550.

² Сиражетдинов Ш. К. История села Новые Булгары... С. 78–79.

³ Викторин В. М., Нафтуллин А. Д. Ислам и население Астраханской области... С. 35.

⁴ Уразманова Р. К. Праздники и обряды астраханских татар... С. 33.

⁵ Полевые материалы автора.

пас) — желательно, черного цвета, символизирующего грозовое небо. В назначенный день на краю села (на берегу реки, на территории святой могилы, мечети) животное приносят в жертву и готовят из него обрядовую пищу (в с. Новые Булгары готовят просто кашу¹). В процессе приготовления или после него устраивается коллективное моление-намаз, которым обычно руководит мулла, а затем следует общественная трапеза. Часто в обряд входит посещение кладбища. Так, в с. Янго-Аскер участники обряда молятся о ниспослании дождя на могилах предков и на могиле святого Нурмухаммеда на поселковом кладбище, а в с. Атал ранее обряд проводился на могиле святого Корши-баба. В с. Курченко в этот день мыли мечеть (внутри и снаружи)². В сс. Янго-Аскер, Новые Булгары, Карагали после угощения дети и взрослые брызгались и обливали друг друга водой, имитируя дождь. Кости жертвенного животного обычно закапывают в определенном месте (в с. Тулугановка — на краю зернового поля³) или бросают в реку.

Важно отметить, что подобные коллективные обряды жертвоприношения могут быть проведены и по поводу любого неординарного, экстремального случая, для отвращения всяких бед и несчастий, таких как наводнение, пыльные бури, налет саранчи, война, частые смерти в селе. Однако, преимущественно их практикуют весной или летом, когда возникает опасность засухи и необходим дождь. Интересно, что в некоторых селах (в частности, в с. Лапас) данный обряд может проводиться и отдельной семьей.

В качестве примера приведем краткое описание обряда *телек телеу* (или *теляк теляу, теляк телярга, янгыр теляу*) в татарском селе Янго-Аскер (Наримановской район Астраханской области) из наших полевых дневников 2000 г. Обряд проводили в мае, когда началась засуха. Сельчане собрали деньги (которые расценивались как садака), кто сколько смог, и купили жертвенное животное — барана (здорового, без физических недостат-

¹ Сиражетдинов Ш. К. История села Новые Булгары... С. 78–79.

² Уразманова Р. К. Праздники и обряды астраханских татар... С. 33.

³ Уразманова Р. К. Праздники и обряды астраханских татар... С. 33.

ков). В назначенный заранее день на пустыре за селом животное принесли в жертву и приготовили из него обрядовую пищу. В процессе приготовления было совершено коллективное моление (намаз), которым руководил приглашенный из соседнего татарского села Курченко мулла, а затем последовала общая трапеза. Кости жертвенного животного закопали на берегу реки. В обряд также входило посещение кладбища. Сельчане молились на могилах предков и могиле святого Нурмухаммеда о ниспослании дождя. После проведения обряда дети и взрослые на улицах села брызгались и обливали друг друга водой, имитируя дождь.

Летом 2001 г. (опять же во время засухи) в селе Фунтово (Приволжский район Астраханской области) — месте компактного проживания астраханских туркмен — был проведен во многом аналогичный обряд *садака* (другое название — *худай елы*). На собранные общие деньги была куплена корова. В условленный день утром все жители села собрались на пустынном месте за селом, мулла прочел молитву из Корана, животное принесли в жертву и начали готовить обрядовую пищу. Мясо варили в больших котлах-казанах. В это время происходила коллективная молитва, во время которой люди просили Аллаха о ниспослании дождя. После этого началась общая трапеза (рис. 2.6). Важно, что данный обряд, по сведениям наших информантов, могли проводить и по другим случаям: перед половодьем (чтобы не было наводнения), для предотвращения плохого урожая, различных несчастий, благополучного исхода семейно-житейских проблем.

Обряд вызывания дождя — важное и интересное явление в системе традиционного ислама тюркских народов Астраханского края, сочетающее в себе магические приемы и мусульманскую идеологию. Исламизация обряда выражается в участии мулл, чтении ими сур Корана. В сознании простых исполнителей и участников обряда молитвы и жертва обращены только к Аллаху, который, приняв их, мог пролить дождь. При таком осмыслении обряд воспринимается как часть ислама. Однако, несмотря на естественную исламизацию, обряд вызывания дождя сохранил и некоторые пережитки архаических верований и практик.



Рис. 2.6. Мусульманский обряд садака в с. Фунтово
(фото автора, 2001 г.)

Заключение

Подведем некоторые итоги. Ислам является одной из традиционных религий в нижневолжском регионе и начал распространяться здесь с эпохи раннего средневековья. Уже тогда мусульмане, наряду с представителями других религий, составляли значительную часть населения столицы Хазарии г. Итиль. В эпоху Золотой Орды ислам стал государственной религией этого государства. Во многом это произошло благодаря деятельности суфийских миссионеров. После того, как в середине XVI в. эти земли (мусульманского Астраханского ханства) были включены в состав Российского государства, ислам оставался одной из распространенных религий в регионе (вплоть до современности). На протяжении столетий исламский фактор, таким образом, играл (и продолжает играть) важную роль в истории Астраханского края. Астрахань была и остается одним из важных историко-культурных центров российского ислама.

Местный ислам исторически являлся важным звеном в системе связей между мусульманскими сообществами Кавказа, Среднего Поволжья и Центральной Азии (это, в частности, хорошо видно на примере истории суфизма на Нижней Волге). Вследствие этого, в исламе отразилось влияние центральноазиатских, кавказских и нижневолжских мусульманских традиций. В составе астра-

ханской уммы существуют общины мусульман-переселенцев из этих регионов.

В то же время ислам в Волжском низовье не потерял своего единства и локальной специфики. Полиэтническая и поликонфессиональная среда региона формировала и достаточно пёструю картину ислама. Приверженцами ислама здесь являются представители тюркских и кавказских народов (причем исторически среди местного мусульманского населения преобладали тюрки, увеличение численности кавказских мусульман вследствие миграций произошло только в конце XX — начале XXI в.). Большинство из местных мусульман — сунниты ханафитского мазхаба, но есть и сунниты-шафииты, а также шииты. Почти все мусульманские организации объединены в единое региональное духовное управление.

Мусульмане Нижневолжского региона сохранили и интегрировали в ислам множество разнообразных народных элементов (в частности, некоторые анимистические верования, шаманскую практику). Тем не менее, несмотря на локальные особенности, мы не можем говорить о каком-то отдельном варианте ислама — нижневолжском, и исходим из идеи универсальности мусульманской религии. Важно также учитывать, что в сознании верующих все в совокупности поверья и ритуалы, вне зависимости от их происхождения, предстают как истинный ислам.

Следует отметить чрезвычайную важность этнографического источника и этнографического метода изучения рассматриваемых религиозных явлений. Наряду с данными письменных и других источников, именно этнографический метод изучения конкретных, региональных проявлений ислама способен предложить реальную перспективу дальнейших плодотворных исследований. Разумеется, подобные исследования должны быть в полном смысле слова комплексными и опираться на лучшие достижения исламоведения.

Изучение ислама в Волжском низовье имеет историко-культурное, социально-политическое и духовно-нравственное значение. Надеемся, что наши очерки внесут вклад в решение этих задач. Кроме того, материалы очерков могут быть использованы в сравнительно-религиоведческих исследованиях ислама в России.

Список сокращений

АГЖУ — Астраханское губернское жандармское управление

ГАО — Государственный архив Астраханской области

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

ОМДС — Оренбургское магометанское духовное собрание

РДУМ АО — Региональное духовное управление мусульман Астраханской области

ЦДУМ — Центральное Духовное управление мусульман России

Источники

Архивные источники

Государственный архив Астраханской области (ГААО)

Фонд 1. Канцелярия Астраханского гражданского губернатора.

Фонд 13. Астраханское губернское правление

Фонд 286. Астраханское губернское жандармское управление.

Фонд 290. Астраханское губернское полицейское управление

Фонд 386. Комиссариат по военно-политическим делам Астраханского края

Фонд 488. Астраханская татарская управа

Фонд 1095. Астраханский окружной исполнительный комитет

Фонд 1926. Коллекция документов по истории Астраханского края

Фонд 2828. Володарский районный исполнительный комитет

Фонд 3371. Документы и материалы Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совмине СССР по Астраханской области

Фонд Р-1. Астраханский губернский исполнительный комитет

Фонд Р-1095. Исполнительный Комитет Сталинградского областного Совета депутатов трудящихся

Фонд П-1. Астраханский губернский комитет ВКП (б)
 Фонд П-6. Астраханский окружной комитет ВКП (б)
 Фонд П-325. Астраханский областной комитет ВКП (б) — КПСС

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ)

Ф. 1318. Народный комиссариат по делам национальностей РСФСР (наркомнац), представительства наркомнаца РСФСР в договорных и автономных республиках и их представительства при наркомнаце РСФСР.
 Ф. 3923. Исполнительный комитет Всероссийского мусульманского совета

ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

Абдурахман Умеров: научно-биографический сборник / Авт. — сост. С. Т. Рахимов. Казань: Рухият, 2002. 384 с.

Акбузат. Башкирский народный эпос. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1976. 112 с.

Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края. Вып. 1. Астрахань, 1896. 335 с.

Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. 544 с.

Башкирское народное творчество. Т. 10. Исторический эпос. Уфа: Башкирское издательство «Китап», 1999. 392 с.

Башкирские шежере / Сост., пер. текстов, введение и коммент. Р. Г. Кузеева. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1960. 304 с.

Борьба за власть Советов в Астраханском крае (1917–1920 гг.). Документы и материалы / Отв. ред. Б. Н. Бабин. Ч. 1: Установление Советской власти и начало гражданской войны в Астраханском крае (март 1917 — ноябрь 1918 г.) / Сост.: И. И. Парфентьев, В. П. Орлов, Л. Н. Слободских. Астрахань: Волга, 1958. 447 с.

Героический эпос народов СССР. М.: Издательство «Художественная литература», 1975. Т. 2. 576 с.

Заходер Б. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе // Открытие Хазарии / Сост. и общ. ред. А. И. Куркчи. М.: ДИ-ДИК, 1996. С. 281–420.

Идегей: Татарский народный эпос. Казань: Татарское книжное издательство, 1990. 256 с.

Из глубины столетий / Сост., вступ. ст. и комм. Б. Л. Хамидуллин. Казань: Татарское книжное издательство, 2000. 271 с.

Из тьмы забвения: Книга памяти жертв политических репрессий. 1918–1954. Т. 1: РФ, Астраханская область / Редколл. Э. М. Володин (предс.), В. Б. Дьяконов, В. А. Мыльников и др. Астрахань: ГУП «Издательско-полиграфический комплекс «Волга», 2000. 480 с.

Из тьмы забвения: Книга памяти жертв политических репрессий. 1918–1986. Т. 2: РФ, Астраханская область / Редколл. Г. П. Айдин (предс.), М. Б. Блиер, В. В. Волков и др. Астрахань: ГУП «Издательско-полиграфический комплекс «Волга», 2003. 480 с.

Информационно-аналитический бюллетень (общественно-политическая ситуация в Астраханской области). Вып. № 2 (14). Астрахань: Управление по работе с объединениями граждан и национально-культурными обществами, 2001. 20 с.

Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. и автор введ. статьи, коммент. и приложений Д. Ю. Арапов. М.: ИКЦ «Академкнига», 2001. 367 с.

История монгалов / Дж. дель Плано Карпини. 3-е изд. Путешествие в Восточные страны / Г. де Рубрук. 3-е изд. Книга Марко Поло. 4-е изд. / вступ. ст., коммент. М. Б. Горнунга. М.: Мысль, 1997. 460 с.

Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII вв. / Сост. В. Алексеев. Сталинград, 1936. 328 с.

Казахский эпос / Переводы С. Липкина и др. Под ред. И. Сельвинского. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1958. 727 с.

Ключаревская летопись. История о начале и возобновлении Астрахани, случившихся в ней происшествиях. Об архиереях в оной бывших, а также о воеводах, градоначальниках и губернаторах. Астрахань: Тип. Губ. Правления, 1887. 89 с.

Коран / Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М.: НПО «Вектор СП», 1986. 400 с.

Лашманы в строительстве российского флота: сборник документов и материалов / Сост., автор предисловия, примечаний,

научно-справочного аппарата И. З. Файзрахманов. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. 584 с.

Летопись о многих мятежах и разорении Московского государства от внутренних и внешних неприятелей. Собрано из древних тех времен описаний. Издание второе. М.: Типографическая компания, 1788. 366 с.

Мухаммад Тахир аль-Карахи. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах / Коммент. и пер. Т. М. Айтберова и А. М. Барабанова. Общество книголюбов Дагестана; 1990. Ч. I. 146 с.

Народные сказки Нижней Волги / Ред., подгот. текста, сост., вступ. статья и примеч. Л. Л. Ивашнёвой. Астрахань: Изд-во АГПУ, 1999. 221 с.

Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов XV–XVIII вв. / Сост. Д. С. Кидирниязов. Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 1999. 416 с.

Основные направления социально-экономического развития Астраханской области в 2000 г. Астрахань: Администрация Астраханской области, 2001. 246 с.

Отчёт правления попечительства о бедных мусульманах города Астрахани за 1899 гражданский год. Астрахань, 1900. 13 л.

Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Кн. II. Тетрадь II / Под редакцией Н. А. Тройницкого. СПб.: Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1904. 167 с.

Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1-е. Т. XXX. 1808–1809. СПб. Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. 1408 с.

Полное собрание русских летописей. Т. 20. Львовская летопись. Ч. 2. СПб.: Типография М. А. Александрона, 1914. 687 с.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публ. О. Г. Большакова, А. Л. Монгайта. М.: Наука, 1971. 133 с.

Путешествие Ахмеда ибн-Фадлана посла халифа аль-Муктадира к царю сакалиба // На стыке континентов и цивилизаций... (из опыта образования и распада империй X–XVI вв.) / Сост. И. Б. Муслимов. М.: НПО «ИНСАН», 1996. С. 12–47.

Рукопись Никифора Туркина // Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края. Вып. 1. Астрахань, 1896. С. 43–56.

Русско-индийские отношения в XVIII в.: сборник документов / Сост. Р. В. Овчинников, М. А. Сидоров. М.: Наука, 1965. 656 с.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения из сочинений арабских / Сост. В. Г. Тизенгаузен. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1884. 564 с.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2. Извлечения из персидских сочинений / Сост. В. Г. Тизенгаузен, обраб. А. А. Ромаскевича и С. Л. Волина. М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 309 с.

Сказание об Едигее и Токтамыше. Киргизский текст по рукописи, принадлежавшей Ч. Ч. Валиханову / Изд. П. М. Мелиоранский. СПб.: Типо-Литография И. Бораганского и К, 1905. 62 с.

Социально-экономическое развитие Астраханской области в 1997 г. Официальный доклад Администрации Астраханской области. Астрахань: Департамент информации, издательства, полиграфии и связи, 1997. 171 с.

Социально-экономическое развитие Астраханской области в 2000 г. Официальный доклад Администрации Астраханской области. Астрахань: Департамент информации, издательства, полиграфии и связи, 2001. 156 с.

Социально-экономическое развитие Астраханской области в 2006 г. Официальный доклад Администрации Астраханской области. Астрахань: ОООКПЦ «ПолиграфКом», 2007. 192 с.

Стрейс Я. Я. Три путешествия. М.: ОГИЗ-Соцэкгиз, 1935. 415 с.

Тарих-и Саид-заде. Астрахань: Типография «Умерова и К^о», 1908.

Татищев В. Н. Записки. Письма. 1717–1750 гг. М.: Наука, 1990. 380 с.

Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В. П. Юдина. Комментарии и указатели М. Х. Абусейтовой. Алма-Ата: Гылым, 1992. 296 с.

Хрестоматия по истории Астраханского края (Часть I): Учебное пособие / Сост. А. А. Курбатов, П. В. Казаков, А. Л. Рябцев,

Е. В. Шнайдштейн. Астрахань: Издательство Астраханского пед. ин-та, 1992. 148 с.

Хрестоматия по истории Татарстана. В 2-х кн. Кн. 1 / Под ред. В. И. Пискарева. Казань: ТаРИХ, 2003. 479 с.

Эвлия Челеби. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья / сост. и отв. ред. А. Д. Желтяков. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. 288 с.

Эдиге: Ногайская эпическая поэма / Под ред. Н. Х. Суюновой; Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР. М.: Наука, 2016. 512 с.

Литература

Абашин С. Н. Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 215–236.

Абашин С. А. Занги-ата // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 150–153.

Абашин С. Н. Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 2. С. 128–131.

Абашин С. Н. Кокил // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Т. II. М.: Вост. лит., 2018. С. 221–222.

Абашин С. Н. Миндонцы в XVIII–XX вв. История меняющегося самосознания // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. Вып. 27 / Отв. ред. Г. П. Васильева. М.: Наука, 2001. С. 22–54.

Абашин С. Н. Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 4. С. 62–83.

Абашин С. Н. «Семь святых братьев» // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней

Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 18–40.

Абашин С. Н., Бобровников В. О. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 3–17.

Абашин С. Н., Бушков В. И. Предисловие // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. Вып. 32 / Отв. ред. С. Н. Абашин, В. И. Бушков. М.: Наука, 2006. С. 5–8.

Азизова Н. Р. К характеристике похоронно-поминальной обрядности астраханских татар (по полевым материалам 2000–2001 гг.) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН / отв. ред. З. П. Соколова. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. С. 6–15.

Азизова Н. Р. Обряды жизненного цикла астраханских (юртовских) татар: социокультурный анализ. М.: Изд-во Московской финансово-юридической академии, 2009. 277 с.

Азизова Н. Р. Свадебная и похоронно-поминальная обрядность астраханских татар (конец XX — начало XXI вв.). Историко-этнографическое исследование. Астрахань: Издательство АО-ИУУ, 2002. 64 с.

Акимушкин О. Ф. Кубравийа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 220–222.

Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад: Издательство Академии наук Таджикской ССР, 1953. 251 с.

Андреев М. С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В. В. Бартольд: Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент: Издание Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. С. 334–348.

Арапов Д. Ю., Ларина Е. И. Среднеазиатские мусульмане в 1914 году (по материалам Туркестанского районного охранного отделения) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. Вып. 32 / Отв. ред. С. Н. Абашин, В. И. Бушков. М.: Наука, 2006. С. 278–304.

Арсланов Л. Ш. Язык алабугатских татар Каспийского района Калмыцкой АССР (Учебное пособие). Казань: Изд-во Казанского гос. пед. ун-та, 1988. 110 с.

Арсланов Л. Ш. Язык карагашей-ногайцев Астраханской области (Грамматический очерк. Тексты и переводы. Словарь). Набережные Челны: Издательство ЕГПИ, 1992. 160 с.

Арсланов Л. Ш. Татары Нижнего Поволжья и Ставрополя (Язык. Фольклор. Словарь). Набережные Челны: Издательство «КАМАЗ», 1995. 192 с.

Арсланов Л. Ш. О взаимодействии языка алабугатских и юртовских татар (ногайцев) с языком узбеков Бухарского двора // Сборник тезисов региональной научной конференции «Проблемы взаимодействия национальных культур» («Межэтнические общения в полиэтническом регионе»). Астрахань: Издательство Астраханского пед. ин-та, 1995. Ч. 1. С. 12–15.

Арсланов Л. Ш. Формирование этнических групп алабугатских татар // VII Конгресс этнографов и антропологов России: докл. и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. / Редколл.: В. А. Тишков [и др.]. Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2007. С. 74.

Астраханские туркмены: история и современность / Сост. и отв. ред. А. В. Сызранов. Астрахань: ООО «Типография «Новая Линия», 2012. 128 с.

Астрахань — Гилян в истории русско-иранских отношений / А. И. Алексеева, А. А. Воронова, Г. Г. Исаев и др. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2004. 213 с.

Ахмедханов Б. Жизнь «ваххабита» на перекрестке окраин. «Исламский фактор» на астраханском базаре был бородат и миролюбив // Общая газета. 2000. 19–25 октября. № 42 (376).

Байбосынов К., Мустафина Р. Новые сведения о казахских шаманках // Новое в этнографии (Полевые исследования). М.: «Наука», 1989. Вып. 1. С. 70–79.

Бартольд В. В. Сочинения. М.: Издательство восточной литературы, 1963. Т. II. Ч. 1. 1020 с.; М.: Наука, 1964. Т. II. Ч. 2. 657 с.

Басилов В. Н. Аждарха // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия 1991. С. 24.

Басилов В. Н. Албасты // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия 1991. С. 29.

Басилов В. Н. Два варианта среднеазиатского шаманства // Советская этнография. 1990. № 4. С. 64–76.

Басилов В. Н. Дэвы // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия 1991. С. 202–203.

Басилов В. Н. Жалмауыз кемпир // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия 1991. С. 214.

Басилов В. Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.

Басилов В. Н. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана (Историко-этнографическое исследование): автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1991. 34 с.

Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М.: «Мысль», 1970. 144 с.

Басилов В. Н. Некоторые пережитки культа предков у туркмен // Советская этнография. 1968. № 5. С. 53–64.

Басилов В. Н. О туркменском «пире» дождя Буркут-баба // Советская этнография. 1963. № 3. С. 42–52

Басилов В. Н. Суфийская легенда о соперничестве святых // Приаралье в древности и средневековье. К 60-летию Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М.: Вост. лит., 1998. С. 243–260.

Басилов В. Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 3–16.

Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.

Басилов В. Н., Снесарев Г. П. Введение // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1986. С. 3–5.

Баязитова Ф. С. Астраханские татары: Духовная наследие: семейно-бытовая, обрядовая терминология и фольклор. Казань: Фикер, 2002. 300 с.

Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: «Илим», 1972. 170 с.

Беляков А. В. Чингисиды в России XV–XVII веков: просопографическое исследование. Рязань: Рязань Мир, 2011. 510 с.

Блажко А. Возродить былую красоту // Волга. № 109 (23836). 27 июля 2000 г. С. 3.

Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама: Култ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 154–214.

Бобровников В. О., Ярлыкапов А. А. Ваххабиты Северного Кавказа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 84–91.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. 303 с.

Большаков О. Г. Мазар // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 151.

Бондарева Н. И., Толпинская Т. П. Архитектура мечетей Астрахани XIX — начала XX в.: историко-стилевой аспект // Манускрипт. Тамбов, 2019. Том 12. Выпуск 4. С. 146–152. С. 147–148.

Брилев Д. В. «Запретный» ислам в советской Украине // *Islamology*. 2017. Т. 7. № 2. С. 150–163.

Брусина О. И. Российские туркмены. Три века этнической стойкости. М.: ИЭА РАН, 2019. 372 с.

Брусина О. И. Структура этнического самосознания у туркменов Ставропольского края и Астраханской области // Среднеазиатский этнографический сборник Вып. VI [отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе, О. И. Брусина]. М.: ИЭА РАН, 2020. С. 68–85.

Булатов А. О. Отголоски шаманства в культе святых у народов Дагестана // Этнографическое обозрение. 2004. № 4. С. 67–84.

Булатов А. О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX вв. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1990. 266 с.

Булатов А. О. Реликты шаманства у народов Дагестана // Советская этнография. 1991. № 6. С. 115–125.

Булатов А. О. Реликты шаманства в культе святых и святых мест у народов Дагестана // Подвижники ислама: Култ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 103–116р.

Булатов А. О. Реликты шаманства у народов Дагестана // Советская этнография. 1991. № 6. С. 115–125;

Булатов Г. Ислам в Астраханском крае // Идель (Газета Астраханского областного общества татарской национальной культуры «Дуслык»). № 48 (335). 27 января 1998 г. С. 2.

Бурнаш Д. В Астрахани работает мечеть народов Кавказа // Идель (газета Астраханского областного общества татарской национальной культуры «Дуслык»). № 29. 1997. С. 1.

Бустанов А. К. Суфизм без границ: письма дагестанского шайха Махмуда ал-Алмали в Чистополь // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сб. статей. Вып. 5. Материалы международной научной конференции «Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья (XVIII — середина XIX вв.)» (г. Казань, 19 ноября 2015 г.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани, 2015. С. 51–66.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. 289 с.

Валеев Ф. Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань: Татарское книжное издательство, 1993. 208 с.

Валиханов Ч. Ч. Эдигей // Валиханов Ч. Ч. Сочинения / Под ред. Н. И. Веселовского // Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии. СПб.: Типография Главного управления уделов, 1904. Т. XXIX. С. 265–273.

Вамбери А. Путешествие по Средней Азии / Предисл. В. А. Ромодина; коммент. В. А. Ромодина, С. Г. Агаджанова. М.: Вост. лит., 2003. 320 с.

Васильев Д. В. Организация управления Внутренней казахской ордой в первой половине XIX в. // Вестник МГОУ. Серия: История и политические науки. М., 2015. № 4. С. 77–78.

Васильев Д. В. К вопросу о роли суфизма в исламизации Золотой Орды // Гуманитарные исследования. Журнал фундаментальных и прикладных исследований. Астрахань, 2003. № 6. С. 19–24.

Васильев Д. В. Мавзолеи Золотой Орды: географический обзор и опыт типологизации // Учёные записки. Материалы докладов итоговой научной конференции АГУ, 26 апреля 2002 года. Часть II. Астрахань: Изд-во Астраханского гос. ун-та, 2003. С. 110–119.

Васильев Д. В. Населенные пункты Нижнего Поволжья в пост-золотоордынский период // Перекрестки истории. Актуальные

проблемы исторической науки: материалы XIII Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) (г. Астрахань, 25 апреля 2017 г.) / Отв. ред. и сост. А. О. Тюрин, А. В. Сызранов. Астрахань: Издатель; Сорокин Роман Васильевич, 2017. С. 102–103.

Васильев Д. В. Утверждение ислама как государственной религии в Золотой Орде // Гуманитарные исследования. Журнал фундаментальных и прикладных исследований. Астрахань, 2002. № 5. С. 16–22.

Васильев Д. В. Утверждение ислама как государственной религии в Золотой Орде // Гуманитарные исследования. Журнал фундаментальных и прикладных исследований. Астрахань, 2002. № 5. С. 21.

Васькин Н. М. Заселение Астраханского края. Волгоград: Нижне-Волжское книжное издательство, 1973. 47 с.

Вершин Л. Е. Борьба за установление Советской власти в Астрахани. Астрахань, 1957. 105 с.

Викторин В. М. Ауля и мужавират (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей Астрахани) // Половецкая луна. Черкесск, 1993. № 3 (7). С. 85–92.

Викторин В. М. Интерстадиал (к перерыву постепенности этнического развития при присоединении Нижнего Поволжья к Российскому государству) // Материалы четвертой краеведческой конференции. Астрахань: Типография изд-ва «Волга», 1991. Ч. 1. С. 46–50.

Викторин В. М. Ислам в Астраханском регионе. М.: Логос, 2008. 91 с.

Викторин В. М. К этнической истории карагащей // Вопросы социально-экономического развития и общественного движения в Поволжском крае / Поволжский край. Вып. 8. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1983. С. 147–162.

Викторин В. М. Казахи // Астраханские известия. № 14 (170). 7 апреля 1994 г. С. 5.

Викторин В. М. Мужавират и культ святых мест — «ауля» в нижневолжском варианте ислама (цивилизационный, формационный и этнический подходы к изучению) // Ислам, общество и культура: материалы Международной научной конференции

«Исламская цивилизация в преддверии XXI века (к 600-летию ислама в Сибири)». Омск, 1994. С. 40–42.

Викторин В. М. Ногайцы // Астраханские известия. № 21 (177). 26 мая 1994 г. С. 5.

Викторин В. М. Радикализм от имени ислама и Астраханский край // Информационный бюллетень Администрации Астраханской области. № 4. Астрахань: Департамент информации, издательства, полиграфии и связи, 1999. С. 63–72.

Викторин В. М. Социальная организация и обычное право ногайцев Нижнего Поволжья (XVIII — начало XX вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1985. 16 с.

Викторин В. М. Татары // Астраханские известия. № 14 (170). 7 апреля 1994 г. С. 5.

Викторин В. М. Татары Астраханской области: страницы этнической истории // Астраполис (Астраханские политические исследования). Астрахань, 2003. № 1 (4). С. 74–81.

Викторин В. М. Тукли-баба Шашлы-адже — святое место астраханских мусульман // Этнографическое обозрение. 2003. № 2. С. 50–61.

Викторин В. М. Туркмены // Астраханские известия. № 27 (183). 7 июля 1994 г. С. 6.

Викторин В. М. Этнополитический интерстадиал XVI–XVII вв. и его носители (от Астраханского ханства к Астраханскому воеводству) // Сборник тезисов региональной научной конференции «Проблемы взаимодействия национальных культур» («Межэтнические общения в полиэтническом регионе»). Астрахань: Издательство Астраханского пед. ин-та, 1995. Ч. 1. С. 7–8.

Викторин В. М., Нафтуллин А. Д. Ислам и население Астраханской области // Ислам и современность (методические рекомендации в помощь лекторам-атеистам). Астрахань: Типография изд-ва «Волга», 1988. С. 31–36.

Вильданов А. Х. Фархшатов М. Н. Усул-и джадид // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 398–399.

Вульфсон Э. С. Киргизы. М.: Издание книжного магазина торгового дома С. Курнин и Ко, 1901. 79 с.

Гафферберг Э. Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. С. 224–247.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Ч. II. О народах татарского племени и других не решенного ещё происхождения северных сибирских. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1799. 178 с.

Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. Путешествие от Черкаска до Астрахани и пребывание в сём городе: с начала августа 1769 года по пятое июня 1770 года. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1777. 361 с

Гиззатуллин И. Г. Защищая завоевания Октября: Центральная мусульманская военная коллегия. 1918–1920. М.: Наука, 1979. 159 с.

Гиль А. Между Северным Кавказом и Центральной Азией: ислам в Нижнем Поволжье // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности / Науч. ред.: М. Арсанукаева, А. Гиль, А. Шабацук. Люблин-Майкоп: Издательство Института Центрально-Восточной Европы в Люблине; Издательство Люблинского Католического Университета Иоанна Павла II, 2014. С. 35–51.

Голикова Н. Б. Астраханское восстание 1705–1706 гг. М.: Издательство МГУ, 1975. 328 с.

Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России конца XVII — начала XVIII вв. М.: Издательство МГУ, 1982. 216 с.

Голубев А. Ваххабизм в Астрахани // Комсомолец Каспия. — № 15 (6035). 23 сентября 2005 г. С. 2.

Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеденские эскизы). М.: ОГИЗ, 1938. 180 с.

Гордлевский В. А. Бахауддин Накшбанд Бухарский // Избранные сочинения: В 4-х тт. Т. 3. М.: Издательство восточной литературы, 1962. С. 369–386.

Гордлевский В. А. Ходжа Ахмед Ясеви // Избранные сочинения: В 4-х тт. Т. 3. М.: Издательство восточной литературы, 1962. С. 361–368.

Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М.: Прогресс, 1992. 624 с.

Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и К^о», 1993. 527 с.

Гусарова Е. В. Гостиные дворы Астрахани XVI–XIX вв. (генезис и бытование архитектурного типа) // Гусарова Е. В. Астраханские находки: история, архитектура, градостроительство Астрахани XVI–XVIII вв. по документам из собраний Петербурга. СПб.: Нестор-История, 2009. С. 55–93.

Давлетишин Г. М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). Казань: Таткнигоиздат, 2004. 431 с.

Далингер А. Медико-статистическое исследование татарского населения Астраханского уезда. СПб.: Типография П. Вошинской, 1887. 173 с.

Дело о сносе мечети отозвано Верховным судом // Факт и компромат (Астраханский областной общественно-политический еженедельник). № 21 (268). 31 мая 2007 г. С. 2.

Демидов С. М. Дана-ата // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 125–126.

Демидов С. М. История религиозных верований народов Туркменистана. Ашхабад: «Ылым», 1990. 144 с.

Демидов С. М. Легенды и правда о «святых» местах. Ашхабад: «Ылым», 1988. 132 с.

Демидов С. М. Овлат // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Т. II. М., 2018. С. 290–295.

Демидов С. М. Овлия // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 315–317.

Демидов С. М. Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки). Ашхабад: «Ылым», 1978. 176 с.

Демидов С. М. Туркменские овляды: «Ылым». Ашхабад, 1976. 196 с.

Демидов С. М. Туркменистан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 389–394.

«Джамаат мувахидов» прекратил своё существование // Комсомолец Каспия. № 103 (6227). 27 декабря 2006 г. С. 1, 7.

Джандосова З. А. Казахстан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 169–176.

Джуманов Р. У. Особенности формирования этносов Нижнего Поволжья // Проблемы этногенеза народов Волго-Камского региона в свете данных фольклористики (Материалы научного семинара 16–20 сентября 1989 г., г. Астрахань). Астрахань: АОУС, 1989. С. 23–27.

Дмитриева А. Ю. Обвиняемые в подготовке взрыва в «Даи-ре» осуждены // Комсомолец Каспия. 2012. 27 июля. № 60 (6809).

Добаев И. П., Немчина В. И. Новый терроризм в мире и на юге России: сущность, эволюция, опыт. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2005. 304 с.

Дремков В. В. О муллах Астраханской губернии. Астрахань: Паровая губернская типография, 1912. 28 с.

Дубинский-Мухадзе И. М. Нариманов. М.: Молодая гвардия, 1978. (Жизнь замечательных людей. Вып. 6 (577)). 240 с.

Дунбоянов А. Г., Рафикова Р. Ф. Астраханские аулия. Астрахань, 2018. 96 с.

Еврешинов А. Внутренняя или Букеевская киргиз-казачья орда // Современник. СПб., 1851. № 10. Т. XXIX. С. 49–96.

Ермаков Н. Астрахань и Астраханская губерния. Описание края и общественной и частной жизни его, состоящее из записок, введённых во время одиннадцати-месячного пребывания в нём. М.: Типография В. Готье, 1852. 182 с.

Ерофеева И. В. Внутренняя или Букеевская орда в первой половине XIX в.: история и историография // История Букеевского ханства. 1801–1852 гг.: Сборник документов и материалов / Сост. Б. Т. Жанаев, В. А. Иночкин, С. Х. Сагнаева. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. С. 3–23

Жандарбек З. З. Йасавийа и этническая история населения Дашт-и Кипчака (по материалам казахских шеджере) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 326–335.

Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. М.: «Наука», 1974. 727 с.

Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: Учебное пособие. М.: Вост. лит., 2002. 247 с.

Жуковский В. А. К истории старца Абу-Саида Мейхенейского // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1901. Т. XIII. С. 144–156.

Зайцев И. В. Агрыжанские татары: к истории индийской колонии в Астрахани // В Индию духа... Сборник статей, посвященный 70-летию Р. Б. Рыбакова / Сост. Т. Л. Шаумян, И. В. Зайцев, Г. М. Кузнецова. М.: Вост. лит., 2008. С. 164–171.

Зайцев В. И. Астраханское ханство. М.: Вост. лит., 2004. 303 с.

Зайцев В. И. Астраханское ханство. 2-е изд., испр. М.: Вост. лит., 2006. 301 с.

Зайцев И. В. Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (начало XV — первая половина XVI в.). Очерки. М.: Издательство «Рудомино», 2004. 216 с.

Зайцев И. В. Восточные рукописи из Астрахани // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. редактор Д. З. Хайретдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2013. (Ислам в Российской Федерации; Вып. 6). С. 71.

Залеман К. Г. Легенда про Хаким-ата // Известия Академии наук. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1898. Сер. V. Т. IX. № 2. С. 105–150.

Зиманов С. З. Россия и Букеевское ханство. Алма-Ата: Наука, 1982. 171 с.

Зиливинская Э. Д. Медресе и ханака в Золотой Орде (по письменным источникам и археологическим данным) // Проблемы истории, филологии и культуры. М. — Магнитогорск — Новосибирск, 2011. № 2. С. 137–138.

Зуб (Руденко) Н. Н. К истории социально-экономической жизни тюркских народов в г. Киеве: миграция и адаптация (конец XIX — начало XX века) // Tatarica. Казань, 2020. Выпуск № 14. С. 70–77.

Зуб (Руденко) Н. Н. Мусульманська громада у Києві: до історії першої мечеті (кінець XIX — початок XX ст.) //

Краєзнавство. Науковий журнал. Київ, 2020. № 1–4 (110–113). С. 34–50.

Идрисов Э. Ш. К характеристике идентичности астраханских ногайцев // Проблемы межкультурной коммуникации: история и современность. Тезисы научно-практической конференции. Вып. 6. 26–27 апреля 2004 г. Ростов-на-Дону: Изд-во «Фолиант», 2004. С. 132–136.

Идрисов Э. Ш. К этнокультурному развитию ногайцев-карагашей // Традиции живая нить (сборник материалов по этнографии Астраханского края). Вып. 11. Астрахань: ОМЦ НК, 2005. С. 29–35.

Ирмуратов Х. Октябрь в ауле. Волгоград: Нижне-Волжское книжное издательство, 1967. 190 с.

Истилеев А. У святых могил Букей-хана и Сейд-бабы // Волга. 16 ноября 2001. № 170 (24091). С. 7.

История Астраханского края / Под ред. Н. М. Ушакова. Астрахань: Изд-во Астраханского гос. пед. ун-та, 2000. 1122 с.

История земли Харабалинской. Астрахань: Типография «Новая линия», 2008. 56 с.

Исхаков Д. М. Астраханские татары: этнический состав, расселение и динамика численности в XVIII — начале XX вв. // Астраханские татары. Казань: Изд-во ИЯЛИ КНЦ РАН, 1992. С. 5–33.

Исхаков Д. М. Сеиды в позднесолотоордынских татарских государствах // Tatarica: Звёздный час татарской истории. № 1. Зима 1997/1998. Казань, 1997. С. 42–95.

Исхаков С. М. Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. — лето 1918 г.). М.: Издательство «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2004. 600 с.

Ишмухамбетов Р. В. К описанию шеджере «Сеид-баба и его потомки» изданной в типографии А. Умерова // Астраханские краеведческие чтения: сборник статей / Под ред. А. А. Курапова. Вып. IV. Астрахань: Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2012. С. 249–250.

Ишмухамбетов Р. В. К описанию шеджере «Сеит-Баба и его потомки», изданной в типографии Абдрахмана Умерова // Ногаеведческий сборник: сборник научных статей. Вып. 2. Матери-

алы «Джанибековских чтений». Астрахань: Изд-во «Солар», 2013. С. 57–58.

Казахи: историко-этнографическое исследование. Алматы: Казахстан, 1995. 352 с.

Казембек М. А. Мюридизм и Шамиль. Махачкала: ОКД, 1990. 64 с.

Каландаров Т. С. Магия в семейно-бытовой обрядности шугнанцев // Этнографическое обозрение. 2001. № 1. С. 39–53;

Каландаров Т. С. Святители Западного Памира // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН / Отв. ред. З. П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 218–239.

Калмыков И. Х., Керейтов Р. Х., Сикалиев А. И. — М. Ногайцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск: Ставропольское книжное издательства, 1988. 232 с.

Кармышева Б. Х. «Кочевая степь» Мавераннахра и её население в конце XIX — начале XX в. (по этнографическим данным) // Советская этнография. № 1. 1980.

Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1986. С. 47–70.

Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 278–305.

Керейтов Р. Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // Советская этнография. 1980. № 2. С. 117–127.

Кирокосьян М. А. Топонимический словарь Астраханской области. Астрахань: Центр детско-юношеского туризма и экскурсий, 2001. 63 с.

Кисляков Н. А. Бурх — горный козел (древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934. № 1–2.

Климович Л. И. Ислам. М.: Наука, 1965. 336 с.

Климович Л. И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М.: Политиздат, 1988. 286 с.

Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 368 с.

Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби (некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // Советская этнография. 1949. № 2. С. 86–97.

Кнорозов Ю. В. Шаманский зикр в подземелье Мазлумхан-сулу // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 91–96.

Кныш А. Д. Вали // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 45–46.

Котин И. Ю. Ислам в Южной Азии: мечом и молитвой. — СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2005. 256 с.

Курмансеитова А. Х. Газета «Идел» — печатный орган джадидистов Нижнего Поволжья // Традиционная народная культура и этнические процессы в многонациональных регионах Юга России: материалы Всероссийской научно-практической конференции 9–10 июля 2004 г. Астрахань: Издательство АОИУУ, 2004. С. 77–81.

Курмансеитова А. Х. Вклад ногойской интеллигенции в развитие мусульманской печати Астрахани // Ислам на Юге России: сборник статей / Сост. и отв. ред. А. В. Сызранов. Астрахань: Аф ВГОУ ВПО ВАГС, 2007. — С. 194–204.

Курмансеитова А. Х. У истоков ногойской книги (XIX — начало XX вв.). Черкесск: КЧИГИ, 2009. 215 с.

Ланда Р. Г. Ислам в истории России. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 312 с.

Лёвшин А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. 3: Этнографические известия. СПб.: Типография К. Крайя, 1832. 304 с.

Лелеков Л. А. Ажи-Дахака // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия 1991. С. 24–25.

Лисициан С. Д. «Святыни» у перевалов // Советская этнография. 1936. № 4–5.

Литвинский Б. А., Басилов В. Н. Пари // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия 1991. С. 428–429.

Логашова Б. — Р. Гилянцы // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1999. — С. 135.

Магомедов, А. К., Мацузато К., Викторин В. М. Ислам и политика в современной России: «ядро» и «периферия» мусульманского пространства. Ульяновск: УлГУ, 2006. 72 с.

Макатов И. А. Культ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР) // Вопросы научного атеизма. Вып. 3. М.: «Мысль», 1967. С. 164–175.

Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде: учебное пособие. Саратов: Издательство Саратовского университета, 1998. 128 с.

Марков А. С., Львов С. Г. Астрахань на старинных открытках. Астрахань: ГУП «Издательско-полиграфический комплекс «Волга», 1999. 172 с.

Массэ А. Ислам. Очерк истории. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. 191 с.

Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество — ислам — православие — сектантство. М.: «Безбожник», 1929. 176 с.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 407 с.

Мошков В. А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. Мелодии ногайских и оренбургских татар. I. Введение // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1894. Т. XII. Вып. 1. С. 1–67.

Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе: Дониш, 1979. 116 с.

Муродов О. Представления о дэвах у таджиков средней части долины Зеравшана // Советская этнография. 1973. № 1. С. 148–155

Мустафина Р. М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX — XX вв.). Алма-Ата: «Казак университеті», 1992. 176 с.

Мухаммедова Р. Г. Татары-мишари. М.: Наука, 1972. 247 с.

Наздрачёва Л. Американцы добрались до астраханской мечети // Комсомолец Каспия. № 30 (6154). 14 апреля 2006 г. С. 1.

Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I. М.: Наука, 1962.

Небольсин П. И. Инородцы Астраханской губернии. Заметки о Кундровских татарях // Вестник Русского географического общества. СПб., 1851. Т. 2. Отд. V. С. 1–30.

Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья. СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1852. 197 с.

Немцева Н. Б. Ханака Сайф ад-Дина Бахарзи в Бухаре (К истории архитектурного комплекса). Бухара: Издательство «Бухоро», 2003. 216 с.

Никитин В. П. Астрахань и её окрестности. М.: «Искусство», 1982. 152 с.

Новосельцев А. П. Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Введение христианства на Руси / Отв. ред. А. Д. Сухов. М.: Мысль, 1987. С. 55–77.

Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. 264 с.

Огудин В. Л. Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 41–68.

Огудин В. Л. Места поклонения в исламе (общая и частная история) // Среднеазиатский этнографический сборник / Отв. ред. С. Н. Абашин, В. И. Бушков. М.: Наука, 2006. Вып. V. С. 165–189.

Огудин В. Л. Места поклонения Ферганы как объект научного исследования // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 63–79.

Огудин В. Л. Трон Соломона. История формирования культа // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 69–102.

Огудин В. Л. Экологическая функция религии // Этнографическое обозрение. 2001. № 1. С. 23–38.

Ольдекоп Ф. И. М. Медико-топография города Астрахани и его ближайшей окрестности // Медико-топографический сборник: с картами, планами, графическими таблицами и рисунками в тексте / Под ред. С. Ловцова. СПб.: Издание медицинского департамента, 1870. Т. 1. С. 301–720.

Очерки истории Астраханской областной организации КПСС. Волгоград: Нижне-Волжское книж. изд-во, 1985. 752 с.

Павленко Ю. А. К вопросу о распространении суфизма в Нижнем Поволжье // Археология Нижнего Поволжья на рубеже тысячелетий: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Астрахань: Изд-во Астраханского гос. пед. ун-та, 2001. С. 74–76.

Павлов А. М. О калмыках, кочующих по Астраханской степи. Разговор с пустынником в хижине и о персиянах, водворившихся в Астрахани. Сочинения путешествовавшего по России с 1824 по 1835 год. Третье и четвертое отделения. СПб.: Типография Х. Гинце, 1845. 45 с.

Паллас П. С. Записки о путешествии в южные наместничества Российской империи в 1793 и 1794 годах. Астрахань: «Издательско-полиграфический комплекс «Волга», 2008. 296 с.

Панин И. И. История Астраханского края (1900–1940 гг.). Астрахань: ГП «Издательско-полиграфический комплекс «Волга», 1997. 160 с.

Панков И. А. Культ святых в исламе: социальное пространство мазара // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». М., 2018. № 9 (42). С. 139–154.

Перкина М. В Астрахани предотвращён теракт? // Комсомолец Каспия. № 71 (6299). 5 сентября 2007 г. С. 2.

Петраш Ю. Г. «Священный» обман. Ташкент: «Узбекистан», 1965. 93 с.

Пигарёв Е. М. К вопросу о генезисе казахской погребально-культовой архитектуры // Археология Нижнего Поволжья на рубеже тысячелетий: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Астрахань: Изд-во Астраханского гос. пед. ун-та, 2001. С. 105–110.

Пиотровский М. Б. Вали // Ислам. Краткий справочник. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 44–45.

Пиотровский М. Б. Ваххабизм // Ислам. Краткий справочник. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 45.

Пиотровский М. Б. Даджал // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия 1991. С. 169.

Пиотровский М. Б. Джинн // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия 1991. С. 185–186.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991. 219 с.

Пиотровский М. Б. Шайтан // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия 1991. С. 618.

Пiotровский М. Б. ал-Хадир // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 262.

Плахов В. В. Хаджи-Тархан и его округа в XIII–XIV вв. // История татар с древнейших времен. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани, 2009. С. 225–230.

Плетнёва С. А. Хазары. М.: Наука, 1976. 96 с.

Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург: Типография Б. Бреслина, 1886. 309 с.

Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: «Знание», 1989. 112 с.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Издательство «Наука», 1991 321 с.

Почекаев Р. Ю. «Маргинальные» государства на постордынском пространстве: чингизидское и российское влияние на государственно-правовое устройство Касимовского и Букевского ханств // Средневековые тюрко-татарские государства. Сборник статей. Выпуск 3. Казань: Изд-во «Ихлас»; Институт истории им. Ш. Марджани, 2011. С. 112–127.

Пятницкий В. Д. Карагачи (По материалам поездки в 1927 г.) // Землеведение. Географический журнал им. Д. Н. Анучина. Т. 32. Вып. 3–4. М., 1930. С. 155–170.

Раввинский И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству. СПб.: Императорская типография, 1809. 527 с.

Рассудова Р. Я. Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. 1985. № 4. С. 94–104.

Рахимов И. С. Общественная и просветительская деятельность Абдурахмана Умерова: 1867–1933: автореферат дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2013.

Рахимов Р. Р. ал-Хадир // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 408–411.

Рахимов С. Т. Научное наследие А. Умерова: степень изученности и перспективы исследования // Тюркское просветительство и просвещение в Астраханском крае: прошлое, настоящее, будущее. К 100-летию выхода первого номера газеты «Идель» и 140-летию со дня рождения А. Умерова: Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции 19 мая 2007 г. / Отв. ред. С. Р. Базанова, А. Н. Родин. Астрахань, 2007. С. 22.

Ревуненкова Е. В. О личности шамана // Советская этнография. 1974. № 3. С. 106–111.

Резван Е. А. ал-Хаджж из России // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 404–408.

Рекишева М. Минтимера Шаймиева пригласили на кладбище // Комсомолец Каспия. № 82 (5996). 8 октября 2004 г. С. 1.

Риндюк Н., Риндюк И. Из жизни мусульман Киева (середина XIX в. — 1917 г.) // Украина и исламский мир. Киев, 2011. № 5. С. 42–49.

Россия и Индия / Н. А. Халфин, Б. А. Литвинский и др. / Отв. ред. Н. А. Халфин, П. М. Шастико. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1986. 360 с.

Рыбаков С. Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. и автор вв. статьи, коммент. и приложений Д. Ю. Арапов. М.: ИКЦ «Академкнига», 2001. С. 267–315.

Рыбушкин М. С. Записки об Астрахани. Астрахань: Астраханская типография А. Штылько, 1912. 158 с.

Рябухин В. Н. К этногенезу астраханских татар // Материалы второй краеведческой конференции. Астрахань: Типография издательства «Волга», 1989. С. 35–39.

Сабитов Ж. М. Откуда появился этноним Ногай // Уроки истории — Тарих тағылымы. Астана, 2018. № 2. С. 19–26.

Сеитов Э. М. Локальные практики в исламе: «доисламские пережитки» или «опора религии» // Среднеазиатский этнографи-

ческий сборник Вып. VI [отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе, О. И. Бруси-на]. М.: ИЭА РАН, 2020. С. 111–170.

Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Занге-ата и Хазыр-Ильяс: исторические и этнические аспекты распространения ислама в Сибири // *Этнографическое обозрение*. 2003. № 6. С. 41–56.

Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: Издательский дом Марджани, 2009. 216 с.

Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. 72 с.

Селенский Ю. В. Не расти у дороги... Волгоград: Ниж. — Волж. кн. изд-во, 1983. 304 с.

Семенов А. А. Бухарский шейх Баха-уд-дин. 1318–1389 // *Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского*. М.: Типография М. О. Аттая и Ко, 1914. С. 202–211

Семенов А. А. Шейх Джелал-уд-дин Руми по представлениям шугнанских исмаилитов // *Записки Восточного отделения Русского археологического общества*. Пг.: Типография Императорской Академии наук, 1915. Т. XXII. С. 247–256.

Серенко А. Путин «сглазил» мечеть // *Аргументы и время: Нижнее Поволжье (Региональное приложение для Волгоградской, Астраханской областей и Республики Калмыкия)*. № 01. 11 мая 2006 г. С. 20.

Сефербеков Р. И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала: Республиканская газетно-журнальная типография, 1995. 127 с.

Сефербеков Р. И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала: Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 2000. 60 с.

Сибгатуллина А. Т. Суфийские тарика среди тюркских народов // *Сборник тезисов региональной научной конференции «Проблемы взаимодействия национальных культур» («Межэтнические общения в полиэтническом регионе»)*. Астрахань: Издательство Астраханского пед. ин-та, 1995. Ч. 1. С. 84–86.

Сикалиев (Шейхалиев) А. И. — М. Ногайский героический эпос. Черкесск: КЧИГИ, 1994. 328 с.

Силантьев Р. А. Новейшая история исламского сообщества России. М.: Информационно-издательская продюсерская компания «ИХТИОС», 2006. 632 с.

Силантьев Р. А. Ислам в современной России. Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2008. 575 с.

Сиразетдинов Ш. К. История села Новые Булгары / Ш. К. Сиразетдинов. Астрахань: ГУП «Издательско-полиграфический комплекс «Волга», 2001. 160 с.

Сиразетдинов Ш. К. Татарское село Новые Булгары: История. Веравания. Фольклор. Икряное, 2008. 240 с.

Снесарев Г. П. «Дети святых». Из записок этнографа // Наука и религия. М., 1972. № 2. С. 25–29.

Снесарев Г. П. Дургадык (Материалы к истории культуры и быта хорезмских узбеков группы «сарт») // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. Вып. 27 / Отв. ред. Г. П. Васильева. М.: Наука, 2001. С. 55–80.

Снесарев Г. П. Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных) // Советская этнография. 1972. № 1. С. 170–178.

Снесарев Г. П. Под небом Хорезма (Этнографические очерки). М.: «Мысль», 1973. 160 с.

Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: «Наука», 1969. 336 с.

Снесарев Г. П. Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений // Советская этнография. М., 1973. № 1. С. 48–59

Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: «Наука», 1983. 216 с.

Соегов М. Об одной туркменской старопечатной книге с автографом — дарственной надписью и некоторых других изданиях начала XX века. // «Қазақ кітабы: Алаш қайраткерлерінің кітап басу ісінің дамуына қосқан үлесі» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары / Жауапты редактор Г. А. Саяқбаева. Алматы: «Қазақ университеті», 2019. Б. 54–57.

Степи Евразии в эпоху средневековья. М.: «Наука», 1981. 304 с.

Сулейманова Р. Н. Доисламские верования и обряды башкир: дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1994. 199 с.

Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1960. 88 с.

Сухарева О. А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Труды Института истории и археологии АН УзССР. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1951. Вып. 2. С. 159–178.

Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. С. 5–93.

Сызранов А. В. Баба Туклас // История и культура астраханских ногайцев. Астрахань: Издательство ИП Григорян К. В., 2021. С. 129–140.

Сызранов А. В. Демонологические представления тюрок Нижнего Поволжья // Перекрёстки истории. Актуальные проблемы исторической науки: материалы Всероссийской научной конференции 22–23 апреля 2004 г. / Сост. Д. В. Васильев. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2004. С. 102–107.

Сызранов А. В. «Дети святых» // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии: Сб. статей / Отв. ред. В. И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 242–250. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 16).

Сызранов А. В. Джиганша Абдулджаббаров — автор суфийского трактата «Тарих-и Астархан» // Гасырлар авазы — Эхо веков Echo of centuries. Казань, 2022. № 2. С. 52–64.

Сызранов А. В. Драконы, города и «строительные жертвы»: об астраханско-казанских фольклорных параллелях // Астраханские краеведческие чтения: сборник статей / Под ред. А. А. Курапова. Вып. II. Астрахань: Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2010. С. 301–304.

Сызранов А. В. Ислам в Астраханском крае: история и современность // Вестник Евразии (Acta Eurasica). 2006. № 4 (34). С. 116–131.

Сызранов А. В. Ислам в Астраханском крае: история и современность. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2007. 181 с.

Сызранов А. В. Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей Нижней Волги в XIX — начале XXI вв. // Этнографическое обозрение. 2010. № 1. С. 47–55.

Сызранов А. В. Колдовство (сихр) у татар Астраханской области // Вестник антропологии. М., 2020. № 3 (51). С. 206–212.

Сызранов А. В. Култ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 127–143.

Сызранов А. В. Мечети Астрахани // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. редактор Д. З. Хайретдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2013. (Ислам в Российской Федерации; Вып. 6). С. 180–181.

Сызранов А. В. Мусульмане и революция в Астрахани (1917–1918 гг.) // Каспийский регион: политика, экономика, культура. Научный журнал. Астрахань, 2021. № 3 (68). С. 34–41.

Сызранов А. В. Мусульманская книжная культура Астрахани // Исламоведение. Научно-теоретический журнал. Махачкала, 2014. № 2 (20). С. 62–67.

Сызранов А. В. Мусульманское общество «Маджлис Шура-и Ислам» в Астрахани // Клио. Ежемесячный журнал для ученых. Печатный орган Международной академии исторических и социальных наук. СПб., 2021. № 8 (176). С. 115–119.

Сызранов А. В. Мухтасиб Астраханской губернии // Мусульманские духовные лица в социальном и духовном развитии татарского народа (XVII — начало XX вв.). Сб. статей / Отв. ред. и сост. И. К. Загидуллин. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «Яз», 2014. С. 154–164.

Сызранов А. В. Обряды вызывания дождя у тюркских народов Астраханского края // Перекрёстки истории. Актуальные проблемы исторической науки: материалы Всероссийской научной конференции. Астрахань, 11 апреля 2007 г. / Сост. и отв. ред. А. В. Сызранов, Д. В. Васильев. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2007. С. 178–181.

Сызранов А. В. Персы-шииты в Астрахани // Сарепта. Историко-этнографический вестник. Выпуск 2 / Отв. ред. Ю. Д. Гражданов. Волгоград: ООО «МИРИА», 2006. С. 321–326.

Сызранов А. В. Суфизм и суфии в Нижнем Поволжье // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. 2008. № 3. С. 27–38.

Сызранов А. В. Тюркские народы Нижнего Поволжья во второй половине XVI — начале XX в. // История народов России в исследованиях и документах / Отв. ред. В. В. Трепавлов. Вып. 3. М.: Издательский центр Института российской истории РАН, 2009. С. 162–191.

Сызранов А. В. Этнография «народного» ислама // История и историческая память. Межвузовский сборник научных трудов / Под ред. А. В. Гладышева. Выпуск 15. Саратов: Саратовский государственный университет, 2017. С. 132–140.

Сызранов А. В., Сафаров А. Т. Астраханские мечети // Традиционная народная культура и этнические процессы в многонациональных регионах Юга России: материалы Всероссийской научно-практической конференции 8–9 июля 2006 г. / Отв. ред. А. В. Сызранов, А. Р. Усманова. Астрахань: Издательство АИПКП, 2006. С. 222–232.

Сызранов А. В., Сафаров А. Т. Мусульманская культовая архитектура города Астрахани (вторая половина XVI — начало XXI вв.) // Ислам на Юге России: сборник статей / Сост. и отв. ред. А. В. Сызранов. Астрахань: Аф ВГОУ ВПО ВАГС, 2007. С. 76–87.

Сисоев П. С. Из истории борьбы за установление Советской власти в Астрахани (исторический очерк). Астрахань, 1956. 85 с.

Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н. И. Воробьев и Г. М. Хисамутдинов. М.: «Наука», 1967. 540 с.

Тоган И. Вездесущий святой из степи — торе Баба Тюкляс // Панорама Евразии. Научный, общественно-политический журнал. Уфа, 2008. № 1 (1). С. 43–47.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

Торопицын И. В. Белая мечеть будет восстановлена / И. В. Торопицын // Волга. № 146 (23873). 29 сентября 2000 г. С. 6.

Традиции живая нить (сборник материалов по этнографии Астраханского края) / Отв. ред. Р. Т. Алиев, О. С. Попова. Вып. 24. Астрахань: АОНМЦНК, 2015. 100 с.

Трепавлов В. В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М.: Вост. лит., 2007. 255 с.

Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. 752 с.

Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М.: «София»; ИД «Гелиос», 2002. 480 с.

Тюркское просветительство и просвещение в Астраханском крае: прошлое, настоящее, будущее. К 100-летию выхода первого номера газеты «Идель» и 140-летию со дня рождения А. Умерова: сб. мат-лов Всерос. науч. — практич. конф. 19 мая 2007 г. / Отв. ред. С. Р. Базанова, А. Н. Родин. Астрахань: Идель, 2007. 96 с.

Угрюмов Н. Простые русские экстремисты // Комсомолец Каспия. 2012. 1 июня. № 44 (6793).

Уразманова Р. К. Праздники и обряды астраханских татар // Астраханские татары. Казань: Изд-во ИЯЛИ КНЦ РАН, 1992. С. 89–108.

Усманова А. Р. Похоронно-поминальные обряды татар Астраханской области // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2003. № 3 (39). С. 34–37.

Усманова А. Р. Юртовские татары (к истории возникновения и развития) // Очерки исследователей Астраханского края. Вып. 1. Астрахань: АОМЦНК, 1997. С. 36–40.

Фехнер М. В. Торговля Русского государства со странами Востока в XVI в. М.: Госкультпросветиздат, 1956. 139 с.

Фёдоров-Давыдов Г. А. Золотоордынские города Поволжья. М.: Изд-во МГУ, 1994. 228 с.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 831 с.

Хабутдинов А. Ю. Место Абдуррахмана Умерова в концепциях автономии российских мусульман-тюрок Волго-Уральского региона и Северного Кавказа в 1910–1920-х гг. // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему / Науч. ред. Н. Х. Суюнова, Д. С. Кидирниязов, М. А. Булгарова, С. А. Кукаева. Карачаевск, 2019. С. 26–30.

Хабутдинов А. Ю. Милли Идарэ в Астрахани // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь / Авт. — сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М.: Медина, 2013. С. 193.

Хазов Н. К. Суфийская традиция в Нижнем Поволжье // Мусульманский мир. Научный журнал. Казань, 2016. № 4. С. 6–22.

Хайретдинов Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: история науки. № 1 (17). М., 2015. С. 33–41.

Хайретдинов Д. З., Зайцев И. В. Абдулжаббаров (Джаббаров) Жиганша // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. редактор *Д. З. Хайретдинов*. М.: Издательский дом «Медина», 2013. (Ислам в Российской Федерации; Вып. 6). С. 10.

Халиков Н. А. Средневожские татары в Астраханском крае: традиции и инновации в хозяйственной культуре // Астраханские татары. Казань: Изд-во ИЯЛИ КНЦ РАН, 1992. С. 33–48.

Халитов Н. Х. Мечеть и ее архитектура. Казань: Иман-Халит, 1994. 78 с.

Харузин А. Н. Степные очерки (Киргизская Букеевская Орда). Странички из записной книги. М.: Типография А. А. Левенсона, 1888. 193 с.

Хисматуллин А. А. Суфизм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2003. 224 с.

Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. М.: ИИ-САН, Совет по сохранению и развитию культуры малых народов, СФК, 1990. 320 с.

Франк А. Дж. Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России. Казань: РИУ, 2008. 268 с.

Чвырь Л. А. Очередные задачи этнографического изучения ислама в Туркестане // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 124–128.

Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров XIX — XX вв.: очерки народного ислама в Восточном Туркестане. М.: Вост. лит., 2006. 286 с.

Шейн О. В. Астраханский край в годы революции и гражданской войны (1917–1919). М.: Алгоритм, 2018. 528 с.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Алетея, Энигма, 1999. 416 с.

Шихалиев Ш. Ш. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 72–73.

Шихалиев Ш. Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии (Acta Eurasica). Независимый научный журнал. 2007. № 3 (37). С. 144, 146.

Шнайдштейн Е. В. Археологические памятники Астраханской области. Путеводитель по памятникам археологии Ахтубинского района. Астрахань: Типография издательства «Волга», 1990. 64 с.

Шнайдштейн Е. В. Археологические памятники поздних кочевников Нижнего Поволжья IX–XV вв. как источник по проблеме этногенеза астраханских татар: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1975. 16 с.

Шнайдштейн Е. В. О происхождении астраханских татар // Материалы второй краеведческой конференции. Астрахань: Типография издательства «Волга», 1989. С. 24–32.

Шперк Ф. Ф. Индусы в Астрахани // Астраханский листок. 1898. № 52.

Штылько А. Н. Астраханская летопись. Исторические известия, события, постановления правительственных и иных учреждений и факты из общественной жизни г. Астрахани с 1554 г. по 1896 г. включительно. Астрахань: Типография Н. Л. Рослякова, 1897. 126 с.

Штылько А. Н. Иллюстрированная Астрахань. Очерки прошлого и настоящего города, его достопримечательности и окрестности. Саратов: Паровая скоропечатня Губернского правления, 1896. 134 с.

Штылько А. Н. Иллюстрированный путеводитель и справочник по городу Астрахани. Астрахань: Паровая Новая Русская типография, 1899. 165 с.

Юнусова А. Б. Ислам в Башкирии. 1917–1994. Уфа: Изд-во ВЭГУ, 1994. 150 с.

Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. 352 с.

Юхт А. И. Индийская колония в Астрахани // Вопросы истории. 1957. № 3. С. 135–143.

Ягмин А. Киргиз-Кайсацкие степи и их жители. СПб.: Типография К. Крайя, 1845. 113 с.

Язбердиев А. Астраханский туркменский просветитель Абдурахман Ниязи // Астраханские туркмены: история и современ-

ность / Сост. и отв. ред. А. В. Сызранов. Астрахань: ООО «Типография «Новая Линия», 2012. С. 50–54.

Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев в XX в. (историко-этнографическое исследование): дис. ... канд. ист. наук. М., 1999. 264 с.

Ярлыкапов А. А. Йинли молла // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Т. II. М., 2018. С. 199–202.

Ярлыкапов А. А. Ногайская степь: этнос и религия сегодня // Этнографическое обозрение. 1998. № 3. С. 89–98.

Ярмухамедов Р. Новая мечеть в посёлке Свободный // Волга. № 190 (23917). 22 декабря 2000 г. С. 3.

Bustanov A. K. Speaking «Bukharan». The circulation of persian texts in imperial Russia // The Persianate world: the frontiers of a eurasian lingua franca / Green, N. (ed.). California: University of California Press, 2019. P. 201–202.

DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994. 656 p.

Frank A. J. Muslim Sacred History and the 1905 Revolution in a Sufi History of Astrakhan // Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel / Ed. by D. DeWeese. Bloomington: RIFIAS, 2001. P. 297–317.

Waardenburg J. Official and Popular Religion in Islam // Islam and Socimey — Special Issue of «Social Compass». Vol. 25. № 3–4. The Hague, 1978. P. 132–144.

Wulff I. Islamic and Non-Islamic Elements in Yakan Death Rituals // Folk. 1983. Vol. 25. P. 25–76.

Zwemmer S. M. Studies in Popular Islam. London: Sheldon Press, 1939. 314 p.

Список иллюстраций

- Рис. 1.1. Юртовская ногойская («астраханская») татарка (фото: общественное достояние) 46
- Рис. 1.2. Юртовский ногойский («астраханский») татарин (фото: общественное достояние) 46
- Рис. 1.3. Агрыжанская татарка (фото: общественное достояние) 55
- Рис. 1.4. Ногойка-карагашка (фото: общественное достояние) 60
- Рис. 1.5. В казахском ауле (фото: общественное достояние) 68
- Рис. 1.6. Молитва казаха в степи (фото: личный архив автора) 70
- Рис. 1.7. Астраханский перс-торговец (фото: общественное достояние) 73
- Рис. 1.8. Белая мечеть (фото: общественное достояние) 83
- Рис. 1.9. Белая мечеть (фото автора, 2022 г.) 85
- Рис. 1.10. Черная мечеть (фото: общественное достояние) 85
- Рис. 1.11. Черная мечеть (фото автора, 2022 г.) 86
- Рис. 1.12. Астраханский исламский колледж (фото автора, 2022 г.) 87
- Рис. 1.13. Персидская мечеть (фото: общественное достояние) 88
- Рис. 1.14. Здание бывшей Персидской мечети (фото автора, 2020 г.) 89
- Рис. 1.15. Зеленая мечеть (фото: общественное достояние) 91
- Рис. 1.16. Здание бывшей Зеленой мечети (фото автора, 2006 г.) 92
- Рис. 1.17. Зеленая (Яшел) мечеть (фото автора, 2022 г.) 93
- Рис. 1.18. Ваххаб-мечеть (фото: общественное достояние) 93
- Рис. 1.19. Центральная мечеть (фото автора, 2022 г.) 94

- Рис. 1.20. Нугай-мечеть (фото: личный архив автора, 1950-е гг.) 95
- Рис. 1.21. Нугай-мечеть (фото автора, 2022 г.) 96
- Рис. 1.22. Красная мечеть (фото: общественное достояние) 97
- Рис. 1.23. Мечеть Баки – бывшая Криушинская (фото автора, 2010 г.) 99
- Рис. 1.24. Мечеть № 23 (фото автора, 2010 г.) 100
- Рис. 1.25. Мечеть № 30 (фото автора, 2010 г.) 101
- Рис. 1.26. Мечеть № 34 (фото автора, 2010 г.) 102
- Рис. 1.27. Мечеть № 47 (фото автора, 2010 г.) 103
- Рис. 1.28. Мечеть Таубэ (фото автора, 2010 г.) 104
- Рис. 1.29. Мечеть Рамадан (фото автора, 2010 г.) 105
- Рис. 1.30. Мечеть им. Махмуда-афанди (фото автора, 2010 г.) 106
- Рис. 1.31. Наджиб Гасри (фото: общественное достояние) 146
- Рис. 1.32. Абдурахман Ниязи (фото: личный архив автора) 146
- Рис. 1.33. Титульный лист «Дивана» Махтумкули Фраги, Астрахань, 1912 г. (фото: личный архив автора) 148
- Рис. 1.34. Абдурахман Умеров (фото: общественное достояние) 150
- Рис. 1.35. II съезд мусульманских религиозных деятелей 10–25 июня 1923 г. в Уфе. А. Умеров 3-й слева во 2-м ряду (фото: личный архив автора) 155
- Рис. 1.36. Джиганша Абдулджаббаров (фото: личный архив автора) 157
- Рис. 1.37. Свидетельство о браке Д. Абдулджаббарова и Ф. Байкиной (фото: личный архив автора) 160
- Рис. 1.38. Выписка из «крепостной книги» Астраханского нотариального архива за 1915 г. о покупке дома З. Джаббаровой (фото: личный архив автора) 162
- Рис. 1.39. Свидетельство ЦДУМ от 6 июля 1925 г. об утверждении Д. Абдулджаббарова имамом 1-й Соборной мечети в Киеве (фото: личный архив автора) 163
- Рис. 1.40. Титульный лист «Тарих-и Астархан» (фото: личный архив автора) 165
- Рис. 2.1. Комплекс могил святых у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань (фото автора, 2006 г.) 204
- Рис. 2.2. Могила Сеит-бабы Хожетаевского у пос. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области (фото автора, 1999 г.) 215
- Рис. 2.3. Могила Нурмухаммеда Ахун-ходжа Урдык-адже (Хаджи Нур-Мухуммада Хазрати) у с. Янго-Аскер в Наримановском районе Астраханской области (фото автора, 1998 г.) 216
- Рис. 2.4. Мошаикский культовый комплекс (фото автора, 1998 г.) 228
- Рис. 2.5. Могила Тукли-баба на мусульманском кладбище у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахань (фото автора, 2018 г.) 241
- Рис. 2.6. Мусульманский обряд Садака в с. Фунтово (фото автора, 2001 г.) 290



Об авторе

Сызранов Андрей Вячеславович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения Российской академии наук.

Основные направления исследований: история ислама на Нижней Волге, этнография Астраханской области, история государственно-конфессиональных отношений в России.

Член Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество».

Автор более 100 научных работ, в том числе 3 монографий, соавтор 8 коллективных монографий, автор-составитель и редактор ряда сборников научных материалов. Имеет публикации в научных изданиях Польши, Азербайджана, Казахстана и Узбекистана.

Профиль на сайте Астраханского государственного университета:

<https://asu.edu.ru/staff/99-1-syzranov-andrei-viacheslavovich.html>

Профиль на сайте Архива нематериального культурного наследия Астраханской области:

<http://catalog.folc.ru/folklorists-and-ethnographers/sovremennyye-folkloristy-i-etnografy/syzranov-andrey-vyacheslavovich/>

Научное издание
Сызранов Андрей Вячеславович

ИСЛАМ НА НИЖНЕЙ ВОЛГЕ

Очерки истории и этнографии

Монография

Редактор *И. С. Батышев*
Технический редактор *Д. С. Лялюева*
Верстальщик *Н. А. Кильдишева*
Оформитель *П. А. Трошина*
Корректор *И. Н. Козарезова*

Общероссийский классификатор продукции ОК 034-2014 (КПЕС 2008):
58.11.12 – Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать 20.10.2022 г. Формат 60×90/16.

Усл. печ. л. 20,75. Тираж 500 экз. Заказ №

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН).
Научно-издательский центр, заведующий *А. О. Захаров*
107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН – на сайте <https://book.ivran.ru>



Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах,
изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты izd@ivran.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в типографии ООО «Амирит»

410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88.

Тел.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33

E-mail: zakaz@amirit.ru. Вебсайт: <http://amirit.ru>