

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Санкт-Петербургский филиал  
Института востоковедения

# ИСЛАМ

на территории  
бывшей  
Российской  
империи

Энциклопедический  
словарь

Выпуск 3



Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2001

Страстная натура и безудержный дух протеста побуждали его выходить на площади и базары города и обращаться со стихотворными проповедями к толпе то с призывами одуматься, не совершать грехов, то с оскорбительными нападениями на «властелинов, погрязших в делах греховных». Вскоре возмутитель спокойствия был обвинен местным правителем Махмуд-бийем Аталыком в богохульстве и казнен. М. был похоронен в местности Ишканмиш, недалеко от Балха. С тех пор его могила является объектом паломничества.

Известность М. принесли его стихи на узбекском (чагатайском) и таджикском языках в виде газелей и других строфических форм (*мухаммас*, *мусаддас*, *мустазад*) и рассказы в стихах, при составлении которых он искал доходчивую для широкого круга читателей форму. Легкая и музыкальная метрика ('*аруд*'/*аруз*) его стихов способствовала их широкому распространению в народе: почти сразу их стали распевать и декламировать во время «громких» *зикров* (*джахр*), на свадьбах, в чайханах, на базарах. С середины XVIII в. и до нынешнего времени в Узбекистане, Туркменистане, Киргизии, Афганистане, Кашгаре существуют особые поэтические собрания *Машраб-хонлик* (*Машраб-х'ани*), на которых толкование мистических стихов М. порождает бурные дискуссии и новые подражания. Составленный уже после смерти М. сборник его стихов (*Диван-и Машраб*, или *Кисса-йи Машраб*) стал едва ли не самым популярным на традиционных собраниях *отин-ойи*. Стихи М., переложенные на музыку, имеются в репертуаре любого хафиза.

Участники упомянутых ритуальных собраний целиком или частично переписывали (и переписывают) сборники стихов М. Кроме того, до недавнего времени его сочинения или, чаще, их фрагменты были наиболее популярными в книжных лавках лубочной литературы. Об этом свидетельствует дошедшее до нас огромное количество рукописных сборников стихов поэта, хранящихся во многих рукописных собраниях мира. Его произведения были и остаются в числе наиболее часто издаваемых с момента появления литографий и типографий.

Сборник *Диван-и Машраб* — мифологизированное прозаическое жизнеописание поэта, включающее в себя собрание его стихов, последовательность которых, однако, не соответствует принятому в *диванах* жанрово-алфавитному расположению. Поэтому название, закрепившееся за этим сборником, неточно — оно произошло от оригинального *Дивана-йи М.*

М. приписывают произведение *Мабда-йи нур*, которое содержит рассказы религиозно-этического, назидательного характера и представляет собой комментарии на узбекском языке к *байтам* «Маснави» Джалал ад-дина Руми (1207–1273). В конце одного из списков *Мабда-йи нур* в форме пентаметра (*мухаммас*) сообщается, что автором этого сочинения в действительности является Рузи-бай Машраб ан-Насафи, известный как *Машраб-и сани* (М. Второй). Последний, кстати,

писал, подражая М., и даже принял его литературный псевдоним.

Остается открытым вопрос об авторстве другого этико-дидактического произведения, приписываемого М., — *Кимья*, которое некоторые специалисты считают второй частью *Мабда-йи нур*.

**Л**ит-ра: *Н.Лыкошин*. *Дивана-и Машраб и его наставники* // ТВ. 1901, № 68, 73, 74, 77, 78; *Дивана-йи Машраб*. Жизнеописание популярнейшего представителя мистицизма в Туркестанском крае. С тюркского перевел и снабдил примечаниями Н.С.Лыкошин // ТВ. 1902, № 11, 35, 61, 78; *В.Л.Вяткин*. Ферганский мистик Дивана-и Машраб // Ал-Искандария (Сборник Туркестанского Восточного института в честь проф. А.Э.Шмидта). Таш., 1923; *Машраб Бабарахим*. Избранное. Таш., 1959 (пер. В.Липко); *Л.В.Дмитриева*. Описание тюркских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып. III, 1980, 89–90; *А.Фитрат*. *Машраб* // Илмий фикр. Таш., 1930 № 1; *А.Карцев*. Жизнь и газели Машраба // Литературный Узбекистан. Кн. 2. Таш., 1937; СВР ИВ АН Узб. ССР. II, 1954, 304–312; *Машраб*. Танланган шеърлар. Нашрга тайёрловчилар П.Шамсиев, А.Хайтметов. Тошкент, 1958; *Г.Гулом*. Икки Машраб // Кизил Узбекистон. 12.VII 1959; *Машраб*. Танланган асарлар. Нашрга тайёрловчи А.Абдугафуров. Тошкент, 1963; *А.Абдугафуров*. *Машраб* биографиясининг баъзи бир нуқталари // Узбек тили ва адабиети. Тошкент, 1978, № 6; *он же*. *Машраб қачон тугилган?* // Адабий мерос. Тошкент, 1980, № 4; *Машраб* Девон. Нашрга тайёрловчи В.Рахмонов. Тошкент, 1980; *Боборахим Машраб*. *Мабдаи нур*. Нашрга тайёрловчи И.Абдуллох. Тошкент, 1994; *Боборахим Машраб*. *Кимё*. Нашрга тайёрловчи И.Абдуллох. Наманган, 1999; *M.Hartmann*. *Meshrab, der weise Haar und fromme Ketzler* // *Der islamische Orient*. Bd. I. В., 1905; *H.F.Hofman*. *Türkische Litteratur*. Utrecht, 1969, 125–133.

С. Г.

**М**иградж (араб. *ми'радж* — «вознесение [Мухаммада]») — название мечети в селении Балтаси (Балтасинский район, Республика Татарстан), построенной по проекту Ш.Гараева и открытой в 1994 г. *Имам-хатыб* — Ж.В.Фазлыев.

Двухэтажная кирпичная однозальная с антресолю мечеть с *минаретом* на крыше. Вестибюльный объем пристроен к восточному фасаду основного объема, занятого молельным залом для мужчин и антресолю для женщин. Вход в мечеть — на южном фасаде вестибюльного объема. В нем размещены: на первом этаже вестибюль, гардероб для мужчин, лестница в полуподвал с комнатами для омовений и сануздами и на второй этаж, где расположены комната *имам*, гардероб для женщин и служебные помещения. Вход для женщин — на восточном фасаде вестибюльного объема. С площадки первого этажа лестницы попадаем в обширную комнату *мадраса*, расположенную в северном торце основного здания мечети под антресолю. Из вестибюля вход в молельный зал с полукруглым *михрабом*. В противоположном от *михраба* конце зала и на одной оси с ним размещен мощный ствол *минарета*, прорезающий весь объем мечети. Нижний ярус *минарета* в зале служит центральной опорой для антресоли, занимающей северную треть

зала. Зал освещен большими, а антресоль — меньшими по размеру арочными окнами.

В интерьере глубокая ниша *михраба* открыта в зал высокой полукруглой аркой с резным обрамлением. В южной части зала в простенках окон устроены ниши с шпильковым завершением, в тимпанах которых размещены коранические надписи. Для того чтобы уменьшить высоту двухсветного зала, в нем устроен подвесной потолок лучкового профиля из пластиковых плит с деревянной обрешеткой в местах стыков. Потолок устроен только до антресоли и охватывает половину ствола *минарета*. По периметру потолка протянут декоративный пояс из растительного орнамента.

На месте пересечения коньков крыш зального и вестибюльного объемов возвышается трехъярусный *минарет*. Винтовая лестница в стволе *минарета* ведет на световой фонарь *азанчи* и круговой балкон. *Минарет* увенчан восьмигранным шатром на невысоком барабане.

Над вестибюльным объемом устроен аттиковый этаж, углы которого увенчаны декоративными башенками с полусферическим завершением, а шпиль южного и восточного фронтонов — башенками с шатровыми завершениями. Над *михрабом*, *минаретом*, декоративными башенками возвышаются полумесяцы на шарах. Декоративное оформление фасадов построено на контрасте фигурных деталей из красного кирпича и стен из силикатного кирпича.

М. — современное культовое сооружение с традиционным объемно-планировочным решением зального объема и асимметричным пристраем развитого вестибюльного объема.

Х. Н.

**М**уджадидийа (араб. «обновители») — самоназвание движения части мусульман Ферганы (а затем и соседних регионов), возникшего примерно в конце 70-х гг. XX в. Основатели движения — Рахматуллах-*'аллама* (ум. в 1981 г.) и *'Абдували-кари* (оба из Андижана), учились в *худжере* у известного богослова Ферганской долины Хакимджана-*кари* Маргилани и затем у Мухаммаджана Хиндустани. Цели и задачи движения вытекали из его самоназвания: внести некоторые изменения в устоявшиеся среди местных ханафитов ритуалы и догматические представления, направить набирающий силу процесс реисламизации в русло «обновления и очищения» ислама от позднейших «новшеств», сформировать у верующих политическую позицию.

Поиск новых форм бытования ислама был стимулирован прежде всего продолжавшейся политикой секуляризации общества, проходившей на фоне явно обозначившегося начала кризиса коммунистической идеологии. Очевидно, революция в Иране и вооруженная борьба афганских *моджахедов* (араб. *муджахид*) против Советской Армии вдохновили М. на борьбу за воплощение своих идей — превращение «обновленного» ислама в государственную религию в процветающей стране под названием Мусулманбад. Руко-

водители М. попытались в рамках общего процесса модернизации ислама «очистить» местные формы его бытования, носители которых, по их мнению, оставались недопустимо терпимыми к устоявшимся доисламским обрядам и ритуалам (традиционное паломничество-*зийра* к могилам «святых», чтение Корана за упокой души на могилах мусульман, совершение ритуала *рукйа/дам солмок* и т.д.). Трансформация и упадок ислама, по мнению идеологов М., породили реальную угрозу утраты местной общиной исламского характера. Суровому осуждению они подвергали тех, кто «превратил имамство в профессию» и в средство заработка. Уже в начале перестройки первое поколение М., заняв (фактически путем самоназначения, без соответствующих распоряжений Духовного управления) должности *имамов* и *хатибов* в некоторых мечетях Ферганы и Ташкента, демонстративно отказывалось от зарплаты из средств, поступающих в мечети, и занялось организацией собственного дела. Идеи и действия М. местные «традиционалисты» (ханафиты) расценили как «ваххабитские», и этот термин затем стали прилагать ко всем иным религиозным и религиозно-политическим движениям мусульман на территории бывшего СССР. Известны случаи, когда ханафиты Андижана силой прогоняли из мечетей всех, кого они считали «ваххабитами». Раскол привел также к обособлению групп обучения (*художа*) «ваххабитов» и ханафитов, и преподаватели обеих школ ревностно следили за тем, чтобы их ученики не общались друг с другом.

В конце 70-х гг. М. были не столь активны в пропаганде своих идей. В условиях фактического отсутствия местных изданий религиозной литературы любое зарубежное издание на арабском и, реже, на персидском языках, в котором толкование мировых проблем и событий резко отличалось от стандартно-советского, воспринималось как скрываемая от российских мусульман истина. Еще больший интерес вызывала попадавшая в руки верующих (в частности, благодаря паломникам) литература ваххабитского толка: давний успех идеологов этого движения, добившихся превращения «очищенного» ислама в государственную идеологию Саудовской Аравии, служил вдохновляющим примером для местных мусульман. Степень влияния этой литературы на ранних М. не была решающей, но уже с середины 80-х гг. сочинения идеологов религиозно-политических движений в арабских странах стали для руководителей М. серьезным катализатором в поиске политических и религиозных идеалов. Ныне ваххабитская литература поступает (чаще всего нелегально) в мусульманские республики Средней Азии и Кавказа на местных языках.

Термин *ваххаби* («ваххабит») фактически используется в государствах Средней Азии (и в России) в значении «приверженец политического ислама», «фундаментализма», «исламизма» и т.п. С самого начала Рахматуллах-*'аллама*, *'Абдували-кари* и их последователи характеризовали свои действия как «обновление» ислама. Проблема сочетания многовековых традиций и «нов-