

# ЭТНОГРАФИЯ ИСЛАМА

© Г.Ф. Габдрахманова, Р.К. Уразманова

## МУСУЛЬМАНСКИЙ КУЛЬТ СВЯТЫХ У ТАТАР ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА: ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ

*Ключевые слова:* татары, ислам, культ святых, Волго-Уральский регион, история, культура

Статья посвящена особенностям культуры культа святых у татар-мусульман Волго-Уральского региона. Авторы, используя разнообразные источники – произведения татарских общественных деятелей XIX–XX вв., научную литературу, интернет-публикации, материалы специальных экспедиций, проведенных ими на исследуемой территории, показывают особенности данного явления, возникшие под влиянием своеобразной формы бытования суфизма, и антропологию изменений святых мест, произошедших в течение последних полутора столетий.

DOI: 10.7868/S0869541518020057

Культ святых у российских мусульман – специфичный исторический и культурный конструкт. Ниточку его формирования специалисты-историки ведут к обширному географическому ареалу Дешт-и Кипчак и возникшим на его территории государствам, включая Золотую Орду. По их данным места расположения столиц и кочевых ханских ставков превращались в общезначимые места, осененные присутствием магической харизмы (*фарн, кут*), которая давала божественным избранникам власть над народом, оберегала его. Для мусульман, каковых в Улусе Джучи и наследных ханствах становилось все больше, истинными духовными центрами служили священные города Аравии, а для правоверных Восточного Дешт-и Кипчака еще и “Купол Ислама Благородная Бухара” (*Ислам гумбази Бухара-ийшариф*) – центр и источник мусульманской учености и благочестия для огромного региона Центральной Азии и Урало-Поволжья (*Трепавлов* 2011).

В ходе дальнейшего исторического развития у каждого народа, принявшего ислам и оказавшегося в климатических и социокультурных условиях, отличных от условий, сложившихся для других мусульман, формировалась собственная культура культа святых. Отечественные специалисты посвятили этой теме специальные исследования (*Абашин*

---

**Гульнара Фаатовна Габдрахманова** | <http://orcid.org/0000-0002-1796-5234> | [medi54375@mail.ru](mailto:medi54375@mail.ru) | д. соц.н., доцент, заведующая отделом этнологических исследований | Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ (ул. Батурина 7, Казань, Республика Татарстан, 420111, Россия)

**Рауфа Каримовна Уразманова** | <http://orcid.org/0000-0002-4954-8283> | [res40t@mail.ru](mailto:res40t@mail.ru) | к.и.н. | независимый исследователь (Казань, Республика Татарстан, 420111, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РГНФ, <https://doi.org/10.13039/100009094> [проект № 13-11-116012a(p)]

---

*Этнографическое обозрение.* 2018. № 2. С. 58–75 |

© Российская академия наук | © ФГУП “Издательство Наука” ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

2001; *Абашин, Бобровников* 2003а, 2003б; *Абашин, Бушков* 2001; *Басилов* 1970; *Басилов* 1986; Домусульманские 1997; *Рахимов* 2013; *Селезнев, Селезнева, Белич* 2009; *Снесарев* 1975; *Сызранов* 2006; *Чவர்ь* 2006; *Юнусова* 1999). В них, несмотря на фиксируемое этнокультурное разнообразие, обозначаются единые, отличные от православия, особенности мусульманского культа святых: отсутствие легитимного института канонизации святых, процедуры определения святости того или иного человека, всеми признаваемых агиологических сочинений, официальных дней почитания и официальных ритуалов поминания и прославления святых. В исламе существует только народная молва и мнение различных богословов, уважаемых людей, правителей, которые вправе спорить и не соглашаться друг с другом (*Абашин, Бобровников* 2003: 7).

У татар-мусульман Волго-Уральского региона особенности культа святых были обусловлены своеобразной формой бытования суфизма, а также функциональным назначением самого ислама, который, тем не менее, сохранял полное доктринальное единство. Значение суфизма было велико. Его влияние на различные сферы религиозной, общественной и бытовой культуры татар, творческие философские и поэтические традиции местных религиозных деятелей, мусульманских мыслителей, чья жизнь и деятельность так или иначе была связана с ним, способствовало появлению и развитию в XIX — начале XX в. татарского просветительства<sup>1</sup>, татарского религиозного реформаторства и джадидизма. Суфизм нашел отражение в многочисленных, как правило, хорошо аргументированных трудах татарских исследователей XX в. — историков, литераторов, философов и обществоведов (*Абдуллин* 1976; *Амирханов* 1993; *Юзев* 2001; Суфизм 1998; Суфичылык 1999; Төрки-татар 1998).

Устоявшимся, научно обоснованным является положение о том, что ислам, принятый населением Волжской Булгарии преимущественно через Среднюю Азию, сам по себе уже был окрашен суфийскими настроениями и местными традициями Хорезма и Хорасана, потому он довольно заметно отличался от “чистой” религии арабов. Принятый ислам суннитского толка ханафитского масхаба вообрал в себя еще и местные обычаи. В Волжской Булгарии, которая была периферией мусульманского мира и находилась в иноверческом окружении, ислам смог получить нужную поддержку именно через среднеазиатский суфизм монистического толка. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что привезенные из Средней Азии миссионерские произведения суфиев Ясеви и Бакыргани “Диване хикмет”, “Ахырзаман китабы”, “Марьям Ана хакаяты”, “Бакырган китабы”, позднее книги Суфи Аллахияра, вплоть до 1917 г. оставались настольными книгами у татар, незаменимыми учебниками в мектебе и медресе (*Сибгатуллина* 2006: 651).

В суфийских учениях, распространенных среди татар Волго-Уралья, в условиях отсутствия государственности, массовой насильственной христианизации, в целом не было того бунтарского начала, протестующего против отдельных догм и воззрений ортодоксального ислама, что присуще некоторым арабским и персидским суфийским братствам, находящимся в оппозиции по отношению к официальной религии (*Сибгатуллина* 2006: 654). Исследователи едины и в выводах о том, что в условиях внутренней России воспринимаемые среднеазиатские течения суфизма имели иные формы функционирования, в том числе другую значимость и вовлеченность населения (*Амирханов* 2000: 8). Все это способствовало формированию особой культуры культа святых у татар.

Специфической чертой среднеазиатского суфизма является ишанизм, в котором большое место занимали культ предков, сохранение древних верований, эвфемизм. Ишаном (он же шейх, пир, уstad) называли духовного наставника — мюршида. Обычно ишан жил в обители, получал жертвования от своих учеников и местного населения, почитавшего его как святого. Звание *ишан* часто было наследственным (Краткий 2000: 136–137). Поскольку “священная Бухара для татар всегда (до второй половины XIX в.) была источником мусульманской правоверной учености и оттуда шел непрерывный поток ишанов, представителей суфизма” (*Гордлевский* 1962: 383), ишанизм был развит и в татарской среде. Однако в отличие от большинства мусульман у татар не было активно действующих суфийских братств в условиях дервишской обители (*ханака*). Удостоенные

*иджазы* воспитанники знаменитых шейхов занимались лишь индивидуальным наставничеством, зачастую совмещая его со знахарством. По примеру Средней Азии шейхов называли ишанами. Они имели при себе несколько учеников, которых обычно называли хальфа (халифа), одного из которых перед смертью назначали преемником (*Идиятуллина* 2005: 72). Так как суфийские братства не противопоставлялись “нормативному” исламу, а “официальный” ислам и “народный ислам” не были четко разделены, татарские суфии-ишаны были одновременно и указными муллами (*Ислам* 1998: 17). Отдельные из ишанов были неординарными, художественно одаренными, талантливыми врачевателями не только души, но и тела человека.

Суфийская школа Накшбанди, которая нашла распространение в Поволжье и на Урале, особое внимание уделяла символике, ритуалам и обрядам, в том числе культу предков (*Хазрат Иният Хан* 1998: 16). Основатели школы Накшбанди воспринимались их последователями святыми, а места погребений стали местом паломничества. Ввиду того, что у татар таковых не было, святым местом становились отдельные из сохранившихся древних погребений – могилы, кладбища и выбивающие возле них родники, считающиеся согласно народным преданиям местами упокоения личностей (реальных или легендарных), проживших богоугодную жизнь, творивших с помощью Аллаха чудеса исцеления от болезней, спасения от различных бед и напастей как отдельных людей, так и татарский народ в целом. Иногда местными святынями становились могилы путников, возвращавшихся после совершения хаджа, но по причине, как правило, болезни не добравшихся до родного аула. Могилы, кладбища и выбивающие возле них родники, за редким исключением имеют (носят) единое (обезличенное) название *Изгеләр/дүлһәр – зираты/кабере, чиммәсе/кизләве*. Эти объекты, не канонизированные официальной религией, но простым народом превращенные в места почитания, у татар Волго-Уральского региона были всегда. Они наделялись особыми свойствами, как правило, помогающими избавиться от различных недугов, трудностей в жизни, а главное, получить благодать Всевышнего, помяная его, сотворяя предписанные Аллахом молитвы. Это соответствовало лидирующей в регионе концепции суфизма с ее предпочтительностью загробного счастья, иллюзорностью всего земного, проповедью терпения, приоритета ритуала. И потому суфизм был опорой исламу в самые разные, порой трагические этапы истории татар: при завоевании Волжской Булгарии монголами-язычниками, в укреплении Золотой Орды, при образовании исламской цивилизации, сыгравшей исключительную роль в формировании и развитии целостной политической и социокультурной общности мусульманских народов Евразии как неотъемлемой части мусульманского мира (*дар ал-ислам*). При присоединении Казанского ханства к христианской Руси он помог сохраниться в условиях антиисламской политики царизма.

После 1552 г. появляются произведения местных улемов – мусульманских богословов, суфиев с указанием мест нахождения и описанием особых заслуг погребенных святых. Среди таких произведений “самой популярной и широко читаемой исторической работой среди волго-уральских мусульман всего XIX и начала XX веков” Аллен Франк выделил появившееся в начале XIX в. произведение Хисаматдина ибн-Шарафатдина аль-Булгари “Таварих-и Булгарийа” – “История (летопись) Булгарии” (*Аллен Франк* 2008: 67). И хотя для современного читателя она кажется неисторической, более того, является отвергаемой как произведение, не имеющее фактической достоверности, не только учеными XX в., но и татарскими богословами XIX в., она “обращается к множеству волго-уральских мусульман и ясно формирует исторические вопросы доступным для этих читателей способом” (Там же: 68). Исторические части работы посвящены могилам святых, обращению булгар в ислам и полны ссылками на суфизм. “Составитель и его окружение понимали, что история исламской общины должна содержать обсуждение суфиев и святых, души которых защищали общину, а также и улемов, чьим долгом были контроль за исполнением исламских законов и поддержание исламского сознания общины” (Там же: 69). Далее А. Франк пишет: “Священная территория” Булгара

расширена, чтобы включить могилы последователей, которые учились у сподвижников в Булгаре и вернулись к своим народам, чтобы принести им ислам, тем самым обеспечивая местные общины их собственными исламизаторами и напрямую связывая отдаленные общины с созданием большой булгарской спасенной общины” (Там же: 89–90). Для татар же расширение священной территории Булгарского государства на восток, по справедливому замечанию М.И. Ахметзянова, было связано с тем, что именно туда, в Приуралье, устремлялись татары, уходя от насильственного крещения в XVII–XVIII вв. (Әхмәтҗанов 2011: 55–86). В результате, как отмечает Г.В. Юсупов, топография могил святых охватывала всю булгарскую землю, как основную ее часть (города Булгар, Биляр), так и периферию — север (д. Кутлу-Букаш ныне Рыбно-Слободского р-на, д. Узюм Тукаевского р-на), запад (д. Ширдан Нурлатского района, д. Куккуз Апастовского р-на), восток — Западная Башкирия (д. Чишма и д. Ауз-куль с мавзолеем Хусейн-бека с надгробным памятником 1339 г.) (Юсупов 1960: 48–49).

Воспитательное, мобилизующее значение ислама усиливалось тем, что одной из характерных черт татарского общества того периода было абсолютное признание непрерывности книжного слова, воспроизведенного “божественным” арабским шрифтом, правдивость которого не ставилась под сомнение, не обсуждалась. Подчеркивая это — “*Татар халкы китап сузенән тәрбия алып яшәгән бер җәмгыять*”, М.И. Ахметзянов обращает внимание на тот факт, что в “Таварих-и Булгарийа” в числе святых, чьи могилы якобы находятся на этой территории, упоминаются те, кто в составе посольства прибыл в Булгар из арабских стран, знаменитые мыслители ислама, поэты — Рабига Годувия, Солтан Ибрагим сын Адгама, Баязид Бистами, знаменитый во всем тюркском мире автор бессмертных мунаджат-хикметов Ахмед Ясави, знаменитый суфий-поэт Санаи, шейх Хосровия, суфий Сулейман ходжа, ходжа Ахрар, в то время как местных почитаемых ученых знаменитостей не видно (Әхмәтҗанов 2011: 55–86).

В XIX — начале XX в. посещение святых мест, сотворение возле них молитв-просьб, ритуалов — *зиярәт/зиярәт кылу/зиярәт итү* становится массовым явлением. Так, Ш. Марджани писал об одном имаме, который в начале XIX в. первым предпринял паломничество, т.е. по сути зародил традицию посещения святых мест — *зиярәт итүне чыгарды* в деревне Иши, утверждая, что там есть могилы святых хаджи Армали и его дочери Гайши. Возможно, что все это он взял из книги Хисаматдина ибн-Шарафатдина. Или же связал эту традицию с ключом, бьющим из горы, т.к. в народе есть поверье: там, где есть могилы святых, пробивается родник (Ризәддин Фахруддин 2006: 310). Этому способствовало и то обстоятельство, что любая сохранившаяся древняя могила (с надгробием или без него) стала восприниматься святой. Например, в д. Челны Рыбно-Слободского р-на РТ такой стала могила суфия Идриса сына Зульмухаммата (1645–1710). Этот человек основную часть жизни странствовал и обучал людей, лечил от болезней; он прославился своими стихами и предсказаниями. Ему приписывают многие пророчества и чудеса, которые он будто бы совершил при жизни. Идрис хальфа пользовался уважением не только среди мусульман, но и крещеных татар. В наше время на его могиле установлена стена (Музей 2006: 51–52). В д. Татарское Исламово Зеленодольского р-на РТ святым считается *Изгеләр зираты* и выбивающий в низине под ним *Касыйм/Әбелкасыйм баба (баби/шәех чышмәсе* [родник Касыйм баба]). Согласно одной из легенд Касыйм баба — выходец из д. Нурлат. Во времена Казанского ханства он был одним из приближенных хану шейхов. После падения Казани в 1552 г. остался со своим народом и отчаянно сопротивлялся захватчикам. После утреннего намаза чудесным образом за считанные секунды из родной деревни возвращался в Казань, там сражался и потом успевал вернуться на вечерний намаз. Другим чудесным его деянием было успешное лечение. Подобных легенд зафиксировано множество.

Со второй половины XIX в. в татарском обществе, как и в России в целом, начинаются бурные преобразования в государственной, социальной, экономической, культурной, в том числе религиозной жизни. Среди богословов-мыслителей, публикации которых

имели широкий резонанс среди народа, появились те, которые критиковали татар за недостаток веры в собственные силы. Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936), как человек религиозный, знал, что всякая вера обладает скрытой энергией, позволяющей воплощать даже самые невероятные замыслы. Именно поэтому он критиковал своих соплеменников за то, что они привыкли верить в отцов-дедов, благословения и молитвы, в силу помощи умерших и святых. В тех же случаях, когда требуется найти выход из сложной жизненной ситуации, люди, вместо того чтобы смело взяться за дело, бегут к могилам святых или обращаются за помощью к шейхам и ишанам (*Тухватуллина* 2003: 155).

В этот период у татар наблюдается формирование буржуазных отношений и общественных сил, способных сформулировать просветительскую идеологию. Татарский торговый капитал выходит на европейские рынки, открывая свои конторы в западных странах. Целый ряд представителей коммерческо-промышленных и интеллигентских кругов путешествуют по европейским странам, осваивая научно-технический и интеллектуальный опыт западных цивилизаций, издают книги о своих контактах и странствиях. Татарских ишанов рубежа XIX–XX столетий интересовали новаторские и обновленческие идеи культурного и образовательного плана. Например, благодаря замечательной способности Зайдуллы Расулева совмещать традиционное и новаторское, медресе “Расулия” стало заведением смешанного типа, мостом над пропастью, разделявшей джадидистов и кадимистов (*Альгар* 1995: 105). Вопросы же функционирования святых мест ушли из общественного дискурса, перестали быть актуальными. Их посещения стали обычными (рутинными) частными событиями бытовой культуры татар. Сложилась определенная география притяжения святых мест; мифологизируясь, установилось и их функциональное назначение.

Общим для культуры святых мест Волго-Уральского региона являлось то, что период их посещений был ограничен лишь теплым временем года, вне зависимости от дат мусульманского календаря. Каждый выбирал удобное для себя время, как правило, более свободное от сельскохозяйственных работ. Перестав быть актуальной, общественно-значимой проблемой на данном отрезке истории татар, *зиярэт/зиярэт кылу/зиярэт иту* не являлись и не воспринимались как обязательное, регулярно исполняемое предписание для верующего. Однако побудительный мотив для совершения паломнического действия остался прежним – в большинстве случаев им являлось желание получить защиту от Всевышнего в сложной жизненной ситуации, особенно связанной с болезнью, предотвратить беду через молитвы, сотворенные возле отмеченных его печатью особых личностей, чьи могилы находятся на этой территории. Такие погребения оставались сакральным местом, посещаемым жителями не только отдельного аула, но и татарских деревень ближайшей округи. За ними ухаживали, по мере необходимости обновляли ограды, следили за чистотой родников возле них. Сформировалась и четкая регламентация поведения: на святых местах нельзя осквернять, топтать территорию, приходиться неопрятным, с дурными помыслами, брать с собой растущие на них ягоды, цветы и т.д., косить траву, собирать валежник.

Особое место в ряду таких сакральных занимали отдельные артефакты, расположенные на территории развалин вблизи древних столиц Булгарского государства – городов Биляр и Булгар. После падения Казанского ханства данные территории оказались в окружении поселений перемещенных сюда православных из других регионов России. Это обстоятельство способствовало тому, что развалины Булгара с сохраняющимися элементами мусульманской культуры, в частности, в виде минаретов, мавзолеев, стали особенно остро восприниматься как место появления ислама в регионе, а потому богородное для выполнения особых проявлений богопочитания место религиозного паломничества. Этой чести удостоились и захоронения возле овечьей мифами легендарной “Горы хаджиев” / “Горы хозяев” / *Хужсалар тавы* со знаменитым на всю округу выбивающим из-под этой горы мощным родником – *изгеләр чиймәсе* – “Родником святых”, расположенные восточнее Булгар в окрестности древнего Биляра. Возникшие трудности,

связанные с проявлением активной жизнедеятельности новопоселенцев, удаленность от татарских деревень, необходимость переправы через реки, особенно Волгу и Каму, лишь усиливали чувства удовлетворенности тех, кто совершал сюда паломнические посещения, в завершение которых нередко с восторгом заявляли: “Как будто побывали в Хадже!” — “*Хажда булып кайттык кебек!*”

Те же из святых мест, которые находились рядом — на территории деревни или ближайшей округи, выполняли более утилитарное назначение: богопочитание сопровождалось жизненно важными мольбами-просьбами. Территория таких могил, кладбищ оберегалась и сохранялась. Сюда в теплое и удобное для себя время года татары-мусульмане приходили совершить *зиярат иту* — обряд, совершаемый по духовному (душевному) порыву или по установившемуся семейному обычаю, персонально или группой сверстников (мужчины, отдельно женщины) — с целью выразить пожелание о ниспослании Аллахом вселенской благодати и благополучия, с надеждой получить помощь в избавлении от постигшего недуга, в преодолении или предотвращении жизненных трудностей, а заодно испить живительной воды из родников святых. Ритуал моления, подобающие молитвы, атрибуты и необходимые действия были каждому знакомы с детства. Совершавшие это получали на какое-то время моральное удовлетворение, определенное успокоение, уравновешенность. Проведение ритуала, — будь то общинное (коллективное) или индивидуальное, семейное, было обязанностью мужчин — глав родов, семей. Но инициаторами и наиболее частыми посетителями местных святынь были женщины. Во многом это было связано с тем, что самостоятельное паломничество в Мекку даже обеспеченной их частью было невозможно — они не имели права. Особая активность татарок, устремлявшихся к более удаленным от своего аула святым местам, отмечалась и в письменных источниках. Так, Гарифулла Чокрый — “имам и суфий накшбандийского ордена, один из самых плодovitых историков-булгаристов начала XX в.” (так называет его Аллен Франк), рассказывает, как встретил группу пожилых женщин, совершающих паломничество в Билярск (Аллен Франк 2008: 202–203).

Судя по материалам XIX в., указные муллы тогда неодобрительно относились к паломничеству к местным святым, усматривая в этом идолопоклонничество (Юнусова 2007: 234). Уместно предположить, что эти запреты были связаны с появлением и развитием идей и принципов чуждого для татар, являвшихся суннитами, ханафитского масхаба, масхаба ханбалитского в его крайнем выражении оформившегося в религиозно-политическое течение в суннизме под термином ваххабизм. Его идеологи проповедовали возвращение к чистоте раннего ислама времени Мухаммада, строжайшее соблюдение принципа единобожия, отказ от поклонения святым и святым местам, отказ от заимствованных новшеств (*бида*), требовали от мусульман избегать всяких проявлений роскоши в быту, одежде и культе (Ислам 1983: 45). М. Кемпер, анализируя труды видных мусульманских деятелей того времени, справедливо отметил, что каждый из них пытался распространить в мусульманских общинах *свои моральные представления*, причем в них всегда перевешивал *элемент запрета* или, по меньшей мере, осторожности (Кемпер 2008: 124–125). Вопреки этому народная традиция сохранялась.

Советская политика государственного атеизма и борьбы с религией, ее пережитками не прошла бесследно для культуры святых мест у татар. Не стало суфиев. Снизилось число паломников, посещения стали тайными, всячески скрывались. Уничтожались сами объекты. Святые родники, которые, несмотря на засыпку, а то и цементирование, все равно выбивались из земли, иногда их охраняла милиция, не подпуская посетителей<sup>2</sup>. Процесс разрушения моментально обрастал рассказами о различных недугах, постигавших не только его непосредственных участников, но и вдохновителей, организаторов. Это являлось пассивным сопротивлением народа. Приведем на этот счет лишь одну, типичную историю, услышанную в ходе экспедиций авторов, осуществленных в 2013–2014 гг. Она касается древних захоронений (могил) и родников возле них, расположенных у д. Татарская Айша Высокогорского р-на Татарстана, что в 40 км к северо-востоку

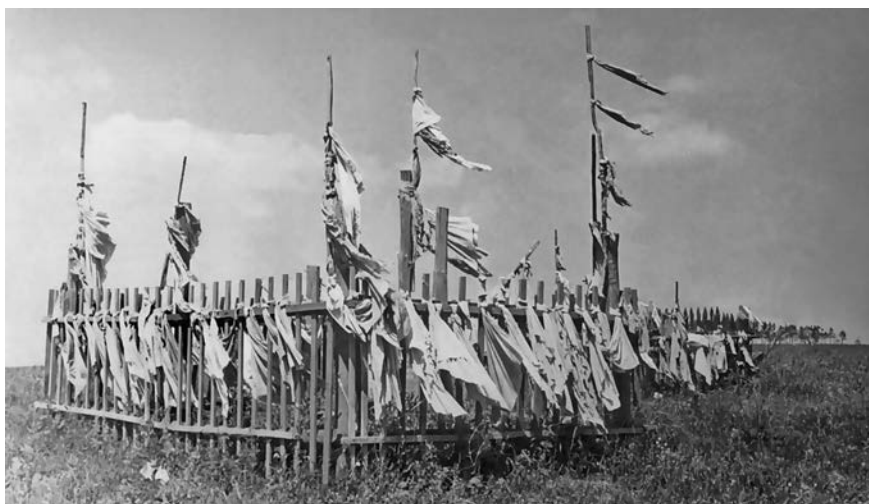
от г. Казани. В настоящее время это территория Иске-Казанского государственного историко-культурного и природного музея-заповедника, включающего в себя выявленное археологами Иске-Казанское (Камаевское) городище и ряд других памятников периода Казанского ханства.

По зафиксированным рассказам местных жителей, а также выходцев из деревни Татарская Айша – детей, а чаще уже внуков, самое большое разрушение святого места произошло в конце 1930-х – начале 1940-х годов. Тогда с целью расширения посевных площадей руководство колхоза решило очистить поле от сохранившихся надгробий – их сдвинули трактором и сбросили в ближайшие овраги. Тот, кто провел эту работу, – русский тракторист, – тут же обезножел.

Исчезли древние надгробия, но сохранялись родники. Посещения святых мест (чаще тайные, одиночно или небольшими группами) не прерывались. Более того, они активизировались в тяжелые, тревожные 1940–1950-е годы военного и послевоенного лихолетья. Для одиноких женщин с детьми и стариков это место оставалось последним убежищем, посетив которое они могли в меру своего умения помолиться (особый намаз), высказать мольбы и просьбы с надеждой на защиту Аллаха с помощью погребенных здесь святых. По свидетельствам информаторов в деревне среди пожилых женщин были еще те, которые хорошо помнили ритуал *зиярат ту*, необходимые молитвы и охотно отзывались на просьбу тех, кто просил о его проведении. Они не отказывали в этом ни своим, деревенским, ни прослышавшим о чудесах исцеления страждущим из других мест, поток которых не прерывался. Они же, как и в других поселениях, чаще всего и были зрителями. Получив наказ от ослабевшего с возрастом или умирающего родителя, который всю свою жизнь следил за могилами и родниками, или же по собственному желанию (зачастую, оно возникало после сна, во время которого человек получал наказ от предков), эти люди тайно ухаживали за святыми местами – чистили, пололи, красили ограды, заменяли устаревшие на новые.

Уничтожение древних надгробий привело к тому, что по существу единственным местом посещения и проведения ритуала *зиярат ту* стала ровная площадка Иске-Казанского городища, возвышающаяся над поймой среднего течения реки Казанки, со склона которой и выбивал мощный родник Мулла Хаджи, которому приписывались исцеляющие, благодатные свойства. Кроме этого родника было ещё два: один там же, чуть в стороне и ниже, другой – внизу крутого склона оврага, разрезающего пойменную террасу и само городище.

В 1960-е годы в период очередной волны усиления борьбы с религиозными пережитками по стране началась очередная кампания по уничтожению мест паломничества. И в данном случае, по рассказам информаторов, исполнителей постигали несчастья. В стоявшем в поле возле городища и уже не используемом по назначению хозяйственном срубном строении паломники укрывались от нагрянувшей непогоды, палящего солнца. Жителям д. Татарская Айша предложили разобрать его на свои нужды. Даже при остром дефиците топлива в те годы никто не осмелился на это. Тогда его разобрал колхоз. Бревно отвезли на полевой стан возле д. Русская Айша, где в страду готовили общественное питание. Ночного сторожа – жителя этой деревни, решившего поджечь одно из бревен, постиг инсульт – *телез калган*. Наутро прибывшим сюда работникам он жестами объяснил, что жечь бревно ни в коем случае нельзя, и умер. Подобная участь постигла и того, кто участвовал в цементировании самого мощного почитаемого родника Мулла Хаджи: он обезножел и, промучившись какое-то время, скончался. А вот организатору уничтожения срубного строения, председателю колхоза, повезло. Не получив исцеления после многократных обращений к врачам, он, наконец, обратился к старушке, которая была известна в народе способностью помогать страждущим молитвами. Она-то и подсказала, что исцеление возможно лишь в случае, если он сможет оживить родник, вернуть его в прежнее состояние. Это и было предпринято в конце 1980-х годов. Родник расчистили, но тогда он лишь засочился и тонкой струйкой стекал вниз по склону. Тем не менее



**Рис. 1.** *Изгеләр кабере* (могилы святых). ТАССР, Высокогорский р-н, д. Альдермыш (полевые материалы Р.К. Уразмановой, 1973 г.).

председатель встал на ноги. Подобные рассказы, достоверность которых усиливалась эмоциональной памятью свидетелей, передаваясь из уст в уста, лишь укрепляли страждущих в стремлении побывать на святых местах.

В 1970–1980-е годы у татар-мусульман Волго-Уралья все еще сохранялись основные элементы традиционного ритуала посещения святых мест, но чаще всего в измененном виде, так как знающих правила ритуала, умеющих исполнять все требуемое (совершать подобающий намаз, молитвы-пожелания) становилось все меньше. Поэтому моление, совершаемое за упокой душ всех погребенных мусульман с просьбой о ниспослании Всевышним мирского благополучия, стало постепенно заменяться номинальной верой в благодатную силу святых. Эта функция являлась более важной для тех, кто ждал исцеления, надеялся получить его, исполняя ритуал обычая. Немало было и тех, кто следовал народному обычаю с надеждой предотвратить разные напасти. Допустимым становилось не личное посещение, а передача полагаемого *садака* – милостыни, пожертвования с религиозной целью, деньгами, живностью – *жанлы мал* (как правило, курица, чаще мясо заколотой и вычищенной курицы) набожным представителям старшего поколения с подвернувшейся оказией или с теми, кто решил побывать там. Изменилась и архитектура святых мест. Если в XIX – начале XX в. могилы, ограды обтягивались в несколько кругов нитками, то во второй половине XX в. в связи с ростом благосостояния населения и появившимся у него бóльших покупательских возможностей, на святых местах стали развешиваться куски тканей, полотенца, платки.

Заметные перемены начали происходить в конце советского периода, а в постсоветский – они стали разительными. На рубеже 1980–1990-х годов в отдельных татарских поселениях, имевших объекты, расцениваемые народом как святые, наблюдался стихийный всплеск интереса, внимания к ним. Рядовые жители деревень начали открыто проводить работы по благоустройству святых мест и прилегающих к ним территорий – чистили их, меняли, ремонтировали ограды, иногда устанавливали полумесяц. Приводились в порядок и родники: на них стали появляться специальные ограждения, которые красились и к которым по необходимости выкладывались ступеньки, чтобы было удобно спускаться к воде, устанавливались перила, скамейки для отдыха. Появляются и новые, ранее не имевшиеся у татар, элементы архитектуры святых мест. В некоторых случаях стали возводиться (устанавливаться) имитации намогильных сооружений самых





**Рис. 2.** *Изгеләр кабере* (могилы святых). Республика Татарстан, Иске-Казанский государственный историко-культурный и природный музей-заповедник (полевые материалы авторов, 2014 г.).

причудливых конструкций, размеров и используемого материала; с надписями-посвящениями и без, с указанием имен установителей, даты установки и без. По-прежнему обязательным атрибутом являлись куски тканей, тесемки, платочки, которые вешались на ограждениях, оградах и/или на близко расположенных деревьях и кустарниках. На некоторых могилах, на их металлических оградках и/или внутри них, а также на дне родников появились монеты разного достоинства. Они бросаются посетителями, чтобы “вода не схватила” — чтобы не заболеть, получить согласие духа хозяина воды. Иногда оставляют специально привезенные продукты, деньги, платки, полотенца. Позже их забирают смотрители и раздают одиноким, малоимущим.

На некоторых святых местах начали устанавливать небольшого размера здания, воспринимаемые как Мечеть, а над родниками — пристраивать крыши и даже располагать целые постройки. В них могут быть размещены на гвоздях или на полках кружки для питья и забора воды, скамейки. Внутренние стены построек иногда покрыты надписями с мольбами — просьбами, а на вбитые гвозди нанизано множество записок-обращений. Можно встретить специальные шкафы, внутри которых находятся тетрадки с записями имен-фамилий паломников и их просьб. Появление подобных обращений, очевидно, связано с тем, что ушло из жизни то поколение, в среде которого находились искренне верящие в силу воздействия народного обычая, а главное, умеющие (могущие) словом и делом облегчить страдания — страхи страждущих, всегда готовые помочь им — “*ул карчыклар үлөп бетте инде*”. Людская потребность в этом никуда не исчезла. Появилась своеобразная форма “общения — обращения”, ставшая одним из способов, помогающих

облегчить душу. Зачастую к ней обращаются не татары. Характерны в этом плане две записи, оставленные в срубе родника на территории Иске-Казанского государственного историко-культурного и природного музея-заповедника. Одна из них написана не по-татарски. Некто чуваш (чувашка?) просил: *“До сих пор живу хорошо. Пусть и дальше будет так. Найти бы хорошую пару. Аминь”*. Другая запись сделана по-русски, возможно русской женщиной: *“Женского счастья мне. Оля”*.

Изменились и просьбы посетителей: родители, чьи сыновья служат в армии, выражают надежду на их благополучное возвращение домой; школьники, студенты верят, что посещение поможет им успешно сдать ЕГЭ, экзамены, защитить дипломную или курсовую работу; держатели кредитов и ипотек высказывают желание их скорейшего погашения и т.д. Традиционно сюда приходят бездетные женщины, верящие в лечебный эффект посещения. Беременные женщины просят благополучного деторождения.

На рубеже 1980–1990-х годов на святые места начали обращать внимание и предприятия Татарстана. Одним из первых стало ОАО “Татнефть”, которое приступило к реализации Программы “Родники”. Причиной ее появления стала критическая ситуация с обеспечением питьевой водой населения юго-восточных районов Татарстана, возникшая из-за деятельности нефтяников и приведшая к засолению родников. Один из этих родников – святой ключ, расположенный в исторически значимом для татар Биляре (Алексеевский р-н), был обустроен организацией с особым старанием. Это объяснялось стремлением к возрождению национальной культуры и формированию нравственных основ общества: *“Нефтяники Татарстана считают себя в долгу перед народом, перед матерью-землей. Оздоровление родников – это прежде всего оздоровление души. Ибо родник – это не только вода, это духовность. Возрождая родники, мы приобретаем благословение народа. Пусть чистые воды родной Земли станут мерилом чистоты наших помыслов”* (Көмеш 1998: 13).

Другое святое место стало объектом внимания государства. Это место расположено на территории Иске-Казанского государственного историко-культурного и природного заповедника, находящегося в Высокогорском районе Республики Татарстан. Постановлением № 228 Кабинета Министров РТ от 14 апреля 1992 г. все расположенные здесь археологические памятники были взяты под особую охрану и государственный контроль. Благодаря этому дирекции заповедника удалось осуществить работы по благоустройству территории: в первую очередь были обустроены подходы к родникам и сами родники, по крутым склонам пойменной террасы и разрезающего ее оврага серпантином построены металлические лестницы, удобные для спуска (подъема), с сидениями для отдыха. Были предприняты меры по очистке родника Мулла Хаджи.

В последние годы в возрождении культуры святых мест у татар начинают принимать участие состоятельные выходцы из сел, переехавшие в города. Они по личной инициативе организуют работу по благоустройству, очистке святых мест, находящихся на территории родной деревни или родного района. Иногда самостоятельно, иногда с привлечением ресурсов и средств местных администраций, собственных коммерческих компаний ими организуется строительство подъездных дорог, лестниц, ограждений, других объектов. Процесс восстановления сопровождается активным творчеством. На святых местах формируются новые ландшафты – появляется собственная логистика территорий, своеобразная архитектура объектов. Например, новым элементом стали срубы-ограды родников, на крыше которых установлен полумесяц как символ ислама. Традиция благоустройства святых мест сельчанами и выходцами из сел, их посещения укрепляют татарскую сельскую общину и внутриаэтнические связи. Так, посетители родника Мулла-Хаджи, с которыми удалось побеседовать авторам данной статьи, говорили о том, что посещение – это *“традиция, каждый год”*, *“без шушыннан чыккан кешеләр”* – *“мы выходцы отсюда”*.

В этот период интерес к святым местам стали проявлять журналисты, учителя, краеведы. В республиканских газетах, выходящих на татарском языке, появляются

публикации и специальные рубрики, освещающие традицию святых мест<sup>3</sup>. Силами сельской интеллигенции начинают проводиться краеведческие исследования. Так, в ходе экспедиции 2013 г. в с. Альдермыш Высокогорского р-на Республики Татарстан авторами было проведено интервью с преподавателем местной школы. Ежегодно он вместе с детьми совершает экскурсию к местному святому месту (могилам), в ходе которой школьники узнают об этом объекте, чистят и приводят его в порядок. Позже ребята пишут сочинения об истории и культуре деревни. Среди этих сочинений удалось увидеть работу “*Әулия кабере*” – “Могила святого”. Благодаря подобным работам распространяются знания о родном крае, формируется чувство гордости за малую родину.

На рубеже 1980–1990-х годов на мусульманский культ святых у татар начинает обращать внимание и мусульманское духовенство. Инициатором этого движения стал лидер Духовного Управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (позже названного Центральным Духовным Управлением мусульман России) Т. Таджутдин. Именно он впервые публично, как и некоторые представители художественной и гуманитарной интеллигенции у татар<sup>4</sup>, обратил внимание на Болгар как на священное место для народа. Им были предприняты масштабные практические меры, связанные с массовым распространением образа Болгара как этноконфессионального символа татар (*Уразманова* 2010: 69–83) (прежде всего, через организацию *Болгар жыены* – народного схода, собрания). Татарской же интеллигенцией, сумевшей в этот период оказать определенное влияние на развитие этнополитических процессов в Татарстане с помощью исторических аргументов (включая историю Волжской Булгарии), данный объект преподносился как один из возможных механизмов укоренения татарской идентичности, а возникший *Болгар жыены* рассматривался как проект создания татарской нации (*Исхаков* 2009: 188–192). Хотя высокой результативности традиционалистская идеология мусульманского культа святых в тот период так и не получила, однако сама идея была позже активно использована другими группами национальной элиты у татар.

В первом десятилетии 2000-х годов у татар исследуемого региона наблюдался рост интереса к мусульманскому культу святых. Наряду с продолжающимся процессом благоустройства святых мест, усилением числа посетителей, возникает явный раскол между



**Рис. 3.** Кружение паломников вокруг столба на развалинах мечети. Республика Татарстан, г. Болгар (полевые материалы авторов, 2013 г.).

сторонниками и противниками этого явления. Негативно относящиеся к данному явлению некоторые представители татаро-мусульманского духовенства, художественной и творческой интеллигенции обвиняют участников *Болгар жыены* в невежестве, убогости, в языческой природе ритуалов, совершаемых посетителями (в частности осуждается кружение вокруг столба на территории развалин мечети) (Исхаков 2009: 188–192), в доисламских корнях этого “чуждого” явления, а молитвы, произносимые на могилах, по их мнению, противоречат основному постулату Ислама, подразумевающему обращение не к посредникам, а напрямую к Аллаху. Другая часть татарской творческой интеллигенции, оппонировав, утверждает, что на уровне обыденного восприятия традиций религии необходимы символы, которых, к сожалению, у татар в отличие от народов Средней Азии очень мало (Сабиров 2011). Кроме того, указывается на то, что для “национальной интеллигенции, значительной части городского населения... важна этническая система, обращенная лицом к социально полезной деятельности” (Мухаметшин 2003: 64). Поддержку выражают и сельские имамы, которые, как показали проведенные авторами интервью, с большим удовлетворением отмечают активизацию посещений святых мест, возросшую за счет этого материальную поддержку татарской общины в виде *садака*.

Отметим, что авторские материалы интервью с посетителями святых мест показывают, что эти люди обращаются с молитвами и просьбами не к личностям, которые здесь покоятся, а напрямую к Аллаху, лишь уповав на их помощь. Сама же ритуальная часть посещений направлена на закрепление этих обращений, дающих духовное (душевное) умиротворение, эмоциональное удовлетворение от содеянного. Святые места воспринимаются народом как неотъемлемая часть их этноконфессиональной идентичности. “*Булгар — это место, где я четче чувствую свою мусульманскую идентичность*” (журналист, 30 лет, г. Казань).

2013 год в определенной степени стал знаковым в решении возникшего раскола. В принятой на IV Всероссийском Форуме татарских религиозных деятелей Концепции “Ислам и татарский мир” была высказана четкая позиция татаро-мусульманского духовенства. «Доисламские традиции, не противоречащие шариату, исполняемые среди татар после принятия ислама по ханафитскому мазхабу допускаются как принадлежащие к категории обычного права (гореф-гадат). Традиции и обычаи, не противоречащие религии и разуму, являются правильными в шариате и одобряемыми. Сам Коран подтверждает этот источник права: “А содержание их и одежда на отце, согласно обычаю (ма‘руф)” (2: 233), “А кто беден, пусть тратит по обычаю (ма‘руф)” (4: 6). Мусульманские обряды и определенные религиозные деяния, имеющие основу в шариате, не могут являться нововведением в религии (бидгат). Поэтому, с точки зрения мудрости и дагвате, непозволительно называть нововведениями и запрещать мусульманам празднование мавлида — рождения Пророка (с.а.в.), рагаиба — вечера бракосочетания его родителей — Абдуллы и Амины, чтение определенных аятов и дуа (дога) за упокой души и прощения умершего, ношение хирзов (бэти), использование четок, проведения коранических маджлисов (ашлар), поминок в определенные дни, *посещения (зийарат) могил “святых” (авлия)* (курсив наш. — Авт.) и т.п. обрядов. Считается, что во время таких праздников Аллах проявляет особую благосклонность к своим рабам. Мусульмане в это время вспоминают о той милости, которую оказал людям Бог, направив Пророка Мухаммада (с.а.в.)» (Духовное управление 2014).

Это положительное отношение к святым местам татаро-мусульманского духовенства начинает претворяться в жизнь в Болгаре (на территории Болгарского государственного историко-архитектурного музея-заповедника), где при активном сотрудничестве с органами государственной власти и управления происходит формирование новой формы культуры данного явления — с установленными официальными мероприятиями и четко прописанными ритуалами (включая обязательное присутствие ДУМа РТ). Начиная с 2010 г. руководителем этого процесса становится специально созданный благотворительный Фонд “Возрождение”, который возглавил первый Президент РТ



**Рис. 4.** Коллективное моление. Республика Татарстан, *Болгар жыены* (полевые материалы авторов, 2013 г.).

М.Ш. Шаймиев. В его официальных выступлениях и высказываниях других представителей высшего руководства Татарстана Болгар презентуется, во-первых, как механизм сохранения этнической идентичности татар, как место единения татар, разбросанных по России и за ее пределами (Это музей 2013); во-вторых, как способ тиражирования этнокультурной специфики российского ислама<sup>5</sup>; в-третьих, как туристический проект общероссийского значения, способный привлечь к себе внимание гостей из других регионов РФ и из-за границы<sup>6</sup>. Стремление к получению политических и экономических эффектов от проекта приводит к десакрализации Болгара как святого места для татар. Политическая элита все чаще использует риторику праздника, а сам смысл культа святых превращается посредством культурных индустрий в зрелище и развлечение<sup>7</sup>. Сегодня, уйдя от народной формы, это самое знаковое святое место для татар Волго-Уралья потеряло свою аутентичность. Хотя оно вызывает все больший интерес у татар, становится местом их притяжения, причем живущих не только в Волго-Уралье, но и в других регионах России и ближнего зарубежья. Так, во время наблюдений за *Болгар жыены* в 2013 г. авторы путем фиксации и анализа государственных номеров автобусов и автомобилей, на которых приехали участники мероприятия, обнаружили присутствие представителей Республик Башкортостан, Марий Эл, Чувашской, Удмуртской Республик, Кировской, Пензенской, Нижегородской, Самарской, Саратовской областей, городов Екатеринбурга, Тюмени, Украины.

Другие же святые места – многочисленные народные (расположенные в татарских деревнях) и частично огосударствленные (на территории Иске Казани и Билярска), по-прежнему функционируют вне официальной риторики политической элиты РТ, ДУМа РТ и управляются либо старшим, уважаемым поколением татарских мулл, либо простым народом. Сегодня они не имеют четкой, единой регламентации и процедуры проведения ритуалов. Они никем не контролируются.

Несмотря на некоторые произошедшие в XX–XXI вв. изменения, сама культура мусульманского культа святых у татар в целом по-прежнему сохраняется. В пользу этого свидетельствует фиксируемая устойчивость явления (сегодня только в Татарстане по подсчетам авторов около 100 посещаемых и поддерживаемых народом святых мест)

и массовая вовлеченность людей. Сохранность и функционирование, в меру возможностей, народных святых мест у татар Волго-Уральского региона происходило благодаря поддержке татарской сельской общины, социально-психологической потребности людей в традиционной обрядности, вере и надежде на дополнительную помощь в жизни, живучести традиционалистских нарративов об “эффективности” посещений и поклонений, позитивному отношению большинства сельских мулл. Народные святые места были и остаются объектами самоорганизованного сохранения татарской культуры и татарского ислама, своей самости. Они не просто утилитарные, а знаковые – “изге бит!” (“это же святое!”).

### Примечания

<sup>1</sup> “В пропаганде и обосновании просветительно-реформаторских идей татары в мусульманском мире были пионерами. Неслучайно появление и ускорение этих идей в общественном сознании известные французские исследователи истории татарской общественной мысли А. Беннигсен и К. Кельеже назвали чисто туземным чудом, оригинальным, которое развернулось, вероятно, в единственном роде” (Абдуллин 2000: 128).

<sup>2</sup> Это, например, происходило возле святого ключа, находящегося сейчас на территории Билярского государственного историко-археологического и природного музея-заповедника (Алексеевский р-н РТ).

<sup>3</sup> В числе первых – публикация А. Юнусовой (*Асия Юнусова* 2005). С 2006 г. публикации о Болгар жыены стали регулярными не только в большинстве республиканских татароязычных СМИ, но и в отдельных русскоязычных. В газете “Мәдәни жомга” открылась специальная рубрика “Татарның изге урыннары” – “Святые места татар”.

<sup>4</sup> Тогда тема Болгара поднималась на страницах газет, ей посвящали и литературные произведения. Писатель М. Юныс в статье “Уста руин” писал: “Под этими камнями похоронена эпоха наших дедов, живших свободно. И если мы сегодня, борясь за независимость, не сумеем сплотиться, ...то наши зародившиеся надежды тоже будут похоронены под этими руинами” (Сагитова 1998: 141).

<sup>5</sup> На площадке комплекса “Ак мечеть” (“Белая мечеть”) организуется работа Болгарского исламского образовательного центра, инициированного Президентом РФ В.В. Путиным.

<sup>6</sup> 23 июня 2014 г. на 38 сессии в столице Катара г. Дохе историко-археологический комплекс Болгар был включен в список памятников Всемирного наследия ЮНЕСКО.

<sup>7</sup> Например, начиная с 2014 г. на территории Булгарского музея-заповедника проводится Всероссийский исторический фестиваль “Великий Болгар”, на который приезжают участники российских клубов исторической реконструкции и показывают средневековые европейские, русские, золотоордынские бои.

### Источники и материалы

*Альгар* 1995 – *Альгар Х.* Последний накшбандийский шейх Волго-Уральского региона. Непризнанный историками духовный лидер // Татарстан. 1995. № 7–8. С. 102–108.

*Асия Юнусова* 2005 – *Асия Юнусова.* Ибне-Фадлан юлыннан // Ватаным Татарстан. 7.6.2005. С. 15.

*Домусульманские* 1997 – *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М.: Наука, 1997.

*Духовное управление* 2014 – *Духовное управление мусульман Республики Татарстан* // <http://dumrt.ru/node/11947> (дата обращения: 24.07.2014).

*Ислам* 1983 – *Ислам.* Краткий справочник. М.: Наука, 1983.

*Ислам* 1998 – *Ислам на территории бывшей Российской империи.* Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998.

*Көмеш* 1998 – *Көмеш чишмэләр жыры.* Песня серебряных родников. Альметьевск: “Рухият”, 1998.

*Краткий 2000* – *Краткий религиозно-этнографический словарь-справочник на русском и татарском языках.* Казань: Мастер Лайн, 2000.

*Музей* 2006 – *Музей Ислама (путеводитель).* Казань, 2006.

- Сабиров 2011 – Сабиров Н. Научный ислам // Умма. 9.12.2011. № 24. С. 3.  
Суфизм 2000 – Суфизм в Поволжье: история и специфика. Казань, 2000.  
Суфичылык 1999 – Суфичылык турында очерклар. Казан, 1999.  
Төрки-татар 1998 – Төрки-татар шигъриятендә дини-суфичыл символлар, образлар, атама-лар. Казан, 1998.  
Это музей 2013 – “Это музей, который раскроет великие ценности нашей священной зем-ли” // Бизнес Online. 25.05.2013. [http://: www.business-gazeta.ru/article/80826](http://www.business-gazeta.ru/article/80826)

### Научная литература

- Абашин С.Н. Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 128–131.  
Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижни-ки ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003а. С. 3–17.  
Абашин С.Н., Бобровников В.О. (сост.) Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Восточная литература, 2003б.  
Абашин С.Н., Бушков В.И. Семинар “Перспективы этнографического изучения ислама в Средней Азии и сопредельных регионах” // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 123–124.  
Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. Казань: Татарское книжное изд-во, 1976.  
Абдуллин Я.Г. К вопросу о соотношении религиозно-реформаторских и просветительских на-чал в истории татарской общественной мысли // Ислам в истории и культуре татарского народа. Казань: АН РТ, Ин-т истории, 2000.  
Ален Франк. Исламская историография и “булгарская” идентичность татар и башкир в Рос-сии. Казань: Российский исламский университет, 2008.  
Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII – середина XVI вв.). В 2-х кн. Казань: ИЯЛИ, 1993.  
Амирханов Р.М. Ислам в татарской общественной мысли: история и современность // Ислам в истории и культуре татарского народа. Казань: АН РТ, Ин-т истории, 2000.  
Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970.  
Басилов В.Н., Снесарев Г.П. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1986.  
Гордлевский В.А. Бахаутдин Накшбанд Бухарский // Гордлевский В.А. Избранные соч. Т. III. М.: Восточная литература, 1960.  
Жумаганбеков Т.С. Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских кагана-тах // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 154–162.  
Идиятуллина Г. Абу-н-Наср Курсави. Казань: ФЭН, 2005.  
Исхаков Д.М. Джиен Священного Булгара // Конфессиональный фактор в развитии татар // Науч. ред. Д.М. Исхаков. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани, АН РТ, 2009. С. 188–192.  
Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: РИУ, 2008.  
Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: ФЭН, 2003.  
Рахимов Р.Х. Искерская Астана: историческая судьба // Этнологические исследования в Та-тарстане / Под ред. Г.Ф. Габдрахмановой, З.А. Махмутова, С.В. Сусловой. Вып. VII. Ка-зань: Институт истории им. Ш. Марджани, 2013. С. 18–25.  
Ризазэдин Фахруддин. Асар (на татарском и русском яз.). Казань: “Рухият”, 2006.  
Саитова Л.В. Этничность в современном Татарстане. Казань: Татполиграф, 1998.  
Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика уни-версального. М.: Издат. дом Марджани, 2009.  
Сибгатуллина А. Религиозно-суфийские мотивы в татарской литературе // Ислам и мусуль-манская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки / Науч. ред. Р.М. Мухаметшин. Казань: “ФЭН”, 2006. С. 649–674.  
Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.

- Сызранов А.В.* Святые места мусульман Астраханского края: историко-этнографический очерк. Астрахань: Издательский дом “Астраханский университет”, 2006.
- Трепавлов В.В.* Сакральная топография Улуса Джучи // Этнографическое обозрение. 2011. № 2. С. 107–115.
- Тухватуллина Л.* Проблема человека в трудах татарских богословов. Казань: Татарское книжное изд-во, 2003.
- Уразманова Р.К.* Симбиоз этнического и конфессионального в современной праздничной культуре татар // Этнографическое обозрение. 2010. № 2. С. 69–83.
- Хазрат Иният Хан.* Учение суфиев. М.: Сфера, 1998.
- Чவர்ь Л.А.* Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. М.: Восточная литература, 2006.
- Юзеев А.Н.* Татарская философская мысль конца XVIII–XIX вв. Казань: Татарское книжное изд-во, 2001.
- Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999.
- Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2007.
- Юсупов Г.В.* Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М.; Л.: АН СССР, 1960.
- Әхмәтҗанов М.* Татар археографиясе. Милли-мәдәни мирас хәзинәләре системасына сәхифәләр. Казан: ТРФА, Г. Ибраһимов исем. тел., әдәбият һәм сәгәт институты, 2011.

## Research Article

**Gabdrakhmanova, G.F., and Urazmanova R.K.** The Muslim Cult of Saints among the Tatar of the Volga-Ural Region: Specificities of Formation and Transformation [Musul'manskii kul't sviatykh u tatar Volgo-ural'skogo regiona: osobennosti formirovaniia i transformatsii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 2, pp. 58–75. ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Nauka Publishers

**Gulnara F. Gabdrakhmanova** | <http://orcid.org/0000-0002-1796-5234> | [medi54375@mail.ru](mailto:medi54375@mail.ru) | Marjani Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (7 Baturina St., Kazan, Republic of Tatarstan, 420111, Russia)

**Raufa Urazmanova** | <http://orcid.org/0000-0002-4954-8283> | [res40rt@mail.ru](mailto:res40rt@mail.ru) | Independent Researcher (Kazan, Republic of Tatarstan, 420111, Russia)

### Keywords:

Tatar, Islam, cult of saints, Volga-Ural region, history, culture

### Abstract:

The article discusses the cultural specificities of the cult of saints among the Muslim Tatar of the Volga-Ural region. We draw on a variety of sources (such as writings of the nineteenth and twentieth-century Tatar social thinkers, scholarly research, contemporary internet publications, as well as our own fieldwork data) to examine the various facets of the cult, which have been shaped under the influence of a particular form of Sufism, and to trace the changes that sacred localities have undergone during the last century and a half.

### Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:  
Russian Foundation for Humanities, <https://doi.org/10.13039/100009094> [grant 13-11-116012a(r)]

**DOI:** 10.7868/S0869541518020057



## References

- Abashin, S.N. 2001. Islam i kul't sviatykh v Srednei Azii [Islam and the Cult of Saints in Central Asia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 128–131.
- Abashin, S.N., and V.I. Bushkov. 2001. Seminar “Perspektivy etnograficheskogo izucheniia islama v Srednei Azii i sopredel'nykh regionakh” [The Seminar on the “Prospects for Ethnographic Study of Islam in Central Asia and Adjacent Regions]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 123–124.
- Abashin, S.N., and V.O. Bobrovnikov, eds. 2003. *Podvizhniki islama. Kul't sviatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze* [Islam Activists: The Cult of Saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Abashin, S.N., and V.O. Bobrovnikov. 2003. Soblazny kul'ta sviatykh (vmesto predisloviia) [Seductions of the Cult of Saints (In Place of an Introduction)]. In *Podvizhniki islama. Kul't sviatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze* [Islam Activists: The Cult of Saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus], edited by S.N. Abashin and V.O. Bobrovnikov, 3–17. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Abdullin, Ya.G. 1976. *Tatarskaia prosvetitel'skaia mysl'* [The Tatar Educational Thought]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Abdullin, Ya.G. 2000. K voprosu o sootnoshenii religiozno-reformatorskikh i prosvetitel'skikh nachal v istorii tatarskoi obshchestvennoi mysli [Toward the Question of Relationship between the Religious-Reformation and Educational Aspects in the History of the Tatar Social Thought]. In *Islam v istorii i kul'ture tatarskogo naroda* [Islam in the History and Thought of the Tatar People]. Kazan: Institut istorii.
- Akhmetzianov, M. 2011. *Tatar arkheografiase* [The Tatar Archaeography]. Kazan: TRFA.
- Amirkhanov, R.M. 1993. *Tatarskaia sotsial'no-filosofskaia mysl' srednevekov'ia (XIII – seredina XVI vv.)* [The Tatar Social and Philosophic Thought of the Middle Ages (the 13<sup>th</sup> – mid-16<sup>th</sup> Centuries)]. Kazan: IYaLI.
- Amirkhanov, R.M. 2000. Islam v tatarskoi obshchestvennoi mysli: istoriia i sovremennost' [Islam in the Tatar Social Thought: History and the Present]. In *Islam v istorii i kul'ture tatarskogo naroda* [Islam in the History and Culture of the Tatar People]. Kazan: Institut istorii.
- Basilov, V.N. 1970. *Kul't sviatykh v islame* [The Cult of Saints in Islam]. Moscow: Mysl.
- Basilov, V.N., and G.P. Snesev. 1986. *Drevnie obiady, verovaniia i kul'ty narodov Srednei Azii: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Ancient Rites, Beliefs, and Cults of Central Asia Peoples: Historical and Ethnographic Essays]. Moscow: Nauka.
- Chvyr, L.A. 2006. *Obiady i verovaniia uigurov v XIX–XX vv.* [The Rites and Beliefs of the Uyghur in the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Fakhruddin, R. 2006. *Asar*. Kazan: Rukhiat.
- Frank, A. 2008. *Islamskaia istoriografiia i “bulgarskaia” identichnost' tatar i bashkir v Rossii* [Islamic Historiography and the “Bulgarian” Identity of the Tatar and Bashkir in Russia]. Kazan: Rossiiskii islamskii universitet.
- Gordlevskii, V.A. 1960. Bakhautdin Nakshbend Bukharskii. In *Izbrannye sochineniia* [Collected Works], by V.A. Gordlevskii, vol. III. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Idiiatullina, G. 2005. *Abu-n-Nasr Kursavi*. Kazan: FEN.
- Iskhakov, D.M. 2009. Dzhien Sviashchennogo Bulgara [Jien of the Casred Bulgaria]. In *Konfessional'nyi faktor v razvitiit tatar* [The Religious Factor in the Development of the Tatar], edited by D.M. Iskhakov, 188–192. Kazan: Institut istorii imeni Mardzhani.
- Kemper, M. 2008. *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane (1789–1889): islamskii diskurs pod russkim gosподством* [The Sufi and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan (1789–1889): The Islamic Discourse under the Russian Rule]. Kazan: RIU.
- Khan, K.I. 1998. *Uchenie sufiev* [The Sufi Teaching]. Moscow: Sfera.
- Mukhametshin, R.M. 2003. *Tatary i islam v XX veke (Islam v obshchestvennoi i politicheskoi zhizni tatar i Tatarstana)* [The Tatar and Islam in the 20<sup>th</sup> Century (Islam in the Social and Political Life of the Tatar and Tatarstan)]. Kazan: FEN.
- Rakhimov, R.K. 2013. Iskerskaia Astana: istoricheskaia sud'ba [The Isker Astana: Historical Destiny]. In *Etnologicheskie issledovaniia v Tatarstane* [Ethnological Research in Tatarstan], edited by G.F. Gabdrakhmanova, Z.A. Makhmutova, and S.V. Suslova, VII: 18–25. Kazan: Institut istorii imeni Mardzhani.
- Sagitova, L.V. 1998. *Etnichnost' v sovremennom Tatarstane* [Ethnicity in Contemporary Tatarstan]. Kazan: Tatpoligraf.

- Seleznev, A.G., I.A. Selezneva, and I.V. Belich. 2009. *Kul't sviatykh v sibirskom islame: spetsifika universal'nogo* [The Cult of Saints in Siberian Islam: The Specificity of the Universal]. Moscow: Mardzhani.
- Sibgatullina, A. 2006. Religiozno-sufiiskie motivy v tatarskoi literature [Religious/Sufi Motifs in the Tatar Literature]. In *Islam i musul'manskaia kul'tura v Srednem Povolzh'ie: istoriia i sovremennost'* [Islam and Muslim Culture in the Middle Povolzhie: History and the Present], edited by R.M. Mukhametshin, 649–674. Kazan: FEN.
- Snesarev, G.P. 1969. *Relikty domusul'manskikh verovanii i obriadov u uzbekov Khorezma* [Relics of Pre-Muslim Beliefs and Rites among the Uzbek of Khoresm]. Moscow: Nauka.
- Syzranov, A.V. 2006. *Sviatye mesta musul'man Astrakhanskogo kraia: istoriko-etnograficheskii ocherk* [Sacred Places among the Muslims of the Astrakhan Area: Historical-Ethnographic Essay]. Astrakhan: Astrakhanskii universitet.
- Trepavlov, V.V. 2011. Sakral'naia topografiia Ulusa Dzhuchi [The Sacred Topography of the Djuchi Ulus]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 107–115.
- Tukhvatullina, L. 2003. *Problema cheloveka v trudakh tatarskikh bogoslovov* [The Problem of Human Being in Works by Tatar Theologians]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Urazmanova, R.K. 2010. Simbioz etnicheskogo i konfessional'nogo v sovremennoi prazdnichnoi kul'ture tatar [The Symbiosis of the Ethnic and Religious in the Contemporary Festive Culture of the Tatar]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 69–83.
- Yunusova, A.B. 1999. *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Ufa: Ufimskii poligrafkombinat.
- Yunusova, A.B. 2007. *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Ufa: Ufimskii poligrafkombinat.
- Yusupov, G.V. 1960. *Vvedenie v bulgaro-tatarskuiu epigrafiku* [Introduction to the Bulgarian-Tatar Epigraphy]. Moscow: AN SSSR.
- Yuzeev, A.N. 2001. *Tatarskaia filosofskaia mysl' kontsa XVIII–XIX vv.* [The Tatar Philosophic Thought of the Late 18<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> Centuries]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Zhumaganbekov, T.S. 2006. Genesis gosudarstvenno-religioznoi ideologii v drevnetiurkskikh kaganatakh [The Origin of State-Religious Ideology in Ancient Turkic Khaganates]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 154–162.