МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФГАОУ ВО «КАЗАНСКИЙ (ПРИВОЛЖСКИЙ)
ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ИСЛАМ В РОССИИ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ:
ХРЕСТОМАТИЯ

КАЗАНЬ
2022

УДК 29 (297)

Составитель
Алмазова Л.И.,

Алмазова Л.И.,
Ислам в России. Составитель: Алмазова Л.И., Учебное пособие: Хрестоматия. – Казань, 2022

Издание знакомит читателей с фрагментами работ ученых, занимавшихся проблемами ислама в России. Хрестоматия подготовлена по материалам авторского курса «Ислам в России» (проф. А.Д. Кныш), проведенного совместно Факультетом Ближневосточных исследований Мичиганского университета, Восточным факультетом Санкт-Петербургского университета и Институтом международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета

Хрестоматия предназначена для студентов востоковедных направлений, и всех тех, кто интересуется вопросами ислам

ВВЕДЕНИЕ

В 2018 году в Казанском (Приволжском) федеральном университете был проведен необычный курс: профессор СПБГУ и Мичиганского Университета Александр Дмитриевич Кныш сместно с Анной Маточкиной и Дарьей Улановой из СПБГУ и Лейлой Алмазовой из КФУ представили студентам трех кампусов необычный курс – Ислам в России. Три группы в течение полугода по понедельникам встречались, каждая в своей аудитории, в Энн Арборе, Санкт-Петербурге и Казани и общались при помощи программы Блу Джинс. Занятия проходили по самым разным сценариям: это были и стандартные ответы на заданные заранее по изучаемым текстам вопросы (при этом, студенты делились на 10 групп по три-четыре человека из каждого кампуса), это были и лекции-презентации приглашенных профессоров с последующим обсуждением, и дебаты по вопросам российского миссионерства, академического исламоведения, взаимоотношения российских властей и мусульманского социума, и, в самом конце, групповые презентации студентов, в которых участники из разных стран и регионов представляли свое видение различных аспектов ислама в России.

Сам курс был выстроен так, что в нем рассматривались сложные и противоречивые отношения между государственными чиновниками России и христианами, с одной стороны, и мусульманскими общинами внутри России и вдоль ее границ, с другой. Особое внимание было уделено взаимному восприятию обеих сторон и тому, как они сформировали соответствующие идентичности русских и мусульман, живущих под властью российского имперского государства, Советского Союза, а теперь и российского Федеративного государства. В рамках курса были также рассмотрены некоторые культурные, академические феномены и геополитические отношения России с исламом и мусульманами внутри и за ее пределами.

Курс Ислам в России также читается для студентов - востоковедов Казанского федерального университета, поэтому было принято решено создать данное учебное пособие, сначала в электронном виде, а в дальнейшем, после апробации в учебном процессе, и в печатном для использования его при прохождении предмета уже в рамках стандартного учебного процесса.

Курс выстроен в соответствии со следующей проблематикой

1. К истории отношений Московского княжества (до 1547) и Русского государства (с 1547) с восточными землями: 15-16 вв.
2. Завоевание Сибири и расширение Русского Государства на Восток.
3. Российская Империя и восточные окраины в эпоху Петра I
4. Реформы Екатерины Великой в сфере государственно-религиозных отношений и мусульмане Империи
5. Зарождение русского ориентализма

6. Миссионерская политика посредством образовательных проектов властей и проблема интеграции населения окраин Империи.
7. Проблема джадидизма
8. Мусульманское образование в исторической перспективе.
9. Ислам в СССР
10. Ислам в постсоветскую эпоху

Благодарности:

Хотела бы выразить благодарность издательствам «Прогресс-Традиция» и «Новое литературное обозрение» за разрешение использовать опубликованные книги М.А.Батунского (Прогресс-Традиция) и Р.Джераси (НЛО, переводчик В.Герасимов). Также особую признательность хотела бы высказать в адрес таких ученых – востоковедов, как Михаэль Кемпер, Ахмет Ярлыкапов, Шамиль Шихалиев, Альфрид Бустанов, которые согласились на публикацию фрагментов их работ в данной хрестоматии.

Глубокая благодарность также профессору Александру Кнышу за возможность для студентов Казанского федерального университета приять участие в обучении по курсу «Ислам в России».

ТЕМА 1. К истории отношений Московского княжества (до 1547) и Русского государства (с 1547) с исламом: 15-16 вв.

Вопросы для обсуждения:

1. Происхождение лозунга «Москва – третий Рим» и его исторические импликации: как работают идеологии?
2. В чем сходство Московской власти в эпоху 15-16 вв с восточными формами правления? Или больше духовного родства с типами европрейского правления той же эпохи?
3. Каковы особенности постановки проблемы в работах М.А. Батунского?

Батунский М.А. Россия и ислам. – Т. 1. Фрагмент: Европейский взгляд на Россию конца XV-начала XVI в.

Марк Абрамович Батунский, (1933, Ворошиловград – 1997, Кёльн), кандидат философских наук, один из ведущих в СССР и признанный в мире исламовед, историк и философ, автор более 120 научных работ, а также автор статьи об исламе для «Большой Советской энциклопедии». В начале 1990-х эмигрировал в Германию, был профессором Кельнского университета. Опубликованный посмертно труд М.А. Батунского «Россия и ислам» является до сих пор единственным широкомасштабным исследованием отношения России к исламу и к мусульманским царствам с X по начало XX века.

Предлагаемый читателю фрагмент из первого тома трехтомника «Россия и ислам» представляет собой анализ автором нелинейных отношений Московских правителей 15-16 веков с Востоков в целом, представленным на тот исторический момент восприятием Оманской Турции соседних ханств – Казанского, Касимовского, Астраханского, наследниц Золотой Орды. Марк Абрамович Батунский, обращаясь к историческим документам и памятникам, обосновывает идею, что восприятие мусульман – как «враждебного другого», которого необходимо обратить в «истинную веру» возникло в процессе осознания Московией своего места между христианским Западом и мусульманским Востоком, с тяготением к первому и отходу от второго.

Следует отметить, что текст непрост для восприятия, поскольку построен в большей степени как философское сочинение, вписанное в подробный исторический контекст, и потому требует внимательного и скрупулезного прочтения.

Фрагмент из книги:
Батунский М.А. Россия и ислам. – Т. 1. – Москва: Прогресс-Традиция, 2003. – Сс. 171-185.

Европейский взгляд на Россию конца XV-начала XVI в.

В соответствии с догматизированным православием подходом к исламу вся затрагивающая его система символов и сигналов, которые образуют доминантные уровни, представляет собой два семантико-структурных центра. Они формируют инвариантную схему Жизнь (православие) и Смерть (мусульманский Восток)[50].

Институциональное православие могло предложить «басурманам»[51] один лишь выход — массовую христианизацию, каждый раз возмущаясь и недоумевая в случае отказа этих «варваров»[52], — приверженцев «пророка их Магомеда»[53], — решиться на такой шаг.

Именно в конце XV — начале XVI в. формируется понятие «святая Русь», которое по мере своей динамики все более и более обретало статус религиозного объекта с имманентными таковым категориями[54]:

1) уникальность (религиозный объект наделяется совершенно особым местом в универсуме или по отношению к нему как к целому;

2) первенство (религиозный объект превосходит все остальное; с личностной стороны он наделен

безусловным приоритетом, а с космической — рассматривается как последняя реальность, как корневой принцип — или как сила, от которой все в конечном счете зависит и получает свой относительный статус);

3) всепроникаемость (религиозный объект существенно и интимно соотнесен с каждым аспектом жизни каждого истинно православного; он связывает все элементы его жизни в осмысленное целое; он также интегрирует универсум как целое);

4) праведность (лишь она направляет наличное бытие приверженца «святой Руси» к благим целям и идеалам, определяет его судьбу и т. п.);

5) постоянство («святая Русь» неподвластна времени — ср. «четвертому Риму не бывать»);

6) сокрытость (никто не в состоянии исчерпывающе выразить величие, мощь и, главное, неисчерпаемую таинственность «святой Руси» — ср. тютчевское «Умом Россию не понять... В Россию можно только верить»[55]).

На деле эта — можно смело назвать ее гиперэксклюзивистской — модель вполне вписывалась в общехристианский культурный контекст.

В предыдущей главе я говорил о том, что по отношению к католическому и протестантскому Западу в конце концов начинала возобладать установка на комплементарность, т.е. на «взаимное сожительство противоположностей». Более того: даже предполагалось, что эти противоположности не только «отыскивают» друг друга, но и друг друга же «пристегивают», образуя такое органическое единство, которое должно стойко противостоять всем и вся нехристианским — мусульманским наиболее ревностно — образованиям.

Когда московские монархи не раз говорили не только о необходимости такой коалиции, но даже о возможности принять католицизм или когда высказывали свои симпатии к протестантизму, то в этом отнюдь не всегда следует видеть одну только политическую расчетливость, искусную демагогию и т.п.

Универсально-христианские лояльности вкупе с особыми условиями эволюции русской элитарной ментальности [56] могли действовать так, что казавшиеся антиподами Запад[57] и «святая Русь» вполне в состоянии сойтись, перейти друг в друга, стать, наконец, — пусть в идеале — тождественными [58].

Напротив, любая форма какого-либо духовного союза с мусульманским Востоком решительно отвергалась[59] — даже если в принципе одобрялись политические с ним соглашения, мирные (и порой даже дружественные) связи дипломатического и военного характера.

Важно отметить, что Россия конца XV — начала XVI в. была почти единственной европейской страной, где не было массовых процессов в судах инквизиции и сожжения заживо тысяч людей[60]. Дело в том, что тех, кого обвиняли в еретичестве, карали — по тогдашним, конечно, стандартам — сравнительно мягко. Зато стоглав[61], введший понятие «богохульство»[62], приравнял к нему совращение православного в «басурманскую» (мусульманскую) веру, проведенное «насильством или обманом», т. е. обязательно при наличии злого умысла. И хотя на практике совращение в «бусурманство»[63] толковалось расширительно, подразумевая даже попытку совращения и в иудаизм, и в лютеранство, и в католицизм[64], все же учтем, что и в теории и на практике основной удар наносился по исламу[65].

И далее.

Какой бы беспредельной ни казалась власть Ивана III и его преемников[66] — особенно Ивана Грозного[67], — все-таки она рядом своих черт была ближе современному ей европейскому, нежели мусульманскому политическому строю. Я имею в виду и сословно-представительный[68] — сколь бы нередко ни был он иллюзорным — характер московской монархии[69] и, что, пожалуй, еще важней, ее в конечном счете упорно европоцентристскую природу.

* * *

<>

Скорее все обстояло совсем наоборот: носившая четко антиисламскую прежде всего направленность ксенофобия — при всем при том, что она же сосуществовала с сильным приближением к ксенократии, — становилась типичной для наступивших в России при Иване Грозном буйных, всеобще опасных и таящих в себе величайшую неопределенность времен[137].

Доселе усердно загоняемые внутрь эмоции в ситуациях глубокого внутреннего дискомфорта, неслыханных прежде личностных стрессов выливались в формы разрушительных и бесконтрольных действий, в формы, порожденные ожесточенностью и враждебностью к сонму внешних сил или же

чувством вопиющей собственной беспомощности.

Любой «рывок вперед» тогдашнего русского общества — общества дробного, изобилующего бесчисленными конфликтами — вел, с одной стороны, к вытеснению потаенных комплексов за рамки своего замкнутого коллектива на какую-либо из одиозных иноверческих ассоциаций, а с другой — к прагматическому взаимодействию с Чужаком, к отходу от связанных с ним традиционных острых и броских антитез.

Я интерпретировал бы падение золотордынского «ига», а вслед за тем завоевание Казани и Астрахани как «перерыв постоянности», означающий переход к новому качеству, к новому структурному уровню, на котором уже значительную роль начинает играть момент дискретности.

А это в свою очередь предполагает альтернативность восприятия: один и тот же объект (скажем, все те же «татары-басурмане») может попеременно вызывать у воспринимающего по крайней мере два несовместимых между собой образа[138]. Таким образом, подготавливаются некоторые предпосылки для укоренения определенных толерантных установок[139] (при этом смена «гештальтов» происходит, как правило, скачком).

Но если постепенно выкристаллизовывалось то, что можно было бы по ряду формальных признаков назвать эмпатическим блоком русско-средневековой рефлексии о мусульманском Востоке, то он, этот блок, не представал как Диалог в точном смысле данного термина.

Перед нами, по существу, — особый тип Монолога, развертывание «своей» — «истинно-русской (или «православной» в целом[140], или, в случае необходимости, даже «общехристианской») позиции, для которой противостояние иной позиции («злым исмаильтянам», «безбожным агарянам» и т.п.) являлось главнейшим средством самоутверждения, обоснования и, наконец, физической и духовной экспансии[141].

Таким образом, модифицировались прежде всего лишь те понятийные и концептуально-семиотические компоненты русской официальной и официозной идеологии, которые предполагали мышление в рамках оппозиций и противопоставлений[142].

Полагаю, что все вышеописанное связано со следующими особенностями средневеково-русской культуры.

В ней отсутствовало целостное структурное видение не-православных и не-христианских систем, и прежде всего мусульманской.

Ведь в поле зрения восторжествовавшего в Московии XVI в. абсолютистского (или, если угодно, «строго монистического») варианта христианского мировоззрения находится долженствующее быть полностью евангелизированным человечество — которое, впрочем, интересует это мировоззрение лишь как момент собственного практического развертывания. Любая монистическая онтология исключает креационизм в собственном смысле слова, поскольку Единое не может творить мировые феномены, т.е. приводить их из небытия в действительное, «самостоятельное» бытие (принципиально отличное от бытия божественного), а само в них «эволюционирует».

Поэтому понятие «Ислам» лишено онтологического содержания: нет субстанциальной концепции мусульманства. Оно есть абстракция, и именно поэтому его надо навсегда лишить порождающей функции, малейших намеков на статус **sui generis.**

Логическая и историософо-культурологическая аргументация анализируемой программы сводилась к тому, что уже изначально ислам был частично христианизирован, частично — нет. Между этими двумя его «частями» существует связь, вследствие которой непрестанно движущееся содержание «исламского духа» выступает в качестве динамической двумерной структуры. Динамизм же ее заключается в том, что нехристианскому надлежит стать по всем параметрам христианским, откапывая все новые пласты «нехристианизированного», способствуя их «всплыванию» до уровня потребности в адекватной христианизации. Нетрудно догадаться, к каким это вело и теоретическим и практическим результатам.

ПРИМЕЧАНИЯ

50. «Иван Грозный привлек на свою сторону «непреодолимую силу татар, отважных воинов, лучших, чем были русские. Он пользовался ими для укрощения и обуздывания тех князей и бояр, которые... были им недовольны и готовы были возмутиться против него за жестокую резню, мучительства, беспрестанные убийства, грабительства и смертные казни лиц благородного сословия» (Записки о Московии... С. 22). Не доверяя, однако, и самим татарам, царь посылал их завоевывать для него Прибалтику. В ней они — и это явно было по душе садисту Ивану Грозному — наводили ужас своей не знающей границ жестокостью (См.: Там же. С. 23-24). Они же учинили длившуюся непрерывно более шести недель резню в Новгороде (Там же. С. 25). Так что воистину слово «смерть» могло еще долго быть символом татаро-мусульман в глазах не только русских, но и Западной Европы. В то же время Горсей так преувеличивал роль татарских (и прочих «инородческих» — черемисских, нагайских, мордовских, черкесских) военных формирований, что именно им он приписал честь изгнания поляков после смерти Бориса Годунова (Там же. С. 166). А в уже упомянутом «Сказании о киевских богатырях» (создано в конце XVI или самом начале XVII в.) выведены — явление

необычное для прежних времен! — татарские богатыри Идол Скоропеевич и Тугарин Зме- вич, которые служат христианскому царю Константину. В этом видят воздействие побед над татарами на автора «Сказания» (см.: **Орлов О.В.** Литература // Очерки русской культуры XVI века. Ч. II. С. 178). Не учтено, однако, что, во-первых, «Сказание» (см. подробно: **Позднеев А.В.** Сказание о хождении киевских богатырей в Царьград // Старинная русская повесть. М.-Л., 1941. С. 135-183; **Евгеньева А.П.** «Сказание о киевских богатырях, как ходили в Царьград...» по списку XVII века. Заметки о языке и стиле // ТОДРЛ. Т. V. С. 108-128) славит торжество русских богатырей не только над царьградскими (=турками), но и над «татарской силой»; во-вторых, оно же отражает и процесс перехода некоторых ее представителей на «христианскую службу». Вообще же так пугавшую Запад «русско-татарскую мощь» я бы уподобил бинарной бомбе: каждый из составляющих ее двух компонентов сравнительно неопасен, тогда как их интеграция ведет к тягчайшим бедам. Очень показательно, что служивших Москве татар использовали «преимущественно там, где нужным считалось произвести наибольшее разрушение» **(Фирсов Н.** Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 года и колонизация закамских земель. Казань, 1870. С. 327). К тому же западные авторы сами запугивали своих соотечественников зловещими описаниями татар. Так, у Герберштейна читаем: «Это люди среднего роста, с широким и толстым лицом, и прищуренными и впалыми глазами... Они имеют крепкое тело, смелый дух и склонны к беспорядочному любост- растию... Они люди самые хищные... и всегда готовы поживиться на чужой счет... жгут деревни и села и наслаждаются нанесенным вредом» и т. п. **(Герберштейн С.** Записки о Московии. С. 135, 138). Англичанин Д.Флетчер пишет: «В рукопашном бое... они (татары)... действуют **лучше** русских, будучи свирепы от природы, но от беспрерывной войны делаясь еще храбрее и кровожаднее, ибо не знают никаких мирных гражданских занятий. Несмотря на то, они хитрее, нежели можно думать, судя по их варварскому быту... у них взгляд свирепый и страшный... когда же поют, то можно подумать, что ревет корова или воет большая цепная собака» и т. п. (**Флетчер Д.** О государстве Русском. С. 77, 82). Но, согласно тому же Флетчеру, татары, «как говорят, справедливы и честны в своих поступках и потому ненавидят русских, которых они считают лукавыми и несправедливыми» (Там же. С. 84). Более того: «взявши в плен какого-нибудь татарина, русские обычно обещают ему жизнь с условием, чтобы он крестился. Несмотря на это, им очень немногих удается убедить на такой выкуп жизни, по причине врожденной ненависти татар к русским», о которых они самого худшего мнения (Там же. С. 105). Напротив, многие из пленных ливонцев соглашаются принять православие, чтобы «пользоваться большею свободою»; и к тому же они получают за это награду от царя (Там же. С. 106). И все-таки, как мы не раз имели возможность в том убедиться, процесс христианизации и среди татар набирал темпы, притом довольно значительные. Тонкий знаток политики, Д. Флетчер обратил внимание на то обстоятельство, что, беря себе на службу татар, московское правительство зачастую использовало их лишь для борьбы с Западом, тогда как западных наемников посылало воевать с враждебными России татаро-мусульманскими ханствами (Там же. С. 64).

51. Даже в конце XIX — начале XX в. это слово означало не только «магометанина», но и «неправославного», иностранца, не соблюдающего православных обрядов, и просто-напросто иноземца (См.: Словарь русского языка XVIII века. Вып. 1. Л., 1984. С. 149) — т.е. всех тех, кто «Бога» («истинного» православного. — **М.Б.)** не знает. Таким образом, «басурманин» стало словом-сигналом, создающим настороженную тональность повествования. Еще в средневековье «басурманом» именовали и католиков и протестантов. Русская государственно-церковная идеология и тех и других считала «нехристями» — «римско-лютеранской ересью» (см.: **BenzE.** Die russische Kirche und das abendlandische Christentum. Miinchen, 1966. S. 24). Как видим, в перспективе слову «басурманин» суждено было стать настолько семантически открытым понятием, специфизируемым лишь в том или ином контексте, что оно могло и не предполагать каких-либо категориальных, классификационных или фактологических описаний. И все-таки на основе анализа текстов допетровской эпохи есть возможность показать, что даже слово «басурманин» обладало денотатом, т.е. более или менее строго очерченным семантическим содержанием: ислам (=«бесерменство», «подлинное басурманство») чаще всего отождествлялся с «поганством» (причем эта категория — «поганые» — была куда шире, нежели понятие «язычество», обретая, в случае необходимости, чуть ли не универсальный размах) и реже — с иудаизмом. «Поганые» — не только мусульмане, но и католики и протестанты (см. подробно: **Millller L.** Die kritik des Protestantismus in der russischen Teologie bis zum 16-bis zum 18 Jahrhundert // Abhandlungen der Geistes — und Sozialwissen- schaftlischen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Jg., 1951. № 1) и даже древние евреи (см.: **Казакова НА.** и **Лурье Я.С.**) Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.—JL, 1955. С. 284). Идеологи средневекового православия включали в категорию «еретики» тех, кто, «не исповедуя Иисуса Христа во плоти пришед- ша, есть порождение Антихриста» (См.: Там же. С. 43). Однако любопытно, что в ряду «лжепророков» и «лжеучителей» почти ни разу не упоминается Мухаммед. Не менее важно, впрочем, и следующее. Бесспорна связь виднейших участников так называемой московско-новгородской ереси (XV в.) со Стамбулом (см.: Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV-XVI вв. М., 1984. С. 101). Но в своем идеологическом наступлении на доморощенные ереси (см. о них: **H'dsch E.** Orthodoxie und Haresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975) — в частности, на их иконоборчество, их отрицание церковной иерархии и т. п. — православие не прибегало к обвинению в том, что они следуют исламу (или тесно с ним связаны в теологическом и прочих планах). Ведь слишком уж прочной стеной были отгорожены церковью и концептуальное содержание ислама, и его обрядово-ритуальный комплекс от всего того, что росло и развивалось — или, напротив, тут же гибло — в пределах православно-русской государственности. Вновь привлеку внимание и к тому факту, что определение самого ислама как ереси не только крайне редко, но и является, в сущности, функционально не нагруженным. Оно не вошло сколько-нибудь прочно в русскую употребительную лексику; оно носит окказиональный характер и механически повторяет (притом в самом кратком виде) соответствующие византийские или западноевропейские формулировки; оно не разрабатывалось далее и в общем-то почти не подключалось к тематическому уровню собственно русских конфессиональных атак на мусульманство. Но не забудем, что то мусульманство, с которым контактировали русские, обладало — в отличие от арабско-персидского — крайне малой интеллектуально-теологической, полемической, апологетической и духовно-экспансирующей силой; оно не смогло создать равномощный православию мир таких идей и обрядов, которые могли бы и прочно привязывать к себе исповедников ислама, и вызывать к себе симпатии его же противников.

52 Именно к мусульманам этот термин применялся всего чаще (См., напр.: ПСРЛ, XIII. С. 223, 226, 521).

53 Цит. по: **Тихомиров М.Н.** Русское летописание. М., 1979. С. 161.

54. См. подробно: **Cresly D.A.** Interpretive Theories of Religion. Mouton. The nague etc., 1981. P. 234.

55. Стихи Федора Тютчева, во многом близкого славянофилам.

56. В этом отношении особого внимания заслуживает носящий ярко выраженный проаристократический характер проект русско-польского договора 1610 г. (См. о нем подробно: **Черепнин Л.В.** К вопросу о складывании сословно-представительной монархии в России в XVI в. // Культурные связи народов Европы в XVI в. С. 156 и след.) Несмотря на то что в Англии XVI в., например, многие без колебаний причисляли русских к сонму азиатов и даже негров. Впрочем, в той же Англии не менее отрицательно трактовали и образ немцев (См. подробно: **Raderun W.** Das englische urteil uber den Deutschen bis zum Mitte des 17 Jahrhunderts. Berlin, 1933).

57. Он не только ограничивал царскую власть Думой, но и разрешал поездки «для науки» в другие — западные исключительно — христианские государства. Но конечно, гораздо более значима тяга множества представителей русского нобилитета в постпетровские времена к католичеству и католическому Западу.

[58] Конечно, усиленно внушаемое русской церковью враждебное отношение ко всему иностранному «не могло не дать... своих плодов, вызывая в народе предубеждение к иноверным «немцам», как к существам «нечистым», осквернённым «латинской» схизмой. На воображение русского человека, воспитанного в почитании православия и его обрядов, не могли не воздействовать церковные проповеди и поучения, как, например: «...в латинскую вхо- дити, ни пить с ними из единой чаши, ни ясти...», или же: «ядят («немцы». — **М.Б.)** со псы и кошками... ядят дикие кони и ослы, и удавленину, и мертвечину, и боброину, и хвост бобров... икон не целуют, ни мощей святых» и т. п. И если русские государи в XVI в. после приема западных послов тщательно мыли руку (см. об этом: **Герберштейн С.** Записки о Московии. С. 189), которую целовали послы, а помещение, в которое происходила аудиенция, потом столь же тщательно окуривалось ладаном и «очищалось» специальными молитвами, то что можно сказать о простом русском человеке, для которого каждый «немец», по заверениям попов, был почти сродни самому дьяволу? Но далее А.К. Леонтьев верно отмечает, что эта предубежденность «зиждилась только на религиозной нетерпимости к иноверцам... Стоило «немцу», с которым избегали общаться в быту, отречься от «латинства» и перейти в православие, как он становился «добрым христианином», уважаемым членом общества» **(Леонтьев А.К.** Нравы и обычаи. С. 54), хотя в начале XVI в. с Запада «к московитам перебегают редко, и только те, которым в другом месте жить нельзя или опасно» **(Герберштейн С.** Записки о Московии. С. 70). А вот как описывают отношение самого Ивана Грозного к западным людям Панченко и Успенский: «Он дозволяет лютеранам завести в Москве церковь, охраняет ее... хвалит немецкие обычаи. Среди опричников мы видим иностранцев. Они пользуются почетом... назначаются полковыми воеводами (но таковыми не раз бывали и татары, как мусульмане, так и новообращенные! — **М.Б.),** как бы предвосхищая наемных генералов Петра. Грозный доходит до того, что прочит в наследники Магнуса Ливонского... Есть сведения, что Грозный действительно предоставлял иноземцам особые льготы» **(Панченко А.М., Успенский Б.А.** Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // ТОДРЛ. XXXVII, Л., 1983. С. 60). Для рассматриваемой здесь проблемы интересна и такая деталь: Д. Флетчер — приверженец англиканской церкви — обращает внимание на общность многих католических и православных догматов и норм (см.: **Флетчер Д.** О государстве Русском. С. 108-111). Интересно такое свидетельство Герберштейна: в русско-право- славных святцах «находятся некоторые римские папы, которых они (русские. — **М.Б.)** почитают святыми; других же пап, которые были после разделения церквей, они проклинают как отступников от установлений апостолов, святых отцов и семи соборов, называют их еретиками и раскольниками и **ненавидят их более**, **чем самих магометан**» **(Герберштейн С.** Записки о Московии. С. 48. Курсив мой. — **М.Б.).** В то же время митрополит Иван писал папе: «Я не знаю... какой дьявол был столь злобен и ненавистлив, так враждебен истине и так противен взаимному благорасположению, что нашу братскую любовь отстранил от всего христианского союза, говоря, будто мы не христиане. Мы же... признаем, что вы благословением Божиим христиане, хотя и не во всем соблюдаете христианскую веру и во многом отличаетесь от нас». (Там же. С. 49). В целом же, однако, русские были убеждены, что «только одни они держатся истинной веры» (Там же. С. 69).

Самооценка Руси периода крещения отличается двойственностью. С одной стороны, Русь осознает себя как часть христианского мира. Граница «свои—чужие» пролегает между культурно освоенными, христианскими, связанными с оседло-городской цивилизацией землями и «дикой» степью. С другой стороны, напряженность в русско-византийских отношениях, а затем раскол между западной и восточной церквами заставляет проводить эту черту по линии Русь — Греция, Русь — католическая Европа, т. е. в конечном счете уже сложившаяся «старая» христианская цивилизация — «молодая» христианская цивилизация восточных славян (как их противопоставлял в XI в. митрополит Иларион). Однако своеобразие положения проявляется в том, что Византия остается, при любых военно-политических конфликтах, религиозной метрополией (я бы уточнил — «религиозно-политической метрополией», учитывая, что русские князья именовали себя «архонтами», т. е. признавали себя производными от византийской государственной машины. — **М.Б.).** В равной мере складывающаяся феодальная структура Киевского государства испытывает влияние нормы развитой рыцарской культуры европейских государств. Это приводит к тому, что «чужое» получает значение «культурной нормы» и высоко оценивается на шкале культурных ценностей, а «свое» или вообще выводится за пределы культуры как «докультурное», или же получает низкую оценочную характеристику. Таким образом, создаются условия для своеобразной культурной традиции. В предельных случаях это может (даже на ранних стадиях культуры) создавать возможности полной мены «своего» и «чужого». Осознание «чужого» как ценного (в религиозном аспекте как нормативного) не отменяет психологического недоверия, вызываемого постоянно обновляемым чувством его инородности. Одновременно возможно и другое: создание психологической ситуации раздвоенности. Мир высоких ценностей вызывал двойственное отношение, будучи также источником подозрительности и недоверия. Словом, в русской феодальной культуре на самых разных стадиях ее функционирования имело место «своеобразное сочетание ксенофобии и тяготения к иностранцам» (С. 114), исключительно сложное отношение автохтонного коллектива к чужакам. Широко распространенная ситуация, при которой новатор приходит извне, осложнялась реально-исторической коллизией «Русь — Византия» или «Россия — Запад». Двойственность внешнего мира (источник святости или знания, с одной стороны, источник греха и безверия — с другой) «приводила к внутренней противоречивости отношения и контактам с ним: путешествие (или связь) с чужими землями могла быть в принципе амбивалентной — и источником добра, и причиной Зла...» (Там же).

[59] Что впрочем не мешало московским правителям вести хитрую игру со словом «бесермены» (басурманы). Так в 1517 году Василий III заверял имперского посла Герберштейна, что он готов примириться с польско-литовским королем Сигизмундом ради своего «брата» императора Максимилиана и из-за того, чтобы рука «бесерменская не возвысилась и государи бы бесерменские вперен де ширились, а христианских бы государей над бесерменством рукивозвысилися и государства бы христианские ширились» (Сбрник ркссского исторического обзества. Т. 35. С.502-503, 506-506). Как замечает Зимин: «Эта расплывчатая формулировкао «бесерменских государях» вообще давала русским дипломатам возможность интерпретировать ее так, как они считали для себя подходящим и одновременно создавала впечатление готовности России пойти на вступление в антирутецкую лигу (Зимин А.А. Россия на пороге Нового времени. С.185)

[60] См.: **Берхин И.** Сожжение людей в России в XIII-XVIII в. // Русская старина. 1885. Т. 45. № 1. С. 189-192; **Загоскин Н.П.** Очерк истории смертной казни в России. Казань, 1892. С. 27, 58-57.

[61]Т. е. духовный собор с участием царя Ивана Грозного и представителей Боярской думы, заседавший в Москве в январе—феврале 1551 г. (окончательно завершил свою работу в мае того же года). Свое название получил от сборника соборных решений, поделенного на сто глав, — «Стоглав».

[62] Это — поношение, оскорбление словами или действием, а также неверие, отрицание «Господа Бога», «Иисуса Христа, Богородицы, «честного Креста и святых» и прочие посягательства на основы христианского вероучения. (См.: **Карамзин Н.М** История Государства Российского. СПб., 1819. Т. VI. С. 198-199.)

[63] Византийцы — да, впрочем, и не только они — доказывали (основываясь на полемическом отрывке из Послания апостола Павла Галатам. 4. 21-91), что мусульмане, будучи «сынами рабыни» (секта Агари), изъяты из истории спасения (см.: **Sachas D.J.** John Damascus on Islam. Leiden, 1972. P. 51-56)

[64] См: Развитие русского права в XV — первой половине XVII в. С. 164.

[65] И вообще по всем нехристианским восточным («азиатским») культурам и верованиям. Но, как известно, проблема их «интериоризации» христианством не решена и в наши дни. Так, в «Noveau Livre de la foi», в создании которой участвовала большая группа немецких католических и протестантских теологов, читаем: «Христиане в прошлом смогли стать эллинами для эллинов, но по отношению к остальному человечеству не осталось ли христианство чрезмерно эллинизированным?.. Во всяком случае, все попытки подорвать греческие рамки христианской веры давали до сих пор весьма скромные результаты. Чаще всего эти попытки заканчивались стилистической и литургической адаптацией и совершенно не касались доктринальной сферы» (Noveau Livre de la foi. 1976. P. 354-385).

[66] См. также: **Карпец В.И.** Некоторые черты государственной идеологии Московской Руси. Идея верховной власти; **Золотухина Н.М.** Форма организации верховной власти по «Временнику» Ивана Тимофеева — публициста XVII в. В кн.: Развитие права и политико-правовой мысли в Московском государстве. Сборник научных трудов. Всесоюзный юридический заочный институт. М., 1985.

[67] Вряд ли верно утверждение, что «...под властью Московских государей политическое единство всех русских земель отождествляется с религиозным. Но в таком раскладе взаимно отождествляются и сращиваются обе сферы — политики и религии. Так что «государь всея Руси» становился как бы двоящимся символом централизованной и продолжавшей возрастать в своей цен- трализованности Московии» (**Medliri William K.** Moscow and East Rome. Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia. Geneva, 1952. P. 100). На самом же деле — во всяком случае, при Иване III. и особенно при Иване Грозном — о «дуумвирате» (в лице царя и митрополита) уже не может быть и речи: несмотря на некоторые, пусть даже порой и весьма серьезные, разногласия с монархом, церковные власти оказались от него в безусловном подчинении, и нет поэтому, кстати говоря, оснований столь резко противопоставлять и в этом отношении до- и петровскую линии. А ведь именно такое жесткое разграничение постоянно проводит и Бердяев (см., в частности: **Бердяев Н.** Царство Божие и царство кесаря // Путь. № 1. Сентябрь 1975. С. 44-45). Зато прав Медлин в другом — тогда, когда указывает, что, по крайней мере в теории, — «русскому царю полагались руководство над христианством и даже над «вселенским» царством» (Там же. С. 100). Тем самым царь обретал мощные универсалистские притязания, которые в свою очередь укрепляли его позиции внутри собственной страны в качестве «защитника веры и поборника единства нации и веры» — с твердым, однако, приматом категории «нация». Ведь Иван Грозный всемерно ускорил процесс «национализации Русской православной церкви» (**Polenski Jaroslaw.** Russia ans Kazan. Conquest and Imperial Ideology. (1438-1560). The Ha- gue-Paris, 1974. P. 10).

[68] Помимо уже названной статьи Л.В. Черепнина см. также: **Смирнов И.И.** Очерки политической истории Русского государства 30-50-х годов XVI в. М., 1958; **Зимин А.А.** Реформы Ивана Грозного. М., 1960; **Его же.** Россия на пороге нового времени. Очерки политической истории первой трети XVI в. М., 1972; **Скрынников Р.Г.** Начало опричнины. Л., 1956; **Шмидт С.О.** Становление русского самодержавства. М., 1973 и др. Подробнее историографию этого вопроса см.: Развитие русского права в XV — первой половине XVII вв. С. 83 и след.

[69] Но зато никак нельзя считать чем-то радикально отличным от той же мусульманской политической культуры укоренявшееся в Московии представление о духовных и нравственных ограничениях царской власти (см. об этом: **Лихачев Д. С.** Иван Пересветов и его литературная деятельность. — В кн.: Сочинения Ивана Пересветова. М.-Л., 1959. С. 185).

[137] «Характер русских психологических установок в отношении татар был многозначен: смесь восхищения и отвращения. Страха и любви. Многие выходцы из семейств татарских князьков роднились с русским дворянством, и едва ли существовала на Руси (дворянская. — **М.Б.)** семья без какой-либо примеси, хотя бы и слабой, татарских кровей. Но — при всем при этом — татары воспринимались как хищники по инстинкту, как сила, враждебная оседлому общежитию и способная на появление крайнего варварства» **(Payne Robert** and **Romanoff Nikita.** Ivan the Terrible. New York. 1975. P. 164).

[138] Но и касательно их надо быть очень осторожным. Нет пока таких серьезных доказательств, что по отношению к мусульманам, например, они были сколько-нибудь действенны в кругах еретиков. Обычно исследователи оппозиционных официальному православию течений любят ссылаться на слова еретика Феодосия Косого (середина XVI в.) о том, что пред Богом равны все — «и татары и немцы» и прочие народы (цит. по: Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.). Критические очерки. М., Наука. 1967. С. 114). Но, во- первых, этот тезис известен лишь из сочинений рьяного врага еретиков Зиновия Отенского; во-вторых — даже если бы он действительно был высказан Косым, — нет свидетельств того, что он стал действенным программно-директивным и системно-теоретическим элементом еретической идеологии. История самых различных ее разновидностей (включая в категорию таковых и старообрядчество) скорее свидетельствует обратное: антиисламский пафос и ими был воспринят столь же охотно, как и господствующей церковью.

140 ^

Базирующаяся на транснациональной догматике «сложная теория знаков», которая составляла учение православной церкви, и весь вообще идейно-символический арсенал «греко-славянского симбиоза» и «православно-славянского единства» **{Slavic orthodoxa**) повлияли на древнерусскую культуру (особенно словесность) куда более сильней и многогранней, чем это кажется Д.С. Лихачеву и его последователям (см.: **Picchio R.** The Impact of Ecclisiastic Culture on Old Russian literary techniques. In.: Medieval Russian culture. Ed. by H. Birnbaum. [H. S. Flier] Berkley etc. 1984. P. 258).

[141]Я поэтому присоединяюсь к критике Пеленским (**Pelenski I.** Moscovy and Kazan. P. 51) утверждения Кинана (см.: **Keenan Edward L.** Muscovy and Kazan: some introductory remarks on the pattern of Steppe diplomacy // Slavic Review. XXIV, № 3. Sept.

1965. P. 549, 553), что «славяно-татрские отношения, как они проявились в отношениях между Московией и Казанью, указывают на существенный перевес моментов прагматических и даже дружественных, над моментами этнорелигиозного ожесточения». Любая монистская онтология исключает креационизм в собственном смысле слова, поскольку Единое не может творить мировые феномены, т. е. приводить их из небытия в действительное «самостоятельное» бытие (принципиально отличное от бытия божественного), а само в них «эволюционизирует» (см.: **Шохин В.К.** Из истории русского индологического религиоведения второй половины XIX века. М., «Наука». 1986. С. 232).

[142] В отличие от других стран Восточной Европы, в России не было «по- турченцев», «помаков» — т. е. довольно значительных групп коренного населения, перешедших в ислам. «До сих пор, — замечает Д.С. Лихачев, — в Болгарии, в Македонии, в Сербии, в Хорватии есть местности, населенные мусульманами из числа славян. В этих странах сохранились памятники славянской письменности на арабском алфавите. В России, напротив, неизвестно ни одной рукописи, написанной восточным шрифтом. В магометанство переходили только отдельные пленники за пределами страны, но случаев перехода в магометанство целых селений или целых районов Россия, единственная из славянских стран, несмотря на существование золотоордынского ига в течение двух с половиной веков, не знала» **{Лихачев Д.С.** Поэтика древнерусской литература. М., 1979. С. 12). Отсюда — и одна из причин отсутствия сколько-нибудь значимых предпосылок для расширения мусульманофильства, в частности туркофильства.

[143] Хочу особо подчеркнуть, что на всем протяжении этой главы я имею в виду лишь **идеальную модель** евразийства, а не тот грубо-эскизный образ его, который создавался в русской эмиграции 20-х годов. По точной характеристике Бердяева **{Бердяев Н.** Евразийцы // Путь. Кн. 1-я. Сент. 1925. Париж. С.
135, 137), тогдашние евразийцы желали «остаться националистами, замыкающимися от Европы и враждебными Европе... Их евразийская культура будет одной из замкнутых, восточных, азиатских культур. Они хотят, чтобы мир остался разорванным, Азия и Европа разобщенными, т.е. они по сущности, **антиевразийцы**», стремящиеся к «Востоку Ксеркса», а не к «Востоку Христа», говоря известными словами Владимира Соловьева. Да и их усердно акцентируемое исламофильство вовсе не обязательно должно было бы входить в «обязательный минимум» истинно-евразийских концептуальных схем».

[144] См.: Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа игумена Волоцкого. Казань, 1903; Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959; **Будовниц И.У.** Русская публицистика XVI в. М.—Л., 1947; **Лурье Я.С.** Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.—Л., 1960; **Абрамов А.И.** Общие и отличительные черты «философствования Иосифа Волоцкого // Философская мысль на Руси в позднее средневековье. М., 1985.

[145] См.: **Клибанов А.И.** Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 215.

[146] См.: **Носов Н.Е.** Становление сословно-представительных учреждений в России. Изыскания о земской реформе Ивана Грозного. Л., 1969; Исследования по социально-политической истории России. Сборник статей памяти Б.А. Романова. Л., 1971; **Шмидт С.О.** Становление российского самодержав- ства. Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1973. С. 116-117; **Буганов В.И., Преображенский А.А., Тихонов Ю.А.** Эволюция феодализма в России. Социально-экономические проблемы. М., 1980. С. 6; **Черепнин Л.В.** Вопросы методологии и исторического познания // Теоретические проблемы истории феодализма. Сборник статей. М., 1981. С. 179.

[147] «Если в полной мере невозможно говорить об эпохе Возрождения на Руси, то об эпохе Предвозрождения на Руси говорить можно и должно» **(Лихачев Д.С.** Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 70). То же самое доказывает и ряд других авторов (см., например: **Сухов АД.** Проблема русского Предвозрождения // Философская мысль на Руси в позднее средневековье).

[148] Уже в первой половине XIX в. известный писатель-историк Иван Лажечников утверждал, что «дух умственной пытливости, давший XVI веку Виклифа, Гуса и, наконец, Лютера, сообщился и нам под видом жидовству- ющей ереси (обзор обширной литературы о нем см.: **Мильков В.В.** Религиозно-философские проблемы в еретичестве конца XV — начала XVI вв. // Философская мысль на Руси в позднее средневековье. С. 41 и след.; о том, что «жидовствующие» распространяли арабо-еврейскую философию, см. там же. С. 65). Одним словом, тогдашняя жизнь Европы, хотя и под формами грубыми, доходила и до нас». Но еще более интересен следующий вопрос Лажечникова: «Почему эта жизнь после Ивана III не получила у нас такого развития?» **(Лажечников И.И.** Сочинения. Т. 2. М., 1963. С. 463).

[149] См. особенно: **Казакова Н.А., Лурье Я.С.** Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI вв. М.-Л., 1955; **Лурье Я.С.** Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.-Л., 1960; **Клибанов А.И.** Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960; **Зимин А.А.** Россия на рубеже XV-XVI столетий. (Очерки социально-политической истории). М., «Наука», 1982. О концепции А.А. Зимина надо сказать особо. По его словам, «в русском реформа- ционно-гуманистическом движении (в сравнении с процессом развития «гуманистических идей» на Западе. — **М.Б.)** неизменно большую роль, нежели бюргерство, играло дворянство. Поэтому духовной диктатуре церкви противопоставлялось суверенное государство во главе с мудрым монархом. Эти идеи мы и находим в «Сказании о князьях владимирских» и в «Повести о Дракуле». Позднее они получают развитие в посланиях Федора Карпова и сочинениях Ивана Пересветова» **(Зимин А.А.** Россия на рубеже XV-XVI столетий. С. 159). Как видим, Зимин утверждает (эту позицию он развивает давно, в частности в книге «И.С. Пересветов и его современники». М., 1958), что именно гуманистическое мировоззрение (пусть и в «дворянской форме») было идеологической основой самодержавия Ивана III, Василия III и даже Ивана Грозного! По поводу подобного рода доводов Н.Е. Носов справедливо писал (в своей рецензии на зиминскую «Россия на рубеже XV-XVI столетий». — История СССР. 1984. № 2. С. 180): «Действительно, дворянство... было одной из тех общественных сил, которые, наряду с придворной бюрократией, наиболее активно поддерживали самодержавие Ивана III, а позднее Василия III и Ивана Грозного. Но вряд ли оно исходило при этом из «рефор- мационно-гуманистических» идей в их преломлении в идеи политические, которые мы находим в сочинениях Ивана Пересветова. В «челобитных» последнего, особенно в воспроизводимой им картине «идеального государства» Магомет-салтана (образца для царского подражания), слишком явственно проступают порядки будущей опричнины Ивана Грозного, которые едва ли можно отнести к проявлениям русской реформационно-гуманистической мысли». А еще ранее, в 1972 г., В.Д. Назаров резонно подчеркивал, что «в идеологическом отношении русский город XVI в. не стал устойчивой социальной базой реформационных воззрений: непрерывная струя еретичества в городах Северо-Восточной Руси XIV — середины XVI в., поднявшегося до провозглашения отдельных положений гуманистического и реформаци- онного толка, была сравнительно легко прервана наступлением воинствующих осифлянских кругов церкви в союзе с государственной властью» (**Назаров В.Д.** О некоторых особенностях крестьянской войны начала XVII в. в России. — Россия во всемирно-историческом процессе. Сборник статей, посвященных

Л.В. Черепнину. М., 1972. С. 118-119).

150 _

Теории, исходящие из «дуального характера» русской культуры, игнорируют акты творчества, порождения качественно нового в своей предметной области. Не выработав адекватного категориального аппарата для описания развивающихся культурных систем — которые Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский (см. статью «Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века)» — Ученые записки Тартуского Государственного университета. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. XXVIII. Литературоведение. Тарту, 1974. С. 6) пытаются впихнуть в скудный набор ах- ронных «бинарных оппозиций», — эти авторы не представляют себе возможность существования даже в самом далеком прошлом и такой логики

функционирования и динамики меж- и внутрикультурных связей, где не действуют законы противоречия и исключенного третьего. Поэтому Лотман и Успенский не могут в принципе решить вопрос о сводимости (или несводимое™) культурно-духовной макроэволюции к микроэволюции (или наоборот). И коль скоро речь, в сущности, идет о трансформационном анализе, то отмечу, что в нем разные подходы не противоречат, а дополняют друг друга, будь то: 1) унитарные трансформации; 2) трансформации расширения, 3) бинарные трансформации; 4) трансформации, оперирующие на результатах применения типов 2) и 3) (см. подробно: **Harris Z.S.** Papers on Syntax. Dordrecht etc., 1981). Вот такой-то многомерный подход позволит, оперируя более развернутым, нежели ныне, понятийно-терминологическим аппаратом, лучше понять механизмы взаимодействия глубинных и поверхностных структур культуры, ее взаимодействия с иными духовными феноменами и т.д. Что касается стремления Лотмана и Успенского свести историю русской (как средневековой, так и петровской и постпетровской) культуры к оппозиции старина // новшество, то подчеркну в ответ, что она, эта культура, знала много оттенков и ответвлений, переживала отщепления и взрывы, но (далее я воспользуюсь формулировкой одного из исследователей германской истории) «одного у нее не было: ясного, точного разделения на традиционалистов и прогрессистов, той поляризации, которая, вероятно, явилась бы предпосылкой успешной буржуазной революции» **(Wehler H.-U.** Das Deutsche Keiserreich, 1871-1918. Gottingen. 1973. S. 79).

151 Неверны поэтому и утверждения о том, что даже в позднесредневековой русской религиозно-культовой практике и ее осмыслении «магическо- языческое начало преобладало над спиритуально-христианским» (**Дмитриев В.Д.** К характеристике воздействия реформационной идеологии на эволюцию религиозно-философской доктрины православной церкви в XVI в. (На примере посланий старца Артемия) // Философская мысль на Руси в позднее средневековье. С. 17), т. е. по сути своей византийским. Нет поэтому оснований говорить о сколько-нибудь широком конфликте в России XVI в. двух мировоззренческих программ — традиционной (с приматом этического, интуитивистского и аффективного начал) с новозападной — дискурсивно-логической. Каждая из них в соответствии со своими задачами и средствами исследования и интерпретации конструировала свой особый язык для выражения именно данного специфического содержания. Возникли, таким образом, две «идеоматики», одна из которых часто не могла точно переводиться на язык другой. Еще предстоит поэтому обстоятельно исследовать, как отражалось на процессе накопления достоверных сведений об исламе то обстоятельство, что процесс трансплантации западного научного способа мышления — плода особой логической картины мира как осознанного и нагруженного социальной функцией тождества мысли и бытия — на русскую культурную почву беспрестанно наталкивался на чуждые ему концепции универсума. В них использовались другие, «нелогичные», картины мира, работали иные, «нелогичные» (разумеется, с западной точки зрения), системы сохранения, обновления и умножения комплексов считавшихся социально полезными знаний.

152 -

Есть, разумеется, много свидетельств о том, что на определенном этапе московская власть стремилась скорее к сохранению **status quo** в сфере межрелигиозных отношений, нежели к тому, чтобы сделать доминирующим курс на всеобщую христианизацию «по греческому закону». Так, в 1581 г. Иван Грозный говорил папскому посланнику Антонию Поссевино: «...венецианским и цесарским послам дозволено будет брать с собой в Россию своих священников, **только бы они учения своего между русскими людьми не плодили и костелов не ставили**; пусть каждый останется в своей вере; в нашем государстве много вер; мы ни у кого воли не отымаем, живут все по своей воле, как кто хочет; а церквей иноверных до сих пор еще в нашем государстве не ставливали» (**Соловьев С.М.** История России с древнейших времен. Ч. VI. Гл. 6-я. С. 291. Курсив мой. — **М.Б.).** Постепенно, однако, разрешалось (особенно в XVII в.) ставить «церкви иноверные», в первую очередь — протестантские (см.: **БерхВ.** Царствование царя Алексея Михайловича. СПб., 1831. Часть 1. С. 12; **Звягинцев Е.** Слободы иностранцев в Москве XVII в. Исторический журнал, 1944, № 2-3. С. 84). Но в целом настрой был на — говоря словами одного из иностранных наемников — установление по всей стране «одной веры, одного веса, одной меры» (**Штаден Генрих.** О Москве Ивана Грозного. (Записки немца-опричника). М., 1925. С. 123). И потому не надо безоговорочно воспринимать такие, скажем, пассажи: религиозная терпимость Москвы в XVI в. кажется «тем более поразительной, что это был век, когда на Западе разгорались жесточайшие богословские споры, когда за догматические отклонения целые группы населения были лишаемы гражданских прав, когда правительства усердно занимались религиозным сыском и когда процветала инквизиция». (**Виппер Р.Ю.** Иван Грозный. М.-Л. 1944. С. 29) и т. д. Но в то же время не может быть признана удовлетворительной и версия Гумилева о том, что русские в XVII в. более симпатизировали протестантству, чем католичеству (хотя оно «по догматике и обряду куда ближе православию, нежели лютеранство») по той причине, что «этнический момент (? — **М.Б.)** преобладал над идейным» **(Гумилев Л.Н.** Этногенез и биосфера Земли. Вып. 3-й. С. 118).

153

Порождая поэтому — подобно классическому романтизму (см.: **Castex P.-G.** Horizons romantiquis. R, 1983. P. 15) — литературу «мистического экстаза, буйного самозабвения и лихорадочного стремления к абсолюту», «призыв к запредельному», «жажду последнего знания» и т. д. и т. и.

154. Слова русского поэта Александра Блока (1880-1921), в творчестве которого звучали и евразийские ноты.

Тема 2. Завоевание Сибири и расширение Русского Государства на Восток.

Вопросы для обсуждения:

1. В чем Вы видите основные задачи Русского Государства при завоевании и освоении Сибири?
2. В чем состоят основные различия в подходах к завоеванию Иваном Грозным Казанского Ханства в 16 веке и Дальнего Востока в 17 веке?
3. Каковы отличия завоевания Русским Государством Сибири от колониальных владений стран Запада (Англии, Франции, Испании)?

Бартольд, В.В. История изучения Востока в Европе и России : Лекции, читанные в университете и в Ленинградском институте живых восточных языков / В. Бартольд. - Изд. 2-е. - Л. : Ленингр. ин-т изучения живых вост. яз., 1925. - VIII, - Сс. 375-381.

Василий Владимирович Бартольд (Санкт-Петербург, 1869 – Ленинград 1930) – один из основателей российского востоковедения. Его биография сложилась достаточно удачно, он получил прекрасное образования, средства его отца, биржевого маклера немецкого происхождения, предоставляли ему возможность расширять свои познания в зарубежных командировках. Он был профессором Санкт-Петербургского университета до революции, после революции, в 1921 году возглавил коллегию востоковедов при Азиатском музее. Одной из сфер его деятельности в первые советские годы было создание письменности для бесписьменных народов, а также замена арабской письменности на латиницу для мусульманских народов. С 1927 году он занимался описанием восточных рукописей в Ленинградской публичной библиотеке.

Вниманию читателей в рамках данной хрестоматии представлен фрагмент из работы “История изучения Востока в Европе и России”, в котором автор излагает историю освоения Сибири, которая первоначально представляла собой практически неконтролируемую властями экспансию казаков на Восток, облагавших местное население налогом (ясак).

Глава XIII

Успешнее были действия московского правительства в Сибири и на, границе с Китаем, хотя в этом случае правительство только воспользовалось результатами стихийного движения землеискателей из казаков. Почти все походы предпринимались казаками на собственный страх, без какого-либо поручения от московских властей; только после окончания похода являлись московские приказные люди и объявляли о присоединении новой земли к владениям государя

При завоевании Сибири казаки могли воспользоваться такими же «водяными» путями, к которым они привыкли у себя на родине. Ни Уральский хребет, ни водоразделы между великими сибирскими реками не представляли препятствий для перенесения лодок «волоком». Из Обской губы казаки проникли в Таз (торговым пунктом сделался в 1601 г. город Мангазея, в 200 верстах выше устья Таза) и Енисей; истоки рек системы Енисея близко подходят к истокам рек системы Лены; из рек системы Лены некоторые отделены только небольшим расстоянием от притоков Амура. При покорении сибирских народов казаки каждый раз прежде всего подчиняли себе низовья реки, где со стороны полярных народностей встречали меньше всего сопротивления, заставляли население платить дань (ясак) русскому царю, строили города и уже после этого двигались на юг вверх по течению. Этим объясняется, что на Енисее Туруханск был выстроен раньше Енисейска (1607 г.), Енисейск — раньше Красноярска; последний, основанный в 1628 г., долго

оставался пограничным городом русских владений, хотя расположенный к югу от него Минусинский край отличается гораздо большим плодородием. Огнестрельное оружие («огненный бой») давало русским такое преимущество перед туземцами, что отряда в несколько десятков человек иногда было достаточно для покорения обширного края; только на крайнем юге Сибири казаки встретили врага, обладавшего тем же оружием, и здесь исход борьбы был иной. Даже покорение бурят потребовало много времени. Первые известия о бурятах [0]и их нападениях на русских «ясачных людей» были получены в 1609 г.; экспедиции в страну бурят начались с 1622 г.; первый острог в бурятской земле был построен в 1631 г. при впадении Оки в Ангару [0]. На берегу Великого океана русские появились приблизительно через 60 лет после похода Ермака, т. е. для покорения всего огромного пространства Сибири потребовалось только время двух поколений.

Еще в XV в. утверждение русской власти в бассейне Камы и Печоры вызвало столкновение с Сибирским царством, столица которого находилась близ впадения Тобола в Иртыш. Уже в 1483 г. русский отряд действовал на берегах Иртыша и Оби. После падения Казани и Астрахани прибыли послы из Сибири с предложением подданства (1555 г.); по русским источникам, послы утверждали, что в их государстве до 30 700 «черных людей» и что Сибирь может давать государю в качестве ясака по одному соболю на каждого жителя. В Сибирь был отправлен русский посол Димитрий Куров; когда он вернулся в Москву, с ним приехал посол Боянда, но привез всего 700 соболей. Царь наложил на Боянду «опалу»; в Сибирь были отправлены «служивые татары с грамотою, чтобы во всем исправились». В 1557 г. прибыли новые послы и привезли 1106 соболей с обещанием ежегодной дани, которое, однако, не было исполнено. Сибирские татары не только не подчинились России, но даже угрожали русским промыслам, устроенным в Пермском крае Строгоновыми. Уже в 1564 г. прошел слух, что «сибирский салтан идет на Пермь войной». В 1571 г. был заключен первый договор с сибирским ханом Кучумом. В 1573 г. начались враждебные действия царевича Махмет-Кула, сына Кучума; между прочим, им был убит «государев посланник, шедший в киргиз-кайсацкую орду». После этого Строгоновы получили дозволение вести наступательную войну с Сибирью и для этой цели приняли на свою службу казаков, совершавших грабежи на Волге под начальством атамана Ермака Тимофеевича.

Действия Ермака (1581—1585 гг.), несмотря на временное занятие Сибири (столица Кучума Искер была взята 25 октября 1583 г.), окончились неудачно; но проложенным им путем воспользовались войска царя Федора Иоанновича (1584—1597). Уже в 1587 г. был основан близ развалин города Сибири, или Искера, город Тобольск, долгое время остававшийся столицей всего края; еще в то же самое царствование были построены Березов, Пелым, Сургут, Тара, Нарым и Кетский острог. В начале XVII в, русские утвердились на Енисее; в 1620 г. появились первые отряды на Лене; в 1632 г. был основан Якутск.

На основании одного из дошедших до нас документов можно было полагать, что еще до похода Ермака была сделана попытка составить «роспись государствам за Сибирью». Под этим названием сохранился отчет о путешествии в 1567 г. казачьих атаманов Ивана Петрова и Бурнаша Ялычева. В действительности русские посланцы были отправлены в Монголию и Китай в XVII в. тобольским воеводой. Первым из таких посланцев был Василий Тюменец, отправленный в 1616 г.; за ним последовали Иван Петлин и Андрей Мундов (1618—1620 гг.). Отчет Петлина повторяет почти дословно мнимый отчет Петрова и Ялычева; сравнивая эти отчеты, Карамзин пришел к выводу, казавшемуся вполне естественным, что Петлин буквально списал отчет своих предшественников и сам

---

[0] О завоевании и исследовании Сибири и о посольствах в Китай (кроме ***Истории России*** Соловьева и других общеизвестных пособий) введение Арсеньева к книге <Спафарий, ***Путешествие***>, там же ссылки на издания путешествий и «Азиатская Россия»; рец.: Бартольд, ЗВОРАО, т. XXII, стр. 337—340; <наст. изд., т. II, ч. 1, стр. 643—646>. <Теперь еще: Токарев, ***История русской этнографии,*** гл. 2—3; Мирзоев, ***Историография Сибири.*** — ***И. Т.*** О народном характере движения русских на Восток см. также: Александров, ***Россия на дальневосточных рубежах***, стр. 24—25; РКО, т. I, стр. 9. — ***Редколл.***>

[0] ***М. Богданов,*** *Из истории бурят.*

не был ни в Китае, ни даже в Монголии. Однако этот вывод оказывается неверным, так как рассказ о Монголии, находящийся в обоих отчетах, вполне соответствует положению страны в начале XVII в. и никак не мог быть написан в 1567 г. В настоящее время выяснено, что как имена Ивана Петрова и Бурнаша Ялычева, так и 1567 г. поставлены каким-то переписчиком по недоразумению. Иван Петров был спутником Тюменца; послов «Алтына- царя» провожал в Москву и обратно пристав Бурнаш Никонов; донесение Петлина скрепил дьяк Иван Булычев; может быть, от этих двух лиц было образовано имя «Бурнаш Ялычев». Томский казак Иван Петлин первым из русских послов прибыл в Пекин (после 4 сентября 1618 г.), где он пробыл больше месяца (до 11 октября) [0]. Петлин привез в Тобольск китайскую грамоту, которой там никто прочесть не мог; грамота осталась в Тобольске; Спафари при проезде через этот город нашел там китайца и узнал от него, что в грамоте было сказано: «Валли китайский царь» [0]. Китайским императором в то время был Вань-ли (1573—1620) из династии Мин. Путешествие Петлина сделалось известным даже в Западной Европе и было переведено на языки английский, французский и голландский.

Московское правительство в то время само добивалось сведений о путях в Китай, отчасти под влиянием английского купца Джона Уильяма (по-русски Иван Ульянов) Мерика, несколько раз приезжавшего в Россию, в первый раз еще в XVI в.; в 1602 г. с ним были отправлены русские люди в Англию учиться. При Михаиле Федоровиче Мерик добивался пропуска английских купцов по Волге в Персию и по Оби в Индию и Китай; правительство решило из дружбы к английскому королю «послать в сибирские города нарочно к воеводам, велеть проведать, откуда Об река вышла, куда пошла, в какое море, какими судами можно по ней ходить, какие орды у верховьев Оби, какие реки в нее впали, где Китайское государство и как богато, есть ли чего добиваться» [0]. После посольства Петлина московское правительство пришло к заключению, что от торговли с Монголией и Китаем выгод ждать нельзя, «потому что те государства дальные, и торговым людем ходити от них в наши государства далеко, а Алтын царь — кочевные орды, люди воинские, а нашим государствамприбыли от них, кроме запросов, никакие нет и вперед не чаяти» [0]. Таким же образом до Петра Великого не имели большого значения сношения с последним могущественным кочевым государством в Средней Азии, ойратской державой; в 1646 г, тюменьскому воеводе было предписано прекратить всякие сношения с ойратами, даже торговые; все сношения должны были сосредоточиваться в Тобольске [0].

На отдаленном севере Сибири в 1644 г. было основано зимовье при устье Колымы, впоследствии город Нижне-Колымск. Отсюда в 1648 г. казак Семен Дежнев проехал морем до устья реки Анадыри, где прожил шесть лет [0 0]. Дежнев, таким образом, первый достиг северо-восточной оконечности Азии, только в новейшее время названной по его имени мысом Дежнева. Описание путешествия Дежнева только в 1736 г. было найдено в Якутске акад. Миллером; но слухи о том же путешествии, по-видимому, дошли до пленного шведского офицера Страленберга, который на своей карте при устье Колымы сделал отметку, что отсюда русские «с большим трудом и опасностью для жизни» отправляются «через ледяные глыбы в страну Камчатку». Если бы плавание Дежнева | сделалось известным раньше, то вопрос о проливе между Азией и Америкой, разрешение

---

[0] ***Покровский,*** *Путешествие Петлина. О* ***Петлине еще: Палладий,*** *Заметки о путешествии Петлина.*

[0] ***Любимов,*** *Некоторые документы.*

[06] Об отправлении русских в Англию: Карамзин, ***История,*** т. XI, прим. 126. О переговорах с Мериком: Соловьев, ***История России,*** кн. II, стр. 1126.

[0] Решение московского правительства после посольства Петлина см. в работе Покровского ***Путешествие Петлина,*** стр. 301.

[0] О сношениях с ойратами: Котвич, ***Русские архивные документы,*** стр. 791—822, 1071—1092, 1193—1214; на стр. 1081 документ от 1 января 1597 г. по какому-то недоразумению приписан Михаилу Федоровичу.

[0] О путешествии Дежнева: О. Мй11ег, ***8атт1ищ* гиШзскег ВеасЫсМе,*** В<1 III, 8. 5—20 (отдельные части ***8атт1ип§ гиззШкег СезсЫсЫе*** появились также в русском переводе в <журнале> «Ежемесячные сочинения **к** пользе и увеселению служащие», <издававшемся > в 1755**—**1764 гг.). <См. библиографию **к** настоящему тому: ***Описание морских путешествий.*** >

[0]<0 нем см.: Новлянская, ***Ф. И. Страленберг.*** — ***А. К.***>

которого было возложено на Беринга (по его имени, как известно, пролив впоследствии был назван), мог бы считаться разрешенным еще в XVII в.
В 1647 г. казаки из бассейна Лены достигли Великого океана близ устья Ульи (по сведениям Миллера, первое появление казаков на Улье относится еще к 1639 г.); несколько севернее этого места ими была построена крепость Охотск, в 1654 г. сожженная тунгусами, но потом восстановленная. До присоединения Амурского и Уссурийского краев Охотск оставался главной русской гаванью на берегу Великого океана.
В 1643 г. отряд казаков под начальством Василия Пояркова двинулся водой из Якутска вниз по Лене и вверх по Алдану и его притокам, перенес лодки «волоком» в Зею, по Зее достиг Амура и проплыл по этой реке до устья, где перезимовал; обратный путь был совершен по Великому океану до устья Ульи, из Ульи волоком в Маю, по Мае, Алдану и Лене в Якутск. Важнее по своим последствиям было плавание Ерофея Павловича Хабарова (1649 г.), избравшего другой путь: вверх по Олекме и Тунгирю, отсюда волоком в Урку, принадлежащую к системе Амура.
В бассейне Амура казаки нашли совершенно иные условия, чем в остальной части Сибири; Хабарову раньше рассказали, что «на устье реки Уры в двух местах серебряная руда, одна в утесе, а другая в воде; да на той же реке Шилке внизу медная и свинцовая руда, а хлеба всякого много». Кроме возможности захватить хлебородный край казаков привлекали также рыбные богатства большой реки [0].

Попытка Хабарова утвердить на Амуре русскую власть сначала имела успех; местный князь Лавкай подчинился русским; но уже в 1650 г. местные дауры ответили казакам, требовавшим от них ясака: «Даем мы ясак богдойскому царю (китайскому императору), а вам какой ясак у нас?»[0] Впервые русские в Сибири вступили в область, на которую кроме них заявляла свои права другая сильная держава, обладавшая огнестрельным оружием. В 1652 г. Хабарову уже пришлось иметь дело с «силой богдойской», т. е. с китайским войском, причем китайцы потерпели поражение. Завоевание Амура казалось достигнутым; в 1653 г. из Москвы прибыл для принятия края под власть русского царя дворянин Зиновьев; Хабаров уехал; на Амуре был оставлен Онуфрий Степанов в качестве «приказного человека великой реки Амура новой Даурской земли».
Китайское правительство в первые годы после этого события ограничилось тем, что предписало жителям (в 1654 и 1656 гг.) покинуть занятую русскими область. В это самое время в Пекин прибыло посольство царя Алексея Михайловича; во главе посольства находился боярский сын Федор Исакович Байков. Послы выехали из России в 1654 г., проехали водным путем вверх по Иртышу, оттуда сухим путем через Монголию и в 1656 г. достигли Пекина. Здесь они, однако, не были приняты императором, так как отказались подчиниться требованиям китайского этикета; московское правительство всегда давало своим послам точные указания, как им надо вести себя, чтобы «царской чести не порушить», и эти указания были несовместимы с унизительными обрядами поклонения, которых требовали в Пекине от иноземных послов. Байков и его товарищи должны были уехать, не повидав императора, и увезти обратно свои подарки. Из отчета Байкова можно заключить, что переговоров с китайскими чиновниками о политических делах тоже не было, так как в составе посольства не было ни людей, знавших восточные языки, ни образованных лиц, которые могли бы, как делалось впоследствии, объясняться по-латыни с находившимися на китайской службе иезуитами и другими европейцами (к Байкову китайцы для этой цели присылали «голландских немцев»). Однако китайцы впоследствии уверяли Спафари, что с Байковым были переговоры об амурских делах и что Байков будто бы назвал казаков, завоевавших Амур, ворами и разбойниками, до которых русскому

---

[0] О. МйИег, ***8amm1un% гитвсКег ОезсЫсЬЫе,*** В<1 II, 8. 293—448 — о русских на Амуре.

[0] <Как показывают документы, до прихода русских местное население Приамурья никому дани не платило. Утверждение дауров было скорее попыткой избежать обложения даныо ссылкой на то, что они якобы уже платят дань другому правителю (см.: РКО, т. I, стр. 10). Нельзя также с уверенностью отождествлять «богдойского даря» с китайским императором; речь могла идти о ком-либо из маньчжурских ханов (см.: Мелихов, ***Маньчжуры).*** — ***Редколл.***^>

царю нет никакого дела и с которыми китайское правительство может расправиться по своему усмотрению[0].

Во всяком случае, китайцы тотчас после посольства Байкова двинули на Амур военную силу, которой удалось в 1658 г. уничтожить русских, причем погиб и Онуфрий Степанов, чем, однако, не были прерваны мирные сношения между обоими правительствами. Вскоре после отъезда Байкова в Пекин прибыли боярский сын Иван Перфильев и «бухарец» (выходец из Средней Азии) Сеиткул Аблии, посланные из Сибири. Впоследствии при ссылках на это посольство и на отчет о нем как русские, так и китайцы упоминали только об Аблине, а не о Перфильеве. Политических результатов посольство не достигло, и привезенная им грамота была возвращена китайцами обратно как непонятная для них. Участники посольства, однако, могли вывезти из Китая некоторые товары; между прочим, ими впервые были привезены в Москву несколько пудов чая.

События 1658 г. уничтожили все результаты походов Пояркова и Хабарова; но в это время русские уже подходили к берегам Амура с другой стороны, из бассейна Енисея. Енисейские воеводы издавна направляли своих посланцев в Монголию; один из западномонгольских владетелей, Алтан-хан, теснимый калмыками, перешел с озера Упсы к берегам Абакана, в 1634 г. принял русское подданство и предложил свои услуги на случай военных походов или на случай отправления русских посольств «на китайские, тунгузские и аргунские земли», но вскоре снова откочевал на верховья Енисея, за Кемчик; сношения с ним продолжались, но не имели для России большого значения. В 1640 г. экспедиция, снаряженная из Енисейска под начальством Максима Перфильева, принесла известие о каком-то тунгусском князе Ботоге, у которого было много соболей и серебра; но только в 50-х годах, после упорной борьбы с бурятами, русские владения были распространены по Ангаре до Байкала. Еще в 1650 г. на берегу Байкала у мыса, который и теперь называется «Посольским», был убит бурятами русский посол. В 1656—1658 гг. енисейский воевода Афанасий Пашков из бассейна Енисея проник в бассейн Амура, причем лодки были перенесены «волоком» из Хилока в Ингоду. В бассейне Амура Пашковым был построен Нерчинск, где долгое время сосредоточивались пограничные сношения с Китаем. В Нерчинск в 1666 г. прибыл первый китайский посланец; с 1670 г. стали приезжать и торговцы. Фактической границей русских владений уже в то время сделалась река Аргунь, остающаяся и теперь границей между Россией и Китаем. Игнатий Милованов, посланный в 1670 г. нерчинским воеводой Даниилом Аршинским, доносил, что за Аргуныо «государевых ясачных людей нет». Ниже места слияния Шилки и Аргуни у казаков была крепость Албазин, основанная Хабаровым, разрушенная в 1658 г. и восстановленная Никифором Черниговским, бежавшим в этот край после того, как им в 1665 г. был убит близ Киренска илимский воевода Обухов.

Пример Никифора Черниговского показывает, что и во второй половине XVII в., как при Ермаке, распространителями русских владений в Сибири иногда являлись люди, совершившие на родине преступление и спасавшиеся от преследования. Сам воевода Афанасий Пашков был лишен своей должности как мятежник, задумавший основать в Сибири самостоятельное царство.

Действиями казаков не только был присоединен к России обширный край, но были открыты для европейской науки новые земли, о которых не было никаких сведений ни в античной, ни в средневековой географии.

---

[0] <0 миссии Байкова, во время которой действительно не было никаких переговоров о событиях на Амуре, см. подробно: Демидова, Мясников, ***Первые русские дипломаты в Китае,*** стр. 94. — ***Редколл.***^>

Тема 3. Российская Империя и восточные окраины Империи в эпоху Петра I

Вопросы для обсуждения:

1. Этнографические и географические исследования в эпоху Петра I имели стратегическое значение для последующих завоеваний Российской Империи. Имеет ли схожее значение гуманитарные (политические, социологические, антропологические) исследования в современную эпоху?
2. Какова была политика Петра I в отношении Среднеазиатских ханств? Что удалось и что было сделано позже из начинаний Петра I в этом регионе?
3. Назовите географические названия современной Сибири, носящие имена ученых и первооткрывателей эпохи 18 века.

Бартольд, В.В. История изучения Востока в Европе и России : Лекции, читанные в университете и в Ленинградском институте живых восточных языков / В. Бартольд. - Изд. 2-е. - Л. : Ленингр. ин-т изучения живых вост. яз., 1925. - VIII, - Сс. 391-403.

Данный отрывок из сочинения В.В. Бартольда содержит описание внешней политики Петра I на восточных окраинах Российской Империи. Автор раскрывает перед читателем историю завоеваний и освоения Сибири, начало которым прокладывали исследователи и первооткрыватели. Опираясь именно на их исследования правители решали о необходимости совершения тех или иных политических шагов. Среди ученых, наряду с русскими, немало и иностранных имен, поскольку развитие Российской Империи в ту эпоху происходило на фоне политики «открытых дверей», что позже продолжилось и в эпоху Екатерины Второй.

Г л а в а XIV

С царствования Петра Великого начинается новая эпоха в истории отношений России не только к Дальнему Востоку, но и к мусульманскому миру. Политические и коммерческие задачи, унаследованные от XVII в., были поставлены при нем с большей определенностью и широтой; кроме того, с именем Петра связаны первые русские работы научного характера в области изучения Востока. На пути в Персию Петр в 1722 г. осмотрел развалины города Булгара, принял меры для их охраны и велел своим переводчикам списать и перевести татарские и армянские надписи[0]. Во время персидского похода было составлено собрание рукописей, которые потом были привезены в Петербург.

Один из татарских переводчиков, переводивших булгарские надписи, Юсуп Ижбулатов, потом в Реште перевел с персидского, но с многочисленными вставками от себя, сочинение по истории Дербента, персидский подлинник которого впоследствии был утрачен; перевод Юсупа был приготовлен для печати, но остался в рукописи[0]. Сочинение по истории Дербента (*Дербенд-наме*) известно теперь только в нескольких турецких (азербайджанских) версиях [0].

Политические предприятия Петра на Востоке имели только временный успех. Завоевания его на берегу Черного моря были возвращены Турции вследствие неудачного

---

[0] ***Пекарский, Наука и литература в России. <См. также: Юсупов, Введение в булгаро-татарскую эпиграфику. —А. К.~>***

[0] **Березин, *Булгар на Волге*. Сочинение, переведенное «города Казани ориентальных языков перевотчиком Юсупом», сохранилось в деле Московского архива 219/379, в бумагах Г. Ф. Миллера; из дела видно, что Миллер предполагал перевести труд Юсупа на немецкий язык и включить в *Sammlung russischer Geschichte*.**

[0] **О *Дербенд-наме*: Козубский, *Опыт библиографии,* в особенности № 394; Barthold, *Derbend,* S. 985; <паст. изд., т. III, стр. 425; т. VIII, стр. 470—481; Стори, *Био- библиографический обзор,* ч. И, стр. 1274—1277. —*А. Я.*>.**

Прутского похода 1711 г. По С.-Петербургскому договору 1723 г. Персия уступила России все свои прикаспийские области как на западном, так и на южном берегу Каспийского моря, но этот договор не был ратификован и дальше Гиляна русские владения никогда не распространялись. Даже фактически занятые персидские области не были удержаны, хотя по договору 1724 г. Россия и Турция поделили между собой северные пограничные области Персии и обязались действовать заодно в случае отказа персов уступить той или другой стороне какие-нибудь из выговоренных провинций. Вскоре после этого Персия вновь усилилась под властью Надир-шаха, которому удалось отобрать у турок все их завоевания оружием; русские постепенно (по двум решетским договорам 1729 и 1732 гг. и по Гянджинскому договору 1735 г.) добровольно возвратили персам все свои завоевания [0]. Страна к востоку от Каспийского моря, где политические и коммерческие интересы России успели определиться еще в московский период, в конце XVII в. была известна русским лучше, чем прежде. В 1696 г. тобольскому боярскому сыну Семену Емельяновичу [0] Ремезову было приказано составить «Чертежную книгу Сибири»; Ремезов (известный также составлением тобольской летописи) закончил свой труд в 1701 г. Ремезов лично привез свой атлас в Москву в ноябре 1698 г., где ему за его труд было пожаловано пять рублей. Вошедшая в книгу карта Средней Азии, датированная 1697 г., представляет значительный шаг вперед по сравнению с «Большим чертежом» и с картой Витсена; Аральское море впервые упомянуто под этим названием и впервые изображено в виде самостоятельного бассейна, не связанного с Каспием[0]. Новые сведения главным образом были добыты посольством 1694 г. к киргизскому хану Тявке (см. гл. XV). В начале XVIII в. были добыты еще более подробные сведения о Каспийском и Аральском морях; эти сведения частью устно (во время пребывания в Париже в 1717 г.), частью письменно были сообщены Петром Делилю, который воспользовался ими при одном из последних изданий своей знаменитой карты (1723 г.)[0]. Исправление данных античной географии о Каспийском море и странах к востоку от него было одним из первых результатов русских исследований, принятых западноевропейской наукой.

Отношения к ханствам в то время были иные, чем прежде. Как в Бухарском ханстве после Абд ал-Азиза, так и в Хивинском после Ануши начинается время внутренних смут и частой смены ханов; представители узбецкой родовой аристократии вступают в борьбу с престолом, что привело к распадению Бухарского ханства и к ослаблению Хивинского [0]. При Петре русский царь уже не сносился с ханами, как равный с равными; хивинский хан был признан русским подданным, и в этом смысле были составлены грамоты к хану Шах-Ниязу (1700 г.) и к хану Араб- Мухаммеду (1703 г.). Впоследствии у Петра явилась мысль — воспользоваться борьбой между ханами и узбекской аристократией для действительного подчинения ханств русской власти. Предполагалось поместить с согласия ханов в Хиве и Бухаре русские военные отряды, которые содержались бы на счет ханов и помогали бы им против их врагов. Такая мера укрепила бы власть ханов над их подданными, но в то же время поставила бы ханов в полную зависимость от русского правительства.

Такой план был составлен Петром Великим под влиянием тех новых известий о Средней Азии, которые в то время были получены в России. В 1713 г. туркмен Ходжа Нефес рассказал в Астрахани, что Аму-Дарья впадала прежде в Каспийское море и только незадолго перед тем была отведена хивинцами в Аральское из страха перед русскими; то же самое подтвердил хивинский посол Ашур-бек. При таких условиях представлялось вполне возможным путем возвращения Аму-Дарьи в ее прежнее русло восстановить тот

---

[0] **О договорах: Юзефович,** ***Договоры России с Востоком,*** **см. выше о рукописи,**

[0]**связанной с договорами с Турцией; Бартольд,** ***О некоторых восточных рукописях,*** **стр. 926; <наст' изд., т. VIII, стр. 344 >.**

[0] **<Ульяновичу; см.: Гольденберг,** ***С. У. Ремезов.—А. К.*** **>**

[6] **О картах: Берг,** ***Аральское море,*** **стр. 40—45. О карте Ремезова еще: Миддендорф,** ***Путешествие на север,*** **ч. I, стр. 34—39;** ***[Письма и бумаги Петра Великого, т.*** **I, стр. 372—373; т. II, стр. 190—191 и 496.**

[0]**<Ср. наст, изд., т. III, стр. 16—17 и 333.—***Н. Т.***>**

[0] **<См. теперь: Салахетдинова,** ***Походы Ануша-хана. —Н. Т.*** **>**

водный путь между Индией и Каспийским морем, о котором писали античные географы. Сверх того сибирский губернатор князь Матвей Гагарин около того же времени прислал донесение о существовании в Средней Азии, близ какого-то города «Еркети», на реке «Дарье», богатых золотых россыпей. Впоследствии было доказано, что имелся в виду город Яркенд в Восточном Туркестане; но в то время о местоположении города имели совершенно неправильное представление; из инструкции, данной в 1716 г. среднеазиатской экспедиции, ясно видно, что «Еркеть» (или Эркеть) помещали на Сыр-Дарье [0].

Таким образом, план мирного завоевания Средней Азии был связан с надеждой восстановить водный путь в Индию и приобрести золотые россыпи. Во главе предприятия был поставлен князь Александр Бекович- Черкасский, происходивший из кавказских горцев и носивший мусульманское имя Девлет-Гирей[0]. Экспедиция началась в 1714 г.; на первый раз Бекович ограничился исследованием восточного берега Каспийского моря от Тюп-Карагана (гавань на Мангышлаке, упоминающаяся еще в XVII в.) до старого русла Аму-Дарьи и убедился в существовании такого русла; в 1715 г. экспедиция вернулась в Астрахань[0]. В 1716 г. Бекович получил в свое распоряжение более значительные силы; ему была дана подробная инструкция из 13 пунктов как по вопросу о предложении военных отрядов ханам, так и по вопросу об устройстве крепостей на Каспийском и Аральском морях, о разрушении плотин и возвращении реки в старое русло,.. С берега Аральского моря предполагалось отправить «купчину» вверх по Сыр-Дарье до Эркети. Кроме того, была дана особая инструкция из пяти пунктов поручику Кожину, которому было поручено отыскать и описать водный путь в Индию[0]. В распоряжении Бековича было около 4000 человек регулярного войска. Кожин уклонился от возложенного на него поручения, за что потом был привлечен к суду, но, по-видимому, прощен. Кожин отрицал существование сухого русла Аму-Дарьи и утверждал, конечно без всякого основания, будто Бекович изменнически хотел передаться хивинскому хану «и единственно для сего подтверждал о существовании сей реки».

Бекович в 1716 г. снова проехал по Каспийскому морю и построил крепости в трех местах: у Тюп-Карагана между Александровским заливом (Бехтир-лиманом) и заливом Киндерли (это место и на современных картах отмечается под названием Девлет-Гирей) и у Красных Вод, т. е. у Балханской бухты (где ныне город Красноводск), около места впадения в Каспийское море Узбоя — сухого русла Аму-Дарьи. В феврале 1717 г. он вернулся в Астрахань и весною того же года предпринял поход на Хиву, двигаясь, по-видимому, вдоль западного берега Аральского моря (на это указывают развалины носящей его имя и, по-видимому, построенной им крепости Девлет-Гирей). Отряду удалось достигнуть Хивы и вступить в переговоры с ханом. По сведениям, впоследствии дошедшим до русского правительства, Бекович дал себя обмануть; хан уговорил его разделить свои силы на пять отдельных отрядов под предлогом, что трудно было бы доставить в одно место провиант для всего войска; как только разделение войска состоялось, хивинцы по приказанию хана набросились на отдельные отряды и истребили их; сам Бекович был убит в городе Порсу. Вскоре после этого хивинцами были уничтожены также крепости, построенные Бековичем на берегу Каспийского моря.

О походе «Девлет-Гирея» говорится и в хивинской официальной истории, причем хивинский рассказ вполне подтверждает известия русских источников: по словам хивинцев, отряд удалось истребить «хитростью», без открытой битвы[0]. О плане отвести

---

[0] **• G. Muller, *Sammlung russischer Geschichte,* Bd IV, S. 183—274 (о «Еркети», Веко-- виче и иртышских походах).**

[0] **Ibid., Bd VII, S. 156 sq. <0 нем см. еще: Княжецкая, *Судьба одной карты. — А. К.*>**

[0] ***Веселовский, Очерк историко-географических сведений; Макшеев, Исторический обгор Туркестана; Терентьев, История завоеваний Средней Азии, т. I.***

[0] Инструкция Бековичу и Кожину: ПСЗ, № 2993 и 2994 (14 февраля 1716 г.).

[0] Хивинский рассказ о походе Бековича: рук. Аз. муз. 590 оа <С 571 >, лл. 746— 75а — сочинение Муниса (Шир-Мухаммеда) ***Фирдаус ал-икбал***\ Бартольд, ***События перед хивинским походом***, стр. 4; <наст. изд., т. II, ч. 2, стр. 405 >; Попов, ***Сношения России с Хивою.*** О Кожине еще: Н. Муравьев, ***Путешествие в Туркмению и Хиву, ч.*** II, стр. 11. О деле Бековича еще: МВУА, т. I, стр. 197—506.

воду Аму-Дарьи хивинский рассказ не упоминает; по мнению хивинского историка, отряд имел целью завоевать Хивинское ханство ради золота, добывавшегося в горах Шейх-Джели.

Несмотря на неудачный исход, предприятие Бековича не осталось без результатов для науки. В походе принимали участие некоторые из пленных шведов и немцев, которые впоследствии были отпущены хивинцами; их рассказами воспользовался пленный шведский офицер Страленберг, долго живший в Сибири и после своего возвращения на родину издавший книгу (па немецком языке) о «Северной и восточной частях Европы и Азии». Карта Страленберга заключает в себе некоторые данные о бассейнах Касния и Арала, которых нет на прежних картах[0]. С именем Страленберга связано также открытие сочинения хивинского хана Абулгази (ум. в 1663 г.) по истории турецких племен. Научное использование этого открытия в то время было невозможно; не было ученых, которые могли бы понять и перевести подлинник. Бухарский ахунд (духовное лицо), знавший по-русски, продиктовал перевод русскому писцу; с русского был сделан немецкий перевод шведом Шенстремом, изданный в 1780 г. под именем Мессершмидта (о нем см. дальше; зимой 1720/21 г. он в Сибири познакомился со Страленбергом, носившим тогда, до приобретения шведского дворянства, фамилию Табберт). С немецкого был сделан французский перевод, изданный в 1726 г., с французского — русский перевод Тредьяковского. Научные издания и переводы сочинения Абулгази появились только в XIX в. Появление книги в 1726 г. объясняется тем, что Страленберг с 1722 г. был в Петербурге, где собранный им материал сделался известен иностранцам; географические сведения Страленберга также отчасти уже были опубликованы за границей до появления, в 1730 г., его собственного труда[0].

Переговоры со среднеазиатскими ханствами при Петре Великом вообще не привели ни к каким результатам. В том же, 1717 г. в России был бухарский посол; когда он возвращался на родину, с ним был отправлен Флорио Беневени, «секретарь ориентальной экспедиции посольского приказа». Беневени проехал в Бухару через Кавказ и Персию, прожил некоторое время в Бухаре, куда он прибыл в 1721 г., лотом в Хиве, был принят ханами, но из обоих городов был вынужден спасаться бегством; только в 1725 г. он вернулся в Россию. Им были собраны некоторые сведения о реке Аму-Дарье и о богатстве одной из областей по верхнему течению этой реки, Бадахшана; по словам Беневени, там добывалось и золото. Вообще Беневени были доставлены несколько преувеличенные сведения о богатствах Средней Азии; так, он писал, что «за пять ден от Бадакшана горы суть, в которых всякое удовольство, пи Хиве, пи Бухарам не пример»; о Сыр-Дарье им сообщалось, что «по упомянутой Сыр-реке везде можно золото сыскати, но в Индиджане (Андижане) и Мергалане (Маргелане) зело довольно». Хивинский хан Ширгази в разговоре с Беневени старался оправдать свой поступок с Бековичем поведением самого несчастного военачальника; Бекович, по словам хана (несомненно, не имевшим никакого основания), изменил русскому государю и хотел завоевать Хивинское ханство для себя. Дневник Беневени о пребывании в Хиве на итальянском языке (из Шемахи, Тегерана и Бухары им присылались донесения по-русски) был обнародован только в 1853 г.[0].

Еще до возвращения Беневени, в 1720 г., в Россию прибыл посол хивинского хана Вейс-Мамбет (собственно Айваз-Мухаммед); в отмщение за гибель русского отряда его посадили в крепость, где он в следующем году умер; только один из участников посольства был отпущен в Хиву с грамотой на имя хана. Впоследствии отпущенные из Хивы русские пленные рассказывали, что хан, получив грамоту, растоптал ее ногами.

---

[0] Strahlenberg, **Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia.**

[0] **Об открытии труда Абулгази: Саблуков,** ***Предисловие переводчика.***

[0] Дневник Беневени был опубликован А. Поповым в приложении к его статье *Сношения России с Хивою*, стр. 319—324. <Теперь ср. также: Маслова, *Обзор путешествий в Среднюю Азию*, где приводятся библиографические сведения. *—В. П.* >

Одновременно с походом Бековича была сделана попытка достигнуть. «Эркети» с другой стороны, со стороны Сибири. Пограничным пунктом русских владений на Иртыше считалось Ямышево озеро, куда приезжали с разных сторон промышленники для добывания соли и где в определенное время года происходила ярмарка. Еще Спафари советовал построить здесь крепость, но до XVIII в. это не было исполнено и не было никаких внешних признаков, что местность действительно входит в состав России. К Западной Сибири примыкало на юге калмыцкое, или джунгарское,, государство, последнее из могущественных государств, образованных среднеазиатскими кочевниками; калмыки относили к своим владениям берега Иртыша до Оми, впадающей в Иртыш значительно ниже Ямышева[0].

Под влиянием слухов об Эркети Петр теперь решил построить крепость в Ямышеве и оттуда двинуть к Эркети военный отряд. Исполнение этой задачи было возложено на подполковника Ивана Бухгольца; ему было приказано взять в Тобольске 1500 человек, «с оным войском иттить в ново- построенную крепость Ямышеву и, перезимовав, иттить к калмыцкому городку Еркетю и оный городок достать и укрепить, и проведать на Дарье реке, как калмыки промышляют песочное золото»[0].

Бухгольц двинулся в 1715 г. с более значительными силами (по словам самого Бухгольца -— 2450 человек, по некоторым известиям — до 4500), но поход был столь же неудачен, как экспедиция Бековича. Калмыки утверждали, что крепость Ямышева построена на их земле, и зимой 1715/16 г. осадили ее. После долгого сопротивления и больших потерь Бухгольц был вынужден очистить крепость и отойти к устью Оми, где построил крепость Омск; калмыки его не преследовали. С Бухгольцем вернулось всего 700 человек, из чего можно заключить, что русские потеряли более 1500, хотя по сведениям, впоследствии собранным Унковским, потери были менее значительны — 133 убитых или умерших от ран и 419 пленных, причем в это число включены также офицеры и солдаты другого отряда, шедшего на соединение с Бухгольцем; отряд был окружен калмыками и должен был сдаться в плен. Пленные были уведены в Семиречье и Восточный Туркестан и освобождены только в 1733 г. В числе их был шведский штык-юнкер Иоанн-Густав Ренат, который вылил для калмыков шесть пушек и три мортиры и даже устроил в их стране типографию.

По сведениям, добытым через Унковского, пленные русского происхождения также содействовали развитию промышленности в Восточном Туркестане; так, ими были устроены два кожевенных завода. Ренату приписывалась интересная карта калмыцкого государства, найденная в 1879 г. в шведской королевской библиотеке в Линчёпинге (Linkoping). В настоящее время доказано, что Ренат только использовал и перевел на шведский язык калмыцкую карту, полученную им от ойратского владетеля Галдан-Цэрэна, причем латинская транскрипция калмыцких названий была сделана в Петербурге при участии русского знатока калмыцкого языка Василия Бакунина[0].

Неудача Бухгольца не заставила Петра отказаться от своего плана, но было ясно, что до похода на Эркеть необходимо укрепить русскую власть на Иртыше; самому же Бухгольцу было приказано в 1716 г. «иттить до Зайсан-Нор-озера и на оном озере построить город немалой». Исполнение этого приказания казалось Бухгольцу совершенно невозможным, и поход не состоялся; но в следующие годы русскими на Иртыше были достигнуты значительные успехи. Офицеры Мстигорев и Ступин проникли значительно дальше Ямышева; Ступин в 1718 г. основал Семипалатинск; в 1719 г. майор Иван Лихарев с небольшим отрядом (всего 440 человек) достиг Зайсана и даже проплыл оттуда еще некоторое расстояние по Черному Иртышу. Действия Лихарева все еще были связаны с исканием дорог в Эркеть; ему было поручено построить крепость на Зайсане и проведать «о пути от Зайсан озера к Эркетю, как далеко и возможно ли дойти; также, нет ли вершин

[0] <См. теперь: Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke. — Н. Т.* >

[0] Письмо Бухгольца кн. Мешпикову см.: Соловьев, *История России,* кн. IV- стр. 931—934.

[0] **Ренат, *Карта;* Baddeley, *Russia, Mongolia, СЫпа'(о* карте Ремезова р. CLVII и др.; о карте Рената рр. CL, XVI и др.); Котвич, *Русские архивные документы,* стр. 797 и сл.**

каких рек, которые подались к Зайсану и впали в Дарыо-реку или в Аральское море». Поручение построить крепость на Зайсане осталось невыполненным, но на обратном пути Лихарев выстроил на Иртыше выше Семипалатинска крепость Усть-Каменогорск, последнюю из русских крепостей на Иртыше. Так возникла «Иртышская линия» укреплений, долгое время остававшаяся границей Сибири со стороны Средней Азии.

Калмыки не могли препятствовать этим успехам русских; их государство подвергалось в то время более существенной опасности со стороны войск китайского императора Канси. Затруднениями калмыков в борьбе с китайцами воспользовался казацкий старшина Иван Чередов, посланный к калмыцкому владетелю Цэван-Рабтану, и уговорил этого владетеля признать себя русским подданным, чтобы получить от русских военнуюпомощь против китайцев. С таким поручением был отправлен в Россию калмыцкий посол Борокургап, принятый сначала в Тобольске, потом в Петербурге. Предложения, сделанные послом от имени своего государя, вполне соответствовали планам Петра Великого: калмыки предлагали русским отправить из Семипалатинска войско в 20 ООО человек и построить крепость «выше озера, где сошлись два Иртыша», т. е. на Верхнем Иртыше, у места слияния Черного Иртыша с Синим. Для окончательного разрешения вопроса к калмыкам было отправлено новое русское посольство, во главе которого был капитан Иван Унковский (1722—1724 гг.); цель посольства кроме переговоров с Цэван-Рабтаном заключалась в осмотре «тех мест, где удобно крепостям быть, а особливо, чтоб в тех местах, где может найдена быть руда и коммуникация с Сибирью, особливо ж водяным путем»[0]. Унковский проехал с берега Иртыша на Или и оттуда до речек Тюп и Джаргалан, впадающих с юго-востока в озеро Иссык-Куль. Отчет его содержит подробное описание его маршрута; всему краю, по которому он проехал, он составил чертеж, на который были нанесены также расспросные сведения о городах Восточного Туркестана. Как было принято в России вообще, Унковский называет всех оседлых жителей Туркестана, как нынешнего русского, так и нынешнего китайского, бухарцами. Уже д'Эрбело знал, что русские называют Бухарой всю страну между владениями русского царя и китайскими [0]. Политические условия ко времени посольства Унковского успели измениться; император Канси умер в 1722 г., и опасность для калмыцкого государства со стороны Китая временно была устранена; в помощи русских калмыки более не нуждались и не желали ни появления русских отрядов, ни постройки русских крепостей. Поэтому Унковский на вопрос о городах получил от Цэван-Рабтана ответ: «Ныне городы мне не надобны». Калмыки даже жаловались на действия русских на Иртыше и возобновляли свои притязания на берега Иртыша вплоть до Оми.

Вместе с Унковским прибыл в Россию в 1724 г. новый калмыцкий посол Дорчжи; из переговоров с ним выяснилось, что ему *«о* подданстве не приказано просить», а только о согласии. В таком смысле и была составлена ответная грамота; в ней уже не было упоминания о подданстве, и только выражение «мы вас в нашей И. В. высокой милости содержать не оставим» показывало, что калмыцкий «контайша» (так был переделан русскими титул калмыцких владетелей — *хун-тпайчжи)* не признается равным русскому государю.

Ряд предприятий, вызванных слухами об «Эркети», закончился посольством плац-майора Угримова (1732—1733 гг.). Ему удалось добиться полного освобождения всех русских пленных, захваченных во время несчастного похода Бухгольца, и выяснить вопрос о золотых россыпях.

Оказалось, что золото добывалось в Восточном Туркестане, притом не столько около главного города страны Яркенда, сколько около города Керии, где и теперь существуют золотые прииски. С тех пор как было определено географическое положение рудников, мысль о военном походе с целью завладения ими более не возникала; когда четверть века спустя калмыцкое государство было завоевано китайцами, это совершилось без всяких

[0]Унковский. ***Посольство.***

[0] ***D'Herbelot,*** *Bibliotheque orientate.*

препятствий со стороны России. О путешествии Унковского в то время были сообщены в печати только краткие сведения; подробный дневник его и другие документы, касавшиеся сношений с калмыками до посольства Угримова, были напечатаны только в 1887 г.

Последним из предприятий в Азии, мысль о которых принадлежала Петру Великому и которые были осуществлены после его смерти, было исследование северных и восточных берегов материка; главным из географических вопросов, требовавших разрешения, был вопрос о проливе между Азией и Америкой[0]. До Петра у русских, если не считать плавания казаков из Колыми в Анадырь и с устья Амура к устью Ульи, не было судов на Великом океане; в 1716 г. шведскими пленными по поручению Петра были построены суда в Охотске. В 1725 г. при личном участии царя был составлен план экспедиции, впоследствии получившей название «первой камчатской»[0], для разрешения вопроса о проливе; руководство экспедицией было поручено датчанину Витусу Берингу, состоявшему на русской службе с 1704 г.; из русских моряков в ней принимали участие Чириков, Шпангберг и Чаплин. Беринг только в 1728 г. начал свое плавание из Охотска и в 1730 г. вернулся обратно, причем им был открыт остров св. Лаврентия. Достигнуть берега Америки ему на этот раз не удалось, но он проследил берег Азии до его северо-восточной оконечности и убедился в том, что отсюда береговая линия направляется на запад, в чем видел достаточное доказательство, что материки Азии и Америки отделены один от другого морем.

Приблизительно в то же время, в 1726 г., в Петербурге была снаряжена экспедиция в землю чукчей под начальством казачьего головы Афанасия Шестакова из Якутска, откуда и раньше доставлялись сведения о Северо- Восточной Азии. Шестаков привез несколько карт, на которых, между прочим, был обозначен берег Аляски под названием «Большая земля». Шестаков выехал из Петербурга в 1727 г. и в 1730 г. погиб в стычке с чукчами; его подчиненный, подштурман Иван Федоров, в 1732 г. достиг берега «Большой земли», хотя и не высаживался там. Федоров умер па Камчатке в 1733 г.; сведения об экспедиции впоследствии, в 1741 и 1743 гг., были сообщены ее участником, геодезистом Гвоздевым, которому поэтому часто приписывалась честь открытия. Берег Америки был обозначен уже на карте Страленберга под не вполне объясненным до сих пор названием Puchochotski или Pogukotzki.

Несколько раньше, в 1716 г., был заключен контракт с д-ром Мессершмидтом, обязавшимся составить подробное описание Сибири не только в естественноисторическом, но также в этнографическом и археологическом отношениях. Мессершмидт отправился в Сибирь в 1720 и вернулся в Россию в 1727 г.; представленный им дневник (на немецком языке) остался в рукописи; только в 1888 г. из него были напечатаны (в русском переводе) некоторые извлечения В. В. Радловым[0]. Мессершмидт умер в 1735 г.

Мысль Петра Великого об описании Сибири и изучении отдаленного Севера легла в основу обширной экспедиции, план которой был составлен одним из главных сподвижников Петра — сенатским обер-секретарем Кирилловым. Эта «великая северная экспедиция», называемая также «первой академической» и «второй камчатской», по обширности выполненных ею задач и до настоящего времени не имеет себе равной среди научных экспедиций, когда-либо снаряжеиных каким-либо правительством. Районом работ экспедиции были берега Европы и Азии от Архангельска до Японии; кроме того, был совершен ряд поездок в Сибирь сухим путем для изучения страны во всех отношениях. Достигнутые экспедицией результаты были куплены тяжкими жертвами. Члены экспедиции должны были выполнять возложенные на них поручения, соединенные с тяжелыми лишениями, не ожидая ни наград, ни каких-либо выгод; некоторые из них поплатились жизнью. На население местностей, где происходили работы, возлагались

---

[0] ***Берг,*** *Известия о Беринговом проливе.*

[0] О двух камчатских экспедициях: G. Muller, ***Sammlung russischer Geschichte,*** Bd ИГ, S. 112—304.

[0] ***Радлов,*** *Сибирские древности.* **<*См. еще: Новлянская,*** *Даниил Готлиб Мессершмидт.— А. К.~>*

такие обременительные натуральные повинности, что целые народности были доведены ими до состояния нищеты.

Для исследования берегов Сибири было совершено несколько экспедиций. Одна из них исследовала береговую полосу от Архангельска до устья Оби, причем для путешествия туда и обратно потребовалось пять лет (1734—1739); другая направилась от устья Оби к устью Енисея (после нескольких неудачных попыток в 1737 г. удалось пройти это пространство), третья — от устья Енисея на полуостров Таймыр; две экспедиции были отправлены с устьев Лены: одна — на запад, к северной оконечности Азии, другая — на восток, к Шелагскому мысу, получившему такое название от вымершего народа шалагов, о котором первые сведения были сообщены Атласовым. Северная оконечность материка была достигнута в 1742 г. на санях штурманом Челюскиным, который назвал этот мыс северо-восточным; достижение этой цели было связано с такими трудностями, что впоследствии высказывалось сомнение в достоверности отчета Челюскина; только в 1878 г. экспедиция Норденшельда, которой впервые удалось достигнуть того же места морским путем, доказала полную правдивость этого отчета, после чего мыс получил новое название по имени русского исследователя[0].

Во главе всех морских работ экспедиции находился Беринг, взявший на себя лично выполнение главной задачи — исследование пролива между Европой и Азией. В 1740 г. он покинул Охотск с кораблями «Петр» и «Павел» и приплыл к Камчатке, где открыл превосходную гавань, получившую от его кораблей название Петропавловска. В 1741 г. он из Петропавловска отправился дальше и достиг берега Америки. На обратном пути ему пришлось зимовать на Беринговом острове, причем от цинги погибла большая часть экипажа; сам Беринг умер в конце 1741 г. Для исследования полярной природы эта зимовка имела большое значение благодаря участию адъюнкта Стеллера, сохранявшего бодрость даже при этой тяжелой обстановке; произведенные им наблюдения представляли большую цену; между прочим, им описан вид полярного животного («морская корова»), теперь уже не встречающийся.

Наконец, в 1739 г. была отправлена экспедиция из Камчатки к берегам Японии под начальством капитана Шпангберга (участника первой камчатской экспедиции) и лейтенанта Вальтона. Им удалось достигнуть цели; несмотря на закон, запрещавший сношения с иностранцами, русские везде были хорошо приняты населением, но не могли объясняться с ним и не знали названий тех мест, куда приставали; сведения об этом мы находим только в японских источниках[0]. Результаты экспедиции Шпангберга и Вальтона настолько противоречили географическим представлениям того времени, что было признано необходимым совершить ту же поездку вторично; на этот раз были отправлены из Петербурга для участия в экспедиции солдатские дети Шенаныкин и Фенев, ученики Демьяна Поморцева. С ними Шпангберг и Вальтон отправились вторично в 1742 г., но на этот раз их суда вследствие бурь и туманов не могли проникнуть дальше Курильских островов.

Общее руководство исследованиями па суше было возложено на натуралиста Иоанна-Георга Гмелина; кроме того, Делиль де ля Круаер (сын знаменитого французского географа Делиля) заведовал астрономическими работами, Герхард-Фридрих Миллер, пробывший в Сибири десять лет (1733—1743), — собиранием исторического материала. Гмелин в 1745 г., недовольный действиями секретаря академии Шумахера, покинул Россию; собранный им ботанический материал впоследствии был издан Палласом под заглавием «Flora Sibiriae»; сам Гмелин издал на немецком языке в Геттингене описание своего путешествия.

Астрономические наблюдения произвел вместо Делиля, умершего в 1741 г. на Камчатке, его ученик Красильников. Из отдельных областей Сибири подробнее всего была изучена Камчатка; этой области был посвящен труд Стеллера, изданный в 1774 г. на

---

[0]Nordenskiold, ***Die Umsegelung Asiens und Europas,*** Bd I, S. 309; BdII,S.174—194. [20] Японские известия о плавании **русских: Д. Позднеев, *Материалы по истории северной Японии,* т. II, ч. 2, стр. 18—20.**

[0] **В. В, Бартольд, т. IX**

немецком языке (сам Стеллер умер от горячки на обратном пути в Тюмени), и труд его помощника студента Крашенинникова «Описание земли Камчатки», напечатанный в 1755 г. Миллер, труды которого являются главным источником по истории деятельности Академии наук в первые десятилетия ее существования и по истории Северной Сибири, еще в бассейне Волги собрал сведения об инородцах края, главным образом о их быте и языках; в Сибири им были исследованы местные архивы и собран исторический материал. На русском языке была напечатана только первая часть составленного Миллером «Описания Сибирского царства и всех происшедших в нем дел» (1750 г.); сочинение было найдено слишком обширным, чтобы быть напечатанным полностью [0]. Составление на основании собранного Миллером материала более краткой «Сибирской истории» принял на себя проф. Фишер, сочинение которого вышло в 1768 г, на немецком, в 1774 г. — на русском языке [0]. Труд Миллера теперь является первоисточником по истории Сибири, так как архивные документы, по которым он был составлен, большею частью утрачены; к сожалению, рассказ как в подлинном труде Миллера, так и в обработке Фишера доведен только до начала 60-х годов XVII в. В руки Фишера, также совершившего путешествие в Сибирь (1739—1747 гг.), кроме исторического материала, собранного Миллером, перешел и лингвистический материал, собранный еще при Петре Великом Татищевым, заведовавшим уральскими горными заводами. Татищев разослал по сибирским воеводствам список русских слов с предписанием доставить перевод этих слов на языки инородческого населения соответствующих местностей[0]. Получив рукопись этого труда, Фишер впоследствии передал ее историку Шлёцеру, который после отъезда из России увез ее с собой и подарил библиотеке Геттингенского университета, где она находится и до сих пор[0].

Результатом топографических и астрономических работ, произведенных экспедицией, был академический атлас России с ее азиатскими владениями, изданный в 1745 г. Руководителем работ по составлению атласа был приглашенный на русскую службу географ Делиль (один из сыновей знаменитого французского географа). Карта северного берега Сибири до Шелагского мыса, впервые установленная экспедицией, не подвергалась впоследствии почти никаким изменениям; только экспедицией Норденшельда (1878—1879 гг.) были внесены некоторые поправки. Географические сведения о северо-восточной части Сибири и о некоторых областях внутри страны отличались меньшею точностью, отчасти вследствие излишнего недоверия академиков, особенно Миллера, к карте, составленной Шестаковым. В этом отношении академическая карта уступала карте Делиля (другой сын знаменитого Делиля, оставшийся во Франции), воспользовавшегося картой Шестакова.

---

[0] **<Справку о публикации в XVIII в. этого труда Миллера см.: Токарев, *История русской этнографии,* стр. 85, прим. 30; см. еще: Г. Миллер, *История Сибири;* Кюнер, *Китайские известия*; Кызласов, *Начало сибирской археологии. — А. К.* >**

[0] **Пекарский, *История Имп. Академии наук,* т. I (биографические сведения *о* Миллере и Фишере); *Sibirische Geschichte* Миллера в *Sammlung russischer Geschichte*, Bd VI, S. 109—565; Bd VIII, S. 1—458 (с некоторыми сокращениями против русского текста). О судьбе материалов Фишера также: Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft,* .8 265.**

[0] **Сведения о черемисах, чувашах и вотяках (в списке слов, кроме того, слова татарские, мордовские, пермяцкие и зырянские) в *Sammlung russischer Geschichte*, Bd III, S. 305—412; вторично издано в 1791 г. под заглавием *Описание живущих в Казанской губернии языческих народов.***

[0] **<См. выше, стр. 40, прим. 83. >**

Тема 4. Реформы Екатерины Великой в сфере государственно-религиозных отношений и мусульмане Империи

Вопросы для обсуждения:

1. Были ли реформы государственно-религиозных отношений при Екатерине II продиктованы лишь соображениями государственной безопасности в ситуации народных бунтов или имелись и другие причины?
2. В чем состояли функции Духовного Собрания?
3. Насколько институт Духовного Собрания соответствует духовной иерархии, принятой в исламских сообществах?

Михаэль Кемпер, современный ученый востоковед, выпускник университета в Бохуме, где он изучал славистику, а также востоковедение и исламоведение. В настоящее время он является профессором и заведующим Центра восточновепропейских исследований, а также заведующим кафедры истории, европейских и религиозных исследований на гуманитарном факультете Амстердамского Университета. Ученый интересуется современной политической ситуацией в России, а также историей России и Евразии. Публикации Михаэля Кемпера посвящены изучению проблем ислама в России, в Центральной Азии и на Кавказе, а также отдельные его исследования рассматривают вопросы истории востоковедения в Европе.

Фрагмент работы “Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане”, публикуемой в данной хрестоматии представляет собой анализ реформ Екатерины II в сфере государственно-религиозных отношений, и их имликацию в регионе Урало-Поволжья.

Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурв под русским господством/Пер. С немецкого И.Гилязова. – Казань: Российский исламский университет, 2008. – Сс. 66-78.

Поворот в русской политике по отношению к мусульманским подданным при Екатерине II

Русское правительство уже довольно давно использовало татар не только как военную силу, но и в качестве дипломатов и переводчиков, так как корреспонденция с восточными правителями велась в основном на «тюрки». [0] Для обучения определенного, очевидно, не очень большого числа толмачей, канцелярских служащих и прочих чиновников с середины 18 в. в Оренбурге были открыты даже специальные школы.[0] Преподавание татарского языка, начатое в 1769 г. в Казанской гимназии в первую очередь было рассчитано так же на подготовку государственных служащих. Учебную деятельность начинал здесь Саид Хальфа-углы (по-русски -Сеит Хальфин, 1732- 1785), в 1773-1800 гг. продолжало его сын Исхак, а в 1800-1828 гг. его внук Ибрахим. В связи с этой работой Хальфины создали целый ряд тюркских (татарских) учебников. Преподавание татарского

[0] О деятельности „Татарской канцелярии» в Посольском приказе до 18 в. см.: Усманов М.А. О документах русско-восточной переписки на тюркских языках в XV-XVIII вв. и их источниковедческом значении // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. - Вып. 2. - М., 1994. - С. 123-138. О крещеных татарах на русской службе см.: Kappeler, Russlands erste Nationalitaten, S. 337.

[0] В 1735 г. в Оренбурге впервые открылась одна «арабская» и одна «калмыцкая» школы, в которых получали образование и готовились к чиновничьей службе представители различных локальных групп населения. В 1741 г. эти школы были переведены в Самару. В 1744 г. в рамках Пограничной комиссии в Оренбурге была открыта «Школа для татарских учеников», в которой 10 учеников, детей военных, обучались на русском, татарском и арабском языках. Эта школа, вероятно, существовала до 20-х годов 19 в. (Фархшатов М.Н. Народное образование в Башкирии в пореформенный период - 60-90-е годы XIX в. - М., 1994,- С. 21-22). В 1825 г. в Оренбурге была открыта Не- плюевская школа кадетов (с 1844 г. - Кадетский корпус), в которой офицерское образование могли получать и татары, и башкиры. Здесь обучали так же восточным языкам (Фархшатов М.Н. Указ.соч. - С. 29-30).

языка началось так же и в некоторых других городах.[0]

Сотрудничество русских и татарских купцов, ограниченный успех христианизации, а так же угроза восстаний под исламскими лозунгами сделали необходимым в 60-е годы 18 в. изменение русской политики по отношению к мусульманским подданным. При императрице Екатерине II (1762-1796) антиисламская политика постепенно была прекращена официально. К концу столетия императрице удалось интегрировать мусульманское духовенство в русское общество и использовать его в русских целях. При этом власть в немалой степени опиралась на накопленный опыт сотрудничества с ахундами в Приуралье.

Уже в период деятельности Уложенной комиссии 1767-1768 гг. в Москве, в которой принимали участие и могли высказывать свои жалобы и мусульманские депутаты, Екатерина II заявила о необходимости свободы вероисповедания для всех подданных империи. Эта новая политика со всей ясностью была заявлена указом 1773 г., провозглашавшим в России терпимость по отношению ко всем религиям.[0]

В 1773-1775 гг. восстание Пугачева до основания потрясло государство. Оно было поддержано и многими мусульманами, особенно в Приуралье, а в пугачевской риторике немало места занимали обещания свободы религии. [0] И все же восстание в основном было мотивировано социальными и экономическими причинами, так что фронт проходил не между этниями и религиозными сообществами, а между классами внутри всех народностей. В самом татарском обществе правительство получало поддержку со стороны служилых татар, т.е. у старой мусульманской аристократии, которая теперь находилась на государственной службе или занималась торговлей, а, значит, вновь обладала капиталом. После подавления восстания они были вознаграждены торговыми привилегиями. Кроме того, с 1784 г. мирзы, даже оставаясь мусульманами, могли быть причислены к дворянскому сословию, правда, они были обязаны при этом документально подтвердить свое «дворянское» происхождение.[0] Некоторые ограничения для продвижения по службе, существовавшие для мусульман в военной службе, с 1797 г. так же были сняты.[0]

Указ Екатерины II о веротерпимости дал возможность мусульманам вновь свободно и открыто исповедовать свою религию. Уже в середине 18 в. правительство отменило некоторые ограничения в строительстве новых мечетей,[0] а во время своего посещения Казани в 1767 г. Екатерина впервые дала разрешение на строительство каменной мечети (ныне - мечеть Марджани, построенная в 1766-1770 гг.).[0] Сразу после этого были выстроены каменные соборные мечети в татарских слободах Казани, например, Апанаевская (1769 г.), Галеевская (1789 г.), Иске Таш (1802 г.), а в промышленных районах появились новые деревянные мечети, например, Азимовская (около 1810 г.) вблизи крупной мыловаренной фабрики. Расходы на строительство мечетей, а так же и школ при них, брали на себя представители богатых купеческих семей соответствующего района города, многие поколения которых впоследствии часто продолжали финансировать мечети. Открытие мечети означало и официальное возникновение еще одной мусульманской общины - махалля.[0]

В 1785 г. правительство само впервые финансировало строительство нескольких мечетей и медресе в Оренбурге и Троицке, надеясь тем самым усиления своего влияния в казахской степи.[0] Оно поддерживало и деятельность некоторых татарских мулл у

---

[0] Ким Г.Ф.; Шаститко П.М. История отечественного востоковедения до середины XIX в. - М., 1990. - С. 62 и далее.

[0] Alan W. Fisher, „Enlightened Despotism and Islam under Catherine II", in: Slavic Review, vol. 27, 4 (Dec. 1968), S. 544-545.

[0] См. предисловие М.Усманова в книге: Воззвания и переписка вожаков Пугачевского движения в Поволжье и Приуралье. - Казань, 1988. - С. 15-17.

[0] **Kappeler, Russlands erste Nationalitaten; S. 373 ff.**

[0] Газиз Г. История татар. - С. 174-175.

[0] Малов Е. Указ. соч. - С.319 и далее.

[0] Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар,- Т. 2. - С. 12.

[0] О казанских мечетях см.: Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. - Т.2. - С. 22-120. История сохранившихся мечетей Татарстана, их имамов и их финансирования на основе книги Марджани недавно написана Р.Салиховым и Р.Хайрутдиновым (Салихов Р.Р., Хайрутдинов Р.Р. Памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII - начало XX вв.). - Казань, 1995). Здесь есть и данные по названным мечетям.

[0] Архив графа Игельстрома // Русский архив. - Кн. 3. - М., 1886.- С. 348 (Предписание Екатерины II Игельстрому от 6.8.1785 относительно строительства мечетей и «татарских школ» в Оренбурге и Троицке); Материалы по истории Башкирской АССР. -

казахских племен, что давало перспективу постепенного расширения позиций ислама с открытием новых религиозных центров, постепенного оседания на землю кочевых народов и их быстрейшего сближения с Россией. Кроме того, можно назвать здесь и попытки организации судопроизводства в Оренбурге для решения спорных ситуаций среди казахов, так называемого Пограничного суда.[0]

С 1717 г. казахские предводители уже неоднократно обращались к России с просьбами о помощи при защите от нападений калмыков, а некоторые из них формально признали свое вступление в российское подданство.[0] Но в рамках классической степной политики такие факты вовсе не означали для казахов долговременного подчинения, а тем более присоединения к Российской империи. Для русской же политики степь все еще оставалась значительным дестабилизирующим фактором, и поэтому теперь, во второй половине 18 в., появилось желание использовать ислам и мулл для успокоения этого юго-восточного фланга и на долгое время закрепить русское влияние в степи.

Но и вновь созданные мусульманские центры в степном приграничье не являлись полными гарантами такого влияния. Ризааддин Фахраддин сообщает о шейхе ‘Абдаллахе бин Муслим бин Али (умер в 1209 /1794-1795 г.), который в качестве ахунда преподавал в медресе между Троицком и Верхнеуральском и имел большой авторитет среди мусульманского населения степи. Он сам «назначал» имамов и муэдзинов в приграничных районах, считался здесь непревзойденным авторитетом в вопросах религиозного культа, самолично определяя даже часы свершения молитв. Русское правительство, очевидно, дало ему полную волю - он получил земельный надел и другие награды. Он сопровождал посольства, отправлявшиеся к бухарскому хану. Вовремя Крестьянской войны 1773-1775 гг. Абдаллах тем не менее открыто призвал мусульман присоединиться к повстанцам Пугачева.[0] Предполагается, что после поражения восстания он бежал в казахскую степь. И его учитель, очень почитаемый шейх Мухаммад бин ‘Али ад-Дагистани (умер в 1210/1795-1796 г.), который имел медресе неподалеку от Оренбурга и обучал значительное количество студентов, должен был бежать в степь, так как он принял участие в восстании[0].

Этот опыт показывал русскому правительству, что поддержка исламского влияния через посредничество татарских ученых без усиленного контроля их деятельности и без привязки их к Российскому государству не исключала риска несоблюдения ими определенной субординации. На деле многие из ученых продолжали оставаться самостоятельными, поскольку они избирались самими мусульманскими общинами и свободно финансировались за счет их пожертвований.

«Духовное собрание » в Уфе

Не имея желания и не будучи в состоянии до основания менять «статус-кво» мусульманских ученых, русское правительство проявляло заинтересованность в том, чтобы ‘улама в значительной степени интегрировались в колониальную администрацию, а их компетенции - ограничивались. С этой целью необходимо было создать общую контролирующую инстанцию, которой подчинялись бы муллы и которая осуществляла бы надзор над ними. После проведения предварительных работ Уфимским и Симбирским наместником Игельстромом с указанной целью в 1789 г. в Уфе было создано «Духовное магометанское собрание».[0] Это

Т.5. - М., 1960. - С. 684; Fisher, “Enlightened Despotism and Islam”, S. 549.

[0] Архив графа Игельстрома. - С. 353-355.

[0] Donnelly, The Russian Conquest, S. 54-59; Kappeler, Russlands erste Nationalitaten, S. 54-59.

[0] Ризааддин бин Фахраддин. Асар. - 4.2. - С. 64-65.

[0] Там же. - С. 66-69.

[0] Об истории Духовного собрания см.: Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское собрание в общественной и духовной жизни мусульманского населения Южного Урала в конце XVIII-XIX вв. автореф. дис. на соискание ученой степени кандидата исторических наук. - Уфа, 1994; Danil' Azamatov, “Russian Administration and Islam”, S. 91-111; Danil' Azamatov, “The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power in Russia’s Muslim Institution”, in: Muslim Culture in Russia and Central Asia vol.2, Berlin 1998, S. 355-384. Указ об открытии Духовного собрания был дан Екатериной II Игельстрому еще в 1788 г. В указе уже называлось имя Му- хаммаджана бин ал-Хусаин в качестве первого

мусульманское учреждение имело ранг, сравнимый с русским судом среднего уровня, и так же, как и последний, непосредственно подчинялось Уфимскому и Симбирскому наместничеству (в 1797 г. переименовано в Оренбургскую губернию). С 1803 г. оно находилось в ведении правительственных учреждений в Санкт-Петербурге.[0] Духовное собрание, именовавшееся в арабских текстах махкама исламийа, как и нормальные суды, финансировалось из государственных средств. В него входили муфтий в качестве председателя, назначаемый официальными инстанциями, и три кадия, которых назначал на три года уже сам муфтий.[0]Существовал и своего рода управленческий штаб, в составе которого особо выделялись переводчики, обязанные делать доступными русским инстанциями всю переписку Собрания.

Духовное собрание имело задачей проверку на пригодность, лояльность правительству и назначение всех мусульманских «чиновников» в Российской империи за исключением Крыма,[0] таких как муэдзины, ахунды и муллы (тем самым представителей мусульманского учебного персонала). Все документы с назначениями, однако, впоследствии должны были еще утверждаться русской администрацией. Такими правилами предусматривалось ограничение, насколько это было возможно, числа практикующих мулл, муэдзинов и ахундов - так, например, в одной мечети могли «соседствовать» не более двух имамов. Согласно собственной формулировке Игельстрома, с помощью таких мероприятий должны быть «уничтожены негодные духовные ранги, те ученые, которые, как известно, сами себя называют улема». Таким образом, статус ученых должен был быть понижен в своих функциях до самых нижних должностных рангов. Одновременно ограничивалась и мобильность ученых, поскольку документом в дальнейшем они привязывались к одной конкретной мечети.[0] В отличие от чиновников Духовного собрания муллы не получали никакого государственного жалованья, а должны были, как и прежде, финансироваться за счет подаяний прихожан. Единственной привилегией для них становилось освобождение от телесных наказаний, но они не освобождались от уплаты податей и от военной повинности.[0]

Таким образом, Духовному собранию, т.е. муфтиату в Уфе, согласно закона подчинялись не только ученые из наместничеств Уфимского и Симбирского, но и все муллы тогдашней Российской империи, за исключением недавно завоеванного Крыма. Довольно трудно при этом сказать, сколько человек это составляло, о

муфтия (отрывки из документа частично опубликованы: История Татарии в материалах и документах. - С. 348-349). См. так же: Умидбаев М.И. Дини мехэммадиянен Оренбургски духовный собрания махкэмесенен йөз еллык бэйрэме һэм ул карында булган эмерларнен кыска таварихы. - Оренбург, 1912. - 8-9 б. (тюркоязычные переводы указов и корреспонденции Екатерины). Открытие же Собрания произошло только в 1789 г. Структура и задачи Собрания, о которых говорится здесь, так же определены в тексте указа, но они были позднее переработаны и дополнены бароном Игельстромом в положении о компетенции Оренбургского духовного собрания (опубликовано в: Материалы по истории Башкирской АССР. - Т. 5. - С. 563-566, сравни так же С. 683). Хотя положения Игельстрома и не получили ранга закона, они имели важное значение для определения статуса Собрания. В рамках реформирования Уфимского наместничества в Оренбургскую губернию в 1797 г. Духовное собрание из Уфы переводилось в Оренбург и было переименовано в Оренбургское Духовное собрание. И после возвращения Собрания в Уфу в 1802-1803 гг. это название сохранилось: Azamatov, “Russian Administration and Islam”, S. 102-103.)

[0] С 1803 г. Духовное собрание подчинялось Святейшему Синоду в Санкт- Петербурге, ас 1810 г. - Главному управлению духовных дел иностранных исповеданий. Последняя инстанция (а вместе с ней и муфтиат) с 1832 г. были интегрированы в Министерство внутренних дел (Azamatov, “Russian Administration and Islam”, S. 106).

[0] **В Положении Игельстрома говорилось, чтобы помогавшие муфтию муллы назначались «из казанских татар». Об отдельных муфтиях, кадиях, их функциях см.: Марджани. Мустафад ал-ахбар. - Т. 2. - С.285-333. Кандидат на должность кадиев, по-видимому, отбирались земскими судами или Татарскими ратушами в татарских поселениях и отправлялись в Уфу к муфтию, принимавшему окончательное решение о назначениях (История Татарии в материалах и документах. – С. 248 и далее).**

[0] В ходе присоединения Крыма к Российской империи в качестве Таврической области и при создании здесь муфтиата Игельстром уже сумел накопить достаточно опыта по интеграции мусульманского духовенства в русские управленческие структуры (Fisher, “Enlightened Despotism and Islam”, S. 547).

[0] Материалы по истории Башкирской АССР.- Т.5.- С. 563-566.

[0]1430 законодательном статусе имамов (правда, относящемся к концу 19 в.) см. наблюдения Ризааддина Фахраддина: Ризааддин Фахраддин. Манасиб-и динийа. - С. 14 и далее.

скольких мечетях и медресе идет речь в данном случае.[0] Сразу же после открытия этой инстанции, во всяком случае, пошел настоящий поток бумаг о назначениях: только в 1791 г., согласно официальным русским данным, было назначено 7 ахундов, 51 «муггасилов» (вероятно, мухтасибов), 527 имамов и 339 муэдзинов; до 1800 г. духовные посты получили в общей сложности около 1900 человек.[0] На начальной фазе такие «назначения» являлись во многом лишь подтверждением того положения, которые эти люди имели до этого времени.

Текущая работа Уфимского муфтиата с того времени состояла в контроле над «подотчетными» муллами и в отправке сообщений об этом русским учреждениям. Практически так создавалась всеобщая петиционная инстанция для всех видов споров и жалоб со стороны населения на отдельных ученых, на увольнение которых муфтиат имел право. При решении спорных вопросов по поводу бракосочетаний или наследства Духовное собрание так же могло высказывать свое мнение. А вопросы развода вообще могли решаться Собранием исключительно самостоятельно. Собрание так же должно было получать заявки на строительство новых мечетей, оно их проверяло, а затем обращалось с соответствующей просьбой в губернские органы власти. Подчиненная, второстепенная роль муфтиата по отношению к русским административным органам явственно проявлялась и в том, что он был открыт в городе Уфе, в котором проживало очень мало мусульман, а до 30-х годов 19 в. не было ни одной официальной мечети.[0]

По своей структуре Духовное собрание имело некоторую схожесть с ‘Ильмийе в Османской империи, а так же, насколько это позволяет заключать современный уровень исследований, со структурой ученого мира Бухарского эмирата. Здесь, как и там, шла речь о довольно жестко установленной иерархии ученых во главе с муфтием или Шайх ал-исламом, назначавшимся правительством. Ученая корпорации в Османской империи и Бухаре легитимировали власть султана или эмира в качестве амир ал-му’минин, а Духовное собрание поддерживало легитимность власти немусульманского правителя над мусульманами. Поставленные перед учреждениями задачи так же во многом напоминали друг друга: в первую очередь, они охватывали сферу образования и контроля над персоналом мечетей, школ и судов.[0]

Создание «духовного учреждения» с широкими полномочиями по отношению к чиновникам и находящегося под государственным контролем было для Российской империи случаем беспрецедентным. Поэтому можно предполагать, что османская Ильмийе, а, возможно, и структура ученых Бухары стали образцом при организации муфтиата в Уфе. Об этом может свидетельствовать и то, что среди задач Духовного собрания было, например, преуменьшение влияния турок на мусульманских подданных России, а так же и ученых из Бухары и Хивы на татар и казахов.

---

[0] Соответствующее исследование истории Духовного собрания, как и русских учреждений, сделанное на основании архивных источников, которые, бесспорно, сохранились - дело будущего. Работа М.Фархшатова, базирующаяся на материалах архивов и посвященная системе образования и образовательным реформам в Башкортостане во второй половине 19 в., исходит из того, что к началу 19 в., например, в Оренбургской губернии существовало около 100 татарских и башкирских школ (медресе и мектебы). (Фархша- тов М.Н. Указ соч. - С. 17). Для губерний Казанской и Уфимской, очевидно, можно исходить из более высоких цифр. О числе образовательных заведений во второй половине столетия имеются так же противоречивые и ненадежные оценки. По сведениям Духовного собрания, например, на Южном Урале (т.е. в Уфимской и Оренбургской губерниях) в 1860 г. в общей сложности было 386 медресе и мектебов, пять лет спустя эта цифра достигла 570. На 1868 г. по официальным данным существовало 493 учебных заведения, из которых большинство - 357 - в Оренбургской губернии. На середину 80-х приходится вновь рост количества школ, их стало около 800 (Фархшатов М.Н. Указ, соч. - С.56-57). К официально зарегистрированным школам следует прибавлять и «домашние уроки», дававшиеся учеными, число которых вообще трудно представить.

[0] Материалы по истории Башкирской АССР. - Т. 5. - С. 684. В качестве источника для этих цифр послужила сенаторская ревизия. В 1791 г., кроме перечисленных, получили так же назначения два «помощника ахунов», девять «медаррисов», два «учителя», десять служителей мечети («фарриашит») и 15 «мужавиров» («сидящие в мечети») (см.: Там же).

[0] Azamatov, “Russian Administration and Islam”, S. 102.

[0] Об иерархии внутри османского ‘Ильмийе и его задачах см.: U.Heyd; U.Kuran, “’Ilmiye”, in: Encyclopedia oflslam - New Edition, III, S. 1152-1154. Ханс Георг Майер проанализировал уровень изученности ‘Ильмийе и дал свой взгляд на организационные формы этого учреждения (Hans Georg Majer, Vorstudien zur Geschichte der Ilmiye im Osmanischen Reich - I. Zu U§akizade, seiner Familie und seinem Zeyl-i $akayik, Miinchen, 1978.

Конечно, характеристики османской ‘Ильмийе и мусульманской организации ученых в России в значительной степени различались. В Османской империи мы имеем дело с тысячами ученых, которые порой занимали весьма прибыльные посты в многочисленных мечетях в больших городах с хорошо продуманной системой управления. Османская ‘Ильмийе контролировала к тому же значительное имущество религиозных фондов (вакф, множественное число - авкаф), которые гарантировали ‘Ильмийе благополучие и достаточную финансовую независимость от государства. «Татарская ‘Ильмийе», напротив, предстает перед нами как весьма слабо обеспеченное провинциальное учреждение. Бюджет, составляемый русским правительством, был очень ограничен, и фактически включал в себя лишь оклады муфтия и людей, непосредственно занятых в самом муфтиате - кадиев, секретарей и переводчиков.

Религиозные фонды, которые во всем мусульманском мире представляли исключительно выгодные инвестиции и были полезны как частному хозяйству, так и религиозным учреждениям, в России существовали в очень ограниченном объеме. В биографической литературе часто упоминается фонд при мечети или медресе, создаваемый купцами или предпринимателями и определяемый как вакф. Точно так же наименование вакф имели и магазины при мечетях, создававшиеся для их поддержки,[0] или имущество (обо-рудование) мечети[0]. Хотя и в Уфимском муфтиате понятие вакф употреблялось, и, следовательно, можно предполагать, что в Российской империи имелись соответствующие законодательные основания для правового оформления мусульманских фондов, все-таки подобные фонды лишь в редких случаях официально именовались вакфами. Мухаммадсалим Умидбаев, служитель в Духовном собрании, на конец 19 в. называет лишь 21 имевшийся во всей России вакф.[0] Очевидно, что большинство фондов или даров общинам определялись в результате личных переговоров между дарителем и муллой или же управителем мечети (мутавалли). В отличие, скажем, от Египта или прочих мусульманских стран, где обширные земельные площади или даже целые деревни жертвовались и становились неприкосновенными инвестициями для дарителей, на десятилетия гарантировавшие им высокий доход, малочисленные и необъемные татарские вакфы после вычета определенной суммы на содержание соответствующего религиозного учреждения вряд ли могли давать выручку еще и благородному дарителю или его потомкам.

Поскольку местные религиозные инстанции и их персонал указанным образом содержались за счет пожертвований из той или иной общины и управлялись на уровне махалля, муфтий в Уфе практически не имел никакой возможности оказания финансового давления на общины.

К тому же структура ученых в России имела не только меньше официальных постов, но и гораздо меньше разрядов, чем таковая в Османской империи. Между муфтием с его четырьмя кадиями в Уфе и массой отдельных мулл в деревнях и городах стояли лишь ахунды в качестве «настоятелей» или «старейшин» среди ученых. По сравнению с муллами они обладали не намного большими полномочиями и возможностями влияния. Их задачи, в основном, сводились к передаче различной информации (инструкций, жалоб и т.п.) в обоих направлениях. Очевидно, ахунды были и на уровне городов, уездов и губерний. Вначале они избирались имамами ма- халля, после чего проходили испытание в Духовном собрании и, наконец, назначались соответствующим документом от имени

[0] Марджани, например, сообщал об одном очень богатом казанском татарине ‘Убайдулле бин Мухаммадрахим бин Йунус ал-Казани (по-русски - Юнусов, умер в 1259/1843 г.), четвертом председателе (ранее) Татарской ратуши, что он завещал полтора своих магазина (кибет) мечети на Сенном базаре в качестве вакфа. Тамошние муллы, однако, не увидели ни копейки от сыновей ‘Убайдул- лы, использовавших магазин более 40 лет, и поэтому обратились в суд (Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. - Т. 2. - С. 338-339). О каком суде шла речь в данном случае, на какие законы они при этом ссылались и чем завершилась эта история, Марджани, к сожалению, не сообщает. К этому можно добавить, что сам он находился в конфликте с одним из упомянутых сыновей Юнусова - Ибрахимом. В вопрос об авкаф в Поволжье и Приуралье могут внести ясность прежде всего материалы из архивов Казанской и Каргалинской татарских ратуш.

[0] Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. -т. 2. - С. 104 (здесь в качестве вакфа упоминается книга).

[0] Умидбаев М. Дини мохэммэдиянен... - 22 б.; Фархшатов М.Н. Указ.соч.

- С. 62.

губернских властей. Можно полагать, что должность ахунда не имела большого реального значения еще и из-за того, что в большинстве случаев она давалась в качестве почетного титула и вовсе не связывалась с конкретными задачами или полномочиями[0]. Прочие ранги и титулы, похоже, вообще не были предусмотрены в системе русского управления исламом. Сфера задач мухтасибов (смотритель за общественной моралью), которые иногда упоминаются в источниках, нигде по-настоящему не очерчена.

В 19 в. пять человек один за другим занимали пост муфтия:1) Мухаммаджан бин ал-Хусаин ал-Бурундуки (по-русски - Хусаинов, был муфтием с 1788 по 1824 гг.); 2) ‘Абдассалам бин Абдаррахим (умер в 1254/1839 г.); 3) Абдалвахид бин Сулайман (по-русски - Сулейманов; умер в 1279/1862 г.); 4) Салимгирей бин Шахингирей ат-Тавкили (по-русски -Тевкелев, умер в 1885 г.); 5) Мирза Мухаммадйар бин Мухаммадшариф (по-русски - Султанов, муфтий в 1886-1915 гг.)[0] Большинство из них не пользовалось репутацией большого ученого, о чем мы еще будем говорить. Это, естественно, не способствовало усилению их авторитета среди верующих и, вообще, ставило под вопрос исполнение всех их предписаний. На основании такого исключительно слабого положения «Духовного собрания», которое зачастую воспринималось лишь как исполнительный орган царского правительства, возникали длительные конфликты между «учреждением» муфтия и отдельными представителями общин.

С открытием муфтиата, как подчеркивал Андреас Каппелер, последняя социокультурная сфера жизни мусульман стала контролироваться государством.[0] Конечно, нельзя упускать из виду вопрос, насколько эффективен был подобный контроль. Очень большая часть мулл, если не их большинство, и далее продолжала исполнять свои обязанности без официального указа от муфтия и Духовного собрания. В 1829 г., например, в 129 мечетях Казанского уезда, включая саму Казань, из 107 имамов лишь 41 назывался «указным муллой», т.е. меньше половины священнослужителей могла предъявить удостоверяющий документ от муфтия.[0] Можно предполагать, что остальные работали в той или иной мере по собственному сценарию, и их назначение зависело лишь от лица, финансировавшего соответствующее учреждение - мечеть, медресе или мектеб. Торговцы и меценаты таким образом получали все большее влияние при решении религиозных вопросов мусульманского общества.

---

[0] Ризааддин Фахраддин. Манасиб-и динийа.- С. 7-8. По мнению Ризаад- дина, титул ахунда вообще не представлял собой официального ранга. Примерно с 80-х г. 19 в. ахунды уже не избирались общинами, а напрямую назначались Духовным собранием и властями. Мирза А.К.Казембек, профессор Петербургского университета в одном из своих писем новоназначенному муфтию Салимгирею Тевкелеву от 7.08.1865 обращал внимание на то, что Духовное собрание «давало звание ахуна то как почетное название, то как высший духовный чин, то его давало оно по испытанию, которое по шариату вовсе не полагается, то его давало по собственному произволу». Казембек, который консультировал российское Министерство внутренних дел по вопросам политики по отношению к мусульманам, идентифицировал ранг ахунда, отсутствующий в шари‘а, с рангом кадия. Назначение кадиев Духовным собранием должно было утверждаться русской администрацией (Материалы по истории Татарии XIX века,- Ч. I.-С. 188-189). По всей вероятности, существовали ахунды для различных административных единиц (города, уезда, губернии) вне зависимости от кадиев Духовного собрания.

[0] Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. - Т.2. - С. 287-313.

[0] Kappeler, Russlands erste Nationalitaten, S. 376.

[0] Эти данные взяты из приложения к номеру 35 русской газеты «Казанский вестник» от 1829 г. Из 143 муэдзинов того же региона только двое прошли через испытание в Духовном собрании (цит. по: История Татарии в материалах и документах. - С.259). Согласно этому источнику, в Казанском уезде было еще три ахунда и 42 их помощника, мухтасиба и мударриса. По всей вероятности, подобная картина наблюдалась и на Кавказе и в Крыму - только половина мусульманских священнослужителей здесь были «указными» (по данным Николая Ханыкова 1848 г., цит. по кн.: Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. - М.,1963.-С. 81-82).

Тема 5. Зарождение и развитие русского ориентализма.

Вопросы для обсуждения:

1. С какими сложностями сталкивались первые российские востоковеды (на примере биографии Г.С. Саблукова)?
2. Возможно ли существование политически неангажированного востоковедения? Какие выводы можно сделать на основании двух фрагментов работы И.Ю.Крачковского
3. Выделите основные черты российского ориентализма, а также главные направления исследований.

Игнатий Юлианович Крачковский (1883, Вильна – 1951, Ленинград) - русский и советский арабист, академик Российской академии наук. С 1901 по 1905 годы обучался на факультете восточных языков Петербургского университета и закончил там курс арабско-персидско-турецко-татарского. С 1910 г. приват-доцент (с 1918 г. профессор) факультета востоковедения СПбГУ-ЛГУ по арабской поэзии, христианско-арабской письменности и современной литературе арабов. В 1921 году был арестован как финский шпион, однако после ходатайства членов Академии Наук и лично гебраиста М.Н. Соколова был освобожден из-под ареста. Автор более 450 опубликованных трудов. Крачковского по новоарабской литературе и истории арабской культуры конца XIX — начала XX века положили начало исследованиям в данной области как в СССР, так и в европейских и арабских странах. Автор подстрочного перевода Корана на русский язык, которым пользуются востоковеды и по сей день.

В данной хрестоматии приведены два фрагмента из его сочинения по истории отечественной арабистики, в которых автор с большой любовью, а также с академической скрупулезностью и точностью описывает сферу деятельности российских востоковедов, атмосферу, царившую в академических кругах.

Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Том 1; *Редакторы I тома: В.И. Беляев, Г.В. Церетели. - Москва - Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1955. – Сс. 213-224*

Чернышевский и ориенталист Г.С. Саблуков

В истории нашего востоковедения, арабистики в частности, встречается немало крупных фигур писателей и ученых, которые, не будучи ориенталистами, имеют косвенное отношение и к этой области. Если начать со звезд первой величины, то приходит на память Грибоедов, который хорошо знал персидский язык, а в письмах приводил цитаты из арабских стихов; [0] Лев Толстой, как известно, учился на Восточном факультете Казанского университета. Среди представителей науки мы увидим ту же картину: известный русский историк, впоследствии академик, М. А. Коркунов (1806—1855) начинал свою карьеру преподавателем арабского языка в Московском университете с содержанием 85 рублей в год; [0] составитель знаменитого словаря русского языка В. И.

[0] **См. мою заметку „Арабская цитата в письме Грибоедова" (Изв. ОРЯС, XXIII, 1918, стр. 188—194; см. также стр. 155—159 настоящего тома).**

[0] **Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. Московского университета, ч. I. М., 1855, стр. 435.**

Даль (1801—1872) в молодости печатал переводы с татарского. Среди выдающихся представителей русской культуры 50—60-х годов исключительное место в этом аспекте занимает Чернышевский, который при поступлении в университет был знаком с четырьмя восточными языками — арабским, персидским, татарским и древнееврейским. Факт, конечно, редкий, и во всех биографиях Чернышевского об этом найдется упоминание.

Трудно было бы объяснить его простой случайностью. Корни этого надо искать в том же „саратовском культурном гнезде" середины XIX в., с которым историки русской литературы связывают молодость Чернышевского. Крупная роль в поддержке востоковедных интересов общества принадлежит здесь скромному семинарскому преподавателю Гордию Семеновичу Саблукову (1804—1880), учителю Чернышевского. Интересно, что материалы привели историков русской литературы и к этой теме: в хорошо известной, исключительно богатой по содержанию книге Н. К. Пиксанова „Областные культурные гнезда" выдвигается задача для историко-литературного экскурса „Наставник Чернышевского и Благосветлова ориенталист Г. С. Саблуков".[0] К этому вопросу Н. К. Пиксанов подходил и раньше в своей работе „Два века русской литературы" при разборе тем о Г. Е. Благосветлове и журнале „Русское слово" (1859—1866).[0]

Таким образом, историки русской литературы опередили востоковедов: они почувствовали значение Саблукова на фоне провинциальной жизни 40-х годов, тогда как востоковедам он известен в лучшем случае только как переводчик Корана, ничем не выделяющийся из серой масс казанских исламоведов-миссионеров, труды которых для науки прошли бесследно, а иногда оказались даже вредными.

Я не могу, конечно, исчерпать тему „Чернышевский и Саблуков"; для этого прежде всего надо обратиться к архивным материалам, в частности к сохранившимся в Саратове учебным записям Чернышевского.[0] Я предполагаю на основе главным образом опубликованных источников осветить с востоковедческой точки зрения только три вопроса: в какой мере Чернышевский обязан Саблукову при своих занятиях восточными языками и можно ли заметить следы их в его литературных трудах, как шла подготовка в этой области самого Саблукова и как сложилась у него арабистическая деятельность после Саратова.

Почему у Чернышевского возник интерес к восточным языкам, сказать трудно, но он стал заниматься ими еще мальчиком, даже до поступления в семинарию. Вырос Чернышевский, как известно, в очень культурной семье, где, повидимому, вообще существовал интерес к иностранным языкам; кроме обычного в этой среде знакомства с классическими языками, отец его владел французским, что для провинциального священника той эпохи было далеко не заурядным явлением. Возможно, что интерес к восточным языкам сложился у мальчика под влиянием рано зародившегося стремления широко овладеть различными источниками знания. Первым из этих языков оказался персидский, которым он начал заниматься в возрасте 12 лет, в 1840—1841 гг., еще до поступления в семинарию, с одним оказавшимся в Саратове персом, торговцем апельсинами. Перс грамотой не владел, и занятия сводились к изучению отдельных слов и попыткам составления разговорных фраз; взамен Чернышевский обучал его русскому языку. [0] С письменностью он сумел познакомиться при содействии персидских купцов, иногда задерживавшихся надолго в Саратове проездом на Нижегородскую ярмарку.[0] До 14

---

[0] **Н. К. П и к с а н о в . Областные культурные гнезда. М.—Л., 1928, стр. 121.**

[0] **Н. К. П и к с а н о в . Два века русской литературы. Изд. 2-е, М., 1924, сгр. 168—169, 175.**

[0] **Некоторыми библиографическими указаниями я обязан Н. М. Чернышевской, не отказавшейся просмотреть мою работу.**

[0] **Е. А. Л я ц к и й. Н. Г. Чернышевский в годы учения и на пути в университет. Соврем, мир, 1908, май, стр. 64.**

[0] **Н. М. Ч е р н ы ш е в с к а я . Н. Г. Чернышевский в Саратове. Воспоминания современников. Саратов, 1939, стр. 14 (слова А. Н. Пыпина).**

лет Чернышевский учился дома,[0] хотя был записан в духовное училище еще с 1836 г.[0] Тем не менее уже от сентября 1841 г. сохранились сделанные им выписки арабских слов и грамматических правил. В следующем году Чернышевский поступил в семинарию, где пробыл четыре года, и одним из наиболее близких учителей его оказался Саблуков, который в это время преподавал ряд предметов — гражданскую историю, еврейский и татарский языки — с окладом 21 рубль в месяц.

Сам Саблуков в области восточных языков был в сущности самоучкой, если не считать в известной мере древнееврейского. Он происходил из той же среды, что Чернышевский, но вырос в гораздо более глухой и менее культурной провинции. Родился он в 1804 г. на Архангельском заводе, верстах в 80 от Уфы, и уже в детстве часто видел башкир. Сколько-нибудь основательного знания языка это ему, однако, не дало, и, по собственным его воспоминаниям, сведения ограничились только отдельными словами, которые он любил записывать. Все же обстановка детства должна была наложить известный отпечаток, и, вероятно, в ней надо искать объяснения интереса к Востоку, проявившегося в более зрелом возрасте.

В 1826 г. Саблуков кончил курс Оренбургской семинарии и поступил в Московскую духовную академию. Единственным предметом, который непосредственно был связан с востоковедением, являлся в академии еврейский язык. Хотя преподавание его сохранялось за все время существования академий, но для студентов он обычно был чем-то вроде принудительного ассортимента, занятия им отбывались как скучная повинность, лишь в той мере, какая казалась необходимой для окончания курса. Преподаватели менялись часто и не могли поддержать кафедру на должной высоте. Оторванность от серьезной филологической базы создала то, что более чем полуторавековое существование академий не выдвинуло за немногими исключениями серьезных гебраистов и — в противоположность богословским факультетам на Западе—не создало никакой семитологической традиции.

Об интересах Саблукова к этому предмету некоторые данные сохранились: упоминается, что он самостоятельно изучал еврейскую библию и помимо частей, комментированных на занятиях профессором, сам прочел несколько книг.[0] В его время преподавателем еврейского языка в Московской академии был баккалавр И. Н. Богоявленский (ум. в 1850 г. ',[0] повидимому, один из случайных представителей этой дисциплины, который перешел сюда в 1827 г-, из Тверской семинарии, а в 1835 г. был уже преподавателем в Рязанской гимназии. За время пребывания в академии он составил, однако, еврейский словарь, который в связи с его болезнью остался незаконченным.[0] У своего ученика он, повидимому, все же заметил какой-то интерес к восточным языкам, так как подарил ему арабскую грамматику Болдырева,[0] вышедшую как раз около этого времени, в 1827 г. Академию Саблуков кончает в 1830 г. Смутное влечение к востоковедным занятиям в нем не остывает: во время поездки на побывку на родину он покупает в Казани татарскую грамматику А. Троянского[0] и начинает с этого времени записывать стихи, которые ему приходится слышать от башкир и татар, выбирая по возможности неграмотных.[0]

---

[0] **Н. М. Чернышевская-Быстрова. Летопись жизни и деятельности Н. Г. Чернышевского. М.—Л., 1933, стр. 21.**

[6] **Там же, стр. 23, под 24 сентября 1841 г. — Каталог рукописей Н. Г. Чернышевского, хранящихся в архиве дома-музея его имени в Саратове. (1835—1853). В кн.: Н. Г. Чернышевский. Дневник, II, 1850—1853. Под ред. Н. А. Алексеева, М., 1932, стр. 364 (арабский алфавит).**

[0]

[0] **Там же, стр. 290, прим.**

[0] **Ср.: Н. И. Веселовский. Сведения об официальном преподавании восточных языков в России. СПб., 1879, стр. 117.**

[0] **Русский биографический словарь, т. „Бетанкур—Бякстер". СПб., 1908, стр. 153.**

[0] **Некролог, стр. 289—290.**

[0] **А. Троянский. Краткая татарская грамматика в пользу учащегося юношества. Изд. 2-е, Казань, 1824 (ср.: В. И. Межов. Библиография Азии, III. СПб., 1894, стр. 80, № 1952).**

[0] **Некролог, стр. 289.**

По окончании академии Саблуков был назначен преподавателем гражданской истории и еврейского языка в Саратовскую семинарию' Если для этих предметов он мог считаться подготовленным, то с 1837 г- положение его стало труднее. В семинарии было введено преподавание татарского языка, и Саблукову начальство предложило взяться за это как единственному лицу, которое, по слухам, обладало какими-то познаниями. Он попытался было заняться с одним саратовским муллой, но ничего из этого не вышло: по словам Саблукова, как бы ни прочитать, что бы ни перевести, мулла все одобрял и никаких замечаний не делал.[1] Положение преподавателя нового предмета в семинарии было трудным, и Саблуков вспоминал, что первые года три чувствовал себя очень неважно.[0 0] Постепенно дело как-то наладилось, и к этому времени в семинарию поступил Чернышевский.

Он занимался у Саблукова, вероятно, всеми четырьмя перечисленными языками;[0] в аттестате, выданном семинарией 9 января 1846 г., нашли отражение только занятия татарским, познания в котором оценены как „очень хорошие".[0 0] Среди его ученических тетрадей сохранились записи по татарскому языку, относящиеся к 1844 и 1845 гг.[5.] Между прочим, Чернышевский целиком списал составленную Саблуко- вым рукописную татарскую грамматику;[0] впоследствии ее постигла печальная судьба: она- сгорела в Казани во время пожара 1856 г., и таким образом погиб двадцатилетний труд.[0]

Знания были приобретены Чернышевским, повидимому, действительно серьезные: еще во время пребывания в семинарии в 1845 г. по поручению начальства он составил большую работу о топографических названиях татарского происхождения в Саратовской губернии,[0] рукопись которой сохранилась в его архиве.[0 0 0] По школьным тетрадям его можно проследить занятия и прочими тремя языками: в 1843 г. — арабским,[ю] в 1844г.— персидским,[11] в 1844 и 1845гг. — древнееврейским.[0]

Объем преподавания, конечно, зависел от доступных пособий. Сравнительно лучше обстояло дело с арабским и персидским языками, хотя сам Саблуков изучал их также почти самоучкой, пользуясь помощью мулл и какого-то офицера-персиянина, сосланного с Кавказа в Саратов.[0] Все же по этим языкам существовали хорошие для своего времени учебники, составленные профессором и ректором Московского университета А. В. Болдыревым (1780—1842). Около этого времени (в 1836 г.) он подвергся жестокой каре за пропуск цензурой знаменитого письма Чаадаева и кончил свою научную работу;[0] его пособия, конечно, не были изъяты из обращения и продолжали сохранять значение в учебной востоковедческой литературе почти полвека.[1] Уцелели сведения, что Саблуков упражнял своих учеников в переводе и разборе изречений, басен Лукмана и «Славнейшей

---

[0] **Ср. воспоминания Ф. Духовникова в кн.: Н. М. Ч е р н ы ш е в с к а я , ук. соч., стр. 26—27.**

[0] **Некролог, стр. 290.**

[0] **Ф. Д у х о в н и к о в . Н. Г. Чернышевский, его жизнь в Саратове. Русск. старина, т. 67, 1890, сентябрь, стр. 552. — Е. А. Л я ц к и й . Н. Г. Чернышевский в годы учения. . . Соврем, мир, 1908, июнь, стр. 42.**

[0] **Н. М. Ч е р н ы ш е в с к а я - Б ы с т р о в а , ук. соч., стр. 26, № 52. Ср.: Е. А. Л я ц- к и й . Н. Г. Чернышевский в годы учения . . . Соврем, мир, 1908, июнь, стр. 46.**

[0] **Е. А. Л я ц к и й. Чернышевский в годы учения.... Соврем, мир, 1908, июнь, стр. 46. — Каталог рукописей..., стр. 371 и 372, Ха 162/891.**

[0] **Н. Я. А р и с т о в. А. П. Щапов, его жизнь и сочинения. СПб., 1883, стр. 20; ср.: Вести. Европы, 1911, Ха 5, стр. 265 и 266, прим. 1.**

[0] **Указание А. Н. Пыпина, см.: Н. М. Ч е р н ы ш е в с к а я , ук. соч., стр. 14.**

[0] **Каталог рукописей. . ., стр. 373, Ха 222/949.**

[0] **Н. М. Ч е р н ы ш е в с к а я - Б ы с т р о в а , ук. соч., стр. 24, Ха 39. — Каталог рукописей. . ., стр. 367, Ха 77/756.**

[0] **Н. М. Ч е р н ы ш е в с к а я - Б ы с т р о в а , ук. соч., стр. 24, Ха 44; снимок с персидской рукописи, стр. 25. — Каталог рукописей..., стр. 371, Ха 161/889.**

[0] **Н. М. Ч е р н ы ш е в с к а я - Б ы с т р о в а , ук. соч., стр. 24, Ха 45.—Каталог рукописей. . ., стр. 371, ХвХа 157/844, 158/917; стр. 373, Ха 222/945.**

[0] **Ф. Д у х о в н и к о в , ук. соч., стр. 551 и 555.**

[0] **Русский биографический словарь, т. „Бетанкур—Бякстер", стр. 173.**

книги»[1] по истории.[0 0] Об этом говорят и школьные записи Чернышевского от 1844 г., где сохранились заголовки «Локман, ар-Рашид, изречения».[0] Все эти отделы представлены во втором издании «Новой арабской хрестоматии» Болдырева 1832 г. В «Славнейшей книге» надо видеть известный исторический труд монгольской эпохи «Китаб ал-Фахрй», отрывки из которого, в частности, о Харуне ар-Рашиде, были здесь помещены по хрестоматии Сильвестра де Сасси. И впоследствии, будучи уже в Казани, Саблуков преподавал арабскую грамматику по учебнику Болдырева, дополняя отделы о глаголе и синтаксисе по своим собственным запискам.[0] Эти записки по синтаксису с массой других материалов тоже сгорели во время пожара в 1856 г.[0 0] Вероятно, в Саратове, как и позже в Казани, к читаемым текстам присоединялся Коран.[0] Есть основания предполагать, что Саблуков знакомил своих учеников и с менее крупными явлениями европейской арабистики, чем работы Сильвестра де Саси. В бумагах Чернышевского сохранились относящиеся к 1844 г. записи „Из грамматики арабского языка К. Ф. Вольне**.[0] Известный писатель и путешественник Вольней (Volney) под конец своей жизни (1757—1820) увлекался отысканием упрощенного метода изучения восточных языков.[8] Его теории, с которыми в свое время полемизировал Сильвестр де Саси, быстро были забыты, но, как видно по одному примеру, докатились и до России, даже провинциальной. Для преподавания еврейского языка, надо полагать, служила грамматика и хрестоматия Г. Павского (1787—1863), выдающегося лингвиста своего времени, одного из немногих серьезных гебраистов, вышедших из духовной академии,[0] впоследствии академика по отделению русского языка и словесности.

Можно быть уверенным, что преподавание языков у Саблукова не ограничивалось сообщением элементарных лингвистических сведений. Как раз ко времени пребывания Чернышевского в семинарии относится усиление научной деятельности Саблукова, нашедшей свое печатное выражение главным образом в довольно многочисленных статьях „Саратовских губернских ведомостей** и „Ученых записок Казанского университета.[0 0] Разбирая местные коллекции и случайные находки древностей, он постепенно становится серьезным нумизматом и археологом;[11] свое внимание он посвящал главным образом истории кыпчаков и Золотой Орды, равно как быту русских татар. О нем узнает знаменитый Френ (1782—1851), высылающий для работы книги из своей библиотеки. В архиве Института востоковедения Академии Наук СССР сохранилось два письма Саблукова Френу: одно (на латинском языке) от 17 июля 1845 г. и другое (по-русски) от 1 июня 1848 г. В первом он благодарит за высылку серии академических изданий, во втором сообщает ряд сведений о различных нумизматических коллекциях и находках, прошедших через его руки. Они и сейчас представляют некоторый интерес для истории занятий восточной нумизматикой в России.

В конце 40-х годов в Саратове в ссылке оказался известный историк Н. И. Костомаров, которому поручается редакция „Саратовских губернских ведомостей'*, где Саблуков помещает ряд статей. Для них же он переводит рассказ Ибн Фадлана про русов и булгар, вероятно по классической работе Френа, но публикация его встречает противодействие

---

[0] **Характеристика их дана проф. П. Я. Петровым в „Биографическом словаре профессоров и преподавателей имп. Московского университета", ч. I, стр. 96—97.**

[0] **Е. А. Л я цк ий. Н. Г. Чернышевский в годы учения. . ., Соврем, мир, 1908, июнь, стр. 42.**

[0] **Каталог рукописей. . ., стр. 371, № 160/845.**

[0] **Некролог, стр. 296.**

[0]

[0]

[0] **Новый энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона, XI, стр. 534.**

[0] **Каталог рукописей. . ., стр. 371, № 159/888.**

[0] **Характеристику преподавания им еврейского языка в Петербургской духовной академии см.: Н. И. В е с е л о в с к и й , ук. соч., стр. 119.**

[0] **Перечень их дан В. Корсаковой, в „Русском биографическом словаре" (т. „Сабанеев—Смыслов", *СПб.*, 1904, стр. 13).**

[0] **Ср.: Ф. Д у х о в н и к о в , ук. соч., стр. 550—551; А. Л е б е д е в . К биографическому очерку Г. Е. Благосветлова. Русск. старина, 1913, март, стр. 638.**

губернатора, который запрещает ее „как уродливую и глупую статью".[1] Общение с выдающимися учеными, знакомство с их трудами заменяет постепенно Саблукову недостававшую ему специальную научную школу.

О типе его преподавания мы можем судить по отзыву одного из слушателей, историка Н. Я. Аристова (1834—1882), хотя он относится уже к середине 50-х годов, когда Саблуков был баккалавром в Казанской духовной академии. В своей книге об известном историке Н. Аристов, между прочим, писал: „Г. С. Саблуков был отличным знатоком восточных и классических языков; он преподавал у нас греческий язык замечательным образом. Каждое слово, каждое выражение выделял путем сравнительной филологии, сообщал громадную массу сведений историко-этнографических, литературных, бытовых и археологических. Вообще его приемы преподавания можно считать образцовыми, да вдобавок и поучиться у него было чему. Он постоянно для объяснения византийских писателей прибегал к восточной литературе и указывал их взаимную связь... Он был полным олицетворением идеала ученого мужа, образцом необычного трудолюбия, высокой честности и святой жизни".[0 0]

Личные свойства Саблукова, о которых говорится в конце отзыва, в таких же тонах отмечают и другие воспоминания о нем. Несколько особняком стоят замечания в статье А. Лебедева о биографии писателя-публициста, известного редактора „Русского слова" Г. Е. Благосветлова, товарища Чернышевского по Саратовской семинарии: „Саблуков был эгоист, человек самоуверенный; слово его — закон, но очень умный".[0] Лица, знавшие его близко в последние годы его жизни, говорят, наоборот, о большой его скромности, переходившей в застенчивость;[0] иначе как „кроткий и безответный" он обыкновенно не называется.[0] Как бы ни относиться к замечанию в статье Лебедева, во всяком случае показательно, что бывшие ученики Саблукова не порывалис ним связи и по окончании курса; так было и с упомянутым Благо- светловым/ так было и с Чернышевским.

Как известно, Чернышевский вышел из семинарии до окончания курса, в 1845 г.,[0 0] и по экзамену поступил в университет в 1846 г. От времени пребывания его в Петербурге сохранилось три письма Саблукову,[0] которые ясно говорят об отношении к прежнему учителю и его интересах. Одно время Чернышевский даже собирался поступать на Восточный факультет[0] (точнее отделение, так как факультет был основан только в 1854 г.), и понятно, что в первом же письме он делится своими впечатлениями о нем, отмечая, между прочим, что „Сен- ковский довольно редко бывает на лекциях[11].[0 0] Слава его как ориенталиста и барона Брамбеу.са гремела тогда в провинции не меньше, чем в столице, но мы знаем, что уже с конца 30-х годов он охладел к преподаванию, уйдя целиком в журналистику. В год поступления Чернышевского в университет он окончательно распрощался с ним не без некоторого скандала, составив для прочтения на торжественном

---

[0] **На *этот отзыв ссылается* Н. И. *Костомаров в письме Саблукову (см.:* П. В. *З* н *а*-ме н е к и й , ук. соч., стр. 409; ср.: Саратовск. епарх. ведомости, 1892, отд. неофиц., № 18, от 15 сентября, стр. 666) и В. Корсакова (Русский биографический словарь, т. „Сабанеев—Смыслов", стр. 12).**

[0] **Н. Я. А р и с т о в , ук. соч., стр. 20; ср.: Вести. Европы, 1911, № 5, стр. 265 266, прим. 1.**

[0s] **А. Л е б е д е в , ук. соч., Русск. старина, 1913, февраль, стр. 362.**

[0] **См., например, слова проф. М. М. Зефирова у В. Корсаковой (Русский биографический словарь, т. „Сабанеев—Смыслов",■ стр. 13).**

[0] **Ср.: П. В. З н а м е н с к и й , ук. соч., стр. 161—169, 408—410, 418—424 и *ДРУ'* гие места по указателю.**

[0] **Известно одно письмо Г. Е. Благосветлова к Саблукову от 25 октября 1846 г. (Русск. старина, 1895, № 7, стр. 120—122), отрывок в статье Б. Козьмина „Г. Е. Бла- госветлов и «Русское слово»" (Современник, I, 1922, стр. 197 и 198). Поклоны от него передает в своих письмах Саблукову и Чернышевский (Вести. Европы, 1911, май, стр. 268).**

[0] **Прошение об увольнении было подано им 29 декабря 1845 г.: Н. М. Ч е р н ы ш е в с к а я - Б ы с т р о в а , ук. соч., стр. 24, Ха 50; ср.: Е. А. Л я ц к и й . Н. Г. Чернышевский в годы учения. . ., Соврем, мир, 1908, июнь, стр. 45.**

[0] **Письма Н. Г. Чернышевского к Г. С. Саблукову. Вести. Европы, 1911, май, стр. 265—269 (получены 8 ноября 1846 г., 16 июня 1847 г. и 6 мая 1848 г.).**

[0] **Об этом он сам говорит в письме А. Ф, Раеву еще в 1844 г.: Н. Г. Ч е р н ы ш е в с к и й . Дневник, II, 1850—1853. Изд. Общ. политкаторжан, М., 1932, стр. 263.**

[0] **Письма Н. Г. Чернышевского к Г. С. Саблукову, стр. 266.**

[0] **В. К а в е р и н . Барон Брамбеус. Л., 1929, стр. 37, 38.**

акте 8 февраля 1847 г. явно мистификационную речь „О древности имени Руссов[11], которая вызвала немалое замешательство в праздничной аудитории.[0]

С преподаванием востоковедения Чернышевский знакомится, пови- димому, близко, и в письме к другому адресату, перечисляя „профессоров, которых стоит слушать[11], он специально указывает „профессоров Восточного факультета[11].[0] О том, кого имел в виду Чернышевский, приходится только гадать. Состав преподавателей в эти годы был невелик: место Сенковского занял араб ат-Тантавй, персидская словесность была представлена Казембеком и Топчибашевым, турецкая — Мухлинским и Диттелем, татарский язык — Будаговым.[0] Один раз в своем дневнике Чернышевский говорит о беседе с Казембеком в 1850 г.[0] О преподавателях-востоковедах он мог иметь ясное представление благодаря своему близкому товарищу по университету П. И. Лерху (1827—1884), [0] кончившему курс тоже в 1850 г., впоследствии известному ориенталисту.[0] Во всяком случае отзыв Чернышевского, который имел возможность сравнения со всеми лучшими светилами тогдашнего университета, конечно, представляет большой интерес.

По другим письмам Чернышевского Саблукову видно, что он помогал тому в отыскании нужных книг, хотя и не всегда удачно: так, он не мог найти в Петербурге „Семи моаллак“ и словаря, изданных Болдыревым, и надеялся еще поискать их проездом через Москву. [0] О каком-то словаре он упоминает и в другой раз. [0] Одновременно с последним сохранившимся письмом он отправил Саблукову отрывок из лекции своего профессора И. И. Срезневского по археологическому вопросу,, -оторый мог его интересовать.[0] Его востоковедные впечатления остаются все время живыми: говоря около этого же времени об одном русском ученом-дилетанте, он в письме к другому адресату добавляет: „Сочинения его издал Саси. Это одно уже говорит о их достоинстве'[1].[0] Речь идет об известном французском ориенталисте Сильвестре де Саси (1758—1838), о котором он услыхал впервые, вероятно, от того же Саблукова.

Через год после окончания университета, в 1851 г., Чернышевский вернулся в Саратов учителем местной гимназии, заехав по дороге в Казань к Саблукову:[0] тот в 1849 г. был переведен баккалавром греческого языка в Казанскую духовную академию и преподавателем татарского в семинарии.[0] С этого времени дороги их разошлись, вероятно, не только географически, но и идеологически. Следов дальнейших письменных сношений между ними до сих пор не удалось обнаружить.

Интересно было бы, конечно, выяснить, в какой мере востоковедные занятия Чернышевского в молодые годы отразились на его дальнейшей литературной работе. Тема эта требует, однако, специального ознакомления со всем его наследием и далеко выходит за пределы моих возможностей. Следует только отметить, что отражения эти чувствуются неоднократно. Невольно вспоминается, что через год после ареста (7 июля 1862 г.) он создавал в Алексеевской равелине свои „Повести в повести"—произведение, задуманное в плане известного' сборника сказок „Тысячи и одной ночи".[0] Писалось оно в промежутке между 7 сентября и 31 декабря 1863 г.;[0] сам Чернышевский говорил: „Мой роман «Повести в повести» вышел прямо из моей любви к прелестным сказкам «Тысячи и одной ночи»".[0]

---

[0]Там же, стр. 214—217 , 252.

[0]* Е. А. Л я ц к и й . Н. Г. Чернышевский в университете. Соврем, мир, 1909, Ха 3, март, стр. 62.

[0]Сведения о них имеются в соответствующем отделе книги В. В. Григорьева „Имп. С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования" (СПб., 1870, стр. 250—264).

[0] Дневник, ч. II, 1850—1853, стр. 28.

[0] Там же, Указатель, стр. 392.

[0] Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. С.-Петербургского университета за истекшую четверть века его существования, 1869—1894, т. I. СПб., 1896, стр. 391-399.

[0]Письма Н. Г. Чернышевского к Г. С. Саблукову. стр. 268.

[0]Там же. стр. 267.

[0] Н. М. Ч е р н ы ш е в с к а я - Б ы с т р о в а , ук. соч., стр. 28, № 86, под 27 апреля. 1848 г.

[0] Е. А. Л я цк ий. Н. Г. Чернышевский в университете. Соврем, мир, 1908„ декабрь, стр. 51.

[0] Дневник, ч. II, 1850—1853, стр. 68 (март 1851 г.).

[0] Русский биографический словарь, т. „Сабанеев—Смыслов", стр. 12.

[0] П. Е. Щ е г о л е в , ук. соч., стр. 41.

[0]Там же.

[0]Там же.

Его отзыв должен занять видное место в истории этого мирового памятника у нас: „Есть сказки, — писал он,-—не для детей. Сборниками сказок больше, чем самим Данте, славилась итальянская литература эпохи Возрождения. Их очаровательное влияние господствует над поэзией Шекспира: все светлое в ней развилось под этим влиянием... Мои грезы были взлелеяны не ими. Я в молодости очаровывался сказками «Тысячи и одной ночи», которые также вовсе не сказки для детей; много и много раз потом в мои зрелые лета, и каждый раз с новым очарованием, я перечитывал этот дивный сборник. Я знаю произведения поэзии не менее прекрасные, более прекрасного не знаю".[1] Конечно, Чернышевский читал их в каком-то переводе, но нельзя забывать, что в этой же арабской хрестоматии Болдырева, по которой он учился, напечатано несколько сказок в оригинале. Живой современный Восток с неменьшей яркостью претворялся в художественной фантазии Чернышевского: достаточно назвать импровизированную им легенду-аллегорию об одном прорицателе и Шамиле, которую излагает в своих воспоминаниях В. Г. Короленко.[0]

До конца дней сохранял Чернышевский и реальные знания по восточным языкам, вынесенные им с юности. Уже после возвращения из ссылки, живя снова в Саратове, он переводил огромную „Всеобщую историю[0] Г. Вебера и для шестого тома приготовил особое „Предисловие к русскому переводу" — „о правописании мусульманских, и в частности арабских, собственных имен".[0] С полным знанием дела здесь объясняются причины расхождения европейских транскрипций в передаче арабских гласных, определенного члена с ассимиляцией звука л, паузальных форм имен. В популярной литературе того времени этот небольшой трактат представляет исключительное явление, и познакомиться с ним полезно широкому читателю даже и теперь, во избежание хотя бы недоумения, почему иногда пишется „Харун ар-Рашид", а иногда „Харун аль-Рашид“. Для восьмого тома он дал большое прибавление „О классификации людей по языку".[0] В этой статье мы найдем характеристику строя целого ряда языков. Что касается специально восточных, то несколько деталей приводится из турецкого (стр. XXIX), семитических (стр. XXXIII сл.) и в частности арабского (стр. XXXIV— XXXVII). Несмотря на отдельные недоразумения, все нам говорит о том, как прочно держались эти детали даже через 40 лет после того, как они были приобретены, без всякой возможности их освежить за годы заключения и ссылки.

Жизнь Чернышевского была сломлена в самом начале, но и жизнь Саблукова, протекавшая в так называемых „нормальных условиях", не дала того, что обещала в 40-х годах. Из востоковеда археолога-историка, который так успешно развивался в саратовский период, он превратился в востоковеда-миссионера, и можно утешаться только тем, что для арабистики его деятельность в Казани прошла не бесплодно. Духовное начальство мало считалось со специальными интересами своих подчиненных, и Саблуков в 1849 г. был назначен баккалавром по новой для него кафедре греческого языка в Казанскую духовную академию.[0] Мы уже видели по отзыву ученика, насколько успешно он справлялся и со своей новой специальностью, но в этой области он опубликовал за казанский период только одну ценную заметку „О византийской противомусульманской литературе",[0] а по туркологии — начало перевода известного „Родословного древа тюрков" Абу-л-Газй[0] и любопытные описания хаджжа двух русских мусульман в XVIII в.

---

[0] **Там же.**

[0] **В. Г. К о р о л е н к о , Поли. собр. соч., I, СПб., 1914, стр. 379-—380.**

[0] **Георг В е б е р . Всеобщая история, VI. Перевод Андреева, изд. К. М. Солда- тенкова, М., 1893, стр. XV—XVIII.**

[0] **Там же, VIII, М., 1894, стр. XIII-LX.**

[0] **Некролог, стр. 292.**

[0] **Г. С. С а б л у к о в . Заметка к вопросу о византийской противомусульманской литературе. Православн. собеседн., 1878, № 12, декабрь, стр. 303—:327.**

[0'] **Родословное древо тюрков. Сочинение Абуль-Гази. Перевод и предисл. Г. С. Саблукова с послесловием и примеч. П. Ф. Катанова, Казань, 1906.**

Кафедра греческого языка определяла положение Саблукова только номинально; одно время он преподавал попрежнему еврейский язык[0] и сумел поставить дело на большую высоту, как во всех поручаемых ему обязанностях. Историк академии писал: „Время его преподавания было самым цветущим временем для еврейской кафедры. Как знаток языка арабского, он вел свое преподавание сравнительным методом и анализировал оба языка до мельчайших подробностей их строя“.[0] Всеми этими предметами Саблукову приходилось, однако, заниматься скорее урывками: назначенный с первого же года пребывания в Казани учителем татарского языка в семинарии, он должен был уделять основное внимание переводу библии и богослужебных книг на татарский язык. Эта линия была окончательно закреплена в 1858 г., когда Саблукова перевели на кафедру миссионерских наук, арабского и татарского языков в академии.[0] В преподавании главное ударение приходилось делать на вопросах полемики с мусульманством, так как на языки уделялось минимальное количество времени — и арабский, и татарский преподавались только по одному часу через неделю.[0] В 1862 г., в том самом, когда был арестован его ученик Чернышевский, Саблуков вышел в отставку за выслугой лет; он прожил еще до 29 января 1880 г.,[0] оставаясь в той же среде и продолжая до последних дней работать в том же направлении, главным образом над завершением своих работ по исламоведению.

Знания его приобрели большую известность даже в мусульманских кругах, далеких от России, а иногда расцвечивались своеобразными легендами. Саблуков никогда не покидал пределов своей родины, однако в стамбульском органе старотурецкой партии „Басырет“ около 1874 г. появилась статья, в которой, между прочим, сообщалось, что профессор Петербургского университета Саолуков под видом мусульманина когда-то путешествовал по Турции, Египту, Аравии и Бухаре, откуда и вынес близкое знание ислама. Статья была переведена в немецкой „Кельнской газете“ [0], а оттуда попала и в наш „Сын отечества" [0] с соответствующими разъяснениями.

Лет через десять после смерти Саблукова роль исламоведных работ казанской школы была ярко освещена в ряде статей В. Р. Розеном;[0] выяснилось, что значение их в науке или отрицательно, или ничтожно. Даже при наличии в некоторых случаях благих стремлений они осуществлялись негодными средствами и редко достигали положительных результатов. Саблуков и известный турколог Н. И. Ильминский(1822—1891) явились до некоторой степени основателями этой школы, но сами были на голову выше едва ли не всех ее представителей как по природным дарованиям, так и по знаниям и приемам. При таких обстоятельствах не удивительно, что некоторые работы Саблукова сохраняют относительное значение в арабистике даже до наших дней. В первую очередь это надо сказать о его трудах по Корану и в частности о переводе его.

Нам не известно, сколько времени он над ним работал, но есть основания предполагать, что перевод этот явился трудом всей его жизни. Во всяком случае он был опубликован только в 1878 г. — тогда, когда автору исполнилось 74 года. Мы, конечно, не разделим теперь восторженных отзывов ближайших сотрудников Саблукова, которые появились в казанской печати,[0] но мы не разделим и мнения тех, которые находят, что сделанный с французского текста перевод Николаева более пригоден для серьезного пользования. [0] Может быть, именно теперь наступило время для его справедливой оценки.

---

[0] **Н. И. В е с е л о в с к и й , ук. соч., стр. 121.**

[0] **П. В. З н а м е н с к и й , ук. соч., стр. 172.**

[0] **Характеристику его деятельности за этот период см.: П. В. З н а м е н с к и й , ук. соч., стр. 418—424.**

[0] **Некролог, стр. 296. — П. В. З н а м е н с к и й , ук. соч., стр. 418.**

[0] **К последнему периоду его жизни относится единственная известная фотография, снимок с которой был воспроизведен в „Современном календаре на 1898 год А. Д. Ступина" (стр. 63) для иллюстрации коротенькой биографической заметки на стр. 62.**

[0] **См. его рецензии: ЗВО, I, 1886, стр. 38—45 , 228—230; II, 1887, стр. 157—159„**

[0] **Сын отечества, № 123, от 1 июня 1874 г., извлечение в передовой статье;, окончание, не относящееся ,к Саблукову, в № 126, от 5 июня.**

[0] **283-301; IV, 1889, стр. 422—425; VIII, 1894, стр. 362—367.**

[0] **См., например, реценцию Е. А. Малова (Я. Б.): Православн. собеседн., 1878, март, стр. 333—352.**

[0] **Ср.: А. К р ы м с к и й . История мусульманства, I—II. М., 1904, стр. 144, прим. 2.**

Мы располагаем теперь исторической перспективой в 60 лет; мы можем судить теперь и сравнительно, так как нам стал доступен создавшийся одновременно с саблу- ковским, но в другой среде и с другой установкой, перевод генерала Д. Н. Богуславского (1826—1893). Аналитическая работа по разбору последнего теперь выполнена;[0] аналогичный труд применительно к Саблукову еще впереди, и думается, что его перевод выдержит это испытание, если учесть условия эпохи и среды, в которых он создавался. Испытание времени он уже выдержал: много говорит тот факт, что до сцх пор он остается единственным русским переводом, выполненным с оригинала, пережил три издания (1878, 1894, 1907 гг.) [0] и до наших дней русские читатели в первую очередь должны обращаться к нему за справками по вопросам, касающимся Корана.

При жизни Саблукова вышла в свет еще и вторая часть задуманного им труда „Приложения к переводу Корана“ (1879 г., 2-е изд.— 1898 г.). Заключает она собственно только одно „Приложение 1“ с подзаголовком „Указание содержащихся в Коране имен исторических, географических, этнографических; слов, выражающих понятия в учении религии; слов, указывающих предметы физического мира[0]. Таким образом, это нечто вроде развернутого систематического или предметного указателя с русским переводом. Если принять во внимание, что относительно каждого места Корана в указателе говорится, о чем именно там идет речь, то польза и практичность такой работы станет ясной. В европейской литературе его можно сравнить с вышедшей в том же году книгой Жюля Ля Бом, [0] но нельзя отрицать, что пользование работой Саблукова в практическом отношении удобнее. Она отличается исчерпывающей полнотой, о которой можно судить даже по объему в 275 страниц.

Не менее забытой является третья книга Саблукова в этой серии его работ, связанных с Кораном. Она вышла уже посмертным изданием в 1884 г. под заглавием „Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения[11]. Основное значение работы в том, что она дает полный и систематизированный свод представлений мусульман о Коране во всех отношениях и характеристику роли его как в канонических науках, так и в быту. Вторая часть посвящена „рассмотрению внутренних качеств Корана и построена по обычным полемическим приемам казанской школы, но и здесь приводится ряд ценных материалов из арабских и татарских источников, не всегда легко доступных. В связи со своими целями Саблуков сознательно избегал пользования европейской научной литературой, только в крайних случаях обращаясь исключительно к старинным трудам Марраччи или Хот- тингера.[1] Таким образом, уже в момент появления его работ они не стояли в этом смысле на уровне современной науки и тем более устарелыми оказываются теперь. Этого нельзя ни на минуту забывать, но в то же время надо подчеркнуть, что благодаря большому количеству материалов, приводимых почти систематически в оригинале, они остаются при критическом отношении полезными и в наши дни.

Приблизительно то же можно сказать еще о двух работах Саблу- кова, связанных не столько с Кораном, сколько с исламом вообще. Первая из них, посвященная разбору мусульманского учения об именах Аллаха, вышла еще при его жизни, в 1873 г.; вторая, трактующая о мусульманских представлениях о кыбле, — уже в 1889 г. Более специальный характер делает их в настоящее время, пожалуй, не менее ценными, чем упомянутые выше, хотя разработка этих вопросов в науке за полвека сильно двинулась вперед. Важно отметить, что в приложениях к этим работам Саблуков опубликовал ряд арабских материалов по рукописям, в частности тем, которые из Казани перешли в библиотеку нынешнего Ленинградского университета. Из предисловия к первой книге

---

[0] **Статья моя, посвященная этому вопросу, не опубликована. [Издана в 1945 г.: Перевод Корана Д. Н. Богуславского. Сов. востоковед., III, 1945, стр. 293—301].**

[0]*** Библиографические данные о них наиболее полно сообщает статья „The Коган in *Slavonic"* (The New-York Public Library, New-York, 1937, стр. 9).**

[0] **Le Koran analyse d’apres la traduction de Mr. Kasimirski par Jules La Beaume.**

[0]**Paris, 1878.**

видно, что он пользовался указаниями профессора Казанского университета И. Ф. Готвальда (1813—1897), серьезного арабиста западной школы. Других крупных представителей востоковедения Казанский университет в то время не имел и не мог поэтому ослабить течений, направлявшихся духовной академией, или выдвинуть что-либо в противовес им.[4]

Приходится, конечно, жалеть, что Саблуков не мог остаться в русле тех историко-археологических и этнографических работ, которые он очень удачно начал в Саратове и которые много обещали для нашей науки. При всем том надо констатировать, что с переходом в Казань, пойдя по другому направлению, он сумел в области арабистики и исламоведения составить несколько трудов, которые не вполне утратили свое значение до наших дней. Этот вывод говорит уже многое, и если историки русской литературы не забывают Саблукова как учителя Чернышевского, то историкам востоковедения надо помнить его как турколога и арабиста, неустанно трудившегося в тяжелых условиях своей эпохи и среды

Крачковский И.Ю. **Избранные сочинения. Том 1.**. *Редакторы I тома: В.И. Беляев, Г.В. Церетели. - Москва - Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1955. – Сс. 79-104.*

В УНИВЕРСИТЕТСКОЙ БИБЛИОТЕКЕ

БИЛБЛИОТЕКИ И БИБЛИОТЕКАРИ
(1901-1930)

Два голоса доносятся ко мне из „служительской" комнаты за стеной через глухое окно. В вечерней тиши библиотеки я хорошо различаю их: один принадлежит эстонцу или латышу Ивану, которого я давно прозвал оптимистом, второй — медлительный и солидно-угрюмый— такого же заслуженного деятеля библиотеки Петра. Время близится к девяти часам, скоро библиотеку пора закрывать, их вечерняя работа кончается, и они — давние друзья, но вечные спорщики —мирно беседуют, как всегда на библиотечные темы, вне которых нет для них жизни уже больше двадцати лет.

И в этом случайном разговоре ярко отражается темперамент обоих: несмотря на дружбу, они совсем не похожи один на другого. Иван — „оптимист", маленького роста, подвижной, рыжеватый, всегда приветлив и разговорчив, особенно если находится под легким влиянием спирта, что с ним часто бывает; работу каждого из ученых, приходящих в библиотеку, и старых и молодых, он считает своей и без устали таскает снизу или сверху нужные книжки, обходясь без промежуточных инстанций библиотекарей или каталогов. Он знает хорошо латинский шрифт, немного знаком с немецким языком; это позволяет ему на память находить разные „зицберихи", как он называет Sitzungsberichte (протоколы заседаний) и Венской академии и всех других. Рангов он не признает, и людей расценивает по их отношению к книгам и частоте посещений библиотеки. Раз, когда вниз зашел профессор Ф. Ф. Мартенс, светило международного права, бывавший часто председателем Гаагского трибунала, Иван его проводил к директору, добавив в напутствие: „Вам внизу делать нечего, там у нас ученые занимаются". Зато не только среди юных приват-доцентов, но даже среди недавно „оставленных при университете", стоит им появиться во внутренних помещениях библиотеки, он быстро находит своих любимцев, которым помогает не хуже любого библиотекаря и, не жалея, поит „казенным" чаем с сахаром. И надо сказать, глаз его редко ошибается: много восходящих звезд он заметил на своем веку еще задолго, как те были признаны официальной наукой.

Петр—„пессимист", на него не похож: высокого роста, худощавый, с сильной проседью, он хорошо сохранил следы былой военной выправки. Всегда суровый и неразговорчивый, он так же основательно и давно знает библиотеку, так же корректен и услужлив, но к нему как-то стесняешься обращаться с просьбами и поджидаешь, пока вернется сверху Иван. Иван холост; Петр давно овдовел и, говорят, с той поры начал пить, но навеселе его никто не видал в библиотеке: он пьет только перед праздниками и только у себя дома. У него взрослый сын, который служит здесь же младшим библиотекарем и работает по выдаче книг студентам в читальном зале; и к нему Петр относится так же сурово. Пространно он говорит, кажется, только с одним Иваном.

И теперь до меня доносятся короткие реплики его рокочущего баса в ответ на прерывистые с сильным акцентом точно торопящиеся куда-то теноровые фразы Ивана. Я не все различаю, да и не слушаю их; целый день, только выйдя на час пообедать, я просидел в библиотеке над бесчисленными выписками для будущей диссертации. Глаза устали, скоро закроют библиотеку, и я забыл про выписки; под зеленым абажуром среди стеллажей с книгами так хорошо думается не то о диссертации, не то о близкой поездке на Восток, и даже приглушенный разговор за стеной точно аккомпанирует мыслям. Вдруг я слышу упоминание моей фамилии и, невольно насторожившись, начинаю прислушиваться. Говорит Иван „оптимист»:

—„Вот Крачковский и по вечерам стал ходить: сегодня опять сидит».

—„Видел! — раздается слегка недовольная реплика Петра. — Дня ему мало!».

—• „Верно торопится,—продолжает свои мысли, точно не слушая, Иван.—Скоро его на Восток к арабам в командировку пошлют, пускай еще там поучится[11].

— „Ходить-то он ходит, — как бы начиная задирать собеседника, басит недовольно Петр. — А вот прок какой будет?».

—„Почему не будет? — все еще спокойно говорит Иван. — Походит, походит, а там смотришь и диссертацию напишет, защитит, магистром будет. Восточники это, что классики — настоящий народ, не то что юристы. Юрист раз в месяц придет в библиотеку и уже книгу написал: что это за работа? А вот филолог или восточник — года два каждый день сидит, это дело настоящее[11].

—„Ходить-то он ходит, — не сдается Петр, — да выходит ли еще что? Вон и Руднев ходил, а что проку: и диссертации нет, и волосы на голове все вылезли. Смотри, чтобы и с Крачковским того же не вышло[11].

Мне сразу делается весело, и я невольно начинаю думать не о диссертации, а о том, что вдруг у меня тоже вылезут волосы. Действительно, такой случай недавно произошел от какого-то нервного

заболевания с моим старшим коллегой монголистом А. Д. Рудневым; это, конечно, не помешало ему, вопреки прогнозам „пессимиста[11], со временем стать крупным, хорошо известным ученым. Ответа „оптимиста[11] я уже не слышу. Минуту царит, очевидно, растерянность и молчание, затем раздается негодующее „тьфу![11], и Иван выходит из комнаты, хлопнув дверью. Опять друзья разошлись во взглядах.

Конец их тоже был неодинаков. Как-то в понедельник, уже во время первой мировой войны, я пришел в библиотеку утром и застал Ивана с распухшим от слез лицом. „Петр-то, Петр...[11] — едва он мог проговорить. „Что такое?[11]-—встревоженный спросил я. „Умер в субботу; пришел со службы, поставил на стол бутылочку, стаканчик выпил, налил второй, да так и умер за столом. Сын и нашел его здесь, а стаканчик полный остался. Какая счастливая смерть![11]—неожиданно закончил он и опять залился слезами. С этой поры Иван, лишившись своего постоянного друга и спорщика, стал как-то скучать и все чаще и усиленнее прибегать к спирту. В 1917 году после февральской революции он вернулся к себе на родину и по слухам устроился тоже где-то в большой библиотеке. Мое место, откуда я слышал этот знаменательный разговор, досталось мне не сразу. Оно было внизу, в первом этаже, среди стеллажей, где стоял большой стол, целиком находившийся в моем распоряжении. Почти рядом помещался близкий сердцу восточника отдел О (Orientalia), откуда было легко приносить нужные мне тогда восточные издания; в другом конце стояли ясеневые светложелтые шкафы с рукописями, содержание которых по существу я оценил гораздо позднее. Заниматься было удобно, так как во всем этаже находилось только два- три таких же больших стола для работающих; тишина едва нарушалась мягкими шагами служителей, бравших или ставивших обратно на стеллажи книги. Окно выходило в университетский сад, зимой закутанный белой и плотной пеленой ослепительно чистого снега, нависавшего на ветвях, летом и осенью с густой зеленью, на которой спокойно отдыхали глаза. По вечерам на столе горела лампа под зеленым абажуром. Проходя итогда по Университетской линии в те дни, когда не удавалось бывать в библиотеке, я через деревья сада определял по зеленоватому отблеску, где „мой“ стол. Столы эти предназначались собственно только для библиотечных работ служащих и, чтобы попасть за них, надо было снискать расположение не одного Ивана, а и других более высоких инстанций, пройдя ряд этапов. Делалось это, однако, как-то незаметно и без всяких формальностей.

Нам, восточникам, приходилось знакомиться с библиотекой с самых первых курсов: нужные учебники и пособия, особенно восточные словари, почти всегда на иностранных языках, редко можно было найти в продаже, да и стоили они при выписке из-за границы совершенно немыслимые для студента суммы. Библиотека была обставлена хорошо, а восточники пользовались правом одновременного получения не б, а 12 книг. Счастливцы, умевшие запастись ими вб-время, до общего наплыва, получали иногда словари даже на дом, другие должны были заниматься в студенческом читальном зале. Для меня, жившего в „Кол- легии“ через двор, это никакого неудобства не представляло.

Получали мы книги через окна во внутренних помещениях библиотеки, где действовали младшие библиотекари, далеко не всегда бывшие таковыми по возрасту. Они быстро присматривались к нам и безошибочно определяли удельный вес каждого студента; для большинства норма молчаливо вырастала до 18 книг, а в серьезно нужных случаях могла превысить и ее. Очень скоро библиотекари изучали и наши очередные нужды: стоило моей тужурке появиться у окна, как оттуда раздавался голос невидимого в темноте библиотекаря: „Вам сегодня «Суплемент» или «Якута»?[11], и после ответа появлялись стоявшие здесь же среди справочников знаменитый „Supplement[11] — словарь Дози или не менее знаменитый у студентов-арабистов, писавших „зачетное[11] сочинение, которое заменяло экзамен при переходе с третьего на четвертый курс, арабский географический словарь Якута в шести томах.

Более сложные случаи разрешались обыкновенно тоже просто. Как- то раз, заинтересовавшись заглавием, я выписал себе только что полученную в библиотеке новую книгу „Provincia Arabia" Брюннова и Домашевского, не подозревая, что она собой представляет. На следующий день библиотекарь вместо книги вдруг вернул мне требование со словами: „Книга студентам не выдается, в ней много таблиц и карт, вас просит по этому поводу зайти Крейсберг[11]. Смущенный таким неожиданным оборотом, я пошел за служителем первый раз во внутренние помещения библиотеки, где в обычном зале за обычным столом восседал тогда главный библиотекарь, еще не носивший звания директора, Александр Романович Крейсберг. Он был ставленником и продолжателем традиции основателя нового периода в жизни университетской библиотеки К. Г. Залемана, впоследствии академика, директора Азиатского музея и Библиотеки Академии Наук.

Наш турколог В. Д. Смирнов, не долюбливая немцев, острил над ними и их обычаем печатать инвентари под латинскими заглавиями; он говорил, что раньше был в библиотеке Залеман Revalensis (ревельский), а теперь царит Крейсберг Dorpatensis (дерптский). Надо сказать одно, что порядок был заведен ими в библиотеке большой, и с этих лет она стала носить вполне организованный характер. Крейсберг, сухощавый невысокий старик, уже тогда страдал сильной одышкой и какой-то болезнью

вроде рака, которая вскоре и свела его в могилу. Раз в день, в определенные часы, он обыкновенно обходил все этажи библиотеки, и скрип его шагов был всегда слышен за несколько комнат; страха он никому не внушал, но всегда был несколько официален в своей неизменной строгой визитке; слушались его в библиотеке беспрекословно.

Очутившись перед начальством, я все еще продолжал недоумевать, зачем я мог понадобиться, но вдруг увидал на столе два больших фолианта, на корешке которых было вытеснено „Provincia Arabia". Заметив, куда устремлен мой взгляд, Крейсберг спросил: „Вы хотели их взять на дом?". Мне, конечно, ничего подобного и в голову не приходило, я просто предполагал пересмотреть книгу в читальном зале и теперь от неожиданности пробормотал что-то невнятное. Вероятно, Крейсберг меня не понял, потому что сказал: „Студентам не выдается; скажите, чтобы записали на мое имя, и берите[11]. Так по одному взгляду он почему-то решил, что мне можно доверять, и я несколько недель, не торопясь, изучал дома роскошное и редкое издание.

Заниматься в библиотеке мне все же приходилось, как и другим студентам, в студенческом читальном зале, помещавшемся во втором этаже окнами во двор. Там было спокойно, особенно по вечерам; студентов, работавших за столами, было мало; большинство приходило только получить или сдать книги. Там я собирал материалы и для своего „зачетного[11] и „медального[11] сочинения в 1904—1905 годах, впервые погрузившись в подавлявших меня своим количеством арабских историков и географов, конечно, еще в печатных изданиях. Здесь с моими требованиями не всегда уже могли справиться младшие библиотекари, орудовавшие у знаменитых „студенческих окон[11].

В затруднительных случаях откуда-то из недр извлекался один из „старших библиотекарей[11] С. В. Ларионов, фигура в своем роде замечательная. Восточникам он был хорошо известен, так как считался в библиотеке основным авторитетом по восточным каталогам и знал восточные языки; его рукой были написаны почти все каталожные карточки на восточные издания. На студентов он производил довольно странное впечатление, но лишь через много лет я несколько познакомился с его биографией — одного из тех неудачников в истории нашего востоковедения, которые тогда попадались не только в библиотеках, но и в Государственном контроле или акцизе. Всегда слегка растерянный, очень застенчивый и малоразговорчивый, он жил где-то далеко, за городом, кажется в Лигове, откуда каждый день приезжал на службу. Среди сотоварищей он, повидимому, не имел особых приятелей. Когда-то, в давние времена, он очень хорошо кончил Лазаревский институт восточных языков в Москве и предназначался для занятия кафедры персидского языка. Потом он был послан за границу в Париж, где усердно занимался в Школе живых восточных языков едва ли не всеми преподававшимися там языками, вплоть до эфиопского. Он успешно защитил даже французскую диссертацию из области персидской литературы на степень eleve diploine; она была опубликована в „Journal Asiatique", но оказалась как будто единственным печатным его произведением. Отчего оборвалась его научная карьера по возвращении в Россию, отчего всю жизнь он провел незаметным, всегда стремившимся стушеваться университетским библиотекарем, мне так и осталось неизвестным. О прошлом он никогда не говорил, на все вопросы о заграница всегда отмалчивался, но при редких посещениях библиотеки иностранцами объяснялся по-французски без труда, хотя его обычная застенчивость в таких случаях повышалась до невероятных пределов. В библиотеке он работал не покладая рук, но всегда только над какими-нибудь карточками или инвентарями; писал он карточки и для составлявшейся во время моего пребывания на Востоке библиотеки Семинария имени В. Р. Розена. Прожил он долго; изредка в Университете даже отмечались какие-то юбилейные даты его службы. Во время торжественных заседаний по этому поводу жалко было смотреть на его растерянно смущенную фигуру. И после революции он продолжал работать в библиотеке, производя впечатление уже какого-то мамонта ледникового периода или последнего могикана среди третьего поколения библиотекарей.

Труженик незаметный и немного странный, во времена моего студенчества единственно он решал библиографические недоумения относительно восточных изданий, а позже, когда я познакомился с рукописями университетской библиотеки, я опять обнаружил карточки, написанные его рукой. Умер он в 30-х годах, разбитый параличом и забытый всеми, кроме одного-двух сослуживцев — современников.

Переход мой из студенческого читального зала в профессорский, расположенный в том же этаже, но окнами в сад, рядом с комнатой для выдачи книг, где находились „студенческие окна", произошел в январе 1906 года не без некоторого курьеза.

Государственные экзамены я сдал в декабре 1905 года; В. Р. Розен мне говорил, что мое оставление при Университете решено и я буду зачислен с 1 января. Однако официальное постановление об этом должно было состояться на заседании факультета только в середине января. С первого моего появления в библиотеке 2 января возник формальный вопрос, по какой карточке я должен получать книги — студенческой или профессорской, как все оставленные. Крейсберг был тогда уже безнадежно болен и его заменял старший библиотекарь М. И. Кудряшев, фигура тоже во многих отношениях замечательная; к нему мы еще студентами присмотрелись, так как он часто появлялся у

„окон“, помогая младшим библиотекарям в часы особого наплыва. Меня опять провели к директорскому столу, за которым помещалась маленькая фигура М. И. Кудряшева. Оглядев меня поверх свисавшего пенсне, он обычным густым басом строго спросил: „Вы кто? Студент?[14].—-„Нет, — ответил я, — я только что в декабре кончил экзамены[14]. — „Кто же вы? Значит оставленный?[44]. И на это я, несколько смущенный, должен был ответить отрицательно, разъяснив, что мое „оставление[44], повидимому,. решено, но заседания факультета еще не было. На минуту задумавшись, но попрежнему строго М. И. Кудряшев резюмировал краткий разговор: „Значит вы — никто! Берите книги на мое имя[44]. Так просто формальные препятствия были преодолены, и я водворился в профессорском читальном зале, нисколько не страдая от того, что я — „никто[44]. Через какой-нибудь месяц мое „оставление[44] было уже утверждено министерством. Началась вторая стадия занятий в библиотеке. Теперь я мог сам рыться в каталогах, мог ходить по всему помещению и сам доставать книги в неограниченном количестве. Часто приходилось мне спускаться вниз в восточный отдел. Постепенно я приобрел расположение „оптимиста" Ивана, когда он увидел, что я не только готовлюсь к магистерскому экзамену, но и думаю о диссертации.

Начавшиеся занятия с В. Р. Розеном заставили меня обложиться арабскими национальными словарями: и 10-томный „Тадж аль-арус“ (Корона невесты) и 20-томный „Лисан аль-араб“ (Язык арабов) теперь всегда находились у меня под руками. Для последнего Иван даже достал откуда-то особую этажерку на колесиках, когда увидел, что на столе нехватает места для груды громоздившихся книг. Трудно было мне на первых порах справляться с этими фолиантами: чуть не пять дней иногда уходило на то, чтобы подготовить сколько-нибудь удовлетворительно хоть двадцать стихов для очередного понедельника у Розена. А книги, такие теперь близкие, влекли и в другие стороны: по молодости мне хотелось перечитать все, относящееся к арабистике, в специальных журналах со времени их основания. С жадностью я просматривал и прочитывал десятки томов всяких периодических изданий, полностью представленных тогда в библиотеке. Скоро я увидел, что со всей массой мне не справиться, и стал ограничиваться систематическим изучением только работ по арабской поэзии, а все прочее заносил в свою разраставшуюся библиографию. Я просиживал целые дни в библиотеке, не только утром, но и вечером, когда не было занятий у Розена. Теперь все библиотекари присмотрелись ко мне, я сам знал всех и как-то незаметно превратился в неотъемлемую часть библиотеки, связанную со всеми ее интересами.

После смерти А. Р. Крейсберга директором стал, естественно, М. И. Кудряшев, его долголетний помощник и выученик по библиотечной части, начавший эру русских директоров. С первого взгляда он производил немного комичное впечатление: маленького роста, с большой головой, украшенной довольно небрежной шевелюрой, постоянно ловивший неизменно падавшее пенсне на широком шнурке. Он говорил всегда серьезно, низким басом, но в глазах часто светился огонек природного юмора, и трудно было понять, не напускает ли он на себя серьезность. Человек добрый и мягкий, он все же сумел поддержать в библиотеке порядок, по заветам Залемана и Крейсберга.

Старый холостяк, совсем одинокий, он не знал других привязанностей, кроме библиотеки. Еще задолго до того, как понадобились ночные дежурства, он часто оставался в помещении на всю ночь, проводя ее не раздеваясь в третьем этаже на стоявшей в уголке среди шкафов маленькой кушетке, которая и годилась, кажется, только для его роста. В такие вечера разрешалось мне заниматься в библиотеке сколько угодно, так как выпускал меня и запирал дверь сам М. И. Кудряшев, оставаясь до утра. Сколько мы переговорили с ним по ночам на всякие темы и о библиотеке, и о науке, и о самых разнообразных сюжетах, особенно впоследствии, в годы разрухи, когда от холода и голода, казалось, вся жизнь начала замирать. И сам он умер от истощения, как-то незаметно, не жалуясь и страдая только за библиотеку и служащих, многие из которых гибли на его глазах от той же причины.

В науке, как и С. В. Ларионов, М. И. Кудряшев был неудачник. В студенческие годы он дал ряд лучших изданий читанных им курсов, в молодости перевел размером подлинника „Песнь о Нибелунгах"— большой и серьезный труд, не столько талантливый, сколько добросовестный, по заслугам отмеченный премией Академии Наук. Библиотека рано его засосала, и к своей специальности он больше не возвращался; может быть, и страсть к вину сделала свое дело, хоть надо сказать, что сильнее она замечалась до назначения его директором.

Его преемником, правда ненадолго, стал очень хороший библиотекарь, совершенно непригодный к роли администратора, И. П. Мурзин. Он только курса на три был старше меня по Университету, и я хорошо помню его студентом немноголюдного классического отделения Историко-филологического факультета. Товарищами его были составившие себе впоследствии солидное имя в науке историк древнего мира поляк К. В. Хилинский и знаток греческой литературы И. И. Толстой. И. П. Мурзин как-то мало менялся, если не считать, что вместо серой студенческой тужурки на нем появился достаточно неуклюжий и изношенный штатский костюм. И смолоду он выглядел старообразным: маленький, мешковатый, всегда с растрепанными волосами, очень близорукий; в библиотеке, куда он поступил сразу же по окончании университетского курса, он производил впечатление какого-то гнома. Иногда

для ускорения он пускался бежать по библиотечным комнатам вприпрыжку. Знавшие его не удивлялись, но студенты в длинном университетском коридоре с недоумением останавливались при этом странном зрелище, когда он и там показывал свою рысь. Закончив работу в Университете, он отправлялся на вечернюю службу в библиотеку Географического общества, где скоро занял место заведующего. В специальной, сравнительно небольшой библиотеке со штатом служащих в два-три человека, он был вполне на месте, и его очень ценил председатель общества, известный географ Ю. М. Шокальский. Очутившись по случайному поводу, как старший библиотекарь за отказом других, директором университетской библиотеки, да еще вдобавок в очень трудные годы, он точно растерялся и не мог удержать твердой рукой довольно громоздкой и большой машины. Служащие его по-своему любили, но всегда смотрели на него с какой-то усмешкой; никаким авторитетом он не пользовался ни в библиотеке, ни вне ее. Он и сам чувствовал это и при первой возможности постарался отказаться от мало подходящего для него поста и опять стал незаметным, но необходимым библиотекарем и в Университете и в Обществе...

Так он и завершил свою жизнь в 1939 году, несколько пострадав под конец от легкого паралича. Вне библиотеки его трудно было бы представить, да и сам он не мог бы жить без нее. Смолоду его еще обуревали разные мечтания: то он хотел итти в священники, то задумывал стать сельским учителем. Нс все это были мечтания в стиле некоторых чеховских героев, и, конечно, никуда из библиотеки он бы не ушел, даже при возможности это сделать. Научные порывы его не тревожили, но вынесенной из Университета латыни он не позабыл: его изредка приглашали для преподавания ее медикам и ботаникам. При случае он мог составить латинский адрес на какой-нибудь юбилей или побеседовать по-латыни, чаще всего с профессором-классиком А. И. Ма- леиным. Впрочем, и в самой библиотеке у него находился собеседник в лице Бронислава Игнатьевича Эпимаха-Шипилло, последнего „старшего библиотекаря'[4], которого я помню со студенческих лет.

Эпимах-Шипилло представлял фигуру, не менее замечательную и, в противоположность другим, по-своему разностороннюю. Маленький, толстенький, весь какой-то кругленький, аккуратно подстриженный бобриком, не в пример прочим он всегда был чисто одет, даже с некоторой претензией на изящество, свойственной иногда старым холостякам. О нем я слышал еще гимназистом, так как он приезжал изредка работать в Вильну в Публичную библиотеку и Архив, главным образом по,истории Западного края. Первую часть его фамилии „Эпимах“ я принимал;тогда за имя и немало дивился этому странному сочетанию. Все студенты, желавшие заниматься в университетской библиотеке, прежде всего попадали к нему: он сидел за столом у самого входа и на его Обязанности лежало выписывать именные карточки на право получения книг. Мы всегда приходили в оцепенение от медлительности и аккуратности, с которой он это проделывал, правда с неподражаемым каллиграфическим искусством, особенно в хитроумных росчерках подписи его необычайной фамилии. Будучи по образованию очень основательным филологом-классиком, он преподавал по-латыни греческий язык в Римско-католической духовной академии, помещавшейся тогда на первой линии Васильевского Острова, в доме, когда-то принадлежавшем Российской Академии. Потом я узнал, что он считался знатоком и других, иногда совсем необычных областей, ведя занятия, между прочим, чуть ли не по истории церковных облачений. С одной стороной его деятельности я познакомился довольно близко, хотя он старался по возможности не распространять о ней сведений, по вполне понятным для того времени соображениям: он был видным деятелем белорусского литературного возрождения. Великолепно зная белорусский язык, и в живой речи и в старых памятниках, сам он мало выступал в печати, но всячески поддерживал белорусское издательство и попадавших в Петербург белоруссов. Знаменитый впоследствии поэт Янка Купала в годы учения частенько проводил ночи на сундучке в передней его крохотной квартиры. Не один Янка Купала был обязан многим мало кому известному с этой стороны библиотекарю Университета. Таким же энтузиастом белорусского движения был его брат, не то акцизный, не то контрольный чиновник; вместе они ставили любительские спектакли на белорусском языке, что для начала XX века было большой и смелой новостью. Судьба не вознаградила его за всю эту бескорыстную, самоотверженную деятельность. Одно время он был приглашен в Минск для работы над белорусским словарем, но скоро ему пришлось оставить столицу Белоруссии. Вернувшись в Ленинград совершенным стариком, он здесь умер, пробедствовав несколько месяцев, несмотря на посильную поддержку немногих помнивших его библиотечных сослуживцев и друзей.

Студентами нам приходилось иметь дело не столько со старшими библиотекарями, сколько с младшими, выдававшими книги у „окон". Это была уже особая, довольно пестрая группа лиц, обыкновенно без высшего образования, чаще всего детей мелких библиотечных или канцелярских служащих и служителей. Среди них в старшем поколении мне особенно памятны две фигуры: Иван Кириллович Садков и его неизменный приятель Фотий Павлович Хребтов. Мы, студенты, знали их и по другой еще работе. Служба в университетской библиотеке оплачивалась очень плохо, ,и только одинокие люди, как М. И. Кудряшев, могли просуществовать без сторонних заработков. Оба приятеля, закончив трудовой день здесь, стремились на Петроградскую сторону в Зоологический сад и там в двух

противоположных кассах у ворот до поздней ночи продавали входные билеты. Зоологический сад тогда был известен не столько зверями, сколько рестораном, и некоторые студенты, направлявшиеся туда, могли встретиться со знакомыми библиотекарями в необычной обстановке. Хребтов был старше и мрачнее, частенько находился под влиянием винных паров. Когда-то он работал в библиотеке Учебного отделения восточных языков Министерства иностранных дели пытался раз меня уверить, что барон Розен при составлении каталога арабских и персидских рукописей Отделения попросту переписал существовавший там рукописный каталог бывшего директора барона Демезона. Каким образом сложилась столь фантастическая легенда, мне так и осталось непонятным.

Садков выглядел всегда очень моложаво и, можно сказать, не менялся на наших глазах, хотя скоро среди младших библиотекарей появились два его сына. Всегда выдержанный, корректный, хорошо одетый, как библиотекарь он производил впечатление очень культурного человека. Предметом его постоянного огорчения было то, что он не получил высшего образования, отсутствие которого закрывало ему доступ к служебному продвижению. С основанием Пермского университета он был приглашен организовать его библиотеку и по всеобщим отзывам справился с этой задачей очень хорошо.

Попадались среди младших библиотекарей иногда и чудаки. В первом этаже за писанием каких-то бесконечных карточек сидел „доктор Фридолин". Познакомившись со мной к тому времени, когда и я из профессорского зала перебрался вниз, он ни о чем не мог говорить, кроме антропологии и антропометрии; в измерении черепов, которым усиленно занимался, он видел, кажется, единственную основу вообще всех наук.

Мое переселение вниз, где я слышал разговор двух служителей, произошло как-то незаметно и молча было санкционировано не только Иваном, но и всей старшей администрацией. Это было уже в ту пору, когда я впервые начинал чувствовать сердце Восточного отдела библиотеки— его рукописи, которые стояли в шкафах здесь же, в конце библиотечного помещения, противоположном тому, где сидел „доктор Фридолин". „Мой“ стол помещался приблизительно посередине между ними, и мне были одинаково близки и Восточный отдел с его печатными изданиями, и шкафы с рукописями. По мере того, как рукописи и здесь все сильнее зачаровывали меня, мне теперь трудно иногда различить, что ярче встает в моих воспоминаниях — люди или книги, которые показывали мне давно отошедших людей, вырисовывавшихся как живые.

Здесь я впервые открыл и буквально почувствовал далекого предшественника по кафедре шейха Тантави. Даже его египетский предок XVI века шейх аш-Шарани осветился для меня ярким и точно домашним светом, когда я неожиданно наткнулся на его уникальную биографию. Случайно забытые Розеном в рукописи листки с его заметками говорили о никому неведомой его работе, и как я был счастлив продолжить эту работу, по наброскам пытаясь восстановить ход его мыслей! Увлекшая меня своей загадочностью магрибинская антология с оторванным концом невидимыми нитями связывала меня не только со старыми арабами в Испании, но и с современными испанскими арабистами. И в холодные годы после разрухи, читая лекции среди стеллажей с книгами в третьем этаже библиотеки, дружелюбно приютившей маленькую кучку арабистов, так как здесь температура была все же выше нуля, я особенно ощущал эту вековечную связь между людьми и книгами, когда рукопись нельзя отделить от живого человека.

Пусть же и университетские манускрипты найдут отражение на страницах моих воспоминаний: ведь они тоже властно вошли в мою жизнь и часто волновали ее сильнее внешних событий, первая встреча с ними иногда врезывалась в память сильнее навсегда запомнившихся встреч с людьми.

ВПЕРВЫЕ ОППОНЕНТОМ НА ДИССЕРТАЦИИ
(1914)

Рукописи сближают людей. Знакомство с ними, как проникновение в природу, как восприятие искусства, расширяет горизонт человека, облагораживает всю его жизнь, делает его участником великого движения человечества на пути культуры. Рукописи, как природа и искусство, должны быть достоянием всех чувствующих их людей и открыты всем ученым: те, кому выпало на долю временно, в пределах человеческой жизни, быть их владельцами или хранителями, должны не забывать этого и не превращаться в скупых рыцарей. Грустно видеть, как несовершенство людской природы превращает иногда рукописи в яблоко раздора, как они встают преградой между людьми или становятся даже орудием преследования. И здесь на долю ученого нередко выпадают неожиданные испытания, но при доброй воле их можно преодоле.ть, памятуя, что мы в отдельности только „гости на земле", а наука вечна, и надо думать не о нас самих, а о ее движении вперед, для которого не всегда важно, кем именно внесена доля усилия в это движение. Мне памятен в молодости один случай с рукописью, который легко мог вызвать трещину в отношениях между двумя учеными — учителем и учеником; и теперь, через тридцать лет, я с удовлетворением чувствую, что оба они сумели тогда остаться на высоте науки и человечности, как ее понимали.

В серенький петербургский денек в начале сентября 1901 года студенты первого курса Факультета восточных языков ждали первой лекции по арабскому языку. Зрелище на факультете представлялось необычное. Хотя для лекции была отведена самая вместительная шестая аудитория, но она была переполнена и на ее скамейках нехватало места. В этом году на один арабско-персидско-турецко-татарский разряд поступило 56 человек — число почти небывалое. Элементарный курс арабского языка являлся обязательным, кроме того, для некоторых других разрядов, и поэтому аудитория, где часто занимались два-три человека, теперь гудела, как улей; были заполнены не только парты, но и все подоконники, а кое-кто стоял и в проходе. Наиболее предприимчивые отправились делегацией к факультетскому служителю Савелию, шипкинскому герою, который всегда в одной и той же позе стоял у печки в так называемом „предбаннике" — проходной комнате, выходившей на площадку лестницы, с одной стороны, в коридорчик с аудиториями, с другой; в этой комнате студенты проводили перемены между лекциями или свободные часы.

На просьбу поставить еще парту Савелий только усмехнулся и сказал: „Подождите, через неделю совсем свободно будет!". Он оказался прав: уже на следующей лекции стало просторнее, а на второй курс из всей этой массы перешло 24 человека, кончило же факультет только 12, считая и „стариков", приставших к нам по дороге. Такова была обычная картина на Факультете восточных языков, но в этом не был повинен преподаватель, которого мы теперь ждали, зная только, что его зовут приват-доцент А. Э. Шмидт.

Вошел совсем молодой человек лет тридцати, в хорошем штатском сюртуке, обычном для того времени; с первого взгляда он поразил нас своеобразной одухотворенной красотой и особенно незабываемыми лучистыми глазами. Несколько смутившись, очевидно при виде переполненной аудитории, он прошел на кафедру и начал, поминутно краснея, лекцию с введением в грамматику арабского языка. Все было ясно и понятно; мы сразу забыли про удручившую нас неудачу с первым занятием по восточной каллиграфии, где лектор — крымский татарин и действительно известный каллиграф, как я узнал впоследствии, что-то писал перед нами на доске, но никак не мог объяснить по-русски, для чего это нужно и что нам самим следует делать. Забыл я и про свою безуспешную попытку в гимназические годы справиться с арабским языком по фундаментальной двухтомной грамматике Сильвестра де Саси, напечатанной еще в начале XIX века. Легко постигая теперь тайны арабского шрифта и страшных для многих глагольных „пород", я не подозревал, что этот мягкий руководитель, „с глазами испуганной газели", по определению одного из моих товарищей, постоянно продолжавший смущаться больше, чем мы, студенты, станет со временем одним из моих ближайших друзей и наша взаимная симпатия ничем не омрачится до его смерти в 1939 году.

На втором курсе А. Э. Шмидт занятий не вел, и мы расстались с ним почти на год, так как на факультете встречали его очень редко. Только одно впечатление, связанное с ним, за этот год промелькнуло ярко: 1 декабря 1902 года защищал докторскую диссертацию Н. А. Медников. Оппонентами выступали В. Р. Розен и А. Э. Шмидт. Последний в ходе своих замечаний упомянул про издание какого-то арабского биографического словаря. Нас особенно поразило, что Розен, встрепенувшись, с обычной живостью спросил, где он напечатан. Это высоко подняло в наших наивных глазах авторитет Шмидта, который, оказывается, иногда мог знать то, что оставалось неизвестным самому Розену; впоследствии мы почувствовали немалую гордость, услыхав как-то, что он был учеником не только Розена, но и знаменитого будапештского исламоведа Гольдциэра.

Встретились мы со Шмидтом только через год, уже на третьем курсе, где он вел занятия по мусульманскому праву. Мы были поражены происшедшей в нем переменой: он сильно поседел, ходил с палкой, выглядел каким-то измученным. Ьпоследствии я узнал, что этот год был особенно тяжелым для него и в связи с семейным горем, и его болезнью, и необходимостью нести нервную и утомительную службу, мало его удовлетворявшую. Приват-доцентура далеко не обеспечивала даже скромных потребностей семейного человека, и А. Э. Шмидту приходилось загружать себя сторонней работой. Мы с изумлением узнавали, что он состоит инспектором Александровского лицея, а после ухода оттуда — секретарем редакции „С.-Петербургских ведомостей", которые издавал князь Э. Ухтомский, известный в свое время путешественник, интересовавшийся культурой Дальнего Востока. Все это плохо вязалось с исламоведением и арабской литературой, не оставляло возможности для работы над ними, вызывало состояние большой депрессии у человека, стремившегося к широкому научному творчеству, для которого у него были богатые данные. Только со временем нам стало понятно, почему Шмидт относится точно с каким-то испугом к выходившим за программу научным вопросам с нашей стороны: они бередили его незаживающие раны, ответ требовал иногда каких-нибудь справок, а даже для этого у него времени не было. На третьем курсе он вообще редко приходил на лекции, но при встрече относился ко мне с трогательной доброжелательностью.

Летом того года на каникулах я как раз прочитал полностью Коран, пользуясь, конечно, неизменным словарем Гиргаса и переводом Саблукова. Слух об этом дошел до него, и осенью он

шутливо приветствовал меня со званием „хафиза". На четвертом курсе наши редкие встречи в Университете опять прекратились, так как мы перешли по арабистике к Розену. Меня все это время очень влекло к Шмидту, в котором я как-то инстинктивно чувствовал и крупный научный талант и большую душевность, но стеснялся к нему обращаться, замечая, что это иногда точно вызывало в нем боль и стремление уйти в свою раковину. Знали мы, что он давно готовит большую работу о египетском ученом суфии XVI века аш-Шарании, которая должна стать его диссертацией, но и несколькими годами позже, когда я по окончании Университета продолжал заниматься у Розена, на мои любопытные вопросы, не предстоит ли скоро диссертация Шмидта, он только махал с огорчением рукой и приговаривал: „Где там! Пропадает Александр Эдуардович!

Говорил я ему, что не надо так рано жениться. А ведь какой талантливый человек!". И, оживившись, Розен начинал рассказывать про отзывы своего приятеля Гольдциэра, который считал Шмидта одним из лучших учеников, приезжавших к нему когда-либо из Европы или Америки. Мне делалось еще более жалко бедного Александра Эдуардовича. По мере своих слабых сил я пытался как-нибудь ободрить его, ближе вовлечь в жизнь научных интересов. Иногда мне казалось, что это может наладиться, но смерть Розена для нас обоих явилась жестоким ударом. Будучи на Востоке, я почувствовал по его письмам, что он находится опять во власти тяжелой депрессии; он даже отказался от доклада о Розене на заседании, посвященном ему. А он мог бы его сделать, конечно, лучше всех арабистов.

Во время скитаний по Востоку я всячески старался оживить его, выискивал в Каире какие-нибудь мелкие материалы о его любимце аш-Шарании, лишь бы только он не бросал работы над ним. Вернувшись в Петербург, когда разница лет стала меньше сказываться, а совместная работа на кафедре окончательно нас сблизила, я настоял, чтобы он начал, наконец, печатать диссертацию, преодолев ставшую уже болезненной неуверенность в себе и своих силах. Работа шла у нас параллельно: одновременно печаталась и моя диссертация о поэте ал-Вава. Задержек было много, и дело двигалось медленно. Шмидт часто колебался и перепечатывал иногда целые готовые листы; у меня арабский текст набирался в Голландии в известной всем ориенталистам типографии Брилля и самый объем работы требовал изрядного срока. Я читал все корректуры исследования Шмидта, изредка воюя с ним из-за каких- нибудь технических вопросов и шутливо грозясь, что пожалуюсь на это, когда буду оппонентом на диспуте. Вспыхнувшая первая мировая война работы не прервала, и, наконец, в начале осени 1914 года обе книги были готовы. Я твердо решил, что свою диссертацию представлю официально на факультет только тогда, когда работа А. Э. Шмидта пройдет все формальные инстанции.

Диспут был назначен на 19 октября 1914 года. Готовился я к нему очень серьезно. Область исламоведения стояла далеко от моей прямой специальности — арабской литературы, но я по молодости хотел не ударить лицом в грязь и показать публике, которая в довольно значительном количестве собиралась тогда на диспуты, все значение работы в нашей науке. Не скрою, что некоторые коллеги по факультету, плохо знавшие глубину наших дружеских отношений и наших взглядов на науку, ожидали своего рода спектакля, который может получиться от того, что два молодых ученых — учитель и ученик — должны быть оппонентами друг у друга и станут топить один другого. В этом им предстояло разочароваться; я с улыбкой вспоминал рассказы Розена о том, как смолоду его соединила нерушимая дружба с его учителем Гиргасом, а представители других кафедр, в частности турецкой, вечно враждовавшие между собой, все ожидали, когда же и здесь разразится буря.

Книгу я, конечно, знал хорошо, прочитав корректуры основной части; для меня не подлежало сомнению, что она представляет исключительное явление в нашей науке и крупный шаг в мировой. Все же, относясь, быть может, с преувеличенной требовательностью к своей задаче, я решил теперь проверить ее по всем упоминаемым источникам. И здесь все оказалось благополучно. Конечно, иногда обнаруживались какие-нибудь мелочи, встречались непоследовательности, объяснявшиеся долгим сроком работы над темой и продолжительностью печатания, но источники были использованы полностью, и каких-нибудь пробелов я не обнаруживал. Так шло до середины сентября, когда до диспута оставался приблизительно месяц.

Занимаясь подготовкой к диссертации А. Э. Шмидта, я одновременно продолжал другую, очень увлекавшую-меня тогда работу. Мечтая о составлении систематического каталога арабских рукописей университетской библиотеки, я исподволь выбирал по индексу, когда-то напечатанному Залеманом и Розеном,те сочинения, которые меня интересовали в первую очередь. Раз вечером, отдыхая от трудного дня, я опять погрузился в это занятие. Вдруг рука, начавшая механически выписывать незнакомое заглавие, вздрогнула точно от электрического тока. У меня сохранился листок, где неожиданный росчерк от оборванного слова невольно пробежал по всей странице. В индексе отчетливо стояло неведомое мне название „Памятка людям ума о доблестях шейха аш-Шарания Абд аль-Ваххаба“. Такого источника в диссертации А. Э. Шмидта не фигурировало. Что же это значит? Утром у знакомых светлоясеневых шкафов с восточными рукописями университетской библиотеки я

разгадывал эту загадку. Недоразумения никакого не было, и все быстро выяснилось. В коллекции профессора Шейха Тантави, перешедшей в университетскую библиотеку, действительно сохранилось довольно обширное „житие“ аш-Шарания, его предков и потомков до XVlI века, составленное неким аль-Малиджием, который был в Каире хранителем мечети имени аш-Шарания около 1700 года и хорошо знал всю связанную с родом традицию. Сама по себе рукопись, писанная в 1723 году, не представляла чего-либо выдающегося, но она открывала единственную самостоятельную биографию этого суфия, с полным списком его сочинений, с массой любопытных деталей вообще для истории XVI—XVII веков. Значение ее для работы А. Э. Шмидта сразу мне стало очевидно. Но каким же образом она могла от него ускользнуть? Для меня это продолжало казаться загадкой, особенно в одной части. Рукопись представляла несомненно уникум: об этом говорило отсутствие упоминания автора и сочинения в известном арабистам своде Брокель- мана, который почти не воспользовался индексом рукописей университетской библиотеки. Этим, вероятно, и объяснялось, что А. Э. Шмидт не обратил на нее внимания. В дальнейшем сыграла роль уже ирония судьбы, часто любящей подшучивать над учеными. Автор, собиравший систематически материалы для долголетнего труда и в Берлине, и в Лейпциге, и в Лейдене, не догадался пересмотреть бывший под руками индекс рукописей университетской библиотеки в Петербурге, где он постоянно работал, где находился основной оригинал, по которому он напечатал в приложении одну из работ аш-Шарания. Судьба не пощадила своей иронией и нашего учителя Розена. Каким образом он, в течение многих лет беседуя со своим учеником об аш-Шарании, не вспомнил его биографии, которую сам когда-то внес в индекс, это осталось для меня навсегда одной из загадок в истории нашей науки, как видно нередко зависящей от случайности.

Ошеломившая меня на несколько дней находка требовала, однако* быстрого решения ввиду близкого диспута. Зная характер А. Э. Шмидта,, я чувствовал, что сказать о ней прямо — значит вызвать в нем приступ отчаяния и, может быть, навсегда расстроить только что наладившееся его возвращение к научной работе. Утаить открытие до какого-нибудь срока после диссертации не позволяла мне научная совесть. Выход, все же нашелся. Мне было ясно, что напечатанная работа представляет несомненное приобретение для науки и, конечно, более чем заслуживает искомой степени магистра. Случайно обнаруженный источник может быть исследован со временем и, как мне казалось, принципиальных выводов работы, основанных на других материалах, не изменяет. Сообщить о нем автору я должен, конечно, до диссертации.

Найдя такое решение, я быстро успокоился и только по молодости, прежде чем открыть секрет А. Э. Шмидту, позволил себе маленькое озорство. Встречаясь тогда с ним чуть ли не каждый день, я стал поддразнивать его вопросами, тему для которых доставляла мне университетская рукопись. Сколько было жен у аш-Шарания, какого он был роста, писал ли он по таким-то вопросам? Бедный Шмидт, не имевший на это ответа по известным ему источникам, недоумевал и все более заинтриговывался, откуда я набираю материал. Жалея долго его мучить, через неделю я открыл ему одному свою находку. Реакция оказалась именно такой, как я опасался. Под первым впечатлением он хотел взять свою диссертацию обратно и отложить получение степени. Большого труда мне стоило убедить его не делать этого и предоставить все своему течению.

Диспут чуть-чуть не пришлось отложить по другому поводу: как со мной бывало нередко в важных случаях жизни, за неделю до него я заболел — температура поднялась чуть не до 40°, и я лежал пластом. Шмидт стал опять говорить, что, очевидно, судьба не хочет, чтобы он защитил диссертацию во-время. По счастью домашний врач, которому я предъявил ультиматум поставить меня на ноги, хотя бы на один день, дал какое-то, по его выражению „конское" средство, и я прямо с дивана отправился на диссертацию, как полагалось тогда, во фраке, хотя и взятом напрокат, с каким-то странным ощущением не своего голоса, который я сам слушал, точно говорил кто-то чужой.

Все прошло благополучно. Свою обычную речь „официального" оппонента я начал арабским стихом: „Учил я его стрелять каждый день, а когда рука у него окрепла, он выстрелил в меня". Александр Эдуардович, тоже во фраке, смотрел на меня с кафедры, добродушно улыбаясь: единственно он среди всех присутствующих знал, к чему я клоню и о чем будет итти речь. Я не скрыл своей находки, но осветил ее так, как мне казалось правильным для настоящего случая с выделением основных достоинств работы. Любопытные коллеги остались без ожидаемого ими „спектакля", и диссертация закончилась мирно.

Не все были согласны с моей точкой зрения и не все ее понимали. Одна присутствовавшая на диспуте дама, мало знакомая с обычной процедурой, очень обиделась за нападки на А. Э. Шмидта, как ей показалось, и вслух выражала свое негодование. Александру Эдуардовичу стоило не малого труда впоследствии несколько ее успокоить, объяснив сущность дела. Были и более серьезные недовольства. На другой день в университетской галерее во дворе я встретил своего уважаемого учителя профессора Б. А. Тураева. Он возмущался, как факультет мог пропустить диссертацию, для которой остался неизвестным один из основных источников, и негодовал на меня. Я постарался изложить свою точку

зрения, но, кажется, без особого успеха. Я никогда не был сторонником принципа fiat justitia, pereat mundus (да свершится справедливость, пусть погибнет мир), потому что если мир погибнет, то и справедливость негде будет проявлять. Наука движется живыми людьми, и если не думать о них, то и сама наука может остановиться. Поэтому и теперь, через тридцать лет, мне все-таки кажется, что мы с Шмидтом были правы, и это показала вся наша дальнейшая жизнь. Недаром тогда, когда Александр Эдуардович приезжал в Ленинград из Ташкента, куда он переехал в 1920 году, мы и в 30-х годах часто любили вспоминать, как я нашел рукопись биографии аш-Шарания, как я его поддразнивал своими вопросами, вспоминали и наш маленький заговор, когда я был впервые оппонентом на диссертации, и разочарование некоторых коллег, которые все ждали, кто из нас начнет говорить другому неприятности.

История с находкой рукописи имела свое продолжение. На этот раз судьба несколько поиронизировала надо мной, „чтобы не зазнавался", как любил говорить один старый провинциальный ученый. Заканчивая свою статью об университетской рукописи в ноябре 1914 года, я выразил надежду, что второй экземпляр, вероятнее всего, найдется на родине аш-Шарания в Египте. Однако он обнаружился гораздо скорее и гораздо ближе, чем я думал. Как раз в эти годы у меня был в университете один даровитый, очень своеобразный ученик, болгарин, сын кузнеца, с неизбежной фамилией Шишманова. Он отличался большим и тонким литературным вкусом, знал массу языков и в это время очень увлекался моим любимцем — поэтом-философом Абу-ль-Аля, переведя почти полностью цикл его поэм, посвященных „кольчугам". Многими своими увлечениями он заражал и меня: несколько позднее мы вместе перевели с шведского роман Вернера фон Хейденстама „Эндимион", действие которого происходит в Дамаске. Когда летом 1914 года он уезжал к себе на родину, я посоветовал ему посмотреть, нет ли арабских рукописей в Софийской публичной библиотеке. Оказалось, что там в отделе под названием „Турската архива" существовала целая коллекция „Библиотека та на Пазвантоглу", связанная с именем известного болгарско-турецкого деятеля на рубеже нового времени. Основную массу ее составлял не столько турецкий архив, сколько именно арабские рукописи, в большинстве очень хорошей сохранности. Краткий каталог показавшихся ему наиболее интересными А. И. Шишманов мне и прислал. Велико было мое изумление, когда среди них я нашел еще один экземпляр биографии аш-Шарания, составленной аль-Малиджием. Таким образом, памятник, до сих пор не зарегистрированный ни в одном из европейских собраний, неизвестный даже на родине аш-Шарания в Египте, почти одновременно нашелся в двух славянских странах в очень хороших рукописях. Трудно объяснить все такие случайности в истории арабских манускриптов, но, конечно, они будут повторяться еще долго, пока наша наука так мало разработана. Болгария, совершенно не изученная с этой стороны, таит, вероятно, немало неожиданностей. Ведь до сих пор мы ничего не знаем о рукописи географии аль-Идриси где-то в Шумле, известие о которой как-то проскользнуло в одном географическом журнале. И это при том, что хорошие рукописи аль-Идриси во всем мире можно пересчитать едва ли не по пальцам одной руки. А к 40-м годам еще одна рукопись биографии аш-Шарания нашлась, действительно, и в Каире.

ОТ КАИРА ДО ВОЛКОВА КЛАДБИЩА В ПЕТЕРБУРГЕ (1916-1931)

Больше ста лет назад, 22 августа 1840 года, в „С.-Петербургских ведомостях'* появилась не совсем обычная статья. Невский проспект для петербуржцев того времени играл особую роль, и всем, вероятно, была памятна недавняя повесть Гоголя с посвященным ему названием. Статья начиналась в приподнято-романтическом стиле звучными фразами: „Вы меня спрашиваете, кто этот красивый мужчина в восточном костюме, в белой чалме, с черной как смоль бородою, с живыми полными огня глазами и умным выражением лица, загорелого, — сейчас видно — не на нашем бледном солнце севера. Вы уже два раза встречали его, выступающего гордой поступью, по плитам светлой стороны Невского проспекта, и как непременный член Невского проспекта в хорошую погоду тотчас его заметили, и непременно хотите знать, кто он". Автор открывает, что это Шейх Мухаммед Айяд ат-Тантави, только что приехавший „с берегов Нила" для занятия вакантной кафедры арабского языка в Институте восточных языков Министерства иностранных дел. „Теперь вы можете прекрасно выучиться говорить по-арабски и не выезжая из Петербурга", заканчивалась статья. Автором ее был молодой тогда ученик арабиста Сенковского П. Савельев, впоследствии известный археолог и нумизмат.

Едва ли многие из читателей „С.-Петербургских ведомостей" со временем узнали, что через два десятка лет на „татарском" кладбище у Волковой деревни появилась новая могила с хорошим памятником, на котором была надпись на двух языках — арабском и русском. Русский текст гласил: „Ординарный профессор С.-Петербургского университета статский советник Шейх Мухаммед Айяд Тантави. Скончался 27 октября 1861 года, на 50-м году жизни". Здесь закончился дальний и необычный житейский путь, начавшийся за полвека до того в маленькой деревушке около Танты в

Египте.

Каким-то экзотическим цветком промелькнула эта жизнь в старой России, и современникам невольно эта фигура представлялась в романтическом ореоле. Ноты романтики звучат и в статье „С.-Петербургских ведомостей" и в рассказе одного ученика о том, что, готовясь к переезду в Россию, Шейх „купил в своем племени невольницу, послал ее для образования в Париж и потом на ней женился". Современники могли хорошо знать его облик по прекрасному литографированному портрету конца 1853 года известного художника Мартынова в альбоме деятелей современной науки. Он помогает нам понять то впечатление, о котором говорит статья „С.-Петербургских ведомостей". На восточном одеянии оригинально выглядит орден Анны на шее, с которым изображен Шейх на портрете; он сам добродушно посмеялся над этим в своем двустишии:

„Поистине я видел чудо в Петербурге: там Шейх из мусульман прижимает к груди своей Анну".

Земляки рано потеряли Тантави из виду: даже в конце 80-х годов многие из них не знали, в живых он или нет.

Может быть, и для нас, русских арабистов, эта экзотическая фигура предшественника навсегда осталась бы в смутных романтических очертаниях, если бы не его рукописи. Как бывает часто, рукописи сумели лучше современников показать человека. В университетской библиотеке все у тех же светлоясеневых шкафов я впервые ощутил настоящего Тантави, я узнал, что наполняло его жизнь и в Каире и в Петербурге, над исписанными им страницами я понял, может быть, никому неведомую, кроме этих листов, тяжелую трагедию последних лет его существования. Сперва как-то интуитивно привлекла меня эта одинокая в истории нашей науки фигура, и скоро я уже не мог оторваться мыслями от нее. Планомерные поиски добывали обыкновенно только маленькие камешки для мозаичной картины, но счастливые находки и неожиданные случайности часто ярким прожектором освещали предстоящий или пройденный путь, нередко заставляя вспоминать, что на ловца и зверь бежит. Как всегда, работа шла параллельно с другими занятиями, и понадобилось почти пятнадцать лет, чтобы я решился в небольшой книжке подвести итог тому, что мне удалось узнать про Шейха Тантави; и здесь для того чтобы сказка скоро сказывалась, дело должно было делаться неторопливо.

В 1919 году предстоял столетний юбилей С.-Петербургского университета. Готовиться к нему начали заранее, еще до революции, и уже в 1916 году возникла мысль о составлении истории отдельных кафедр. У нас, арабистов, открывалась любопытная картина: первым профессором был француз Деманж (1819—1822), вторым — поляк Сеиковский (1822—1847), известный барон Брамбеус, и третьим — араб, наш Шейх Тантави (1847—1861). Если о первом нечего было сказать, так как он не оставил никакого следа в науке, кроме неосновательно приписанной ему чести обучения Грибоедова персидскому языку, если о втором существовала большая литература, правда как о писателе, а не арабисте, то с Тантави я сразу наткнулся на ряд недоразумений в печатных материалах или просто отсутствие сколько-нибудь серьезных сведений.

Надо было все строить сызнова, и я обратился к испытанному пути— к рукописям.

Мне было известно, что составленная им коллекция около полутораста томов перешла в университетскую библиотеку. Знал я, что там находится немало любопытных памятников литературы, частью даже вошедших в обиход науки, но не они теперь интересовали меня. Мне надо было выяснить, не найдется ли среди них каких-либо материалов для биографии Тантави, для характеристики его научной и литературной деятельности. Надежда меня не обманула: в первых же рукописях мне стали попадаться никому неведомые сочинения самого Тантави, начиная с юношеских лет, переписанные им сочинения других авторов, рукописи с его пометками, поправками и приписками. Я решил, не торопясь, пересмотреть все полтораста томов, страница за страницей. Число это выросло еще более, когда я увидел, что на некоторых рукописях, находившихся в университетском собрании до Тантави, тсже попадаются его пометки. Работа была действительно мозаичной, очень медленной и кропотливой, но единственно она могла дать прочную базу и щедро наградить за потраченный труд не только внутренним удовлетворением, но и фактическими результатами. Передо мною постепенно, шаг за шагом, обрисовывался весь „круг" учения и чтения современников Тантави, его собственные интересы, далеко выходящие за пределы этого „круга", его первоначальные, робкие еще попытки сбора материалов, отвечающих на запросы европейских учеников и друзей. Приписки помогали установить последовательные этапы его жизни. Одни рукописи сн приобретал еще питомцем, а затем и преподавателем аль-Азхара, высшей школы мусульманского мира в Каире, над другими проводил невольный досуг в длительном карантине Смирны или Стамбула во время путешествия в Россию, третьи переносили его мыслями на родину с далекой чужбины,, где он кончил свою жизнь. Постепенно, дата за датой, строилась хронологическая канва его биографии, и тусклый романтический облик начинал расцвечиваться яркими красками жизни.

Новой эрой во всей моей работе оказался 1924 год. С пробуждением интереса к своей старине про Тантави стали вспоминать его земляки. Заметки о нем как раз с этого года начали появляться и в „Известиях" Арабской Академии в Дамаске и в каирских журналах. Я видел, что родина Тангави

далеко не располагает тем материалом, который накопился у меня, и с радостью принял участие в арабской прессе, оживляя образ, одинаково близкий и для нас и для арабов. И здесь судьба опять свела меня с пашой Ахмедом Теймуром, библиофилом и ученым. Кругозор его был широк: он так же хорошо мог понимать и слепого поэта-философа XI века Абу-ль-Аля, которым мы вместе увлекались, как и своего земляка XIX века, который жил и умер среди русских где-то на севере. Он ценил мои усилия, и после его смерти я узнал от сына, что присланная мной фотография с портрета Тантави всегда стояла у него на столе. И Европа начинала интересоваться оригинальным петербургским профессором. Редактор оправившегося после мировой войны известного международного издания „Энциклопедия ислама" в 1924 году попросил меня дать статью о Тантави. Суммируя с лаконичной краткостью результаты почти десятилетней работы, я отчетливо почувствовал веление какого-то внутреннего голоса, который настоятельно внушал, что теперь я должен написать о Тантави книгу. И как бы в награду за это решение тот же 1924 год принес мне радостное открытие.

Просматривая только что вышедшую книжку одного востоковедческого журнала, я натолкнулся в нем на очередной список арабских рукописей в стамбульских библиотеках. Время от времени их публиковал один немецкий ученый, арабист-неудачник, которому не нашлось места в Германии и пришлось бросить якорь в Стамбуле скромным учителем средней школы. С большой настойчивостью, самоотверженно, он урывал время, чтобы погружаться в море рукописных сокровищ, извлекая оттуда немало перлов. И теперь, наряду со всякими классическими памятниками в мечети Риза паши в Румели Хисар, я вдруг увидел заглавие, которое заставило меня забыть про все остальное. Оно гласило: „Подарок смышленым с сообщениями про страну Россию Шейха Мухаммеда Айяда ат-Тантави, автограф 1266/1850 года, посвященный султану Абд аль-Меджиду". Никаких сведений о таком сочинении в моих материалах не было, а что оно собой представляет — об этом приходилось только догадываться. Скорее всего, думалось мне, это какой-нибудь ординарный географический очерк. Я все еще не совсем верил, что рукопись действительно автограф; я боялся, нет ли здесь какого-либо недоразумения. Но имя Тантави было названо, и я нз находил себе покоя. Терпенье мое подверглось, однако, очень длительному испытанию. Международные отношения только в 1927 году позволили мне получить копию с рукописи. Судя по почерку, она была снята турком, плохо знавшим арабский язык и не. всегда удачно разбиравшим оригинал, особенно в мудреных русских названиях. Но сомнений в том, что сочинение принадлежит Тантави, не оставалось. С волнением я пробегал страницы и не мог оторваться от них, сразу почувствовав, что это — лучшее сочинение Шейха, к тому же такое близкое нам, так живо отражающее его наблюдательную, отзывчивую ко всем явлениям натуру, его острый глаз, его тонкий, добродушный юмор. Это была не простая география, как думалось мне по заглавию, вернее не только география. В своем сочинении Шейх обстоятельно описывал путешествие из Каира в Петербург, вспоминая и поездку народину в 1844 году, подробно говорил о своих впечатлениях о России и русских за десятилетнее пребывание здесь, о своих поездках на каникулах и в Прибалтику и в Финляндию. Для земляков он детально излагал историю России в новое время и рисовал топографию Петербурга в его эпоху. Все это сопровождалось такими живыми и яркими черточками, которые и теперь бесценны для нас. Я радовался, что еще одно сочинение Тантави становится известным и науке и его соплеменникам. Однако едва я успел проштудировать основательно копию стамбульской рукописи, как судьба подарила мне другую приятную неожиданность.

В начале осени 1928 года ко мне раз зашел мой ученик, молодой талантливый семитолог, рано унесенный тяжелым 1942 годом. Всегда выдержанный и ровный, он нередко навещал меня по всяким научным вопросам, но теперь я сейчас же увидел, что он пришел неспроста. Протянув мне с обычным сдержанным видом какую-то рукопись в простом картонном переплете, он пояснил: „Вот нашел у букиниста на Литейном, кажется какая-то география, может быть, вам будет инте- ресно“. Раскрыв ее, я ахнул: на меня смотрел хорошо знакомый почерк Тантави конца 40-х годов. В волнении я быстро заглянул на последнюю страницу и ахнул вторично: у меня в руках был автограф того же „Описания России", автограф черновой, с массой собственноручных поправок и дополнений автора. Конечно, мой молодой друг хорошо знал, какое драгоценное сокровище он мне принес, но ему не хотелось отказать себе в удовольствии посмотреть, как я буду на это реагировать. Взглянув на переплет, я сразу понял, откуда рукопись попала к случайному букинисту: там были вытиснены латинские буквы „I. N.“ —инициалы Иринея Нофаля, араба из Триполи, преемника Тантави по преподаванию в Учебном отделении восточных языков Министерства иностранных дел. Его библиотека пошла прахом еще в начале XX века по милости неудачных сыновей, и жалкие обломки ее нередко выплывали в разное время в книжном море и Петербурга и Ленинграда.

Две обнаруженные рукописи лучшего сочинения Тантави давали теперь полную возможность хорошо издать и перевести его, но здесь судьба оказалась уже сурова: оба мои ученика, которые брались за это один после другого, рано умерли, не доведя работу до конца. И русские, и арабы знают про „Описание России" до сих пор только по кратким статьям и арабскому содержанию.

Как бы в заключение работы над Тантави для меня осветился эпилог его жизни, осветился тоже

благодаря рукописям. По официальным документам я знал, что уже с сентября 1855 года он, говоря казенным языком медицины того времени, „страдал параличом нижних конечностей", но чем он заполнял последние пять-шесть лет, мне было трудно представить.

Здесь опять помог случай. В каждой большой библиотеке и в старину и теперь находились и находятся незаметные труженики, как бы совершенно утратившие свою индивидуальность и слившиеся с библиотекой или теми работами, которые в ней создаются. Сами они не творцы и даже редко имеют свои темы, но они органически вживаются в интересы других и для ученых незаменимы; некоторые темы без них иногда не могли бы завершиться. Один из таких тружеников, совсем молодой человек, но безнадежно уже отравленный библиотекой, раз принес мне на стол около шкафов с рукописями, где я кончал свои занятия над Тантави, кипу больших писчих листов середины прошлого века, сплошь покрытых арабскими и русскими письменами вперемежку. Листы нигде не были зарегистрированы и валялись внизу какого-то библиотечного шкафа, где их и обнаружил мой доброжелатель, инстинктивно почувствовав, что они имеют какое-то отношение к моему Тантави.

Сперва я ничего не мог разобрать. Груда бумаги содержала не менее полутораста листов, заполненных не то чертами, которые любят иногда проводить дети на белом пространстве, не то каракулями взрослого человека, который учится писать. Расположив их кое-как в системе по внешнему виду и по имевшейся на отдельных страницах нумерации, я начал понимать, в чем дело, и мне стало сразу жутко. Листы, как оказалось, содержали все те же близкие Тантави сюжеты: собрания пословиц на египетском диалекте, образцы народных приветствий и песен, разные материалы по реторике, лексике, грамматике. Но все это было писано, очевидно, уже тогда, когда „паралич нижних конечностей[11] стал распространяться на руку. Больно было смотреть, как постепенно владельцу ее приходилось вести все большую и большую войну с процессом письма. Перо или калам не слушались его, втыкаясь в бумагу при каждом движении; рука старалась выводить арабскую или русскую букву, но вместо этого вдруг судорожно дергалась и какая-то фантастическая изломанная черта пробегала чуть не по всей странице. Материал везде был живой и интересный, но если первые листы еще поддавались, хотя с трудом, разбору, то дальше дело шло все хуже и хуже: временами буквы сливались в какую-то стенографическую линию или напоминали писание слепого, которому в руку дали лучину, обмазанную краской. И так продолжалось на протяжении десятков листов; красноречиво и страшно они говорили о том, как упорно цеплялся Тантави за призрачную возможность вести умственную работу, от которой его живую, несдававшуюся натуру отрывали свои собственные немеющие руки. Если в рассказах современников можно найти тему для романа о Тантави, то эти листы говорили о тяжелой трагедии его догоравшего существования, которое под занавес вспыхнуло зловещим „антоновым огнем[11] гангрены. Так рукописи открыли мне все картины этой житейской драмы, которая началась в маленькой египетской деревушке, развернулась в центрах арабской науки Танте и Каире, перешла в столицу России С.-Петербург и запечатлена могильной плитой на Волковом кладбище.

Моя книжка о Тантави вышла в начале 1930 года. Не всем она почему-то понравилась, но меня утешило то, что арабисты и арабы, а особенно земляки Шейха ее оценили и нашли для нее теплое слово. Я много пережил, пока работал над нею. До сих пор, когда меня спрашивают, какие из своих работ я считаю достойными памяти в науке, я всегда называю только четыре книги — о дамасском веселом поэте, что был зазывалой на фруктовом рынке, об изящной сатире мудрого слепца поэта-философа из Сирии, о теории поэтического слова, которую создал эмир, поэт и тонкий филолог, что на свое несчастие пробыл один день багдадским халифом, и последнюю — о египетском шейхе, профессоре в Петербурге. Но иногда мне кажется, что больше всех я почему-то люблю именно последнюю, и часто я открываю ее, чтобы посмотреть на портрет того, о ком идет в ней речь.

1. АЛЬ-АНДАЛУС И ЛЕНИНГРАД
(19С5-1942)

Молодому арабисту, который захочет проникнуть основательно в науку, предстоит сложный, иногда окольный путь. Ему надо прежде всего овладеть разнообразными „инструментами работы[11] и едва ли не в первую очередь западноевропейскими языками. Число нужных для него языков с прогрессом науки все растет и растет. Уже в XVIII веке навсегда кончился тот период, когда ученый мог ограничиться одним латинским; теперь на первых шагах он убеждается, что для пользования даже основными неизбежными пособиями надо владеть не тремя языками — английским, французским и немецким, но прибавить к ним и четвертый — итальянский, арабистические работы на котором со второй половины XIX века стали в первый ряд мировой научной литературы. Связь Испании с арабским миром арабисту ясна еще по учебной истории средних веков, но теперь он узнает, что дружная плеяда испанских арабистов создала серьезную школу с конца XIX века и по многим уже вопросам нельзя обходиться без их трудов. Задумает он углубиться в специальную область исламоведения, и быстро услышит, что лучший курс мусульманского права издан на голландском

языке, как и целый ряд основных работ по внутренней истории ислама. Солидные и оригинальные школы датских и шведских арабистов заставят его познакомиться со скандинавскими языками, и он должен считать еще счастливой для себя случайностью, что крупнейший исламовед прошлого поколения, венгерец, большинство работ печатал по-немецки, а финские ученые часто пользуются шведским и другими более доступными языками. Но этого мало. Русскому арабисту стыдно не знать работ по своей специальности на славянских языках: он прежде всего должен познакомиться с многовековой чешской традицией и с новой польской наукой, энергично развившей свое востоковедение после первой мировой войны в целом ряде периодических изданий и серий. Ему надо знать, что и на сербском языке существует не только большая литература, посвященная развитию арабской письменности в Боснии и Герцеговине, но за последние десятилетия вышло немало работ, затрагивающих общие вопросы арабистики. Полезен ему иногда будет и болгарский язык; и на украинском арабист найдет и живые очерки современного мусульманского мира, принадлежащие крупному специалисту, и едва ли не лучшие в художественной литературе „Бейрутские рассказы[11] или „Песни Ливана[11]. Список необходимых языков ширится и ширится; если выдвинуть эту фалангу всю сразу, она может устрашить, но при постепенном движении человеческой жизни ею часто овладеваешь как-то незаметно для самого себя.

Арабисту понятен притворный ужас знаменитого голландского ориенталиста Снук Хюргронье, побывавшего инкогнито в Мекке, когда он в конце 90-х годов писал из Батавии на Яве Розену, не без иронии благодаря его за присылку очередного выпуска „Записок Восточного отделения Русского Археологического общества[11], которые всегда выходили только на русском языке. Он говорил, что, пожалуй, скоро молодой магистрант-ориенталист, прежде чем погрузиться в свою специальность, должен будет изучить 24 языка, на которых печатаются работы из его области, и среди них будут не только русский или голландский, но даже малайский, яванский.. . По счастью, на практике это оказывается все же не так страшно; и удельный вес разных языков в области арабистики неодинаков, и не все они в одинаковой мере нужны для отдельных тем.

Но едва ли найдется хоть один арабист, чем бы он ни занимался ближайшим образом, для которого притягательной силой не звучало бы самое имя „аль-Андалус“, как называли арабы Испанию, который не знакомился бы с классическими работами Дози о мусульманах Испании, овеянными романтикой, хотя и устарелыми теперь, но неувядаемо прекрасными по своей художественности, созвучной середине XIX века. Всякий арабист в какой-нибудь период своего научного роста ощущал это „веянье аромата от свежей ветви Андалусии[11], как называется знаменитая, посвященная арабской Испании антология XVII века; всякий невольно переносился не только мыслями, но и чувствами за Пиренеи. Недаром Розен, составляя андалусский отдел в поэтической части своей знаменитой не только у нас арабской хрестоматии, не мог удержаться от соблазна „присочинить" несколько стихов к помещенной здесь элегии давнего арабского поэта-рыцаря.

Однако от арабской Испании до испанских арабистов ведет путь не близкий и часто кружный. Не приходится удивляться тому, что для европейской науки испанские арабистические работы часто оставались неведомыми до последнего времени. Моя судьба в этом отношении была счастливее, и я рад, что „андалусская" линия моих научных интересов не прерывается уже почти сорок лет. С испанскими арабистами меня познакомили все те же книги и рукописи; рано к ним прибавились важные рукописи современности — письма, которые постепенно оживились фотографиями, но лично никого из них мне не суждено было увидать. Дорога вела к цели медленно.

Испанская арабистика долгое время жила под несчастной звездой: суровый, хотя и справедливый приговор Дози над некоторыми представителями ее в пер зой половине XIX века силой его авторитета роковым образом распространился и на все более новые работы на испанском языке. Их перестали читать, но по счастью во второй половине XIX века нашлись здоровые силы. Не боясь труда, упорно, методично, без всякого почти признания у себя на родине, неведомые прочей Европе, работали два поколения одиноких самоотверженных арабистов, и уже в начале XX века картина резко изменилась, хотя испанские работы оставались все еще скрытыми от арабистики других стран. Случай заставил меня задуматься над этим.

В 1906 году, подготовляя для печати свой первый обзор новой, ара- бистической литературы по некоторым специальным вопросам, я неожиданно натолкнулся в университетской библиотеке на вышедший за два гола до того большой юбилейный сборник в честь Франсиско Кодеры. Для нужной мне тогда библиографии там нашлась только одна статья, но меня поразил прекрасно отпечатанный том почти в 700 страниц, самое появление которого сделало бы честь не только скромному провинциальному городу Испании Сарагоссе, но любому востоковедному центру Европы. Число одних испанских участников, писавших на арабистические темы, говорило о серьезности созданной школы; список работ юбиляра с его портретом впервые дал мне почувствовать всю настойчивость и методичность этого упорного труженика, в котором историк и нумизмат как-то уютно сочетался с агрономом и с создателем маленькой арабской типографии у себя в кабинете, где наборщиками были

он сам и обученные им студенты-арабисты. Все же впечатление от издания казалось мимолетным и, может быть, не оставило бы следа, если бы его не поддержали воздействия, шедшие с другой стороны.

Розен, через руки которого должен был пройти мой библиографический обзор, острым оком сразу усмотрел статью из сборника в честь Кодеры и, как всегда, встрепенувшись, точно с изумлением спросил: „А откуда вы про него узнали?". Я должен был покаяться, что случайно наткнулся на него в университетской библиотеке. „Ну, вот и отлично, когда-нибудь также случайно изучите и испанский язык! А наш испанист как раз теперь учит у меня арабскую грамматику". Речь шла об известном уже, достаточно солидном тогда романисте Д. К. Петрове, который не побоялся подойти непосредственно к арабскому языку. С этих пор Розен, по свойственной ему живости, частоделился со мной мыслями о ходе работы своего нового ученика; у него впервые я узнал и неизбежную для всякого испанского арабиста хрестоматию Лерчунди и Симонет. Летом 1917 года Д. К. Петров побывал в Тюбингене у профессора Зейбольда, единственного в Германии арабиста, близко знакомого с cosas de Espana— „испанскими делами"; он был когда-то секретарем Дон Педро Бразильского и вместе с ним переводил „1001 ночь" на португальский язык. Не очень понравилось Розену, что под его влиянием Д. К. Петров задумал издание „Ожерелья голубки", знаменитого трактата о „любви и влюбленных" испанско-арабского литератора XI века Ибн Хазма; эту работу по единственной лейденской рукописи Розен считал слишком трудной для молодого еще арабиста.

В 1908 году Розен умер, я уехал на Восток, и здесь испанские впечатления нахлынули на меня еще с новой стороны. Тогда впервые я узнал, что в Бразилии и вообще в Южной Америке существует довольно большая арабская колония, что многие тамошние арабы являются поэтами, но часто пишут по-испански и по-португальски. И среди побывавших там ливанцев мне приходилось встречать немало владевших достаточно свободно тем или другим языком. Все меня опять влекло к Андалусии, и возвращение в Россию дало, наконец, этим пока еще неясным стремлениям отчетливую форму. Испанист Д. К. Петров продолжал готовить свое издание этюда-антологии Ибн Хазма, скоро пошли корректуры, и я с интересом принял участие в этой работе. В нашем распоряжении были фотографии уникальной лейденской рукописи и, вглядываясь в ее строки, я постепенно проникал в жизнь и литературные вкусы Андалусии глубже, чем мог это сделать по художественным Ьтраницам произведений Дози, подернутым туманным флером романтизма XIX века. Незаметно мне делались доступными и „орудия труда"; непринужденно развилась у нас с Петровым система своеобразного взаимного обучения: он ходил на мои специальные курсы по арабской поэзии, где нередко составлял половину моей аудитории. Для нас, арабистов, это было не в диковинку, и с тем большим жаром мы штудировали и знаменитую антологию IX века „Хамасу" Абу Теммама и трогательные элегии арабской древности. Я старался не пропускать его лекций, имевших отношение к Испании. Вместе с молодыми романистами я проникал в староиспанский язык, разбирая „Cronica general"— „Всемирную хронику" столь известного в истории испанско-арабской культуры Альфонса Ученого, или погружался в разбор испанских и арабских источников по истории завоевания Испании арабами, которым посвящал свой курс Д. К. Петров. И здесь аудитория к концу полугодия состояла из двух человек; вторым был мой младший товарищ, тогда магистрант истории Востока, впоследствии один из организаторов польского востоковедения после первой мировой войны, умерший в молодых годах профессором во Львове. Постепенно круг „взаимного обучения" расширялся; на моих занятиях по начальному курсу арабского языка стали появляться усердные слушатели из молодых романистов, учеников Д. К. Петрова; у одного из них, который вел в Университете семинарий по португальскому языку, я бывал систематически на занятиях, где впервые передо мною открылся своеобразный талант Эса де Кейрош. Отдельные его произведения переносили меня на арабский Восток, как исторические повести А. Иркулано рисовали эпоху расцвета арабской культуры в Испании. Так, классическая арабская литература связывалась в моих занятиях органически с современной испанской и португальской; обе линии поддерживали одна другую и разъясняли многое, что осталось бы незамеченным при обособленном пути.

Когда в 1919 году возникло сыгравшее большую культурную роль основанное Горьким издательство „Всемирная литература", мы, восточники, почувствовали особенно живо эту неразрывную связь Востока и Запада, и в так называемой „Западной коллегии" Совета издательства мы были заинтересованы не менее, чем в нашей „Восточной", и там сознавали себя не гостями, а участниками. С одинаковой любовью я редактировал перевод связанной с Андалусией философской новеллы Ибн Туфейля, в которой иногда хотели видеть предка повести о Робинзоне Крузо, и принимал участие в серьезной работе над переводом испанского романа из эпохи морисков Энрике Ларрета. Постепенно, несмотря на всю сложность международных отношений того времени, до меня начинали доходить и работы испанских арабистов, открывавших перед моими глазами новый яркий мир, мало знакомый в Европе. Хотя и с большим опозданием, но мне стала известной талантливая и смелая работа 1919 года о мусульманской эсхатологии в „Божественной комедии" Данте, вызвавшая до ста рецензий во всем мире. В этой книге нашлось место и для характеристики „Послания о прощении"

моего любимца Абу-ль-Аля. Я откликнулся на нее статьей, в которой пытался показать, что напрасно автор видит только одно из отражений легенды о путешествии Мухаммеда на небо в этой тонкой, изящной иронии над мусульманскими представлениями о загробной жизни.

Какими-то неведомыми путями распространялись за рубежом слухи о моем интересе к испанско-арабским сюжетам. В конце 1926 года я получил письмо от неизвестного мне лично редактора международного журнала „Litteris"; журнал издавался в Швеции и был посвящен разбору выдающихся работ на всех европейских языках из области гуманитарных наук. Редактор просил меня дать отзыв о только что вышедшей книжке молодого испанского арабиста, посвященной вопросу об одном из источников новеллы Ибн Туфейля. Он извинялся, что обращается ко мне, но прибавлял, что не знает арабистов в Европе, которые бы следили за работами на испанском языке; Д К. Петрова уже не было в живых. Книжка мне была известна, благодаря интересовавшему меня тогда сюжету; она производила очень хорошее впечатление, и я сразу почувствовал крупное дарование по этой, едва ли не первой работе начинающего ученого. Я с большим удовольствием написал статью, а в 1929 году получил аналогичную просьбу по поводу новой работы того же арабиста, которую тоже выполнил. В своем отзыве на этот раз я не мог не защитить молодого автора от вызванной его книжкой несправедливой, как мне казалось, нападки президента Арабской Академии в Дамаске на испанскую науку вообще. Впоследствии я с удовлетворением узнал, что представители серьезной арабской прессы приняли мою сторону в этой случайной маленькой полемике. В определении научного дарования я не ошибся: очень скоро совсем юный ученый получил по трудному конкурсу одну из наиболее почетных в Испании кафедр арабского языка в Гранаде. Мне писали, что некоторую роль в этом сыграли мои отзывы, и я был очень тронут, когда в 1934 году он посвятил мне свою новую работу. Вкладной лист изящного издания со странной фамилией какого-то северного ученого in Lening-rado, вероятно, производил своеобразное впечатление на земляков автора в былой Андалусии.

Очень важным оказался для меня второй результат этих завязавшихся постепенно связей с испанской наукой, С тех пор я стал получать все вновь выходившие в Испании книги по арабистике. Такая щедрость иногда меня смущала; книги издавались обыкновенно очень хорошо, с точки зрения нашей скромной науки даже роскошно; среди них нередко попадались и монументальные труды, как работа в четырех фолиантах об архиве мосарабов в Толедо. Благодаря неизменному вниманию я получил в 1928 году двухтомный сборник статей главы тогдашней испанской арабистики Хулиана Риберы, изданный его учениками по случаю 50-летия его профессуры. Новый подарок поразил меня не меньше, чем случайно попавший мне в руки два десятка лет тому назад юбилейный сборник его учителя Кодеры. В книге развертывалась перед читателем не только поучительная эволюция научного творчества крупного ученого, но и величественная картина развития всей испанской арабистики за полвека. Я не мог остаться равнодушным к ней: мне делалось как-то больно, что даже специалисты других стран мало о ней знают. Пользуясь сравнительным досугом летом 1928 года, когда я мог провести два месяца в Полтавской губернии на берегу реки Пела, в местности с живописным названием Бутова Гора, я подготовил систематический обзор двухтомного сборника. Серьезность сюжета не удержала меня от маленького озорства при указании в печати места, где писалась моя статья. Оправданием мне может послужить только то, что и Розен позволил себе в подобном случае шутку. Читающие одну из его лучших рецензий иногда останавливаются в недоумении перед названием местности „Кал’ат альджу“, где она была написана, зная, что автор никогда не жил на Востоке; даже арабист не сразу догадывается, что это лишь точный арабский перевод 1 унгербурга, где Розен проводил лето на даче. Пусть же и мое „Кух и Бут" не заставит думать о Персии или Индии, так как это только „перелицованная" по- персидски Бутова Гора. Создавая с увлечением свою статью, которой я мечтал возместить хотя немного свой долг перед испанской арабистикой, я вспомнил здесь в „гоголевской" обстановке, что и Гоголь ведь когда-то писал о халифе аль-Мамуне и что у него есть вдохновенные страницы об арабской культуре, правда страницы художника, а не ученого. Впоследствии я узнал, что моя статья была переведена в Испании на испанский язык и еще прочнее закрепила связи между арабистами двух стран.

Конечно, не от одних книг протягивалась нить взаимного сочувствия; если рукописи играли в этом общении меньшую роль, то, вероятно, потому, что в наших собраниях сравнительно мало памятников андалусского или магрибинского происхождения. Все же наш знаменитый уникум Ибн Кузмана часто мне приходилось тревожить для каких- нибудь справок по просьбе заочных испанских друзей. И они недоумевали не менее нас по поводу непонятного назначения медной магрибинской таблички, хранящейся в ленинградском собрании и опубликованной нашей эпиграфисткой. Параллели табличке находились только в Испании, но оставались в такой же мере загадочными. Ряд неисследованных раньше рукописей в Ленинграде стал выплывать благодаря еще новой инициативе испанских арабистов.

В 1933 году они смело положили начало опыту, никогда не осуществлявшемуся в истории нашей науки в большом масштабе, — изданию специального журнала по арабистике. В названии его звучало

все то же манящее слово „al-Andalus“, но он был посвящен всем арабисти- ческим сюжетам, понимаемым широко, конечно с преимущественным вниманием к Испании и к Северной Африке. Издавался он продуманно и изящно; его гостеприимные страницы были всегда открыты для ученых всех национальностей и статей на основных западноевропейских языках. Зеленые книжки быстро превратились в международный орган, и к нему потянулись арабисты всех стран. У меня постепенно зароди-лась мысль познакомить западных коллег в последовательном ряде статей с наиболее интересными рукописями наших собраний, которые имеют связь с Андалусией и Магрибом. Я начал все с той же близкой мне коллекции Шейха Тантави в университетской библиотеке, которая и в этой области не была лишена значения.

Начало положила одна поэтическая антология, писанная типичным магрибинским шрифтом в первых годах XVIII века, интересная для литературной истории всего арабского мира; она давно лишилась начала, и поэтому автор ее был неизвестен. Мне она представлялась уником, но моя статья дала толчок к открытию другого экземпляра в Фесе; дальнейших сведений о нем, однако, не появлялось. Со второй статьей, которую я готовил для следующего тома ,,al Andalus", произошла уже любопытная случайность, каких было немало в моей жизни арабиста. В той же коллекции Тантави мой ученик, подготовлявший начатый мною каталог рукописей, обнаружил сокращенную редакцию одного очень важного для литературной истории Андалусии сочинения; по моим соображениям, она являлась уником для европейских собраний. Автор ее был мне давно близок: крупный канцелярский чиновник эпохи мамлюкских султанов в Египте, он находил время и для своих литературных занятий. Когда-то я открыл, тоже в университетской библиотеке, другое его сочинение, неизвестное раньше, и с тех пор трогательно зазвучало для меня его имя Ибн Маммати. „Маммати"— моя мамочка — так прозвали его деда бездомные каирские детишки, которых он кормил во время жестокого голода, обрушившегося на Египет. Описание мое было почти готово, как пришла очередная зелененькая книжка ,,al-Anda- Ius“. Велико было мое изумление, когда, открыв ее, я сразу наткнулся на статью моего молодого испанского друга, теперь одного из двух редакторов журнала, с описанием той же сокращенной редакции по каирской рукописи, которую он считал уником. Наш манускрипт потерял свой ореол уникальности, но подготовленная работа сохранила значение и увидела свет в следующем томе ,,al-Andalus“. Было это уже в 1935 году. Продолжая задуманную серию, я готовил еще другие статьи, но в Испании скоро вспыхнула война, и ставшие привычными зеленые книжки ,,al-AndaIus“ перестали приходить в Ленинград; издание прервалось.

Наши мысли, конечно, попрежнему стремились в Андалусию: об этом говорила и брошюра „Арабская культура в Испании", и статья об арабском поэте „садовнике" в Андалусии, и большая монография об арабской поэзии в Испании. Все же как-то грустно было их писать и печатать, сознавая, что они остаются неведомыми для тех западноевропейских арабистов, которым они, быть может, наиболее близки и понятны. Еще грустнее стало мне, когда весной 1942 года в осажденном Ленинграде все среди тех же наших рукописей я обнаружил неизвестную биографию автора антологии „Веяние аромата от свежей ветви Андалусии"; я живо представил себе, с какой радостью редакторы ,,aI-Andalus“ увидели бы статью об этом на страницах своего журнала... Но зачем горевать? Ведь всякие ночные кошмары исчезают бесследно с рассветом. Будем думать, что наступит когда-нибудь день, и опять испанские и русские арабисты начнут совместную работу на том поле, где для общечеловеческой мировой науки нет никаких межей; настанет день, и опять ласкающие глаз зеленые книжки ,,al-AndaIus“ появятся в кабинете ленинградского арабиста.

Тема 6. Миссионерская политика посредством образовательных проектов властей и проблема интеграции населения окраин Империи.

Вопросы для обсуждения:

1. **Какими соображениями руководствовались власти при организации двух разнонаправленных систем образования для нерусских подданых Империи?**
2. **Среди мусульман Империи существовали собственные системы образования, как соотносятся колониальные проекты властей и мусульманские концепции образования?**
3. **Как Вы считаете, какие результаты имела система русско-татарских школ, предложенная В.Радловым? Добилась ли она поставленных изначально целей?**
4. **Как российские власти решали вопрос с отступничеством, так называемых «инородцев» от православия ?**

Лейла Алмазова, кандидат философских наук, доцент кафедры востоковедения и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета. Автор монографии «Проблема человека в трудах татарских богословов» (2003) и перевода со старотатарского языка богословского трактата Зыяэтдина Камали «Философия ислама» (2010). Сфера научных интересов: религиозные дискуссии среди татар в исторической перспективе.

В данном разделе хрестоматии представлен фрагмент из работы Религиозное образование в пост-советском Татарстане, в котором рассматривается два образовательных проекта Российских властей второй половины 19 века – один Н.Ильминского и второй В.Радлова.

Алмазова Л.И. Религиозное образование в постсоветском Татарстане. – Казань, 2018. (на правах рукописи)

Система образования как колониальный проект во второй половине 19 века.

В 1860-1870 е годы Российское правительство под управлением Александра II провело целый ряд реформ в образовательной сфере. Эти реформы коснулись и нерусского населения: цель правительства при этом состояла в создании национального государства, объединенного общей культурой во главе с русским языком и православной религией. Среди татар проводилось два основных проекта – сторонником одного был Н.И. Ильминский и нацелен он был на христианизацию татарского населения с сохранением татарского языка, а второй был направлен на языковую ассимиляцию при сохранении мусульманской религии. И здесь наиболее ярким представителем был Радлов.

Система Н.И. Ильминского

Одной из причин, по которой предшествующие прожекты обучения инородцев - мусульман не привели к ожидаемым правительством результатам – русификации и устойчивой христианизации населения, согласно анализу, произведенному Николаем Ильминским, было то, что преподавание велось на русском языке, школы, созданные по типу Луки Канашевича были закрытыми, и за 6-7 лет обучения дети полностью отрывались от своих общин, чувствовали себя чужими по отношению к своим родным,

становились «буйными, пьяными, развращенными или же тупыми и неразвитыми»,[0] они не стремились к христианскому просвещению своих общин, а лишь хотели занять для себя более выгодное положение уже в русском обществе[0].

Поэтому Н. Ильминский,[0] открыл в 1863 году Казанскую центральную крещено-татарскую школу. Он надеялся, что в ее стенах дети получат то христианское воспитание, которое в силу слабости христианских традиций среди крещеных татар, недостает им в семье. Кроме того, вернувшись в семьи такие дети станут нести свет религии для своих многочисленных родственников. Образование при этом эти дети получали на татарском языке, на основе переведенных религиозных книг записанных кириллицей. Этому Ильминский придавал особое значение: «Русский алфавит резкою гранью отделит крещеных татар от их магометанских единоплеменников»[0]. Обучение было бесплатное. Дети изучали закон Божий, молитвы, священную историю и краткий катехизис. Особое внимание уделялось церковному пению, в одной из школ, принадлежащих церковному братству Святого Гурия, этому уделялось такое внимание, что школу пришлось закрыть из-за жалоб родителей на то, что дети только и делали в школе, что пели[0].

Обстановка в школе была почти семейная. Сам Николай Иванович не имел детей, хотя и был женат, однако воспитывал рано осиротевших детей своего друга Бобровникова, а к своим воспитанникам относился как к своим детям. Они часто прибегали к нему домой поделиться своими переживаниями и бедами, и он неизменно отвечал на их искренность советами и поддержкой. Поскольку финансово его школа не зависела от Министерства народного образования, то у него практически не было официальной бюрократии. Причем, пример подобного упрощенного обучения он почерпнул в медресе, которые весьма ему импонировали отсутствием внешнего давления и какого-то ни было контроля: «*Любопытно, что неприятие Ильминским структурированности и формализма в образовании пришло к нему из наблюдения за исламскими школами, которые он посещал в Каире. В одном из медресе было тысяча студентов и всего один официальный учитель. Любой может без всяких дипломов преподавать студентом только на основе своего ученого авторитета; точно также любой может учиться без оформления каких бы то ни было документов…. Он идеализировал хаос, переполненность и аморфность мусульманского образования, которую обычно критиковали востоковеды.»*[0]

Ильминский был крайне незаинтересован в преподавании светских наук, поскольку его целью была подготовка сельских учителей, и экономическая, социальная и географическая мобильность была для них нежелательна.

Подобный же подход присущ был и колониальному образованию в мусульманском Египте периода британской оккупации, где одним из опасений властей был отток образованной массы феллахов в города, поэтому в начальной школе предписывалось преподавать только на арабском языке, в то время как более высокие ступени образования до 1908 года велись на французском и английском. Таким образом бедные слои

---

[0] Ильминский Н.И. Записка преподавателя Казанского университета Н.И. Ильминского «*Непосредственными учителями и священно-церковно-служителями у инородцев должны быть лица им единоплеменные" http://kds.eparhia.ru/bibliot/kaz_schule/direktor_ilm/.*

[0] **Цит по: Geracy R.P. Window on the West. National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. – Ithaca: Cornell University Press. 2001. – 117-118.**

[0] **Хотя в 1847 году он по его собственному прошению был уволен из духовного звания.**

[0] **Ильминский Н.И. О применении русского алфавита к инородческим языкам. – Казань, Типография Казанского университета, 1883. – С 4.**

[0] **Эту информацию приводит Р.Джераси в своей книге «Окно на Запад» С. 127.**

[0] **Geracy R.P. Window on the West. National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. – Ithaca: Cornell University Press. 2001. – P. 132.**

населения, неспособные платить за обучение в элитарных начальных школах лишались возможности продолжать обучение на высших ступенях[0].

Школы Ильминского критиковались как татарским населением, видевшим в них угрозу ассимиляции, так и русским населением, обвинявших Николая Ивановича в увлечении этническими языками (он действительно являлся автором первых грамматик татарского языка, написанных на основе кириллицы, а его ученики создавали грамматики и других поволжских народов) и опасавшихся, что усилия Ильминского приведут к развитию этнической культуры народов, а не к их русификации, что было изначальной целью российского правительства в 1860-е годы. Например, председатель Буинского учительского совета А.И. Баратынский писал: «… искусственное усиление татарского элемента на восточной окраине России …не могло быть желательным», кроме того развитие культуры и письменности крещеных татар приведет к появлению интеллигенции, созданию национальной культуры и росту национального самосознания[0].

Несмотря на опасения ряда деятелей в сфере образования методика Ильминского была официально признана и получила законодательное закрепление. Радик Исхаков цитирует в своей книге Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев 1870 г., где начальным языком объявляется «родное наречие», учителями также должны быть представители того же этноса, что и ученики, но при этом знающие русский язык, а учебники должны печататься на «инородческом наречии» русскими буквами.[0]

В 1872 году под руководством Н.И.Ильминского была открыта Казанская учительская инородческая семинария, которая работала по тому же принципу, только готовила учителей уже не для низших миссионерских школ (принадлежавших миссионерским обществам), а для земских и с1884 года – церковно-приходских школ.

Государственная система образования для татар-мусульман

Что касается инициатив российского государства в отношении приобщения татарского уже мусульманского населения к русской культуре, то тут также было несколько подходов:

- Организация русско-татарских школ для татар-мусульман, в которых шло преимущественно преподавание на русском языке, однако также преподавались основы ислама преподавателями из числа татарских мулл.
- Вторым институтом по подготовке ассимиляции татар-мусульман была Казанская татарская учительская школа, учащиеся которой часто были выпускниками мактабов и медресе.
- И наконец, еще одной инициативой стало введение требования в каждом медресе организовывать уроки русского языка учителем, как правило, татарином, владеющим этим языком.

Учреждение русско-татарских школ было призвано стать альтернативой татарским мактабам и медресе, которые по мнению инспектора училищ А.Анастасьева, были основной преградой на пути русификации и христианизации татарского населения[0].

Примечательно, что проекты организации мусульманского образования в направлении европейских моделей развития не поддерживались российскими властями, поскольку считались опасными для единства государства, где роль главных просветителей должны были играть идеологи отечественного, российского просвещения. Появление в пределах Российской Империи большого количества мусульманских подданных (в результате окончившейся в 1856 году Кавказской Войны, в результате завоевания и присоединения Средней Азии 1857-1895) предопределило иные методы русификации и ассимиляции через культуру, образование и язык:

---

[0] **Starrett. Education and British colonial policy.**

[0] **Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб, 1869. – Сс.15-16.**

[0] **Исхаков Р.Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). – Казань: Татар. кн. изд-во, 2011. – С. 103**

[0] **Анастасьев А. О татарских духовных школах: наблюдения и заметки инспектора училищ. – СПб, 1893. – С. 129.**

«Но немало живет у нас всяких инородцев, рассеянных преимущественно в восточных и юго-восточных пределах России: надо же было и о них подумать: не век же им жить особняком от первенствующего в государстве великорусского населения. Надо же и им плотнее примкнуть к массе и перестать пестрить собою карту пространного Российского государства…. А едва ли нужно доказывать, что будущая культура инородцев возможна для них лишь под условием слияния их с русской народностью в смысле говорящего с ним одним языком»[0]

Руководить этим процессом назначили ориенталиста и лингвиста немецкого происхождения Вильгельма Радлова, который стал известен под именем Василия Радлова. Этот выбор, сделанный Н.И.Ильминским был весьма интересен – лютеранин по вероисповеданию, В.Радлов не был заинтересован в насаждении православия, зато искренне любил языки, владел самыми разными тюркскими языками – уйгурским, татарским, алтайским и целым рядом других, был автором более 150 научных работ, в том числе и учебников по русской грамматике для татарских школ, которые писал используя арабскую графику, а также создавая параллельно татарские эквиваленты для обозначения филологических терминов[0].

Между тем, время создания русско-татарских школ совпало с зарождением джадидского движения среди татар. Основной разницей между двумя типами школ (если говорить уже о периоде полноценной институционализации обеих систем после 1905 года) состояло в том, что в первой преподавание предметов кроме основ исламской религии должно было идти на русском языке, а во второй – все уроки - на татарском. Между тем в 70-х годах 19 века идеи джадидизма еще были не знакомы широким слоям татарского общества. И несмотря на усилия татарских просветителей – Шигабутдина Марджани, Каюма Насыйри привить татарам любовь к изучению русского языка и светских предметов, дело Василия Радлова наткнулось на определенные сложности: «Татары интерпретировали практически любые новые правила, представляли ли они ужесточение или послабления государственного контроля, как либо нарушений в отношении их религии или как подтверждение слухов о том: что государство планирует напрямую их христианизировать, и они реагировали на это протестами, сопротивлением и даже бунтами»[0]. Нередко были случаи официального открытия русско-татарского начального училища, и даже назначались учителя с жалованием, однако учеников не числилось, как например имеется решение об открытии русско-татарского училища в деревне Сатрый Мостяк, Хвалынского уезда, и назначении учителя с жалованием 230 рублей в год, однако учеников в нее набрать не удалось[0].

Между тем в открытых русско-татарских училищах, финансируемых местными властями, обучение было бесплатное, учились дети начиная с 7 лет, среднее количество учеников было около 30 детей, среди предметов были русский язык, арифметика и вероучение, которое обычно преподавал местный указной мулла.

Следует отметить, что поначалу дело шло медленно, так в 1895 г. в Казанском учебном округе, включавшем 6 Поволжских губерний, функционировало всего лишь 11 русско-татарских школ и 10 русских классов при медресе[0]. По другим данным в 1895 году последних было 9 с 286 учениками, что по подсчетам историка Ильдуса Загидуллина составляло примерно половину учащихся медресе Казани.[0]

---

[0] **Смирнов В. Несколько слов об учебниках русского языка для татарских народных школ//Журнал Министерства народного просвещения. – Январь, часть 188, 1877 г.**

[0] **Например для русского термина «*страдательный залог*» им был предложен термин «*газаб равеше*». В настоящее время в татарской грамматике используется словосочетание «тошем юнэлеше».**

[0] **Geracy R.P. Window on the West. National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. – Ithaca: Cornell University Press. 2001. – P.142.**

[0]

[0] **См.: История татар с древнейших времен: В 7-ми томах. – Т.VI. Формирование татарской нации. XIX- начало XX в. – Казань, 2013. – С.504.**

[0] **Загидуллин И.К. Казань – центр религиозного и светского образования татар в XIXв.**

Относительно русских классов при медресе, согласно правительственному распоряжению от 25 марта 1870 года о мерах к образованию инородцев, каждое медресе должно было ввести уроки русского языка для всех учащихся моложе 16 лет. Если в Казани усилиями В.Радлова и татарских меценатов дело двигалось достаточно успешно, то в сельских медресе, работа учителя русского языка нередка саботировалась мусульманскими лидерами:

«Мулла Кшкарского медресе Утанышев, как заявил учитель русского класса Юмангулов, отказался допускать вовсе Юмангулова в медресе и общество грозит даже уничтожением самого медресе, в случае оставления учителя русского класса; наконец, Кшкарское общество дошло до того, что в присутствии волостного старшины запретило учителю русского класса являться в деревню и высказывало против него разные угрозы. Такое поведение муллы и жителей деревни Кшкар высказывает твердое их намерение открыто противодействовать Высочайшей воле и при том с такой наглостью, которой нигде до сих пор не было обнаружено»[0].

Поскольку татарские медресе были переполнены, введение занятий по русскому языку в этих же зданиях было не реальным, поэтому власти определяли под русские классы дополнительные помещения, как это делалось в Казани, где городская дума выделяла на содержание двух зданий для обучения шакирдов казанских медресе русскому языку 500 рублей[0]; Чаще же ожидалось, что помещение будет найдено за счет татарской сельской общины, что как правило не выполнялось[0]. Правда бывали случаи когда татарские меценаты помогали с помещением: «Купец же Усманов лично передал инспектору Радлову, что он ничего не имеет и не может иметь против открытия при медресе русского класса и даже изъявил свое согласие на передачу учителю русского класса одного из пяти домов, принадлежащих медресе»[0]

Как правило при небольших сельских мектебах учителя не получали платы за обучение и жили весьма скромно, требовать от бедного крестьянского общества содержать еще и учителя русского языка было нереально. Бывали случаи, когда В.Радлов, назначенный в 1871 году на должность инспектора татарских, башкирских и киргизских школ, закрывал татарские школы за отказ от преподавания русского языка. Его имя стало звучать угрозой и татарские женщины на протяжении многих лет пугали своих непослушных детей упоминая имя инспектора Василия Радлова[0].

С немецкой педантичностью и дотошностью В.Радлов анализировал неудачи первых лет в организации русско-татарских училищ и татарских классов в медресе, и пришел к выводу, что для успеха обучения татар русскому языку необходимо, чтобы учителя русского языка были сами представителями татаро-мусульманского этноса, глубоко связанными с ним через религию, язык и культуру. С этой целью Радлов начиная с 1872 году инициирует открытие трехлетней Казанской татарской учительской школы, которая была учреждена в 1876 году и финансировалась Министерством народного просвещения. Среди

---

[0] Отношение попечителя Казанского учебного округа П. Д. Шестакова казанскому губернатору Н. Я. Скарятину о медресе в деревнях Кшкар и Юртуш Казанского уезда 9 декабря 1874 г.// Медресе Казанской губернии второй трети XIX – начала XX в.: сборник документов и материалов. Под общей ред. *Д.И. Ибрагимова.* - Казань: Главное архивное управление при КМ РТ, 2012. – 288 с.

[0] Отношение инспектора татарских, башкирских и киргизских школ Казанской губернии В. В. Радлова чистопольскому городскому голове о разрешении открыть татарскую приходскую школу от 11 апреля 1880 г.// Медресе Казанской губернии второй трети XIX – начала XX в.: сборник документов и материалов. Под общей ред. *Д.И. Ибрагимова.* - Казань: Главное архивное управление при КМ РТ, 2012. –

[0] **В том же отношении П.Д.Шестакова сказано, что сельское общество деревни Кшкар отказалось содержать квартиру для учителя русского языка.**

[0] **Отношение попечителя Казанского учебного округа П. Д. Шестакова казанскому губернатору Н. Я. Скарятину о медресе в деревнях Кшкар и Юртуш Казанского уезда 9 декабря 1874 г**

[0] **Geracy R.P. Window on the West. National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. – Ithaca: Cornell University Press. 2001. – P. 143.**

преподаваемых предметов, кроме русского языки, литературы и исламской теологии были педагогика, история, география, арифметика, естествознание, чистописание, рисование, труд и физическое воспитание. Школа обладала прекрасными лабораториями для занятий химией и физикой, а также коллекциями минералов и растений.

Более половины учащихся, которые были выпускниками медресе, и только часть – выпускниками русско-татарских училищ. Интересно отношение Василия Радлова к преподаванию исламской теологии: он считал, что в Коране масса положений, которые можно трактовать в либеральном ключе, таким образом либеральная мусульманская теологическая мысль может противостоять фанатизму консервативных мул.[0]

Казанская татарская учительская школа, при всем новаторстве подходов (там преподавали по методике Д.Ушинского, был организован театр, ставивший произведения русской классики, ислам преподавал Шигабутдин Марджани) по мнению Р.Р.Исхаковой хотя и сыграла определенную роль в формировании татарской интеллигенции (в ее стенах образование получили писатели Гаяз Исхаки, Гафур Кулазметов, политические деятели – Садри Максуди, Фуат Туктаров и Мирсаид Султан-Галеев, химик Гильм Камай, художник Шакирзян Тагиров), в плане достижения ее непосредственной цели – осуществления русификаторской политики центра, не имела несущественного значения, поскольку русско-татарские школы, для которых готовила учителей КТУШ не были популярными среди татар (к 1917 году было всего 41 русско-татарское начальное училище, в каждом из которых обучалось примерно по 30 детей, соответственно около 1200 человек). За все годы существования КТУШ ее окончили 400 человек, и при 41 русско-татарском начальной училище, в каждой из которых как правило обучал один учитель, становится очевидно, что армия выпускников как правило трудилась на ином поприще[0]; И действительно, многие работали в джадидских медресе. Так в медресе Мухаммадия в Казани в начала 20 века работали 3 выпускника КТУШ[0].

Таким образом, государственная система образования, представленная двумя проектами – Николая Ивановича Ильминского, направленного на христианизацию татар с сохранением татарского языка, и Василия Васильевича Радлова, направленная на ассимиляцию и русификацию с сохранением исламской религиозной идентичности имели несколько иной результат, нежели изначально предполагали. Создание учителей из татар-кряшен на основе христианского в своей основе образования, но на татарском языке способствовало скорее еще большей автономности татарско-кряшенских общин как от русских соседей, так и от татар-мусульман. Не случайно до наших дней сохраняются кряшенские деревни, татарская речь в которых поражает исследователей своей чистотой и отсутствием заимствований. А подготовка учителей в Казанской татарской учительской школе способствовала не столько русификации, сколько общему повышению уровня культуры выпускников, некоторых из которых стали выдающимися татарскими писателями, а некоторые, как Садри Максуди, продолжили образования в Сорбонне, в Париже, тем самым далека вышедшими за рамки поставленных правительством задач.

Текст № 1. Роберт Джераси, Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. Перевод с англ. В.Гончарова. – М.: Новое литературное обозрение, 2013

Роберт Джераси – наш современник, преподает на факультете Истории Университета Штата Вирджиния. Еще в 2001 году он опубликовал свою книгу “Окно на

[0] **Там же: С. 44**

[0] При этом следует отметить, что часто выпускники не ограничивались работой в пределах Казанской губернии, а работали и в округе – где жили татары. Ишмухамедова Р.И. Русско-татарская школа в г. Саратове (1907-1918гг.).

[0] **Исхакова Р.Р., Садыхова А.К. Конфессиональные аспекты педагогического образования в Казанской губернии во второй половине XIX – начале XX веков.**

Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России", в которой смог дать подробное описание того, как менялась политика Российского государства к нерусскому населению на протяжении всего имперского периода истории в Волго-Уральском регионе. Данная работа представляет интерес потому, что является взглядом со стороны, в ней отсутствует стремление оправдать политику Империи, или, напротив, обвинить власти в несправедливом отношении к мусульманскому населению. Автор подробно описывает самые разные результаты русификаторской политики царизма – от трагической гибели мальчиков-татар, умерших в миссионерских школах от ненадлежащей опеки до феномена русско-татарских школ под управлением В.Радлова, повлиявших на формирование татарской интеллигенции.

В данной хрестоматии представлен небольшой фрагмент из книги "Окно на Восток" Роберта Джераси, в котором автор кратко рассматривает законодательные аспекты ассимиляционной политики Российской Империи с 16 по 19 века.

Российское владычество и этническое многообразие в Среднем Поволжье

Взятие Казани Иваном Грозным 2 октября 1552 года поставило точку в вековом конфликте между московскими великими князьями и самым северным из чингисидских ханств, основанным в 1438 году. Покорение Казанского ханства не заняло много времени — на тот момент это рыхлое государственное образование, раздираемое постоянными династическими распрями, уже частично попало в зависимость от Московского царства. В военном отношении Казань также не могла соперничать с растущей мощью российского самодержавия и перед своим падением могла выставить лишь около 30 тысяч защитников против 150-тысячного московского войска со 150 пушками.

У историков нет единого мнения насчет того, каковы же были действительные мотивы, стоявшие за покорением Казани. Впрочем, та риторика, которую использовала Москва до и после этого события, в значительной мере указывает на то, что завоевание было не только актом мести за два столетия монгольского владычества над Русью, но и своеобразным крестовым походом во имя христианства и Русской православной церкви[1]. Кроме того, документы показывают, что многие из царских советников (как светских, так и церковных) считали обращение коренного населения Казанского ханства в православие необходимым и желательным, даже несмотря на то что Золотая Орда никогда не посягала на религию своих христианских подданных. Основанный Иваном Грозным в 1550 году западнее Казани город Свияжск был предназначен не только для облегчения предстоящего завоевания, но и для того, чтобы способствовать распространению православия[2]. Сразу же после взятия Казани царь установил там крест, повелел начать строительство церквей (согласно данным источников, первые две были построены в первый же день) и монастырей и окропил улицы прежде мусульманского города святой водой. Тогда же Иван Грозный приказал разрушить все мечети и запретил местным татарам строить новые. Чтобы увековечить «реконкисту» земель Золотой Орды, по распоряжению царя в 1555 году на Красной площади Москвы было начато строительство пышного собора Василия Блаженного. В том же году церковный собор в Москве постановил основать новую епархию для Казани, Свияжска и всех земель, расположенных к востоку от них, назначить первым ее архиепископом Гурия (Руготина) и поручить ему обращение новых подданных Московского царства в христианство[3].

Перед тем как послать Гурия в его новую епархию, царь дал ему письменный наказ относительно того, как вовлекать татар и представителей других местных народов в лоно церкви. Иван предписывал Гурию предлагать потенциальным новообращенным христианам еду и питье, посылать их в монастыри для религиозного наставления, «татар к себе приучать и приводить их любовью на крещение, а страхом их ко крещению никак не приводить»[4]. Кроме того, царь дал епископу право предоставлять в церкви убежище людям, обвиняемым в различных преступлениях, при условии, что они будут обращены в

новую веру. При этом он выразил резко отрицательное отношение к принудительному обращению неверующих в христианство и — чтобы предотвратить какие-либо насильственные действия — поставил архиепископа выше всех местных светских властей[5]. Впрочем, судя по всему, Иван IV не отвергал обращения посредством подкупа и иных стимулов, которые не имели ничего общего с духовностью. Хотя Гурий умер через 9 лет после своего назначения архиепископом, он успел обратить в христианство приблизительно 10 процентов местного населения[6].

В XVI веке для жителей Московского царства обращение в православие было равносильно декларации верности, ожидаемой от населения покоренной территории для усиления над нею царской власти. Сами русские на тот момент не были нацией в современном смысле этого слова, а термин «русский» использовался лишь для обозначения жителей географически определенной территории, которые являлись православными по своей вере и были верны царю. Народы, покоренные Московским государством, точно также рассматривались прежде всего с точки зрения политики и религии.

Господствующей религией Казанского ханства был ислам, хотя многие жители окружающих территорий практиковали и различные племенные религии политеистического характера. Впрочем, русские практически не проводили различия между этими религиями или между народами, которые их исповедовали, и чаще всего именовали жителей Поволжья «мусульманами», «татарами», «язычниками», «безбожниками» и «нехристями», причем все эти термины были более или менее взаимозаменяемыми. Как нам известно из источников, относящихся к эпохе раннего Нового времени, православные клирики обычно не отличали ислам от других нехристианских религий, зная о нем лишь то, что это была вера Золотой Орды[7]. По мнению Ярослава Пеленски, бинарный или дихотомический взгляд на христианство и ислам был не столько причиной завоевания мусульманских ханств, сколько его результатом[8].

Слово «татары» также использовалось в гораздо более широком смысле, нежели сейчас. Московские чиновники нередко именовали так все местные народы, вне зависимости от их религии или языка. Это слово ассоциировалось с монгольскими захватчиками XIII века и, соответственно, — со всеми государствами, возникшими на обломках Золотой Орды. В действительности же ко времени возникновения Казанского ханства население Орды уже представляло собой смесь монгольских, тюркских и финно-угорских народов, происходящих из самых разных уголков Евразии. Лишь позднее (когда русские ученые и должностные лица начали использовать применительно к коренным народам рассматриваемого региона более конкретную лексику) слово «татары» стало обозначать прежде всего тюркоязычный народ, занимавший господствующее положение в Казанском ханстве. При этом, однако, на протяжении нескольких веков существовало ошибочное предположение о том, что представители этого народа были преимущественно монголами. Этнографы более позднего времени также могли обнаружить, что многие из народов, именовавшихся в более ранних русских документах «татарами», в действительности были (вне зависимости от их религии) чувашами, черемисами, вотяками, мордвой или представителями еще какой-нибудь этнолингвистической группы[9]. Впрочем, не нужно выискивать истинное значение каждого конкретного набора этнонимов, чтобы признать, что смена лексики запутала этническую историю региона так, что распутать ее полностью практически не представляется возможным.

Однако предпринимавшиеся московскими властями меры, направленные на интеграцию новых подданных, вдохновлялись не только религией. Столь же важным для русских было и военное подчинение территории Казанского ханства: с подобной точки зрения осторожный тон наказа Ивана Грозного архиепископу Гурию относительно обращения в христианство, вероятно, объясняется изначально существовавшей угрозой восстаний против власти русского царя. Как убедительно доказал историк Андреас Каппелер, религиозные проповеди нередко занимают второстепенное место по сравнению с прагматизмом. Многие из коренных жителей рассматриваемого нами региона избежали обращения в христианство, так как государство периодически переключалось на решение иных проблем. Во многих случаях оно использовало религиозную терпимость для поддержания хороших взаимоотношений с теми из своих подданных, чьи умения и ресурсы рассчитывало использовать[10]. К примеру, население лесных областей рассматриваемого региона в значительной мере стало источником ясака — подати, которая выплачивалась

пушниной и иными натуральными продуктами,. Позднее принцип «веротерпимость в обмен на ясак» весьма широко использовался и в управлении Сибирью.

После того как в 1556 году сопротивление Казани было окончательно сломлено, татары-мусульмане были изгнаны из города, а их место заняли русские управленцы, военные, купцы и ремесленники. Впрочем, примерно тысяче татар было дозволено поселиться непосредственно у стен Казани, где постепенно сложилась так называемая Татарская слобода. Сами же эти люди стали именоваться «служилыми татарами». Многие из них и их потомков стали успешными торговцами (которые даже официально были введены в состав купеческого сословия) и, никогда не отказываясь от ислама, заложили основы значительного экономического влияния татар в городе, регионе и всей Российской державе. Указом 1686 года (впоследствии его действие дважды подтверждалось — в 1698 и 1763 годах) служилые татары были освобождены от всех ограничений в плане торговли на территории города". Единственной сферой экономической деятельности, закрытой для этих предпринимателей, было производство металлических изделий и торговля ими. Истоком подобного ограничения был запрет на ношение оружия, распространявшийся на все покоренные народы.

Для содействия административной интеграции Поволжья под властью русских воевод государство всемерно поощряло колонизацию региона славянами из центральных областей Московского царства. При этом российская система земледелия и землевладения в регионе утверждалась преимущественно путем вытеснения коренного населения с лучших сельскохозяйственных земель и с берегов рек. На землях новых поместий, как правило, работали русские крепостные, а земледельцы нерусского происхождения были причислены к государственным крестьянам, положение которых, по мнению большинства историков, было менее обременительным.

Многие представители татарской знати поступили на государственную службу и перебрались в Москву, в конечном счете приняв православие, для того чтобы получить возможность занимать более высокие должности или жениться на православных женщинах. Впрочем, обращение в христианство вовсе не было обязательным условием службы в Москве: еще до покорения Казани некоторые татары находились на царской службе и от них никто не требовал становиться христианами[12]. Что же касается тех представителей мусульманской аристократии, которые предпочли не покидать родину, то на протяжении полутора веков им дозволялось владеть православными крепостными, приехавшими из западных областей России[13]. А. Каппелер отмечает, что «подобное подчинение верующих неверующим хозяевам было бы немыслимым в любой другой стране Европы; более того — русским землевладельцам было запрещено закрепощать мусульманских крестьян»[14]. Кроме того, в подобной ситуации создавалось противостояние церкви и светских властей в вопросе о методах интеграции новых земель в состав Российской державы.

При первых преемниках архиепископа Гурия миссионерская деятельность в Поволжье практически остановилась из-за частой смены епископов и быстрой потери интереса. Следствием этого стало оживление ислама и традиционных религий. В 1593 году митрополит Гермоген, служивший в Казани с 1589 по 1606 год, в своем послании к царю Федору Иоанновичу описывал плачевное состояние своей епархии. Крещеные татары и другие инородцы жили среди нехристиан и не носили креста, не ходили в церковь и не приглашали священников к себе домой; они не крестили своих детей и не хоронили умерших в соответствии с церковными обрядами. По словам Гермогена, даже кое- кто из русских начинал терять православную веру и принимать ислам, поскольку новые российские власти позволили татарам опять строить мечети без разрешения царя[15]. В своем ответе царь не только наказал казанскому духовенству напоминать новообращенным об их обете соблюдать церковные законы, но и предписал последним селиться отдельно от татар, родниться с русскими и не брать на службу некрещеных. Тех, кто не подчинится, было приказано «в тюрьму сажать, и бить, и в железа сажать»[16].

В XVH веке миссионерской деятельности в отношении нерусских народов Среднего Поволжья почти не наблюдалось, отчасти из-за того, что на страну тяжким грузом навалились беды Смутного времени, раскол в православной церкви и масштабные войны с западными и южными соседями. В то же время в этом столетии новообращенным был предложен ряд новых привилегий, а на некрещеных — наложены новые взыскания. Так, по Соборному уложению 1649 года новообращенным передавались земли, конфискованные у некрещеных, а проповедников ислама вообще надлежало сжигать на костре. Закон 1681 года наделил новообращенных правом первенства при наследовании

имущества от членов семьи, не перешедших в христианство[17].

После проведенной Петром Великим административной реформы 1708 года Казань стала центром огромной губернии, в состав которой вошли все земли, простирающиеся от Нижнего Новгорода на западе до Урала на востоке и от Вятки на севере до Астрахани на юге. (Лишь в 1782 году Казанская губерния была урезана до тех границ, в которых она сохранилась до 1917 года.) С этого времени административная русификация упомянутых земель считалась не требующей доказательств, тогда как многие пограничные регионы, населенные различными этническими группами и присоединенные к России начиная с XVII века (включая Туркестан, Сибирь, большую часть Кавказа, а также Царство Польское и Великое княжество Финляндское), сохраняли особые формы управления вплоть до 1917 года[18]. Таким образом, бытовавшие в России позднеимперского периода представления о культурной интеграции и русификации Поволжско-Уральского региона не смешивались с разгоравшимися тогда же спорами об административной интеграции, и соответственно их можно проанализировать с большей ясностью.

Исходя из практических соображений, Петр I энергично поддерживал церковные миссии. Приказав митрополиту Тихону учредить миссию для распространения христианства среди черемисов, он стал первым русским царем, обратившим внимание на обращение в православие иных этнических групп (кроме татар) — начинание, которое в конечном итоге оказалось весьма успешным. Хотя Петром было немало сказано о мягких методах обращения, упомянутая миссия в своих действиях основывалась преимущественно на значительных материальных стимулах, а подчас и на прямом принуждении. В 1713 году царь пообещал новообращенным освобождение от всех налогов и воинской обязанности на три года, а у землевладельцев, которые отказывались переходить в христианство, приказал отбирать земли и крепостных-хрис- тиан. Таким образом, те, кто не принял православие, были в подавляющем большинстве превращены в государственных крестьян, тогда как новообращенные, по сути дела, вошли в состав русского дворянства. Для крестьян митрополит Тихон периодически создавал школы при церковных миссиях с принудительным набором учеников, а для поддержания порядка в деревнях, населенных новообращенными, нередко применял методы устрашения. К концу царствования Петра I в 1725 году в Казанской губернии насчитывалось примерно 40 тысяч крещеных инородцев, однако их преданность церкви по большей части была весьма сомнительной[19].

В 1731 году, в правление Анны Иоанновны, в Казанской епархии была создана комиссия по крещению, которая в 1740 году была переименована в Контору новокрещенских дел. Основной функцией конторы было обращение местного населения в христианство, а также выдача новообращенным одежды, денег и нательных крестов — стратегия, которая оказалась весьма плодотворной в количественном отношении. Так, в 1742 году, согласно отчетам конторы, в христианство было обращено более 17 тысяч человек, причем крещению подчас подвергались целые деревни (обычно — языческие)[20]. Хотя церковь знала, что многие из новообращенных были не совсем искренними в своей вере, она не могла полностью отказаться от практики подарков, поскольку новокрещенцы очень рассчитывали на них. В отдельных случаях нехватка денег для одаривания всех новообращенных могла обернуться угрозой жизни миссионеров[21]. С 1756 года упомянутая выше контора начала проводить политику создания религиозно однородных общин, предполагавшую изгнание мусульман из деревень, в которых насчитывалось более 10% крещеных инородцев, и выселение новообращенных, количество которых составляло менее 10%[22].

Впрочем, корыстное обращение в христианство было не единственной проблемой православных миссий середины XVIII века. Казанский архиепископ Лука (Конашевич) запугивал татар-мусульман и новообращенных, которых подозревал в неискренности, против их воли возводя церкви в их деревнях, а также насильно записывая детей в четыре миссионерские школы, управлявшиеся Конторой новокрещенских дел, где с ними так плохо обращались, что многие умирали от голода или болезней[23]. Лука также надзирал за уничтожением множества мечетей в Среднем Поволжье и вполне мог принуждать к обращению в христианство и взрослое население. В 1755 году он был смещен со своей должности за то, что способствовал появлению в епархии диссидентских элементов, которые могли привести к народному восстанию. По некоторым данным, епископ даже стал отрицательным персонажем татарского фольклора[24].

В период с 1740 по 1760 год в православие были обращены сотни тысяч коренных жителей Поволжья, включая практически всю мордву, существенную долю чувашей,

вотяков и черемисов, а также небольшое количество татар, которые впоследствии были известны как «новокрещеные татары». Впрочем, большая часть историков сходится на том, что в большинстве случаев обращение не было ни добровольным, ни искренним. Да и ликования подобные крещения не вызывали: судя по всему, после них многие русские, включая самих миссионеров, начинали относиться к новым членам церкви скорее подозрительно, чем доброжелательно[25].

Век Екатерины: Предусмотрительное Просвещение

Вступление на российский престол Екатерины II в 1762 году положило конец описанному выше периоду принудительной, репрессивной ассимиляции и ознаменовало возникновение нового взгляда на империю и населяющие ее народы. В 1764 году императрица закрыла Контору новокрещенских дел и в конечном итоге прекратила всякую миссионерскую деятельность. Философию Екатерины в отношении нехристианских народов очень хорошо иллюстрирует одна история, которую до сих пор еще можно услышать в Казани. Во время визита в город в 1767 году императрица лично одобрила два прошения от татар о строительстве мечетей. Когда сооружение первой из них завершалось и казанские чиновники пожаловались Екатерине на оскорбительную высоту минарета, она ответила: «Я определила им место на земле, а в небо они вольны подниматься по своему усмотрению, потому что небо не входит в мои владения»[26]. В 1773 году, когда началось восстание Пугачева, в ходе которого многие из поволжских мусульман и крещеных инородцев стали проявлять враждебность по отношению к русским властям и духовенству, Екатерина провозгласила принцип всеобщей веротерпимости[27].

Впрочем, при этом императрица руководствовалась не только страхом перед беспорядками и насилием, но и принципами идеологии Просвещения. Философы-просветители в большинстве своем разделяли представление о том, что для всех народов, рассеянных по всему земному шару, характерна общая человеческая природа, и рассматривали разницу между этими народами с релятивистской точки зрения. Екатерина не препятствовала исповеданию ислама и не запрещала его потому, что в принципе отказывалась сравнивать богословскую ценность этой религии с христианством. С ее точки зрения, для жителей Российской империи просто не было неподходящих религий (по крайней мере, среди тех, что имели священные тексты). С благословения императрицы в России было построено множество новых мечетей и заново открыто немало мусульманских школ. Большинство социальных и экономических ограничений, наложенных на мусульман, было снято, а государство даже стало поощрять распространение ислама в казахских степях (вместе с татарской торговлей) — в качестве инструмента для привнесения «прогресса» и «цивилизации» в среду тамошних кочевников.

Но хоть Екатерина и не судила других религий и народов, она вовсе не отказывалась от управления ими. В 1788 году она создала Магометанское духовное собрание, также известное как муфтият. Муфтият располагался в Оренбурге (позднее — в Уфе), возглавлялся назначавшимся царскими властями мусульманином-суннитом (муфтием) и по своим функциям во многом напоминал Святейший синод православной церкви. Рассматриваемый орган нес ответственность за регистрацию всех мусульманских «приходов», управление назначением мулл и надзор за религиозными школами. Подобное учреждение никогда не предусматривалось исламской доктриной и основывалось скорее на принципе всеобъемлющего правового и административного порядка, который можно было бы одинаковым образом применить ко всем группам подданных Российской империи. В конечном итоге муфтият был отдан под юрисдикцию Министерства внутренних дел и просуществовал вплоть до 1917 года — как и прочие формы государственного регулирования исламской религии, восходящие уже к XIX веку: вмешательство бюрократии в издание мусульманской литературы, строительство мечетей и — один из предметов изучения в настоящей книге — исламское образование[28].

Существенную роль в сохранении культурной специфики и относительной самодостаточности волжских татар сыграла существовавшая у них прочная традиция религиозного обучения. По рассказам очевидцев, в XIX веке в каждом татарском городе и в каждой татарской деревне обязательно была мечеть, а практически при каждой мечети существовала исламская школа, содержание которой в соответствии с исламским законом оплачивала местная община. Учителями и администраторами в этих школах были толкователи закона — муллы. Управление исламскими школами взял на себя муфтият,

однако изначально его влияние на них было лишь косвенным и неопределенным. Впрочем, уже после того, как российские чиновники от образования на закате Российской империи официально провозгласили установление контроля над всеми этими школами (подробнее об этом см. в главе 4), государство не достигло особых успехов даже в определении количества подобных заведений, не говоря уже о регулировании их работы[29].

В мектебах, или начальных коранических школах, мальчики заучивали тексты из священной книги. Традиционно в школах использовался только арабский — священный язык ислама. При этом его изучение осуществлялось по так называемому «силлабическому» методу, в котором основной упор делался нс на понимание, а на произношение: ученики читали арабские фразы даже без систематического изучения алфавита[30]. (Как правило, жена муллы точно таким же образом учила у себя дома местных девочек.) В мектебах не было четкой программы, и большинство учеников не доходило до конца курса. Те же мальчики, которые все-таки заканчивали обучение в мектебе, как правило, поступали в медресе — среднюю и высшую школу. Учащиеся этих школ (шакирды) получали хорошее образование и впоследствии нередко становились муллами. Медресе было не так много, как мектебов: существовали они преимущественно в городах, на пожертвования богатых благотворителей. В медресе преподавался более широкий круг предметов, но исключительно в рамках древних исламских правил и традиций. Как и в мектебах, разговорный татарский язык не использовался[31].

После прекращения религиозных гонений Екатерина II также предоставила казанским татарам самоуправление с учреждением в 1781 году татарской ратуши. Это учреждение, контролируемое богатейшими татарскими купцами, немало способствовало дальнейшему экономическому развитию татарской общины. Хотя татарским промышленникам не разрешалось использовать труд крепостных крестьян, к 1812 году на предприятиях, принадлежавших татарам, изготавливалась почти половина всего мыла, производившегося в Казани, и более 70% изделий из кожи. Эти товары широко продавались в пределах России, а также экспортировались в Индию, Китай и Персию[32]. Кроме того, татары могли торговать своей продукцией в Средней Азии, тогда как для русских купцов этот регион бьш закрыт вплоть до середины XIX века.

После смерти Екатерины на российский престол взошел ее сын Павел I, который продолжил ее политику веротерпимости, в 1799 году законодательно лишив Русскую православную церковь исключительного права обращения населения в христианство. В 1800 году правительство удовлетворило просьбы татарского населения, разрешив открытие в Казани «Азиатской типографии» и прислав из Петербурга шрифты для нее. Поставленная в 1829 году под контроль издательства Казанского университета, эта типография печатала книги на татарском, арабском, турецком и персидском. Ранее книги на этих языках в основном привозили из Бухары и Стамбула. Вплоть до начала XX века университетское издательство и одна частная русская типография в Казани выпускали практически все книги для мусульман Российской империи. В качестве цензоров при этом выступали сотрудники факультета восточных языков Казанского университета, а когда этот факультет в середине века переехал в Петербург, то цензура стала осуществляться оттуда[33].

Отказ от религиозного давления на неправославное население очень скоро создал немало серьезных проблем для церкви — даже в плане удержания уже обращенных в христианство общин мусульман и анимистов. Хотя «отпадение» или «отступничество» новообращенных христиан в Поволжье время от времени происходило и ранее, а именно с самого начала миссионерской деятельности русских в этом регионе, в начале XIX века возвращение местных жителей к своим традиционным религиям вышло на новый уровень. Целые семьи, деревни и даже группы деревень начали извещать своих приходских священников о том, что они не собираются оставаться в лоне церкви, а некоторые из них даже подавали прошения на высочайшее имя с просьбой официально разрешить им изменить свою формальную религиозную принадлежность. Поскольку по закону отступничество от православной церкви было строго запрещено, большинство просителей заявляло, что на самом деле они никогда не прекращали отправлять мусульманские или племенные обряды и что их официальное причисление к христианам представляло собой результат ошибки или недоразумения.

Первые вспышки массового отступничества произошли в 1802 и 1803 годах в среде немногочисленного татарского населения в районе Н ижнего Новгорода, однако действительно широкие масштабы этот процесс приобрел лишь с 1827 года. В марте

этого года прошения царю с просьбой официально считаться мусульманами подали сразу 138 новокрещеных татарских общин Казанской епархии. Святейший синод отклонил все эти прошения и начал расследование их столь внезапного появления. В ходе этого расследования был обнаружен целый ряд существенных препятствий на пути распространения влияния православной церкви среди живущих на территории епархии крещеных татар. Во-первых, большинство упомянутых выше общин располагалось в деревнях, основное население которых составляли мусульмане, в силу чего татарам-христианам приходилось ходить в церковь в другом селе или терпеть насмешки и религиозное давление со стороны большинства односельчан. Нередко новообращенные находились в экономической зависимости от мусульман и вследствие того подражали их религиозным обрядам. Кроме того, многие просители упоминали о том, что православные священники, с которыми им приходилось общаться, не интересовались их благочестием, а лишь пользовались ими, систематически перегружая различными обязанностями. Немаловажным фактором, отделявшим большинство крещеных татар от православного духовенства, был и языковой барьер[34].

Церковные чиновники обнаружили, что поток прошений был вызван административной ошибкой двадцатилетней давности, когда государство случайно одобрило одно прошение о возвращении к мусульманской вере. Когда разнеслась молва о законной возможности сменить религию, некоторые предприимчивые русские решили извлечь из этого энтузиазма выгоду и начали предлагать свои услуги в подготовке прошений (которые были составлены подозрительно одинаково). Дополнительную путаницу вносили слухи о том, что царские бюрократы хотят обратить всех мусульман в православие, тогда как сам государь относится к исламу положительно[35].

Возникновение русского романтического национализма

Крупномасштабное отступничество от православия привлекло растущее внимание к чисто символической, механической сущности проводившихся ранее обращений, но столь же важным был и новый контекст, в котором эта сущность стала очевидной. В начале XIX века широкие изменения в интеллектуальной и политической сфере привели к тому, что русские (точно так же, как и остальные европейцы) начали по-новому определять себя. В результате Наполеоновских войн и под растущим влиянием романтизма произошло возрождение религиозности, широкую популярность и значимость приобрели такие понятия, как «нация» (**nation)** и «народ» **(race),** а язык стал рассматриваться не как чисто произвольная и вспомогательная знаковая система, а как носитель человеческой сущности. Конечно, романтический национализм был палкой о двух концах. При одинаковом применении ко всем культурам он мог послужить оправданием для разнородности Российской империи. При рассмотрении же с точки зрения русоцентризма (как чаще всего и бывало) он подразумевал более амбициозное стремление к однородности. Растущее желание русских распространить свою национальную идентичность по всей империи возникло практически одновременно с рождением самой идеи русской нации.

В 1833 году министр народного просвещения С.С. Уваров сделал серьезную заявку на создание национально-имперской идентификации, сформулировав теорию официальной народности, которая провозгласила столпами Российского государства «Самодержавие, Православие и Народность»[36]. Включение в эту триаду такого понятия, как «народность», хотя оно еще и не имело четкого определения, сигнализировало о появлении нового критерия, по которому государство могло измерять своих подданных. В подобной обстановке русские стали все более и более критически относиться к культурно-национальному разнообразию своей страны. Многие государственные деятели и интеллектуалы считали, что если не в западной, то, по крайней мере, в восточной части империи национальные меньшинства рано или поздно должны стать неотъемлемой частью русского народа, приняв русскую религию, язык и обычаи и породнившись с русскими путем браков, даже без какого-либо поощрения со стороны государства[37]. Аргументами против подобной программы служили политические проблемы — в частности, Польское восстание 1830 года или разрастание войны мюридов против русского владычества на Кавказе. Впрочем, один момент в политике империи был совершенно ясен: вне зависимости от того, могла ли русская нация столь бесконечно расширяться и поглощать все прочие народы империи, ни одной другой

нации распространяться было не дозволено.

Несмотря на сохранение официальной свободы вероисповедания, государство достаточно неохотно шло на то, чтобы относиться к мусульманам и прочим меньшинствам так же, как к православным подданным. Хотя публикация исламских текстов процветала, татарское «национальное» влияние активно сдерживалось посредством ограничений на публикацию на татарском языке светских материалов. Самыми суровыми и долговечными при этом были запреты, наложенные на периодическую печать. В период с 1808 по 1905 год (когда в России была провозглашена свобода печати) правительство отклонило примерно 30 прошений от лиц, желавших издавать в Казани газеты на татарском языке[38]. Хотя некоторые функции периодических изданий выполняли разрешенные с середины столетия татарские календари и альманахи, печатная информация о самых основных политических событиях оставалась недоступной напрямую подавляющему большинству поволжских татар, которые не умели читать по-русски. Учитывая это, неудивительно, что вплоть до начала XX века распространение дезинформации и ложных слухов (в частности, о гонениях на ислам) нередко вызывало волнения среди татар, как мы увидим далее.

Вскоре экономическое развитие страны также начало способствовать подобному возврату к подавлению и ассимиляции, которые теперь рядились в новые, национальные одежды. После того как в 60-х годах XIX века Россия начала присоединение к своим владениям среднеазиатских территорий, необходимость в татарах как торговых посредниках постепенно отпала. Наступление же эпохи железных дорог привело к тому, что Казань потеряла свое доминирующее положение среди городов востока России, когда — по экономическим и географическим причинам — имперские власти приняли решение о строительстве Транссибирской железной дороги южнее, с пересечением Волги в районе Самары[39]. В результате коммерческий потенциал региона заметно снизился, а русские купцы стали рассматривать татар как прямых конкурентов. Отношение к исламу как к законной религии в подобной ситуации ассоциировалось с совершенно неуместным поощрением экономического и культурного влияния татарского народа. Кроме того, Россия была очень заинтересована в потенциальной русификации Средней Азии, и, соответственно, «татаризация», ранее сопровождавшая российскую торговлю в этом регионе, стала представляться препятствием на пути данного процесса. В 1870 году генерал-губернатор Туркестана генерал К.П. фон Кауфман принял решение не распространять юрисдикцию Оренбургского муфтията на недавно завоеванные земли, опасаясь, что это может дать волжско-уральским татарам ненужное влияние в регионе, а в 1886 году татарам было запрещено приобретать недвижимость в Средней Азии[40].

«Официальная народность» оставалась (если не по названию, то по сути) постоянно повторяющимся мотивом в политической мысли России вплоть до падения царского режима. Как мы увидим далее, использование этой теории на практике нередко приводило к весьма противоречивым последствиям в отношении национальных меньшинств. Впрочем, она, во всяком случае, не была единственной теорией, связанной с определением русской национальной идентичности. Во времена идеологической борьбы в России за превосходство в общественно-политической мысли соперничали самые разные концепции империи — конфессиональные, административные, национальные, династические, культурные, политические, лингвистические и расовые (по отдельности и в различных сочетаниях). Некоторые из этих концепций с течением времени наслаивались друг на друга, хотя их интерпретация или применение могли изменяться, другие же появились позднее и еще не получили четкого определения. При этом, однако, их представители поддерживали различные точки зрения на сходство и различие людей, предъявляли различные требования к подданным империи и выстраивали различные версии исторического опыта и идентичности русского народа. ВОЗВРАЩЕНИЕ МИССИЙ

Осенью 1827 года руководство Казанской епархии направило троих монахов в районы широкого распространения мусульманского отступничества, дав им задание понаблюдать за деятельностью приходских священников в отношении прихожан-инородцев и попытаться уговорить просителей остаться верными православной церкви. Полагаясь на переводчиков, к концу года священники сумели убедить большинство отступников подписать бумаги о том, что они остаются в лоне господствующей церкви[41]. Приходские священники, работа которых была признана неудовлетворительной, были переведены в места с чисто русским населением. Многие из остававшихся отступников подписали бумаги в течение следующего года, хотя в некоторых случаях миссионеры смогли убедить их пойти на это, только пригрозив заключением в монастырь или полицейским арестом[42]. Хотя в конечном итоге вернуться к православию согласились более двух тысяч

просителей, даже сами миссионеры сомневались в искренности их послушания[43]. Если отступничество выявило неэффективность обращения, произошедшего сто и более лет назад, то как теперь могла церковь ожидать исправления ситуации в течение нескольких месяцев? И действительно, как только миссионеры прекратили свою работу, многие просители вновь отступили от православия. Одновременно местное духовенство отметило интенсификацию отправления анимистических обрядов чувашскими и черемисскими крестьянами, включая тех, что числились православными. На некоторые жертвоприношения стали собираться тысячи верующих с весьма обширной территории. Статистика за 1828—1829 годы показывает, что половина инородцев-«хрис- тиан» в Казанской епархии продолжала практиковать ислам или анимистические религии[44].

В 1829 году архиепископ Казанский Филарет (Амфитеатров) представил в Святейший синод план по усилению влияния церкви на своих прихожан-инородцев. В этом плане предлагалось более широкое использование местных языков и переводов, особое внимание к обучению детей, увеличение количества приходских священников в населенных инородцами приходах и создание корпуса постоянно работающих миссионеров, обеспечивающих выполнение упомянутыми выше священниками своих обязанностей среди инородцев[45]. В ответ на план Филарета Синод отрядил трех монахов-миссионеров для Казанской епархии и четырех — для Вятской (которая отделилась от Казани и в 1829 году) с целью продолжать обращение местного населения в христианство и удерживать в лоне церкви потомков обращенных ранее. При этом была проигнорирована рекомендация Филарета относительно составления двухгодичной учебной программы для подготовки будущих миссионеров и приходских священников региона в казанских церковных школах. Подобное невнимание к подготовке будущих кадров должно было существенно понизить жизнеспособность новых миссий[46]. Кроме того, как отмечали критики проводившейся политики, миссионеры слишком сильно зависели от государственного принуждения. Во время своего недолгого присутствия в каждой конкретной общине им нередко приходилось прибегать к помощи полиции — даже для того, чтобы просто собрать отступников-татар в одном месте и послушать проповедь. Впрочем, принуждение, конечно же, мало способствовало повышению уважения татар к православной церкви и ее учению[47].

В 1830 году государство также начало переселять наиболее злостных отступников в русские деревни. Если даже эта мера не заставляла их смириться с православием, в отдельных случаях приходилось прибегать к ссылке в Сибирь[48]. Впрочем, у обеих стратегий были свои недостатки. Прежде всего для переселения татар подходило лишь незначительное количество деревень. Во-первых, эти деревни должны были находиться в собственности государства, потому что правительство не хотело полагаться на помещиков. Во-вторых, там не должны были жить староверы, чтобы новые поселенцы имели дело только с официальным православием. Кроме того, для поселенцев было необходимо достаточное количество земли. Наконец, при переселении большого количества отступников возложить такую ношу на одну деревню было невозможно, что приводило к чрезмерному давлению на Министерство государственных имуществ (МГИ). Что же касается Сибири, то власти очень скоро обнаружили, что в конечном итоге татары перестали возражать против переезда туда, и запугать их подобной перспективой стало невозможно[49]. В 1848 году Казанская епархия и МГИ предложили альтернативу принудительному переселению. Это была так называемая «походная церковь». Священники должны были ненадолго останавливаться в отдельных проблемных деревнях и вести службу в отступивших от христианства общинах безвозмездно и с использованием местных языков. Впрочем, этой идее было не суждено доказать свою состоятельность, так как найти хотя бы относительно квалифицированного священника для походной церкви оказалось крайне сложно[50]. К 1854 году от проекта постепенно отказались[51].

Итак, предпринимавшиеся в первой половине XIX века попытки сдержать мусульманское отступничество в большинстве своем оказались откровенно неудачными. Единственным крупным исключением было основание в 1842 году Казанской духовной академии, преподаватели которой довольно быстро предложили новую перспективную стратегию, которую мы рассмотрим в главе 2. Впрочем, массовые отпадения инородцев от православия в Поволжье случались практически каждое десятилетие вплоть до начала XX века. Как правило, этот процесс интенсифицировался, когда крестьяне ощущали какие-либо изменения в осуществлении государственно-властных функций — главным образом при смене монархов или при административных реформах, затрагивавших дела крестьян

(прежде всего, конечно же, при освобождении государственных крестьян в 1865—1866 годах)[52]. Кроме того, отступничество стало приобретать тревожные масштабы в 40-х годах XIX века. До этого власти отмечали только возвращение крещеных чувашей и черемисов к своим традиционным религиям. Более того, между 1828 и 1836 годами в Казанской епархии было зафиксировано около 5000 новообращенных христиан из числа этих народов[53]. Теперь же чувашские и черемисские общины стали переходить из христианства или «язычества» именно в ислам[54]. Как стало очевидно, ислам оказался не только способен конкурировать с православием, но и проявил стремление к восстановлению положения, существовавшего ранее среди тюркских общин, которые некогда считали себя мусульманскими. Подобно христианству, это была экспансионистская религия, стремящаяся определять исторические судьбы менее «цивилизованных» политеистов и даже, возможно, идентичность Поволжского региона в целом. Заметив тесную связь между отступничеством от христианства и обращением в ислам, русское духовенство и чиновники стали меньше считаться с толерантным, регулятивным подходом к мусульманству и вернулись к попыткам искоренить эту религию, чтобы предотвратить рост ее влияния. В середине века нехристианские народы Поволжья столкнулись с более частым обвинением своих религий, с законодательными ограничениями относительно отправления культа и с принудительным обращением, хотя формально никто не отменял официально провозглашенной веротерпимости.

ПРИЛОЖЕНИЕ

[1]Jaroslaw Pelenski, *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438-1*560*s)* (The I lagitc and Paris, 1974); Ihor Shevchenko, “Muscovy’s Conquest of Kazan: Two Views Reconciled,” *SR* 26 (1967): 541-47; Geoffrey llosldng, *Russia: People and Empire* (Cambridge, Mass., 1997), 3-4.

[2] Pelenski, *Russia and Kazan*, 177-213,251-75.

[3] А. А. Можаровский, Изложение хода миссионерского дела по прогению казанских инородцкв с 1552 по 1867 года (Москва 1880), *2-6*,25; Chantal Lcmcrricr-Quclqucjay, “Les Missions orthodoxcs cn pays musulmans de moyenne et basse-Volga,” *CMRS* 8 (July-Scptember 1967): 380-81.

[4] Цит. по: Isabelle T. Krcindler, “Educational Policies toward the Eastern Nationalities in 'Isarist Russia: A Study of Ilrninskiis System” (Ph.D. diss., Columbia University, 1969), 26.

[5] Можаровский, Изложение, 12-17.

[6] Krcindler, “Educational Policies,” 27; Lcmercicr-Quclqucjay, “Missions,” 376. Controversy remains as to whether these conversions were forced. Sec Lcmercicr-Quclqucjay, “Missions,” 377-78; Azadc-Aysc Rorlich, *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience* (Stanford, 1986), 39.

[7] Pelcnski, *Russia and Kazan*, 199-200.

[8] Ibid., 302-3. See also Mark Batunsky, "Muscovy and Islam: Irreconcilable Strategy, Pragmatic Tactics,” *Saeculum* 39, no. 1 (1988): 63-81.

[9] Н. Никольский, “В.К. Магницкий как этнограы” в М.КН Корбут “ Василий Константинович Магницкий и его труды: **1839-1901гг..** (Чебоксары,. 1929), 36-37.

[10] Andreas Kappelcr, "Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire,” in Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality**,** Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia, ed. Andreas Kappeler et ai., 141-56 (Durham, N.C., 1994).

[11] И.Гилязов, “Татарские слободы города Казани во 2-й половине XVI - середние XIX ва.,” in Das mittlere Wolgagebiet in Geschichte uni Gegenraart, *ed*. Klaus Heller and Herbert Jelitte, 33-46 (Frankfurt, 1994).

[12] Pelenski, *Russia and Kazan*, 264.

[13] *Andreas Kappeler*, Russland erste Nationalitaten: Das Zarenreich und die Volker der mittleren Wolga vom 16 bis 1 *9* Jahrhundert *(Vienna, 1982), 165-66, 217-18, 249-50.*

[14] Kappeler, “Czarist Policy,” 144.

[15] Можаровский, Изложение, 23-25; I. Катетов, “Обзор правительственных и церковных распоряжений, касающихся обращения в христианство татар-мухамедан (XIII-XVIII вв..), Странник 8 (1886): 570-71.

[16] Цит. по: Катетов, “Обзор” 571-72.

[17] Ibid., 574; Можаровский, Изложение, 32-33; Lcmcrcicr-Quclqucjay, “Missions,” 381-82.

[18] Положение дел становится несколько более сложным по мере изменения административных структур, особенно в 1864 с устанвлением земста. Обычно замста учреждались там, где уже присутствовали провинциалные структыры, однако многие првинции получили земства много позже ем в 1864 году. В любом случае, большинство регионов, о которых мы гоаорим в этой книге получили земмства достаточно рано.

[19] Можаровский, Изложение, 37-52; Krcindler, “Educational Policies,” 30; Катетов, “Обзор”. – 77-83

[20] Kreindler, “ Educational Policies,” 31.

[21] Катетов, “Обзор”. 589.

[22] Lemercier-Quelquejay, “Missions,” 392.

[23] Катетов, “Обзор”. 590; Lcmcrcicr-Quelquejay, “Missions,” 386.

[24] История Казани (Казань, 1988), 1:131-32; Lcmcrcicr-Quelquejay, “Missions,” 389.

[25] Lemercier-Quelquejay, “Missions,” 390-91.

[26] Н.Катанов, “Татарское предание о слободах старотатарской и новотатарской в городе Казани” Деятель, Февраль, 1898, 64 67; Н.Х.Халитов, Архитектура мечетей Казани, (Казань, 1991). 74-77

[27] Alan W. Fisher, “Enlightened Despotism and Islam under Catherine II,” *SR* 27 (1967): 542-53-

[28] Л.Климович, Ислам в царской России: Очерки. (Москва, 1963), Глава I.; Serge Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, 2d cd. (Cambridge, Mass., 1967), chap. 2; Халитов Н., Арзитектура, 118, 160; Lemcrcicr-Quclqucjay, “Missions,” 394-95. В конце концов, Российская Империя ималв четыре муфтията. Следующий был учрежден в 1795 для крымских татар, а с завоеванием Кавказа были открыты два муфтията для мусульман – суннитов и мусульман-шиитов. Мусульмане казахских степей и Центральной Азии не входиил в юрисдицию учрежденных муфтиятов.

[29] *С. М. Михайлова, Казанский университет в духовной культуре народов востока России. (Казань, 1990) – 34.*

[30] *Дж. Валидов, Очер истории образованности и литературы татар (до революции 1917 года). – Москва-Петроград, 1923, 13-27.*

[31] Ibid., 17-32; Edward J. Lazzerini, "Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878-1914" (Ph.D. diss.. University of Washington, 1973), 175-83; А.Х. Махмутова, Становление светского образования у татар: борьба вокруг школьного вопроса, *1861-1917* (Казань, 1982), 12-22. В результате возросшей вовлеченности татар в регион Центральной Азии во время правления Екатерины, татарское религиозное образование попало под влияние Бухары, а не Дагестана, как было до этого. В конце 19 века Казанские татары постепенно начали применять свой собственный метод в образовании. См. Валидов, Очерк, 12.

[32] И.Гилязов, "Татарские слободы", 42.

[33] М.Третьяков, "Несколько фактов и мыслей по поводу открытия в Казани мусульманской типографии" **PB** (1901): 323-30.

[34]Можаровский, Изложение, 16-18, 133.

[35] В.Зеленский, "Очерки миссионерской деятельности некоторых Казанских архипастырей" *PB* 1 (1901): 19-20; Paul W. Werth, "Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825-1881" (Ph.D. diss., University of Michigan, 1996), 179-80.

[36] *See Nicholas V. Riasanovsky*, Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825-1855 *(Berkeley, 1967).*

[37] Seymour Becker, "The Muslim East in Nineteenth-Century Russian Popular Historiography," *CAS* 5 (1986): 25 - 47.

[38] Alexandre Bennigsen and Chantal Lemercier-Quelquejay, *La Presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920* (Paris, 1964), 22-27; Dilara M. Usmanova, "Die tatarische Presse, 1905-1918: Quellen, Entwicklungsetappen und quantitative Analyse," in *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18 to the Fairly 20th Centuries*, ed. Michael Kemper, Anke von Kugelgen and Dmitriy Yermakov (Berlin, 1996), 2 39. До 1905 лишь несколько периодических изданий на татарском или других языках публиковались по специальному официальному разрешению властей в такх городах как Ташкент, Баку, Санкт-Петербург и Омск. Похоже, что провительство ощущало особую опасность от публикации татарской газеты в Казани. См. Bennigsyn and Lemercier-Quelquejay, *Presse*, 46.

[39] Dieter Beschel, "Die russische Eiserbahpolitik und der Anschlus der Wolgametropole Kazan' an das Hauptnetz der russischen Eisenbahnen," in Heller and Jelitte, *Mittlere Wolgagebiet*, 205-48

[40] *Alexandre Bennigsen and Chantal Lemercier-Quelquejay*, Les Mouvemaits nationaux chez les musulmnans de Russie: Le "sultangalievisme" au Tatarstan *(Paris, 1960), 29-33.*

[41] Зеленский, "Очерки" *PB* r (1901): 22-24; Можаровский, "Изложение", 130-33; Werth, "Subjects for Empire," 186-87.

[42] Зеленский, "Очерки," *PB* 1 (1901): 199-201.

[43] Ibid., 28; Можароский, "Изложение", 139-47.

[44] Можаровский, "Изложение", 150-52; Werth, "Subjects for Empire," 78-80.

[45] Зеленский, “Очерки," *PB* 1 (1901): 258-59; Можаровский, Изложение, 165 -76.

[46] Можароский, “Изложение”, 177-79; Зеленский, “Очерки”, *PB* 1 (1901): 254-55, 301-3.

[47] Можаровский, “Изложение”, 198-200.

[48] Согласно закону 1841 года установлена формальная процедура переселения, которая была передана в руки Министерства внутренних дел (в котором в 1834 году было учрежден Департамент религиозных дел иностранных конфессий) и Министерства Государственных имуществ. Приходское духованство должно было информиро епархиальное начальство о любыъ случаях отступничества или отсутствия прихожан в церкви на протяжении двух или трех лет. Если однократное предупреждение от епархии не вернуло сомнительную личность в лоно церкви, то о данном инциденте должн быть доложено главе провинции. И именно губернатор в свою очередь должен был решать – просить ли Министерство государственных имуществ заставить отступников переселиться. См.: Werth, “Subjects for Empire,” 126.

Тема 7. Проблема джадидизма.

Вопросы для обсуждения:

1. **В каком контексте Э.Лаззерини использует понятие «Осевое время» для объяснения процессов, происходивших среди мусульман Российской империи в конце 19 – начале 20 вв.?**
2. **Кого именно Э.Лаззерини считает, собственно, джадидами?**
3. **Каково отношение джадидов (в понимании Э.Лаззерини) к Корану и Сунне?**
4. **В чем основное различие кадимистской и джадидской систем образования?**
5. **Как современные модели религиозного образования используют дореволюционный опыт?**

Эдвард Лаззерини, доктор исторических наук, директор института Внутриазиатских и Уральских исследований им. Д.Синора, профессор Исторического факультета Университета Индианы. Автор трудов по истории народов Российской Империи, редактор сборника «Российский Восток: границы империи и ее народы» (1997), автор статей о крымских татарах, судьбах волжских татар в Средней Азии, об Исмаиле Гаспринском. Сфера научных интересов: история Крыма, история мусульманского образования в дореволюционной России, источниковедение: анализ формулярных списков и метрических книг.

В данной хрестоматии представлен оригинальное эссе, написанное Э.Лаззерини для 6 тома Энциклопедии История татар. Между тем, в Энциклопедию вошла сокращенная версия эссе. Здесь дано эссе в изначальном полном виде.

Лаззерини Э. Истоки возникновения новой парадигмы. В книге: **История татар. Том VI. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в.** Казань: Институт истории АН РТ, 2013. – Сс. 711-720

Введение

Данное эссе представляет собой попытку введения новой парадигмы в понимание процессов возникновения нововременной татарской философской мысли в период с конца 18-ого до конца 19-ого столетий, а также рассмотрение вопросов соотношения веры и знания. Данный подход осуществляется при помощи рассмотрения чрезвычайно динамичного комплекса преобразований, происходивших в Волжско-Камском регионе Российской империи в контексте общего и всеохватного процесса становления Нового времени. Подробное рассмотрение вопроса позволяет утверждать, что глобальные и локальные процессы развития человеческого сообщества нашли свое концентрированное воплощение к началу 20-ого столетия в регионе в движении, известном под названием джадидизм. Я не буду подробно останавливаться на обсуждении многочисленных особенностей этого сложного явления 1870-х годов, освещаемых в двух других очерках в рамках данной энциклопедии, а сосредоточусь на способах, при помощи которых мы могли бы лучше осмыслить сам предмет. Моя цель состоит в понимании тех условий и обстоятельств, сложившихся со второй половины 18-ого столетия в мире и мусульманском сообществе, которые сделали возможным появление феномена джадидизма, как татарского варианта движения модернизма.

Джадидизм появляется на рубеже 1870-ых и 1880-ых гг. как достаточно узконаправленной процесс реформ начальной школы, основой которых было внедрение фонетического метода в обучении (усул-и саутийе). Этот метод был предложен сразу несколькими просветителями из числа представителей семьи тюркских народов, рассеянных по Российской империи, и поначалу он внедрялся в Бахчисарае, Зардобе и Казани. На этой ранней стадии я имею в виду, прежде всего, самых влиятельных деятелей этого движения: крымского татарина Исмаила Бея Гаспринского (1851-1914), азербайджанца Гасан-бека Меликова Зардаби (1837-1907) и поволжского татарина Габделькаюма Насыри (1825-1902). К началу двадцатого века фонетический метод перерастает в движение джадидизма (от усул-и джадид, или “новый метод”), представляющего собой целостную систему общественной мысли и поведенческой практики. Джадидизм являлся, таким образом, ответом общества на вызов Нового времени, пошатнувшим прежнее положение главенства ислама как в определении эпистемологических основ татарской культуры, так и в мировоззрении народа. То, что произошло в промежутке времени, длинною в четверть века, между тем, еще далеко от полного понимания в силу, как политических причин, так и из-за особенностей научных штудий о феномене джадидизма. Довольно слабой и недостаточно обоснованной оценке данного явления, которое следует рассматривать на двух уровнях – локальном и глобальном, способствовало и наличие на редкость связного, однако весьма поверхностного его описания, сформировавшегося еще до падения Российской империи в 1917.

В данном эссе, я надеюсь достичь осуществления сразу нескольких целей: во-первых, рассмотреть джадидизм в его историческом контексте - как российского и исламского явления, которое неизбежно представляет собой реконструкцию европейского феномена обещания, ожидания нового и последующее рождение его в муках; во-вторых, я собираюсь вычленить несущественные черты джадидизма, для того, чтобы обнажить его истинное значение для развития исламского общества Нового времени; и в-третьих, необходимо рассмотреть истоки зарождения джадидизма, начиная с середины 18-го и до середины 19-го столетий, то есть до того момента, когда появились первые джадиды. Вместе с тем, главной задачей этой работы я считаю изложение моего понимания феномена джадидизма – как революции в истории народов Центральной Евразии, наибольшего пика достигшей именно среди татар Волго-Уральского региона, которая способствовала для них началу второго Осевого времени[0].

Второе осевое время среди народов северных пределов ислама

Новое время всегда создает проблемы дефиниций для интеллектуалов. При том, что на первый взгляд вроде бы все понятно, на самом деле, нет ничего по-настоящему определенного, о чем все бы могли согласиться. Многие предпринимали попытку дать дафиницию Новому времени, указывая на его социальные, экономические, политические, технические, военные, образовательные, и даже художественные особенности и их воздействие на развитие общества, однако единственное, в чем данные усилия имели результат, так это в указании на то, что и без того всем было очевидно. Иные говорят, что Новое время – это то, что есть, или все то, что происходит в данный момент, поэтому оно не может быть передано никаким определенным способом, кроме самого ее упрощенного описания. Лишь очень немногие, пытались объяснить, что означает Новое время как

[0] **Термин «Осевое время» был введен немецким философом Карлом Ясперсом в его работе «Смысл и назначение истории» для обозначения периода времени с 800 до 200 гг. до н.э. как поворотного периода когда «духовные основы человечества закладывались одновременно и независимо друг от друга в Китае, Индии, Персии, Палестине и Греции. На сегодняшний день человечество также ведет свое существование в соответствии с этими основами». [См. See Jaspers, The Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy, New Haven: Yale University Press, 2003, p. 98] Для Ясперса этот период был периодом необычайных трансформаций. Я использую понятие «Второе осевое время» как альтернативный способ описания Нового времени.**

феномен. Почему оно возникает в одной географически локальной части мира, а затем распространяется на другие страны и континенты; почему оно имеет столь мощный трансформирующий импульс; почему Новое время существует лишь в одной основой форме, но проявляется при этом во множестве вариантов в рамках различных культур; и почему оно кажется столь неизменным и устойчивым перед лицом самых разных выводов.

Начиная с 1870-ых и вплоть до поздних 1920-ых, Новое время – под видом новой идеологии джадидизма – входит в общественный дискурс татар и других тюрко-мусульманских народов Российской империи. Для них, как и для многих других неевропейских этносов, пропаганда Нового времени с его новой идеологией, представлялась решением, способным противостоять общественному упадку во всей его масштабности и устойчивой неспособности сопротивления растущему влиянию Запада и его авторитету во всех сферах личной и общественной жизни. Усвоение нового дискурса также представляло собой отказ от традиционного убеждения о невозможности возникновения чего-то принципиально нового до конца времен.

В основе интеллектуального поиска, в некоторых случаях весьма напряженного, лежало неизбежное столкновение двух антагонистических мировоззрений, своего рода, стилей жизни, связанных с использованием соответствующих эпистемологических концепций. Первая эпистемологическая система, имеющая многочисленные примеры функционирования как в историческом прошлом, так и на современном этапе развития общества, обычно связывается с традициями комментирования текстов и упором на толкование, с его познавательной гармонией между разумом и миром проявления высшего духа. Преимущественно – это религиозные системы, как мы понимаем их в целом, поскольку для людей более привычно верить в сверхъестественные силы и населять космос высшими существами – Богами, однако это вовсе не является неизбежным требованием в данной эпистемологической картине, поскольку философская традиция также изобилует примерами восхождения к метафизическому уровню постижения бытия, который, по сути, исполняет те же функции, что и Бог в классической религиозной традиции.

Вторая эпистемологическая система, именуемая нами нововременной, возможно, существует в единственном воплощении, хотя и имеет различные варианты своей культурной интерпретации. Она отрицает возможность вышеупомянутой познавательной гармонии и представляет собой обращение интеллектуальных усилий человека от мира горнего – к миру дольнему, нацеленность на решение посюсторонних общественных проблем. Новое время видится мне как саморазвертывающийся процесс изменения реальности с параллельным развитием соответствующих дискурсов, который имел длительный начальный период, и представлял собой череду бесчисленных изменений материального и технического характера Европейской (Западной) цивилизации еще с двенадцатого века. Наиболее существенно в данном контексте то, что наступление Нового времени повлекло за собой эпистемологический разрыв с глубоко укоренившимся прошлым, восходящем еще к заре цивилизации – Первому Осевому времени. Среди особенностей этого нового дискурса, которые отличают его от тех, что представляли и формировали все пред-нововременные сообщества, была вера в то, что будущее непредсказуемо, особенно в смысле его конечной цели, однако оно может быть вычислено путем применения человеческого разума. Таким образом, будущее становится не только новым – оно теперь лучше, чем прошлое, и человечество может непрерывно преодолевать свои вечно существующие ограничения при помощи знания. Последнее теперь не просто сумма статичной информации, отражающая реальность, а инструмент, который задает действительности кардинально новые направления развития.

Рукописная традиция, базирующаяся на абстрактном богословии и философии, определяла траекторию развития человеческой цивилизации на территории Евразии на протяжении всего периода ее становления, начиная с середины первого тысячелетия до

н.э. и вплоть до эпохи начала Нового времени. В рамках этой традиции шел постоянный поиск порядка и гармонии (космоса, на греческом), что превращало находки, обнаруженные в рамках подобных штудий, в неизменные истины после того, как они были найдены и четко определены. С течением времени многие поколения комментаторов посредством небольшого набора толковательных техник, применяемых к четко иерархизированным каноническим текстам, ритуализировали вероубеждение и религиозную практику. Это лишь усилило склонность традиции к ортодоксии, конформизму и коллективизму в области религиозной мысли, а также придало импульс ее сопротивлению многообразию мнений, инновациям, свободе мысли и индивидуализму.

Рукописные традиции - судьба которых на удивление схожа в самых разных культурных ареалах – не ретранслировались пассивно; они неуклонно трансформировались в процессе их передачи и внесения комментаторами примечаний, и это происходило на протяжении многих веков. Отчасти данные процессы способствовали размыванию традиции и энтропии, как то текстовые потери, лингвистические отклонения и ошибки переписчиков, что приводило к утрате уникальных сведений; с другой стороны, внесение переписчиками примечаний или схоластические штудии ученых, насыщали тексты стереотипной информацией. Многие поколения комментаторов преследовали цель создания согласованных и упорядоченных текстовых канонов путем освобождения предположительно авторитетных текстов от внутренних противоречий. С течением времени данная работа должна была привести традицию к созданию сложных взаимозависимых (корреляционных) текстовых систем, в которых каждая их часть, описывающая реальность, совпадает или предполагается, что будет совпадать с любой другой частью[0]. Одна из таких рукописных традиций, своими истоками восходящая к Корану и сунне, представлена религией ислам (повиновение), которую более точно было бы именовать многозначным словом «дин» - вера, религия, включающая в себя и определенные нормы поведения.

Для татар, история которых глубоко связана с исламом, джадидизм становится способом адаптации к Новому времени и ко всему тому, что принес с собой этот исторический этап развития человечества. Появлению джадидов, как одной из форм мировосприятия Нового времени, способствовало не что иное, как тщательное переосмысление ниспосланной пророку Мухаммаду Воли Аллаха. Это переосмысление совсем не обязательно означало отказ от принятия этой Воли, хотя в процессе усвоения новой парадигмы некоторые джадиды все активнее отказывались от идеи Нового времени о секуляризации религиозной сферы к более явному проявлению религиозной индифферентности или даже к атеизму. Однако в большинстве случаев джадиды придавали определенную значимость религии и Богу в жизни современного им общества. Между тем, предписания Всевышнего, основывающиеся на безоговорочном послушании и следовании «Прямому пути» (Сират ал-мустаким), должны, по их мнению, быть ограничены сферой личной жизни и запросами души, и не распространяться на общественную жизнь и определять общественные процессы.

Согласно их точке зрения, нравственные люди формируют добродетельное общество, однако сие вовсе не означает, что это будет продуктивное и успешное сообщество в этом новом мире, требующем творческого подхода, высокой производительности,

[0] Литература по сравнительной космологии весьма ограничена. Некоторые ученые, в том числе Майкл Витцель, Ричард Спрут, Билл Зауман, Джон Б. Хендерсон и Питер Робинсон, работающие в «Исследовательской группе культурного моделирования» под руководством Стива Фармера, на сегодняшний день наиболее активно разбирают различные стороны данной темы, как в теоретическом, так и в практическом аспектах. Все их работы, многие из которых являются рабочими документами, можно найти на веб-сайте Стива Фармера: http://www.safarmer.com/. Как это отражено в данном тексте, я многим обязан им в своей работе.

конкурентоспособности и пристального внимания к вопросам власти. По мнению джадидов, следование Божьей воле, само по себе, не может гарантировать раскрытия внутреннего потенциала людей. Только активная концентрация на мирских делах, ориентация на личность, а не на Бога, позволит людям успешно развиваться, тем самым доказывая, что их вера и есть истинное Божественное предписание человечеству. Джадидизм, в качестве идеологии Нового времени, предполагал усвоение принципиально иной эпистемологии, которая смотрела на прошлое, не как на трагическую утрату, а как на инструмент сотворения нового будущего; они воспринимали Аллаха, как личного Бога, близкого человеку. Он определяет человеческую этику и мораль, но вовсе не диктует то, как осуществлять земные задачи, требующие каждодневного внимания; подобная смена парадигмы позволила татарам самостоятельно определять собственное будущее, которое они теперь основывали на свободе, разностороннем и практически ориентированном образовании, разнообразном опыте, внимательном изучении окружающего мира и творческом подходе к поставленным задачам. Джадиды, между тем, не отдавали в полной мере себе отчет о той высокой цене, которую Новое время потребовало за свои радужные перспективы и щедрые обещания. Яркое подтверждение тому можно было наблюдать и в Европе, и в России в начале 20 столетия: быстрый рост доходов в процессе капиталистического производства, оборачивался их неравномерным и несправедливым распределением; процесс демократических политических преобразований осложнялся неустанными, бесплодными политическими спорами; возросшие возможности для все большего количества людей превращались, зачастую, в кошмар непредвиденных крушений человеческих надежд перед лицом необходимости конкурентной борьбы, а радость свободы от прошлого перемешивалась со страхом утраты традиций и беспокойством о будущем.

Археология и генеалогия Нового метода (усул ал-джадид).

Для своих целей я применяю в этом исследовании термины «археология» и «генеалогия» в том понимании, в каком их использовал Мишель Фуко (1926-1984). В работе «Археологии знания» (1969) он наиболее четко излагает свою, до той поры, несколько расплывчатую методологию, уже после применения данного подхода в трех предыдущих работах, в частности, в книгах «История безумия в классическую эпоху» (1961), «Рождение клиники» (1963), также «Порядок вещей» (1966). Несколько позже он демонстрирует свой метод в последней книге - «Надзирать и наказывать» (1975). Все эти работы посвящены переоценке теории причинности, «критической философии», основанной на работах Джона Локка (1632-1704), Дэвида Юма (1711-1776), и Иммануила Канта (1724-1804) – ученых, осуществивших поворот в философии в направлении основательной критики познания. Фуко, однако, отрицал вывод Канта о «необходимой истине», утверждая вместо этого, что "очевидно необходимое" может быть не более чем «на самом деле случайным». Для Фуко современные гуманитарные науки, претендующие на универсальные научные объяснения относительно природы человека, на самом деле не имеют под собой никаких оснований. Они являются ничем иным как выражением этических и политических предпочтений того или иного общества в определенный исторический отрезок времени. Отсутствие строгого научного обоснования кантовских положений относительно природы общественных явлений послужило Фуко поводом заявить, что история – это результат воздействия сочетания ряда факторов случайного характера .

Здесь следует отметить, что положение Фуко о случайности является главным отправным пунктом моего понимания джадидизма. На протяжении нескольких десятилетий я занимался этим феноменом на основе многочисленных сочинений целого ряда тюркских интеллектуалов, населявших различные регионы Российской империи в конце девятнадцатого века. В моей аналитической схеме деятели той эпохи являлись прародителями и пионерами в освоении той трансформирующей эпистемологии, о которой шла речь выше, именно их по праву и можно назвать джадидами. Прочтение их

работ с точки зрения самых разных контекстов привело меня к пониманию того, что в их работах не меньшее значение имеет не то, что наличествует, а то, что по той или иной причине отсутствует[0]. Это позволило раскрыть гораздо больший спектр значений понятия джадидизм, чем это было принято в историографии. Ибо если простое описание джадидов, их идей и общественной деятельности, обусловленной новым мировоззрением, и является весьма важным для научного познания, само по себе это мало что дает в определении истоков данного явления.

В этой связи удивительным является то, что во всех вышеупомянутых сообществах, где в культурном отношении доминировал ислам, постепенно, на протяжении примерно столетия с 1750 и до 1850, происходит эпистемологическая трансформация, имеющая результатом к концу периода замену прежнего концепта «старого метода» (усул ал-кадим) на идею «нового метода» (усул ал-джадид). При этом мотивирующей силой позитивных изменений стало движение от ориентации на прошлое – тадждид (обновление, в значении возвращения к первоначальной чистоте) к ориентации на будущее – джадид (новый). Что же было причиной этого долгого, длящегося целый век, незаметного вызревания альтернативного мировоззрения, которое, наконец, отчетливо отделило себя от традиции. Его сторонники, освобожденные от бремени веры в сверхъестественное и очарованные земными тайнами ожидали откровений от экспериментов, исследования мира и настойчивого использования сил человеческого разума. Они были уверены в том, что время служит человечеству, а не следует некому таинственному, изначально разработанному на метафизическом уровне плану. Что же все-таки произошло в исторически недавнем прошлом поволжских, крымских татар и азербайджанцев: какое именно сочетание непредвиденных/случайных элементов было добавлено к каждой из органично устойчивых традиционных систем, что расшатало и трансформировало их основы, делало их все более уязвимыми для дальнейшего расшатывания и последующего разрушения. И наконец, в какой именно момент в ходе этой трансформации появились Гаспринский, Зардаби и Насыри?

Погружаясь в археологию понятия «джадид» мы можем обнаружить ряд правил, которые определяли систему умозрительных и понятийных возможностей, обуславливающих границы философствования и дискурсов в рамках культуры ориентированной на тадждид. Мы также получаем представления о внутренних и внешних силах, которые постепенно способствовали утрате четкости прежних идеологических структур, на месте которых появлялись открытые пространства; и именно через эти лакуны многие принципиально новые веяния могли проникать и позже укореняться в сознании людей того времени. Подобный подход позволит нам несколько изменить ту историографическую традицию, которая до сих пор все еще концентрируется на рассмотрении сознания индивидуумов вместо того, чтобы изучать феномен на двух уровнях: того, что существует на сознательном уровне, и того, что зиждется в бессознательном. Изучение поволжских татар (находившихся в ту эпоху в авангарде тюркских, исламских народов - российских подданных), первыми вступивших на путь прогресса, позволяет нам выделить тот комплекс причин, благодаря которым это стало возможным. Между тем, следует вновь повторить, что мы никогда не сможем с точностью определить все возможные элементы этого процесса и должны быть осторожными в чрезмерном выделении какого-либо из них в качестве самого важного, либо ограничивая исследование лишь тем, что для нас наиболее очевидно.

Вместе с тем мы можем и должны быть открыты исследованию как можно большего числа характеристик, сформировавших для татар Новое время, изучая их настолько глубоко, насколько эти характеристики нам позволяют, и при этом рассматривая их во взаимосвязи, как на уровне явленного нам во всей очевидности, так и на скрытом уровне, доступном лишь интуиции.

---

[0] **Мое наиболее полное объяснение данному положению изложено в работе «Ismail Bey Gasprinskii, the Discourse of Modernism, and the Russians,» published in Edward Allworth (ed.), *Tatars of the Crimea* (Durham, 1988), pp. 149-169.**

Переходя к выводам по данному разделу, я предлагаю заняться рассмотрением взаимодействия пяти наиболее существенных факторов, приведших татарское обществе к вступлению в Новый мир: это та новая всеобъемлющая российская траектория развития, заложенная еще во время правления Петра Великого; это татарская диаспора и капитализация экономики, происходившая при участии татар; это возобновление противоречий внутри исламского дискурса; это различные пути вовлечения татар в российское общество и появление нового класса посредников, которые стали связующим звеном между русским и татарским мирами.

Каждый из перечисленных элементов был, вне всякого сомнения, необходим, хотя сам по себе и не достаточен для того, чтобы подтолкнуть татар к освоению новых горизонтов, к уходу от привычных стереотипов, к открытию более широких перспектив, к риску неизведанного и к надежде на лучшее будущее, способное принести людям большую пользу, к переходу от мира ограничений – к миру возможностей. К тому моменту, когда возникли первые зачатки новометодного мировоззрения в 1870-х годах, его адепты широко использовали все преимущества периодической печати для распространения своих идей, благодаря чему почва для дальнейшего их продвижения была тщательно подготовлена. Сочетание вышеупомянутых пяти факторов, между тем, и создало ту основу, которая помогла джадиизму выстоять и не быть задавленным отжившими идеями, идеалами и институтами, не остаться лишь бесплодной фантазией в умах людей. Поскольку подробное рассмотрение всех пяти факторов в данном коротком эссе не представляется возможным, я остановлюсь лишь на одном, на третьем факторе, который долгое время был неправильно понят исследователями. Я имею в виду возобновление противоречий внутри исламского дискурса.

Возобновление споров и противоречий внутри исламского дискурса.

Ислам проникает в регион Поволжья в 10-ом столетии. Сначала его распространяли странствующие миссионеры, а затем религию принимают "официально" в 922 в ходе посещения столицы Волжской Булгарии посольством багдадского халифа ал-Муктадира (правил в 908-932гг.), секретарем которого был Ибн Фадлан. Несмотря на то, что большая часть письменных источников об этом периоде была утрачена, сохранилось достаточно свидетельств для воссоздания общей картины. Благодаря переданной из поколения в поколение информации, дополненной сведениями живущих по соседству народов, мы с уверенностью можем заключить, что в регионе формируется и развивается крепкая суннитская исламская община, следовавшая Ханафитской школе (мазхаб) мусульманского права. Поскольку представители ханафитского мазхаба в исламском мире составляют большинство, то, казалось бы, можно утверждать, что мусульмане Волжско-Камского региона находились в числе самых "ортодоксальных" последователей ислама; с другой стороны, также верно, что на протяжении эволюции мусульманского права эта школа приобрела репутацию наиболее "либеральной", по сравнению с другими школами, более склонной к использованию разума при нахождении решений в новых обстоятельствах и условиях жизни.

Однако, ни первое, ни второе из этих утверждений не является безоговорочным и основным при определении той формы ислама, которая развивалась в Волго-Уральском регионе в последующие века, тем не менее, оба они предлагают важные отправные точки для более детального анализа того, во что верили местные мусульманские ученые, и о чем они вели свои споры.

К тому времени, когда Екатерина Вторая стала императрицей, большинство мусульманских ученых Волжско-Камского региона, принадлежа ханафитскому мазхабу, тем не менее, опирались на методологию, противоположную диалектическому подходу (илм ал-калам) – методу поиска теологических оснований посредством диспута и доказательства, которому сам Абу Ханифа (699-767), основатель правовой школы,

запрещал следовать своим ученикам[0]. Они также защищали практику таклида – безоговорочного принятия мнения религиозных авторитетов, зачастую представлявших ту или иную правовую школу, в данном случае – ханафитскую.

Таклид обычно противопоставляется иджтихаду - независимой интерпретации шариата, осуществляемой посредством самостоятельных интеллектуальных усилий (джихад) индивидуума. Следует заметить при этом, что тот, кто не имеет глубоких познаний в области мусульманского права (фикх), и не располагает сведениями детального характера об обязательных предписаниях (ваджиб), запретных деяниях (харам), рекомендуемых (мандуб), порицаемых (макрух), и нейтральных (мубах) поступках в рамках этого права, не будет считаться полномочным самостоятельно интерпретировать мусульманский закон.

Весьма показательно, что сам Абу Ханифа порицал применение таклида его учениками, убеждая их мыслить самостоятельно, а не полагаться на интерпретации учителя. Помимо вопросов методологии, местные ученые также, по всей видимости, действовали в рамках привычных для ханафитской религиозной традиции параметров, которые определяли позиции в отношение ряда вопросов и проблем с ними связанных, включая такие классические темы, как природа Корана и количество извечных атрибутов Аллаха, свобода воли и предопределение, вера и совершение греха, молитва в сумеречное время суток и коллективные молитвы по пятницам, а также и по таким специфическим проблемам региона как лояльность Российским властям.

К концу 18 века появляется целый ряд новых обстоятельств, которые создали условия для развития Волжско-Камского региона в ином направлении, что возможно, имело свое воздействие и на изменение содержания исламского дискурса в отличие от того, как он воспринимался на протяжений столетий.

Прежде всего, мы должны иметь в виду фактор правления Екатерины II, которая под влиянием европейского Просвещения, смогла изменить систему взаимоотношений между российской властью и мусульманским населением. Во-вторых, развитие и усовершенствование торговых путей из региона Поволжья в Центральную Азию, вслед за постепенным продвижением российской границы к югу и установлением мира среди казахских племен, способствовало расширению связей между этими территориями, что, в свою очередь, оказало положительное влияние на упрочение положения татарских коммерческих предприятий и на расширение духовных контактов с мусульманами тех регионов, что представляли непосредственный политический интерес для Российского государства.

В-третьих, развитие татарского капитала стимулировало расширение сети деревень с татарским населением, прежде всего в Казахской степи, частично в Центральной Азии, на южном участке Сибири и вдоль караванных путей, через долину Или в Восточный Туркестан (который впоследствии стал провинцией Синьцзян императорского Китая). Международный коммерческий успех татарских купцов стимулировал не только образование татарских диаспор и присутствие татар на отдаленных территориях, но и создание центров влияния на окружающее не-татарское население. Эти центры постепенно начали оказывать не только экономическое, но и культурное и интеллектуальное влияние на новых соседей татар.

---

[0] **Калам имеет длительную и, подчас, весьма непростую историю, что в большей степени относится к постклассическому периоду (после 1050-х годов) и вплоть до настоящего времени. В историографии духовной культуры ислама, начиная с самих мусульманских ученых, калам считался теологией, которая противостояла философии (фалсафа). Основным отличием от последней было то, что калам занимался поиском истины в большей степени посредством обращения к традиции (накл), нежели при помощи разума (акл). Однако разделение мусульманской мысли на противоположные течения калам – фалсафа не является удачным инструментом для оценки всего ее богатства. Как пишет Висновский калам и фалсафа были не столь противоположны, нежели принято их воспринимать, и оба принадлежали к направлению мысли, которое придавало значение разуму, хотя разными путями и с различными ограничениями. См. раздел «Христианская и исламская философия и теология» который Роберт Висновский написал в соавторстве для «The Cambridge History of Medieval Philosophy», Vol. II, ed. by Robert Pasnau (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 698-706. По существу сложно говорить об исламской философии до ал-Фараби (870-950) и Ибн Сины (ум. 1037).**

Отказываясь от привычных социальных моделей, коммерсанты использовали свой капитал в качестве способа создания своего собственного социального пространства между двумя привычными классами, представленными традиционной элитой и простолюдинами. Они смогли обеспечить себе гораздо более независимое положение по сравнению с двумя другими классами, в том числе и при помощи осуществления сложных долгосрочных проектов, которые со временем все более упрочивали их положение в обществе в качестве третьей силы. Как ее представители, они были более уверены в себе, менее подвержены страхам и рискам и свято верили, что их будущее будет намного лучшим, чем их настоящее.

В своей совокупности эти процессы образовали новый спектр возможностей для членов татарского сообщества. При этом, некоторые из происходивших изменений были поначалу слабо различимы и практически незаметны, зато другие были явлены во всей своей полноте и незамедлительно обнаруживали свое присутствие. Последнее особенно верно в отношении института мусульманского Духовного собрания, при помощи которого татарам была навязана определенная форму организованного руководства – муфтият - ранее им неизвестная и созданная, что особенно важно в данном контексте, в результате активных действий со стороны немусульманского государства.[0] Создание муфтията имело целью структурировать российский ислам, и следовательно, облегчить российской бюрократической машине управление мусульманскими поданными. Получая ежегодное жалованье, муфтий и его помощники фактически стали русскими чиновниками с установленными императорской властью обязанностями, которые с течением времени постепенно расширялись. Как видно из работ нескольких ученых последних лет, императорские указы определяли Духовное собрание со всеми его служащими как орган, в который следует направлять для разрешения все социальные и религиозные вопросы повседневной жизни мусульман. В случае, если вопрос не решался на уровне муфтията, мусульманам следовало адресовать его уже непосредственно российским властям.[0] Таким образом, частные интересы мусульманского населения постепенно становились имперскими интересами, что вело к большему сближению между мусульманами и русскими.

Новые возможности в области исследований обычно приводят к новым выводам и результатам, хотя и не обязательно именно к тем, что были сделаны в работах последних лет по истории исламской мысли в Волжско-Камском регионе. После распада Советского Союза, ученые как в России, так и за рубежом стали обращать все большее внимание на хорошо сохранившуюся и ставшую теперь доступной источниковую базу того периода, в результате чего сегодня мы знаем гораздо больше о том, что именно писали мусульманские деятели (Алмазова, 2010; Идиатуллина, 2005; Юзеев и Гимадеев, 2009; Кемпер, 1998; Хайрутдинов, 2005-2006; Спаннаус, 2011; Тухватуллина, 2003). Однако попытки современных ученых расположить работы мусульманских авторов в некое подобие исторической преемственности и последовательности, на мой взгляд, имеют

---

[0] За последние годы было издано множество книг и статей, в которые рассматривается история института Духовного собрания, ее сотрудников и направлений их деятельности. Вот несколько примеров: Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII-начале XX вв. (Казань, 2011); Danil Azamatov, «The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power in Russia's Muslim Institution,» in Anke von Kugelgen, et al. (eds.), Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th Centuries, vol. 2 (Berlin, 1998), 355-384; Сергей Синенко, Мусульманкское духобное собрание: художественно-документальное повествование (Уфа, 2008);

[0] **Роберт Крус посвятил значительную часть своей недавно вышедшей книги этим вопросам. См. For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia (Cambridge, 2006).**

существенные недостатки, поскольку лидирующей в историографии остается тенденция, поддерживающая прежние интерпретации, впервые появившиеся в начале 20-го века, продолжавшиеся с некоторыми несущественными изменениями все советские годы и лишь укрепившаяся после освобождения российских исследователей от ограничений в области научной деятельности после распада Союза. Данной историографии, на мой взгляд, присущи три специфические черты:

* Так называемый «телеологический» подход, который несколько механистично склонен применять идею прогресса, в данном случае, настаивая на линейной эволюции философской мысли, идущей от всеобъемлющей приверженности традициям ислама к возникновению джадидизма и принятию идеологии Нового времени;
* Путаница с понятием «реформа», которая не позволяет увидеть различия в отношении тех или иных мусульманских авторов к изменениям, которые отражают отличие лежащих в основе целей и задач, что также связано с моим первым критическим замечанием;
* Неспособность понять Новое время в терминах эпистемологический сдвига, который по праву можно назвать революционным.

Начиная со второй половины 18-го века, как утверждают источники, несколько поколений татар связывало ощущение, что что-то не так с исламской уммой. Их объединяло осознание необходимости реформ, при помощи которых можно было бы улучшить ее положение, и в качестве механизма реформ они настойчиво предлагали применение иджтихада (в буквальном смысле «усердие, старание») в решении вопросов, стоящих перед обществом. Список авторов, как это принято в историографии, возглавлял Габрахман Утыз-Имани ал-Булгари (1754-1835), далее шли Абу Наср ал-Курсави (1776-1812), Шихабутдин ал-Марджани (1818-1889), Ризаэтдин ибн Фахретдин (1859-1936), Галимжан ал-Баруди (1857-1921), Муса Джаруллах Бигиев (1875-1949), Зияэтдин Камали (1873-1842) и другие представители духовенства, однако список включал также и светских деятелей: Хусаина Фаизханова (1828? -1866), Исмаила Бея Гаспринского, Юсуфа Акчуру (1876-1935).

Первая проблема, очевидная в первый же момент по прочтении этого списка, состоит в фундаментальном различии между начальным набором имен и теми тремя, что следуют за ними, что свидетельствует о безосновательности и поверхностности связей между этими двумя группами. Кроме того, попытка связать их воедино сама по себе лишь более запутает, нежели прояснит чрезвычайно важный период в нововременной истории татар. То что во многих исследованиях считается одной траекторией, на самом деле представляет собой два направления: первое стремится вернуть исламское общество обратно к надлежащей форме и практике, к обществу, в котором религия занимает центральное и определяющее положение; другое же воплощает видение общества, в котором ни одна религия не будет иметь превосходства и, по сути, религия сама по себе не будет иметь значительного политического или иного влияния на общество.

Вторая проблема связана с универсальной человеческой склонностью противостояния, а порой и отчаянного сопротивления изменениям.[0] Когда речь идет о религиозной вере, изменения могут быть немедленно отринуты, как опасные и даже злонамеренные; в исламе их называют бид'а, термин чаще всего использующийся для придания негативного смысла верованию, практике или обычаям, которые, предположительно, не имеют под собой никакого прецедента в исламской традиции.

Несмотря на то, что термин не встречается в Коране, бесчисленные ученые на протяжении веков однозначно принимали различные хадисы, осуждающие «новаторов» и «инновации», а несогласные часто обвинялись в приверженности бид'а и подвергались гонениям.

---

[0] Maribel Fierro, “The Treatises against Innovations (kutub al-bida`),” Der Islam, Bd. 69, Heft 2 (1992), p. 204. См. также: J. Robson, “Bid`a,” Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Vol. 1, p. 1199; B. Lewis, “Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam,” Studia Islamica, I (1953), pp. 52 ff; и I. Goldziher, Muhammedanische Studien, Vol. II (Halle, 1890), pp. 22 ff.

Эта тенденция существенно затрудняла попытки реформ, в особенности, если они возникали на низовом уровне, и их приверженцы пересматривали вопросы религиозной практики с позиции религиозных же оснований, которые они так или иначе пытались оспорить. На рубеже 19 века мы можем видеть примеры того, как обвинение в бид'а адресовалось мусульманским ученым из Волжско-Камского региона и на родине, и в Средней Азии, где они обучались. Мы также наблюдаем обвинения в бид'а адресуемые уже джадидам веком позже, когда их периодика и другие «новые» виды деятельности стали объектом ненависти со стороны консервативных ученых. Кроме того, путаница с понятием «реформа» отражает противоречие, имеющееся и в самом исламе – между проблемой обнаружения и искоренения бид'а и противоположным вероучительным свидетельством о том, что Бог сам – в отношении исключительно религиозных целей – установил необходимость периодически обновлять (таджид) религию при помощи правильного применения иджтихада[0].

Исламская модель преобразований, была, таким образом, легитимизирована и могла быть использована как для предотвращения проявлений бид'а, так и для проведения реформ с целью возвращения, исправления и восстановления должного характера исламского общества. Для современных ученых обращение мусульман к таджиду может казаться «прогрессивным» в рамках традиционного богословия, однако его вряд ли можно определять в терминологии «джадид», поскольку таджид был лишен лежащей в основе первого эпистемологии, обеспечивающей «усул джадид». Таких ученых как Марджани, Фахретдин, Баруди, Буби, Бигиев и Камали более правильно были бы называть прогрессивными богословами, поскольку они стремились к сохранению концепта Бога в центре общественной жизни, несмотря на то, что и признавали необходимость исправления ложных интерпретаций религии и реформирования религиозной жизни, в которую проникают искажения с течением времен.[0] В силу того, что деятели, подобные Марджани, стремились увековечить отлаженную систему, присущую комментаторской традиции, восходящей к источникам ислама, их нельзя поставить в один ряд с такими личностями как Фаизханов, Гаспринский, Акчурин и Керимов, которые по-настоящему порывали с религиозно-теологической эпистемологией. Прогрессивная склонность ученых – теологов к реформе, какой бы радикальной она не казалась, была исключительно исправляющей и восстанавливающей, она не предполагала открытия врат на пути к новому обществу. Не удивительно, потому, что в качестве авторитета вне исламского мира эти татарские интеллектуалы избрали христианского сектанта 15-16 вв. Мартина Лютера (1483-1546).

Третья проблема является наиболее важной и наряду с тем наиболее сложной. Как было упомянуто выше, споры о Новом времени бывают подчас весьма жаркими, однако нередко не отражают его сути, поскольку историки и другие исследователи не склонны предлагать единственное объяснение тому, что происходило в прошлом. Мы стремимся к поиску множества причин, влияний и сил, особенно когда пытаемся объяснить столь фундаментальный феномен как Новое время. В процессе подобного поиска происходит интеллектуальный релятивизм, когда все причины становятся равными, и мы спокойно можем не замечать те или иные данные ради совершения того или иного «обоснованного» выбора. Подобный подход для меня в отношении Нового времени более не приемлем. Поскольку он предлагает множество причин, каждая из которых достойна подробного обсуждения, однако ни одна из них не является ключевой в объяснении феномена Нового времени в истории человечества. Несмотря на риск быть обвиненным в редукционизме,

---

[0] **В общепризнанном хадисе, приведенном Мухаммадом Шамсом ал-Хак ал-Азимабади в книге Аун ал-Магбуд фи Шарх Сунан Аби Дауд (Медина, 1389/1969, XI, 385) сказано: "Поистине Аллах будет посылать общине в начале [в конце] каждого столетия того, то обновит для них их религию». Как пишет Хамид Алгар: «Сказанное в хадисе ясно предполагает историческую модель неизбежно повторяющегося каждые 100 лет упадка, который останавливается и восстанавливает прежнее состояние вещей, тем сама указывая не бесконечное продление жизни уммы." Hamid Algar, "The Centennial Renewer: Bediuzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid," Journal of Islamic Studies, 12:3 (2001), 292.**

[0] Бросается в глаза сходство с европейскими нео-аристотелианцами.

необходимость обнаружения чего-то более фундаментального, что отвечало бы за возникновение данного феномена, вернула меня к гегелевскому идеализму и к концентрации внимания на эпистемологии Нового времени, которая отделяет его от того, что формировало более длительный исторический период в развитии человечества с 4 тысячелетия до н.э. вплоть до 18 столетия нашей.

Исламский дискурс в Волжско-Камском регионе в 19 веке, поэтому, прежде всего, следует рассматривать как повторение периодически случающегося конфликта между теми, кто стремился к реформе ради возрождения исламского сообщества (прогрессивные богословы), и теми, кто противостоял им на основании того, что данная реформа была слишком опасна для целостности исламской уммы (консервативные богословы). В историографии первые постоянно воспеваются как «реформаторы», «прогрессивные мыслители», «просветители», и «джадиды», а вторые обличаются как «консерваторы», «реакционные мыслители», «обскурантисты», «исламисты» и «кадимисты» (собственно, антагонисты «усул джадид» и сторонники «усул кадим» или «старого метода»). Подобный подход внес больше путаницы, нежели способствовал прояснению ситуации, тем более что в нем смешивались два разных конфликта: между прогрессивным и консервативным лагерями в рамках самой исламской теологии, и между исламской теологией в целом и джадидизмом, который имел совершенно иное понимание целей человечества и опирался на иные эпистмологические основания.

И никакие союзы и соглашения между прогрессивными теологами и джадидами относительно достижения краткосрочных целей не должны дезориентировать нас в отношении данного вывода, поскольку, в конечном счете, оба течения разделяет непреодолимый раскол. Более целого века прогрессивные богословы интерпретировались как модернисты (джадиды) лишь оттого, что они находились в конфликте с консерваторами, были более гибки, либеральны и принимали происходящие изменения. Однако это не так. Рассматривая предмет под иным углом, мы обнаруживаем иной набор различий, который позволяет нам утверждать: прогрессивные богословы принадлежали традиции, а не Новому времени:

Прогрессивные богословы, опираясь на один из источников ислама - сунну считали, что общество время от времени нуждается в обновлении (тадждид) с целью очищения веры при помощи правильного применения иджтихада, в то время как для джадидов обновление было недостаточным, поскольку его последствиями будет лишь восстановление того, что уже было, в то время как то, что было, и то, что есть, должно быть заменено тем, что должно быть.

Для прогрессивных богословов духовным идеалом был давно ушедший в прошлое Золотой Век, имитация которого была лучшим, чего человечество может достичь, в то время как джадиды верили, что человеческие сообщества могут конкурировать лишь между самими собой в никогда непрекращающемся процессе достижения целей и дальнейшего их развития и замены новыми.

Прогрессивные богословы всегда ощущали ностальгию по «утраченному раю» и были убеждены, как упомянуто выше, что ничто кардинально новое не может уже появится в этом мире до конца времен, в то время как джадиды мечтали о рае, который можно обрести путем борьбы, не ограниченной строгими правилами традиции.

И наконец, прогрессивные богословы были абсолютно преданы исламскому дискурсу который джадидам представлялся антитезисом их проекту

Заключение

В первой песни «Божественной комедии», написанной в 14 веке, поэт эпохи Ренессанса Данте Аллигъери (1265-1321) пишет об извечном вызове человечеству, выраженном в противостоянии между земным и духовным. Он объявляет нам также о своем намерении рассказать о собственном духовном восхождении от отчаяния и страдания к вершинам радости. В семи строках он описывает нам тот страх, который испытывает человек, лишившийся ориентиров в жизни, тот страх, который другие

гораздо более многословно описывали на протяжении веков, в рамках самых разных культур:

Земную жизнь пройдя до половины,
Я очутился в сумрачном лесу,
Утратив правый путь во тьме долины.
Каков он был, о, как произнесу,
Тот дикий лес, дремучий и грозящий,
Чей давний ужас в памяти несу!
Так горек он, что смерть едва ль не слаще.

В его восхождении поэту сопутствуют два персонажа – Виргилий, давно усопший римский поэт, символизирующий силы человеческого разума, и Беатриче – аллегория божественной любви. Виргилий мог сопровождать Данте лишь до определенного предела, ибо человеческий разум ограничен и не совершенен; в конце путешествия с поэтом остается лишь Беатриче, лишь она может помочь Данте достичь того, к чему он стремится более всего: душевной гармонии, проистекающей из убежденности сердца.

Другой великий мыслитель ал-Газали (1058-1111) некогда провозгласил в своем трактате Тахафут ал-Фаласифа (Опровержение философов): “Непостижимые решения Бога не могут быть взвешены на весах разума, только вера в Бога, как высшую Истину может удержать слабых духом людей на «прямом пути», единственном, имеющем для них значимость».[0]

Вышеобозначенное можно считать наиболее привлекательным из того, что имеется в теологических системах, опирающихся на религиозный канон. Их обещание душевного мира, достижимого в земной жизни, требует избрания нелегкого Прямого пути, который, в свою очередь, предполагает безоговорочную преданность, обуславливаемую фундаментальной значимость этой главной цели человека. Поскольку все действительно важное восходит к Богу, не остается ничего иного, кроме как следовать его предписаниям, пусть нередко и весьма затруднительным. Это обещание душевного мира и покоя эпистемологически противоположно обещанию безграничных возможностей, присущего идеологии Нового времени. С тех пор как Бог был смещен и перестал быть центром всего – как на уровне социума, так и на уровне индивидуума – вакуум стал заполняться идеей выбора. Однако это выбор был не между добром и злом, а между все возрастающим количеством выборов, ассоциируемых, так или иначе, с добром. И эти разные виды добра, точные значения которых никогда ранее никем не были определены, ныне соревнуются в привлечении внимания и снискании преданности со стороны людей. В Новом мире судьба человеческих душ может и не зависеть от исхода этой борьбы, однако что касается человеческих жизней – то они определенно зависят от сделанного выбора. Татары – мусульмане на протяжении всего 19 века сталкивались с постоянно растущим осознанием того что вечные истины, на которые они опирались на протяжении веков, и которые долгое время дарили им покой, ясность, душевное удовлетворение и уверенность в завтрашнем дне, постепенно стали терять свою значимость, где душевный покой становится лишь еще одним концептом, требующим критического осмысления. Защитники традиционного образа жизни были весьма изобретательны в своем сопротивлении Новому времени и находили разные способы защиты своей мусульманской идентичности. Для суфиев – братств ясавийа и накшбандиййа – соблюдение канонов ислама могло означать сопротивление российскому закону, запрещающему проповедническую деятельность среди не русских или недавно крещеных народов, кроме того, для них призыв к джихаду против русских служил также средством оживления веры. Для мусульманских богословов защита веры могла иметь более интеллектуальный характер и чаще всего влекла за собой бесконечные дебаты о весьма

[0] Как Блез Паскаль провозгласил в своих *Pensées*: “Сердце имеет свои доводы, о которых разуму ничего не ведомо.”

эзотерических вопросах вероучения или философии, которые могли показаться малозначимыми стороннему наблюдателю. Однако именно эти религиозные дебаты обеспечивали преемственность духовной культуры на протяжении многих веков существования ислама. Для абсолютного большинства татар-мусульман понятие того, что Бог может «умереть» было совершенно невозможно для восприятия в 19 веке; хотя пока Бог умирал, ожидалось, что человек займет его место.

В своем эссе я предпринял попытку раскрыть значение нескольких факторов воздействовавших с 18 века на первых подданных – мусульман в Российской империи, что я верю, поможет объяснить иначе никак не объяснимый феномен: становление во второй половине 19 века татарского варианта идеологии Нового времени в форме джадидизма. Вместо привычного в историографии рассмотрения процесса превращения образовательной реформы в широкое общественное движение, способное привести татар к прекрасному будущему, я стремился ответить на вопрос о том, откуда появились эти образованные люди. Если на заре царствования Екатерины II интеллектуальная жизнь татар определялась профетическим дискурсом, в котором нравственное возрождение и ре-исламизация были артикулированы через концепты, отражающие профетическое восприятие исторического времени, и этот призыв к нравственному и религиозному возрождению происходил при помощи традиционных письменных жанров, то каким образом джадидизм через чуть более чем одно столетие приобрел значимость и стал доминирующим в жизни татар?

Насколько трудна была задача джадидизма можно проследить по истории движения с 70-х годов 19 века по поздние 20-е годы 20-го. Это был период беспрецедентных потрясений, включающих войны и революции. Вместе с тем, несмотря на хаос, это сложное время смогло породить ряд иногда не слишком популярных, где-то пугающих и утопических движений, одиноко сражающихся и собирающих сторонников то тут, то там. Они как будто были влекомы неведомыми и более могущественными силами Нового времени, охватившими Россию и всю остальную Европу. Трансформация укоренившихся отношений между людьми, в особенности, если они глубоко социальны и сопряжены с сильными моральными устоями, чрезвычайно трудна, и история полна примерами безуспешных попыток подобного рода. Можно лишь вспомнить движение народников в России в 1860-х-1870-х; однако по значимости оно было бледным подобием джадидизма, несмотря на всю его драматичность; и его безуспешность предполагала, что и джадидизм, с еще большей вероятностью и гораздо быстрее, должен был окончить свои дни на свалке истории. Так бы и случилось, если бы не кумулятивный эффект бесчисленного количества известных и неизвестных выборов, сделанных могущественными и не очень людьми, а равно бесчисленное число событий, чье свершение не направлялось сознательными актами отдельных людей. Разрозненные, нескоординированные и бессвязные элементы, образующие плоть Нового времени/джадидизма составляли непрерывную последовательность, которую было уже не остановить. Именно эпистемология обеспечивала не только выживание феномена джадидизма, но и его поразительный успех.

В этой эпистемологии также кроются и причины сильнейшего противостояния Новому времени. Одно из наиболее впечатляющих описаний этого сопротивления было дано видным сирийским ученым и мусульманским правоведом Мухаммадом Рашидом Ридой (1865-1935), в статье, опубликованной в прогрессивном богословском журнале ал-Манар:[0]

В эти **беспокойные** времена идеологических, интеллектуальных, политических, коммунистических и большевистских **волнений;** во времена, когда в области религии, образования и социальных отношений **царит хаос**; во времена, которым угрожает феминистская **революция и промискуритет**, в которые повсеместно **нарушаются** брачные клятвы, **распадаются** семьи и **рвутся** родственные связи; в те времена, когда в

[0] Рида был наиболее заметным из учеников Джамалетдина Афгани (1838-1897) и Мухаммада Абдо (1849-1905) – двух ведущих мусульманских прогрессивных богословов.

обществе царят **еретические** учения, враги открыто **нападают** на религию нации, язык, ценности, традиции, привычную одежду и наши истоки – у нас не остается **никаких устоев**, опираясь на которые можно было бы растить и обучать молодежь.
В эти времена, которые я кратко описал, и которые вы знаете лучше меня, идеи обновления, обновленчества и обновителей стали среди нас широко распространяться. Действительно, мы **крайне нуждаемся** в обновлении и обновителях. Все, что могло **сохранить** наш национальный характер и религиозное наследие, помогало нам выйти на дорогу цивилизационного прогресса было **аннулированно** и **уничтожено**. Все наше историческое прошлое, истинная религия, наша цветущая цивилизация и великая империя – все это было нами **вытравлено, осуждено, покинуто** и **забыто**. В нашем стремлении воспринять новое и заимствовать чужое, мы лишь смогли уцепиться за внешнее, и не были никогда в состоянии воспроизвести его полностью. И то, что мы сейчас имеем из прошлого и современного – лишь оболочка, имитация, как скорлупа миндаля или грецкого ореха, которая толстым слоем валяется под ногами; она, сама по себе бесполезна и неспособна сохранить суть [Рида, 1931, p. 770].
Я выделил отдельные слова и выражения в этом тексте, которые, я верю, говорят сами за себя об убежденности и бескомпромиссном характере ответа Рашида Риды Новому времени. Это человек, которые верит, что он стоит перед лицом некой внешней угрозы, связанной с таким глубоким изменением мира, в котором ничто уже не останется прежним, и то, что придет, не будет чтить ничего из того, что наиболее дорого для человечества. Его слова иллюстрируют настроения миллионов тех, кто ощущал, что происходящее находятся вне их контроля, поскольку социум и община более не обеспечивают существование индивидуума и личности, историческая связь двумя этими сферами угрожает быть навеки нарушенной. Для этих масс и тех, кто говорит за них Новое время – это революция отчаяния, с которой невозможно бороться, поскольку она не имеет собственной определенной идеологии, конкретного плана и авангарда. Новое время имеет лишь будущее.

Список источников и литературы

Абдуллин, 1976 — Абдуллин, Я.Г. Татарская просветительская мысль. Социальная природа и основная проблематика. Казань, 1976.

Адыгамов, 2006 — Адыгамов, Р.К. “Роль Габдрахима Утыз-Имяни в изучении социокультурных и религиозных традиций татарского общества конца XVIII-первой трети XIX вв.” Дис... канд. истор. наук, Казань, 2006.

Алмазова, 2010 —Алмазова, Лейла. Зыяэтдин Камали. Философия ислама в двух томах. Том 1, Казань, 2010.

Байбулатова, 2006 — Байбулатова, Лилия. “Асар” Ризы Фахреддина. Казань, 2006.

Баяазитов, 1898 — Баязитов, А. Ислам и прогресс. СПб., 1898.

Идиятуллина, 2005 — Идиятуллина, Гульнара (перев.). Абу-н-Наср `Абд ан-Насир ал-Курсави: Наставление людей на путь истины. Казань, 2005.

Исхаков, 1997 — Исхаков, Дамир. Феномен татарского джадидизма: введение в социокультурному осмыслению. Казань, 1997.

Салихов, 1998 — Салихов, Р.Р. “Общественно-реформаторская деятельность татарской буржуазии Казани (вторая половина XIX-начало XX вв.” Дис. канд. ист. наук, Казань, 1998.

Тухватуллина, 2003 — Тухватуллина, Лейла. Проблема человека в трудах татарских богословов. Казань, 2003.

Хайрутдинов, 2005-2006 — Хайрутдинов, Айдар. Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды в двух томах. Казань, 2005-2006.

Юзеев, 2003 — Юзеев, А.Н. Очерки Марджани о восточных народах. Казань, 2003.

Юзеев и Гимадеев, 2009 — Юзеев, А.Н. и И.Ф. Гимадеев. Марджани о татарской элите (1789-1889). Казань 2009.

Kemper, 1998 — Kemper, Michael. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin, 1998.

Rida, 1931 — Muhammad Rashid Rida “al-Tajdid wa al-tajaddud wa al-mujaddidun,” al-Manar, 31, No. 10 (July 1931), 770.

Spannaus, 2011 — Spannaus, N. “Abu Nasr Qursawi on Kalam and the Divine Attributes.” Unpublished paper, 2011.

Перевод Л.Алмазовой.

Текст 2. **Кемпер М., Шихалиев Ш. Кадимидская и джадидская система образования в Дагестане: взгляд на преподавание арабского языка и ислама в XX в. Восток (Oriens). 2018. № 6.**
С. 105–123

Статья Михаэля Кемпера и Шамиля Шихалиева написана с необычной точки зрения – как со стороны ученого – аутсайдера, так и ученого – инсайдера. Шамиль Шихалиев, кандидат исторических наук; заведующий Фондом восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала, Россия), является признанным академическим ученым, при этом, он сам прошел обучение сначала у своего деда Зайналбека Шихалиева, сохранившего традиции дореволюционного исламского образования в советскую эпоху, а затем и в Исламском институте имама аш-Шафии, открытого в Махачкале в 1992 году. Получившаяся в соавтортве с Михаэлем Кемпером (о котором речь шла в разделе № 4 данной хрестоматии) представляет интерес, поскольку в ней прослеживается преемственность традиций кадимизма и джадидизма в современной системе исламского образования в Дагестане.

.

КАДИМИТСКАЯ И ДЖАДИДСКАЯ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ
В ДАГЕСТАНЕ: ВЗГЛЯД НА ПРЕПОДАВАНИЕ АРАБСКОГО ЯЗЫКА И ИСЛАМА В 20 ВЕКЕ

М.Кемпер, Ш.Шихалиев

Полемика между реформаторами, известными как «джадиды» (от арабск. новый), и представителями традиционного исламского метода обучения - «кадимитами» (от арабск. старый), - имевшая место в конце имперского и в ранний советский периоды, давно привлекает к себе внимание ученых. Движение джадидов имело целью модернизацию мусульманских школ (мактабов и медресе); они предлагали новые методы обучения: деление на классы, систематизацию учебных программ, а также четко определенные сроки обучения. Джадидизм также выступал за введение в программу мактабов и медресе предметов, которые, как правило, не преподавали в большинстве мусульманских школ, но изучали в современных им российских и европейских школах, таких как география, история и естественные науки. Джадидские школы начали преподавание на местных языках, которые в большинстве мусульманских регионов России были региональной формой тюркского языка. Это отличало джадидскую от традиционной системы исламского образования, которую джадиды критиковали за слепое повторение традиций, потерявших свою актуальность в стремительно развивающейся России.

Основателем джадидского движения принято считать крымскотатарского интеллектуала и педагога Исмаила Гаспринского (1851-1914), который открыл свою первую новометодную школу в Бахчисарае в 1883 г. [Усманов, 2006]. Вероятно, идеи о новометод- ной системе возникли у И. Гаспринского под влиянием реформы начальной школы в Османской империи, в частности, благодаря деятельности Сабита-эфенди, который открыл подобную школу в 1872 г. [Somel, с. 124; Bahri, с. 377-392]. Идея И. Гаспринского о модернизации мусульманской школьной программы была с энтузиазмом воспринята татарами Волго-Уральского региона, где начиная с 1880-х и 1890-х гг. было создано несколько крупных новометодных медресе [Мухаметшин, с. 59-80].

В Центральной Азии джадидизм также нашел последователей [Бабаджанов, 2007; Baldauf, 2001, p. 72-88; Khalid, 1999]. В конце концов, джадидские интеллектуалы обратились к политике, участвуя в строительстве и распространении светского национализма, особенно после революции 1905 г., когда они могли бы создать мусульманские газеты и журналы [Usmanova, 1996, p. 239-278]. Некоторые видные джадиды также были депутатами в государственной Думе нескольких созывов, где часто объединялись с либералами [Усманова, 2013 с. 113-124]. Находясь в Османской империи в изгнании, некоторые джадиды выдвигали «пантюркистскую» идею джадидизма и оказали значительное влияние на развитие турецкого национализма [Meyer, 2007, p. 15-32]. Многие джадиды, которые после 1917 г. остались в России, впервые были интегрированы большевиками в советские институты, в том числе школы. После того как советская власть подготовила собственные научные и учительские кадры, многие джадиды были расстреляны или сосланы в лагеря [Kemper, Motika, Reichmuth, 2009]. После смерти Сталина в 1953 г. многие джадиды были (часто посмертно) реабилитированы; а начиная с 1960-х гг. официальная историография в Татарской АССР, а также в советском Узбекистане и на Кавказе начала последовательно изучать деятельность нескольких хорошо известных джадидов, которых они

высоко ценили как «прогрессивную интеллигенцию», распространявшую «просвещение» и которые критиковали «религиозное мракобесие кадимитов» [Бустанов, Кемпер, 2016, с. 30^19; ср.: Кемпер, 2018, с. 127-143].

Несмотря на то что политическая значимость джадидов была освещена во многих научных и популярных исследованиях, остается ряд вопросов, которые все еще недостаточно раскрыты. Во-первых, что характеризовало ученых «традиционного» направления, или «кадимитов», как их называли джадиды [Бустанов, Кемпер, 2017, с. 123-139]? Во-вторых, что можно сказать о распространении идей джадидизма за пределами тюркско-татарских земель и районов Центральной Азии. И наконец, какова была связь между модернизацией системы исламского образования и реформой ислама в целом в различных областях?

В этой статье мы рассматриваем взаимодействие кадимитской и джадидской систем образования в Дагестане, где проживает несколько десятков разных национальностей, прежде всего кавказской и тюркской языковых групп. В отличие от регионов Поволжья ситуация в Дагестане была более сложной, поскольку большая часть мусульманской литературы Дагестана была арабоязычная, и местные джадиды использовали классический арабский литературный язык гораздо чаще, чем где-либо еще в Российской империи [Ад-Дургили, 2012].

Поскольку мусульманское реформаторство в Дагестане, называемое в ряде источников и исследований «джадидизмом», явление многогранное, мы решили ограничиться вопросом об образовательных методах и языке обучения джадидской системы, его взаимоотношении со старометодной системой и его последовательном развитии в Дагестане. Сравнивая новометодную с «традиционной» системой образования, которая была широко распространена в Дагестане до джадидизма, мы утверждаем, что она не вытеснила эту «традиционную систему» и на протяжении всего советского периода наряду с ново- методной продолжала существовать. Подобное сосуществование привело к смешанному методу системы исламского образования в новых учебных заведениях, которые распространились в начале 1990-х гг. Сегодня исламское образование в Дагестане включает в себя как элементы новометодной системы, так и «традиционной», что явилось результатом смешения этих двух систем в советское время.

«СТАРЫЙ» МЕТОД ОБУЧЕНИЯ: «КАДИМИЗМ»

В 1909 г. мусульманский интеллектуал, ученый и учитель Абусуфьян Акаев (1872- 1931) дал следующую характеристику «старого» метода. В отличие от новометодной системы обучения ученики в школах старого типа изучали арабский алфавит по арабскому названию своих графем (ал иф-ба-та-са-джим и т. д.), а не по их фонетическим звучаниям (а-б-т-с-дж). Причем написание букв изучалось только в их обособленной форме, без учета их изменяющихся лигатур в словах, где у большинства букв есть еще три варианта написания, в зависимости от их положения в начале, середине или конце слова. Только в дальнейшем ученики обучались связывать буквы внутри слов. Кроме того, в старометодных школах не было деления на классы разного уровня; учитель обучал каждого ученика индивидуально, в зависимости от уровня последнего. В старометодных школах также не было четко фиксированной программы, продолжительности обучения в той или иной группе [Акаев, 1992 (2), с. 64-65]. Таким образом, каждый класс был очень гетерогенным, а более продвинутые в учебном плане студенты помогали младшим. Во время сбора урожая или посевных студенты возвращались домой, что затрудняло регулярное обучение. В целом учителя жили на пожертвования, которые варьировались в зависимости от их статуса и материальных возможностей местной общины [Meyer, 2012, p. 252-270].

При обучении в старометодных школах ученики и учителя пользовались рукописными, а не печатными учебниками; в медресе даже в XX в. продолжали копировать рукописи. Старометодная система образования, несмотря на ее критику со стороны джадидов, тем не менее продолжалась на протяжении столетий, прошла многовековую апробацию, причем продолжалась довольно успешно, о чем свидетельствует, в частности, воспроизводство мусульманской духовной элиты довольно высокого уровня.

Хотя, по мнению джадидов, старометодная школа была менее систематизирована, в действительности ее структура обучения подразумевала строгую последовательность изучения тех или иных текстов и дисциплин. В Дагестане обучение по старометодной системе начиналось с чтения Корана, с акцентом на фонетические особенности правил его чтения. На начальном этапе такое обучение проходило без понимания самого текста Корана; ученики должны были не столько понимать текст Корана, сколько четко и правильно его читать, строго следуя правилам артикуляции звуков. Кроме того, систематическое чтение Корана способствовало развитию зрительной памяти учеников; путем регулярного повторения определенных фраз с огласовками ученик запоминал, как нужно читать эти слова без огласовок - как, собственно, и была написана вся остальная мусульманская литература. Этот метод способствовал тому, что на более поздних этапах ученик уже пусть не осознанно, но четко и относительно легко читал неогласованные тексты в других мусульманских науках. Дагестанский суфийский шейх и ученый Шу‘айб ал-Багини (1856-1912) в одном из своих сочинений в

автобиографической его части перечислял последовательное изучение тех или иных книг согласно старометодной системе обучения; за редким исключением, практически все перечисляемые им книги были составлены мусульманскими учеными Ближнего Востока (в основном в Египте, Сирии, Ираке) в XI-XVI вв. [Ал-Багини, 1999, с. 434-435].

Важной особенностью старометодной системы обучения являлось полное отсутствие дисциплины «арабский язык» и, как следствие, учебников по этой дисциплине. Ученики медресе осваивали новую арабскую лексику не целенаправленно, а в контексте изучения Корана, грамматики, тафсиров, мусульманского права и пр. Учитывая полисемичность арабских слов, ученики в процессе обучения изучали несколько значений одного и того
же слова в зависимости от его употребления в той или иной дисциплине - в праве, в грамматике арабского языка, логике и т.д. Таким образом, этот метод позволял ученикам существенно обогащать свой словарный запас; лексикон ученика расширялся с каждой новой дисциплиной, и в последующем они употребляли те или иные слова в речи в зависимости от контекста.

Учитывая также, что ученики в медресе **XVIII-XX вв.** обучались по средневековым учебникам, в том числе изучали классические труды средневековых авторов по риторике, стилистике, метрике и теории диспута, результатом такого подхода был высокий уровень знания не современного им арабского, с неологизмами и заимствованиями, часто используемыми в арабском мире в устной речи, а классического, средневекового книжного арабского языка, вместе с его синонимами, омонимами и многозначностью слов, которые ученики осваивали в процессе изучения разных дисциплин. Новые термины и слова, которые нашли применение в регионах с коренным арабским языком, в основном игнорировались ввиду того, что, во-первых, не все ученые могли себе позволить путешествовать по Ближнему Востоку; во-вторых, неологизмы практически не встречались в той литературе XI- XVI вв., которые изучались в дагестанских медресе. Именно классический книжный арабский язык имел широкое хождение в Дагестане в среде местной богословской элиты. Безусловно, дагестанские паломники и те, кто совершенствовал свои знания в мусульманских странах Востока, привозили домой новые книги, включая печатную литературу конца XIX-XX вв. Однако эта новая литература не входила в учебную программу.

Завершив обучение в том или ином медресе, многие ученики переезжали в другие села с целью совершенствования своих знаний по тем или иным дисциплинам. Это было связано с тем, что в Дагестане имела широкое распространение некая «специализация» богословов по тем или иным дисциплинам - фикху, грамматике арабского языка, логике и т.д. И после окончания обучения в медресе ученики углубляли свои знания по тем или иным наукам у ученых, обладавших определенной известностью в данной области. Состав и характеристика коллекций дагестанских рукописей показывает, что более широкое распространение в Дагестане получили грамматика арабского языка, мусульманское право, логика, риторика. Именно этими дисциплинами представлена большая часть рукописных коллекций. И именно по этим дисциплинам дагестанские ученые писали наибольшее количество как оригинальных сочинений, так и работ компилятивного характера [Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева, 2001 с. 79-131]. В противоположность этому хади- сы, тафсир и спекулятивное богословие (‘акида) не вызывали в Дагестане большого интереса [Саидов, 1963, с. 119, 122]. Кроме того, следует добавить также тот факт, что во многих коллекциях рукописей имеются труды по математике, астрономии и медицине, что свидетельствует о том, что эти естественные науки также изучали в Дагестане. Вместе с тем естественные науки в большинстве своем изучались не столько в рамках того или иного медресе, сколько в частном порядке, у того или иного ученого-богослова, который специализировался в этих науках. Обучение в медресе носило межрегиональный и межэтнический характер; многие жители равнин обучались мусульманским наукам в горских медресе, равно как и ряд горских ученых, работая на равнине в качестве кадиев или мударрисов, преподавали на равнине. Многообразие местных языков не играло существенной роли в процессе обучения; те, кто обучался в других этнических зонах, очень быстро осваивали также местные языки.

ОБУЧЕНИЕ ГРАММАТИКЕ АРАБСКОГО ЯЗЫКА ПО СТАРОМЕТОДНОЙ СИСТЕМЕ

Структура обучения по той или иной дисциплине в рамках старометодной стстемы, равно как и подборка учебников, была построена таким образом, что каждая последующая книга повторяла предыдущий материал, уточняя или дополняя одни и те же вопросы. Эта система отчетливо прослеживается на примере изучения грамматики арабского языка в старометодных школах. Рассмотрим в качестве примера структуру первых нескольких сочинений по грамматике арабского языка.

Первое сочинение, которое традиционно изучали в медресе (вплоть до сегодняшнего дня), - «Тасриф ал-Иззи» Абд ал-Ваххаба аз-Занджани (составлено в 1257 г.). Данный труд посвящен морфологии арабского языка. В сочинении рассматриваются вопросы словообразования в арабском языке: производные формы глаголов (прошедшего, настояще-будущего времен, образование форм повелительного наклонения, а также именные формы, образованные от отглагольного имени (*масдар*)

- причастия, имена мест и орудий действия и пр). В тексте даются также все формы спряжений глаголов, в том числе спряжение слабых глаголов, а также единственное и множественное числа именных форм. Сама подача материала предполагает заучивание наизусть всех приведенных в учебнике форм спряжений и образований именных форм.

Вторая книга, «Ми'ат амил» Абд ал-Кахира б. Абд ар-Рахмана ал-Джурджани (ум. 1078), посвящена синтаксису арабского языка, в частности ста «управляющим» частицам, которые изменяют падеж именных форм. Методика обучения по этому учебнику такая же, как и в предыдущей книге. Ученик должен выучить наизусть все сто управляющих частиц, при этом он должен уметь определять изменение падежей именных форм (арабск. - *и'раб*, русск. - *флексия*) под влиянием этих управляющих частиц. То есть в этом случае структура учебника также предусматривает механическое заучивание, которое, как и в первом случае, дает возможность ученикам в речи и в чтении без огласовок точно воспроизводить падежи имен.

Третья книга, сочинение «Ал-Аджрумийа» Мухаммада ал-Синхаджи Ибн Аджурру- ма (ум. 1323), также посвящена синтаксису арабского языка. В ней рассматриваются члены предложения в арабском языке с соответствующими каждому из них падежами, причем структура этого учебника тесно связана с предыдущим учебником. В этом случае ученик должен выучить наизусть все существующие в арабском языке члены предложения.

Далее следует сочинение «Шарх ал-Унмузадж» Мухаммада ал-Ардабили (ум. 1626). В этом учебнике изложены все основные понятия синтаксиса арабского языка, изложенные в предыдущих двух книгах, а также небольшой раздел, посвященный морфологии, который ученик уже выучил в первом учебнике «Тасриф ал-Иззи». Этот учебник уже предполагает понимание читаемого текста. В данном случае от учеников требуется не механическое заучивание текста, а понимание сути прочитанных правил. Однако, учитывая, что ученик уже освоил определенную грамматическую лексику в предыдущих книгах, понимание приведенных здесь правил и объяснений не составляет для него труда.

Дальнейшие учебники по грамматике арабского языка, в том числе «Изхар ал-асрар» Мухаммада ал-Биркави (ум. 1573), всего лишь более расширяют и дополняют категории и понятия, изложенные в вышеперечисленных книгах. В частности, в них даются правила и объяснения некоторых морфологических форм или синтаксических конструкций, практически не использующихся в живой речи, а встречающихся преимущественно в Коране или в поэзии. Кроме того, в этих книгах изложены взгляды разных языковедческих школ на те или иные структурные изменения в морфологии или синтаксисе, например взгляды куфийской и басрийской школ языкознания. Главное требование при этой системе обучения - это пополнение терминологической лексики и одновременно умение читать текст без огласовок с подробным синтаксическим разбором текстов (*таркиб)* или морфологическим разбором слов *(тасриф).* Таким образом, ученик, как правило, осваивает все основные грамматические понятия, причем воспринимает их с точки зрения грамматики арабского языка, а не посредством грамматики родных (аварского, кумыкского, даргинского и т.д.) языков.

Подобная система характерна и в отношении изучения других дисциплин (логики, риторики, и т.д.). Очень часто последовательная структура изучения этих дисциплин предполагала изучение вначале основного текста учебника (*матн*), затем его комментария (*шарх*) и далее - субкомментария (*.хашийа*). Такая система была также характерна и для центральноазиатских и волго-уральских медресе [Kemper, 1998, p. 243-307].

Основная цель всей этой учебной программы - постепенное пополнение арабской лексики ученика, при этом подобная методика позволяет ему читать тексты без огласовок, понимать, как строятся предложения (*таркиб)* и как формируются лексемы и морфемы (*тасриф*).

Отличительной особенностью этой системы обучения в Дагестане являлось то, что грамматика арабского языка не только служила средством для изучения последующих дисциплин (мусульманского права, тафсиров, догматики, хадисов и т.д.), но и сама была своего рода объектом глубокого изучения. Естественно, что при таком подходе изучение только грамматики арабского языка порой занимало несколько лет, что в последующем критиковалось джадидами.

Еще одной особенностью системы образования в дагестанских старометодных медресе было полное доминирование литературы на арабском языке и почти полное отсутствие учебников на местных дагестанских языках, на тюркском или персидском, в отличие от аналогичных мусульманских школ Поволжья, Урала и Центральной Азии. Арабский язык в Дагестане продолжал занимать исключительное положение вплоть до раннего советского периода. Более широкое распространение мусульманской литературы, в том числе учебников на национальных или тюркских языках, было связано с деятельностью мусульманских реформаторов-джадидов начала XX в.

ОСОБЕННОСТИ НОВОМЕТОДНОЙ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В ДАГЕСТАНЕ

В Дагестане идеи реформы системы мусульманского образования стали популярными несколько позже, чем в Волго-Уральском регионе, Центральной Азии и Закавказье.

Некоторые дагестанские ученые ездили обучаться методике преподавания по ново- методной системе в Крым и в Волго-Уральский регион, после чего в 1902 г. дагестанский ученый Абусуфьян Акаев (1872-1931) открыл первую новометодную школу в своем родном селении Нижнее Казанище [Оразаев, 2012, с. 248]. Джадидские школы в Дагестане отличались от «старометодных» системой, структурой, методикой образования и почти полным изменением учебной литературы. В программу новометодных школ были включены также естественные науки, такие как математика, география и естествознание, которые изучались в обязательном порядке.

Несмотря на общие принципы вопросов реформы образования, все же в Дагестане идеи реформы системы образования имели свою специфику, отличающую ее от других мусульманских регионов Российской империи. Связанно это было с многонационально- стью Дагестана, а также господством арабоязычной традиции в Дагестане.

В Крыму, Поволжье и Центральной Азии реформаторы выступали за обучение на тюркском языке, широкое внедрение в учебные дисциплины литературы на тюркских языках, в том числе внедрение в программу медресе естественных дисциплин (математики, астрономии, географии и т.д.). В Дагестане, как уже было отмечено выше, естественные науки широко изучались, если не в медресе, то в индивидуальном порядке у местных богословов начиная с XVIII в.

Особо бурную дискуссию в Дагестане в начале XX в. вызвал вопрос языка преподавания. Характеризуя эту полемику, дагестанский ученый-богослов ‘Али Каяев (1878- 1943) выделял три разных взгляда на вопрос языка обучения. Первая группа выступала за внедрение тюркского языка в качестве языка обучения в мусульманских школах. Вторая группа выступала за обучение на арабском языке, третья - на русском, причем каждая группа по-своему обосновывала свои взгляды. Критикуя все эти три взгляда, ‘Али Каяев призывал обучать детей на родных (аварском, кумыкском, даргинском, лакском и пр.) языках [Наврузов, 2012, с. 57-67].

Таких же взглядов придерживался и другой ученый - Абусуфьян Акаев. Он критиковал политику царского правительства, которое разрешало изучение естественных наук только на русском языке, пытаясь тем самым провести русификацию дагестанцев. Однако, пишет он, очевидно, что русский язык в качестве языка образования в Дагестане не выберут. Оппонируя сторонникам тюркского языка, Абусуфьян Акаев отмечает, что, несмотря на их сходства, татарский, кумыкский, турецкий и азербайджанский являются разными самостоятельными языками. И, по его мнению, в мусульманских школах ученикам легче всего будет осваивать науки именно на своем родном языке. [Акаев, 1992 (1), с. 75-82].

В дагестанских новометодных учебных заведениях преподавание велось на родных языках. Идеи крымских и поволжских джадидов о господстве тюркского языка в процессе обучения в силу многоязычия населения были непопулярны. Тюркский язык (на севере и в предгорьях - кумыкский, в южном Дагестане - азербайджанский) служил языком межнационального общения в ходе экономических и культурных контактов между горами и равниной. В то же самое время в нагорном Северо-Западном Дагестане языком межнационального общения внутри разных горских этнических групп служил один из местных языков. Противники внедрения повсеместно в учебный процесс тюркского языка объясняли это тем, что народам Дагестана необходимо сохранять свой язык, свою самобытную культуру. Иначе есть вероятность «отуречивания» дагестанцев, которые, забыв свой родной язык, воспримут турецкую культуру. По этой же причине негативное отношение дагестанских джадидов было и к русскому языку [Наврузов, 2012, с. 65-66].

Еще одной отличительной особенностью новой системы обучения являлось то, что джадиды ввели в образовательный процесс отдельную дисциплину «арабский язык», чего не было в кадимитской системе образования.

Как уже было отмечено выше, в старометодных школах грамматика являлась объектом и целью изучения, что условно можно сравнить с подготовкой специалиста- языковеда. В новометодных же школах грамматика являлась всего лишь средством для дальнейшего освоения других наук и изучалась всего лишь в том минимуме, который был необходим для общения или чтения повседневной, в том числе художественной, литературы.

Особо бурно вопрос необходимости реформ обсуждался в издаваемой в досоветский период арабоязычной газете «Джаридат Дагистан» (1913-1917), редактором которой был джадид ‘Али Каяев [Наврузов, 2012, с. 44-57].

В то же время до сих пор не обнаружены источники, в которых была бы критика нового метода преподавания со стороны «кадимитов». Вся их критика была направлена не на новометодные, а на русские школы, которые были открыты в Дагестане после окончания Кавказской войны в 1859 г. [Ал-Багини, с. 374]. Примечательно, что и наиболее активные джадиды уже начиная с 1917 г. сами критиковали русские школы.

Критикуя традиционную литературу, изучаемую в старых школах, за сложность, дагестанские джадиды в то же время вначале не имели собственных учебников. Поэтому они начали широко использовать те учебники, которые уже использовались в джадидских школах Волго-Уральского региона. Это касается, прежде всего, учебников по арабскому языку, разработанных татарским ученым Ахмедом Хади Максуди (1868-1941), таких как «Му‘аллим ас-сани», «Дурус аш-шифахийа», «Дурус ан-нахвийа», а также учебник арабского языка «Мабда’ ал-Кира’а» татарского ученого Сангатуллы Бекбулата [Lazzerini, 1975, p. 245-277].

В дальнейшем дагестанские джадиды начали издавать учебники для новометодных школ на местных дагестанских языках. Так, за период с 1902 по 1917 г. в типографиях Бахчисарая и Темир-хан Шуры были изданы десятки книг на дагестанских языках, в числе которых учебники по основам ислама, мусульманскому праву, математики, географии, естествознанию, этике и т.д., а также словари и переводы на местные языки образцов арабской художественной литературы, равно как и многоязычные словари дагестанских языков [Оразаев, 1992, с. 131-133; 18].

Изменения в новометодных школах коснулись и самого процесса обучения. В частности, был установлен учебный год, занятия проводились с перерывами между уроками, одновременно изучалось несколько дисциплин, а также проводились проверочные экзамены.

Свой взгляд на реформу системы мусульманского образования подробно развил Абусуфьян Акаев. По его мнению, система образования в Дагестане должна строиться на двухступенчатой системе - общее образование (мактаб) и специальное (дар ал- фунун, медресе). При первой системе учеба должна длиться 8 лет, первые три года из которых все предметы должны изучаться только на родном языке обучающихся. В следующие пять лет ученики должны освоить религиозные и светские науки. Такая система, предлагаемая А. Акаевым, предусматривает всеобщее обучение. В качестве подтверждения необходимости этого он приводит пример Германии, где «тех, кто не умеет читать и писать насильно этому обучают» [Акаев, 1992 (1), с. 79-80]. Следующий этап обучения А. Акаев предлагает разделить на светский и религиозный. В частности, после окончания восьмилетней школы ученики, которые хотят освоить светские специальности (например, стать инженером), могут поступить в прототип университета (дар ал-фунун), а тот, кто решил стать кадием или муфтием, может продолжить обучение в медресе.

Любопытно, что идеи Абусуфьяна Акаева о структуре образования во многом совпали с политикой советского правительства по всеобщему образованию, а также с функционированием двухступенчатой, а затем и трехступенчатой системы образования: общеобразовательная школа - средние специальные учебные заведения - институты и университеты.

Вполне естественно, что при таком подходе к реформе системы образования джадиды в дальнейшем стали активными сторонниками и партнерами большевиков. В то же время кадимитская система образования сохранилась как противовес советскому образованию и нелегально продолжала существовать весь советский период.

СИСТЕМА ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

После установления советской власти в Дагестане вплоть до конца 1920-х гг. здесь сохранилось легальное исламское образование в рамках мусульманских учебных заведений [Bobrovnikov, Navruzov, Shikhaliev, 2010, p. 107-167]. Однако ситуация изменилась уже к концу 1920-х гг., когда началась более жесткая антирелигиозная политика советского государства; легально действующие шариатские суды были ликвидированы, мечети и медресе стали закрываться, а их вакфное имущество передавалось крестьянским комитетам. В этих условиях бывшие новометодные школы часто сливались с советскими школами, организованными государством.

Джадиды, которые до ужесточения политики преподавали в новометодных школах, после их закрытия советским государством были в значительной степени интегрированы в новую советскую образовательную систему.

Учителя ранних советских школ Дагестана, как правило, в большинстве своем были джадидами и имели только местное мусульманское образование. При этом многие из них проходили переподготовку в педагогическом техникуме, куда их направляли советские чиновники. К примеру, Мухаммад ‘Умари из с. Охли (ум. 1940-х гг.) и Мае‘уд из с. Могох (1893-1941) после завершения курсов в педагогическом училище в г. Буйнакске стали преподавать математику, родной язык, геометрию и другие дисциплины в советских школах [ПМА].

Другие джадиды стали сотрудниками научных учреждений. Так, один из первых дагестанских реформаторов, ‘Али Каяев, после закрытия мусульманских школ начал работать в открывшемся в 1924 г. Институте национальной культуры (предшественнике ИИАЭ ДНЦ РАН). Интересна история и другого дагестанского реформатора, ученика ‘Али Каяева - М.-С. Саидова (1902-1985). Получив великолепное мусульманское образование, М.-С. Саидов начал активно работать в области просвещения и журналистики. В 1920-1930-е гг. он последовательно работал учителем в советской

школе, корректором в типографии, затем редактором аварской газеты. По заданию советского правительства им были разработаны учебники для национальных школ. Чудом избегнув репрессий 1930-х гг., Саидов получил светское высшее образование, затем окончил аспирантуру в Институте языка и письменности народов СССР в Москве (ныне - Институт языкознания РАН) и защитил кандидатскую диссертацию по филологии. Вплоть до своей смерти в 1985 г. М.-С. Саидов работал в ИЯЛИ ДФ АН СССР [Омаров, Шихсаидов, 2005, с. 11- 22; Кемпер, 2018, с. 127-143].

ИЗУЧЕНИЕ АРАБСКОЕО ЯЗЫКА В 1980-х и 1990-х гг.: ЛИЧНЫЙ ОПЫТ ОДНОЕО ИЗ АВТОРОВ СТАТЬИ

В послевоенный период вплоть до распада СССР мы наблюдаем не только параллельное продолжение обеих систем преподавания (кадимитской и джадидской), но и их смешение. Как функционировала эта «смешанная» система обучения, можно судить по личному опыту одного из соавторов этой статьи - Шамиля Шихалиева (1974 г.р.).

Он начал обучаться в 1983 г. у своего деда Зайналбека Шихалиева (1911-1993), который, в свою очередь, обучался вначале в примечетской школе в досоветский период в своем родном селении Нижний Дженгутай, а затем, до 1927 г., в местном медресе. В 1941 г. Зайналбек был призван на фронт и в 1942 г. попал в плен, где был вынужден работать в сельском хозяйстве в Еермании, а затем в Бельгии. После окончания войны и освобождения из плена он, как и многие советские солдаты - бывшие военнопленные, был сослан в лагеря. После смерти И.В. Сталина он был освобожден и вернулся в родное село, где работал в местном колхозе. В середине 1960-х гг. после многолетнего перерыва Зайналбек продолжил изучение ислама у местного ученого Магомеда-Запира Магомедова (1906-1982), которого дважды ссылали в советские лагеря.

Магомед-Запир Магомедов был учеником бывшего местного кади Юсуфа Еасанаева, одного из редакторов арабоязычного журнала «Байан ал-хака’ик» (1925-1928 гг.); Еаса- наев был членом «Дини-комитета» и выступал против мероприятий советской власти, за что был расстрелян большевиками в 1929 г. [Бобровников, Шехмагомедов, Шихалиев, 2017, с. 205]. Кроме того, Зайналбек Шихалиев также нелегально совершенствовал свое образование у кумыкских, даргинских и аварских ученых в окрестных селах (Доргели, Кадар, Верхний Дженгутай).

Зайналбек обучал своего внука вначале отдельным буквам, обращая внимание на звуковой метод, а также на четыре варианта написания арабских букв (в начале слова, в середине, в конце и обособленная форма). Затем соединял между собой буквы в разных вариантах, добавляя огласовки и обращая внимание на осознанное чтение текста. После завершения алфавита, когда ученик научился довольно сносно читать, Зайналбек перешел сразу к обучению чтения Корана, обращая внимание на правила его чтения. Для лучшего закрепления усвоенного материала Зайналбек переводил с турецкого (османского) на кумыкский язык рассказ о пророке Данияле, записывал его в тетради арабским шрифтом на кумыкском языке, читал несколько раз, обращая внимание на написание той или иной буквы в слове, и задавал домашнее задание. Суть домашнего задания была в том, что ученик должен был переписать кумыкский арабографический текст, бегло его прочитать и пересказать содержание прочитанного. Тут видно несомненное влияние джадидской (звуковой метод, четыре варианта написания букв, текст на родном, а не на арабском языке) и советской (пересказ сути прочитанного текста) систем обучения.

После долгого перерыва Ш. Шихалиев в 1990 г. продолжил обучение у З. Шихалиева, фактически начав его заново. На этот раз обучение арабскому алфавиту началось с уже упомянутого учебника татарского джадида Ахмед Хади Максуди «Му‘аллим ас-сани». Следует отметить, что Зайналбек Шихалиев имел собственную арабоязычную библиотеку, которую он собрал в советский период во время обучения у разных алимов. В состав библиотеки входит большое количество литературы на тюркских (османском и татарском) языках, равно как и «традиционные» кадимитские книги.

После завершения книги «Му‘аллим ас-сани» началось изучение Корана. Параллельно З. Шихалиев начал обучать ученика по упомянутой выше книге татарского джадида Ахмед Хади Максуди «Дурус аш-шифахийа». То есть фактически занятия проходили из двух уроков- Корана и арабского языка. После завершения чтения «Дурус аш- шифахийа» началось обучение основам ислама по книге ученого ‘Али ал-Гумуки (ум. 1528) «Мухтасар» («Компендиум»). При этом занятия по чтению Корана продолжались параллельно. Обучение по книге «Мухтасар» было ориентировано на понимание текста прочитанного и заучивание его наизусть. Понимать суть читаемой новой книги было несложно, поскольку Ш. Шихалиев уже имел запас арабской лексики, полученный в процессе изучения книги «Дурус аш-шифахиййа». После завершения этой книги Зайналбек приступил к обучению грамматики арабского языка. Любопытно, что обучение грамматики он начал не с джадидского учебника упомянутого выше Ахмед Хади Максуди «Дурус ан-нахвийа», который имелся в его личной библиотеке, а с сочинения «Тасриф ал- ‘Иззи», которое входило в курс обучения в «старометодных» медресе, о чем упоминалось выше.

На этом этапе четко прослеживается слияние двух систем обучения: джадидской (звуковой метод обучения; учебники Ахмеда Хади Максуди; выделение арабского языка в качестве отдельной дисциплины как средства для понимания последующих учебников; акцентирование внимания ученика на понимании прочитанного, параллельное обучение нескольким дисциплинам и книгам, проведение некоего итогового «экзамена») и кади- митской (заучивание наизусть сур Корана, учебники «Мухтасар» и «Тасриф ал-‘Иззи», входившие в обязательную программу старометодных школ, а также заучивание наизусть текста сочинения «Мухтасар»). Такая же методика была характерна для многих сел Дагестана.

С 1991 по 1994 г. Шамиль Шихалиев обучался в Исламском институте им. Имама Шафии в Махачкале, где «арабский язык» по учебным планам шел как отдельная дисциплина. Единственными доступными учебными материалами для обучения дисциплине «арабский язык» в первых постсоветских исламских институтах были работы татарских джадидов Ахмада Хади Максуди «Дурус аш-шифахийа» и Сангатуллы Бекбулата «Мабда’ ал-кира’а»; ученики пользовались либо дореволюционными изданиями этих книг, которые имелись во многих частных коллекциях Дагестана, либо их ксерокопиями.

В 1992 г. институт им. Имама Шафии, который к этому времени уже получил статус университета, начал налаживать контакты с ближневосточными благотворительными фондами, которые оказывали университету финансовую поддержку, в том числе пополняли его библиотеку учебными материалами. Наиболее тесное сотрудничество Института было с кувейтским фондом «Организация возрождения исламского наследия» («Джам[4]ийа ихйа’ ат-турас ал-исламий»). В этот год учебники татарских джадидов были заменены шеститомными учебниками «Та[4]лим ал-[4]арабийа ли-гайр ан-натикин биха», которые были изданы саудовским университетом «Умм ал-Кура». В ряде других дагестанских исламских институтов использовали «Учебник арабского языка» Багауддина Мухаммада, одного из лидеров салафитского движения в Дагестане. По своей структуре этот учебник был очень похож на вышеупомянутые учебники татарских джадидов.

Структура учебного процесса полностью повторяла систему обучения в дореволюционных и раннесоветских джадидских медресе. Вместе с тем, как и в светских университетах, ежедневно проводилось несколько двухчасовых занятий («пары») по нескольким дисциплинам, учебный год делился на два семестра, по окончании которых студенты сдавали зачеты и экзамены. Летние и зимние каникулы совпадали по времени с каникулами в светских университетах; обучение велось на русском языке, который был lingua franca в Дагестане начиная с 1930-х гг.

В первый год обучения преподавали одновременно четыре дисциплины (по два аудиторных часа каждая): «Коран», «Основы ислама» («Усул ад-дин»), «Грамматика арабского языка» («Ас-сарф ва-н-нахв») и «Арабский язык» («ал-Луга»). По «Основам ислама» изучалась книга «Мухтасар» дагестанского ученого [4] Али ал-Гумуки, затем два произведения неизвестных авторов - «Китаб фи усул ад-дин» и «Хадис ал-кудсий». Грамматика арабского языка преподавалась по упомянутому выше учебнику «Тасриф ал- [4]Иззи», а арабский язык - по учебнику Сангатуллы Бекбулата «Мабда’ ал-кира’а». В дальнейшем грамматика арабского языка, мусульманское право, тафсиры и хадисы на последующих курсах также изучались по книгам, которые входили в обязательную программу исключительно в старометодных медресе. Если распределить по дисциплинам, то это следующая литература:

1. Грамматика арабского языка: «Ми’ат амил» ал-Джурджани, «Ал-Аджрумийа» Ибн Аджуррума, «Шарх ал-Унмузадж» ал-Ардабили, «Изхар ал-асрар» ал-Биркави, «Шарх тасриф ал-Иззи» ат-Тафтазани, «Мусил ат-туллаб» ал-Азхари, «Шарх ал- Алфийа» Ибн Укайла, «ал-Фава’ид ад-Дийа’ийа» ал-Джами.
2. Мусульманское право: «Фатх ал-Мубин» ал-Малйабари, «И'ана ат-талибин» ал- Бакри, «Канз ар-рагибин» ал-Махалли, «Джам' ал-джавами'» ас-Субки.
3. Хадисы: «Арбаин» ан-Навави, «Фатх ал-мубин» Ибн Хаджара ал-Хайтами.
4. Тафсиры: «Тафсир ал-Джалалайн» ал-Махалли и ас-Суйути.

В процессе обучения по всем этим книгам преподаватели обращали пристальное внимание не только на понимание текста, но и на его правильное чтение студентами вслух, в том числе на флексии.

Практически все вышеназванные книги входили в обязательную программу старометодных медресе. Исключение составляли учебники татарских джадидов, замененные позже саудовскими учебниками, равно как и в целом отдельная дисциплина «арабский язык», которой не было в кадимитской системе образования.

Любопытно, что, обучая грамматике арабского языка, преподаватели отказались включать в программу учебник «Дурус ан-нахвийа», также написанный татарским джа- дидом Ахмадом Хади Максуди, который в более упрощенной форме пояснял грамматику арабского языка. Преподаватели-дагестанцы, которые получили нелегальное исламское образование в советский период, нелестно отзывались об этом учебнике, который, по их мнению, дает лишь поверхностные знания грамматики арабского языка. Игнорирование этого учебника они мотивировали тем, что только традиционный

цикл изучения упомянутых выше книг по грамматике, предполагающий углубленное изучение этого предмета, дает навыки, необходимые для освоения студентами последующих дисциплин-мусульманского права, хадисов и тафсиров именно по тем учебникам, которые входили в программу старометодных медресе.

Вместе с тем при изучении этих книг шло смешение двух систем обучения - кади- митской и джадидской - в тесной связи с советской образовательной системой. В Институте им. Имама Шафии изучаемые тексты переводились преподавателями на русский язык и переход к следующим разделам книг происходил после того, как учителя проверяли степень усвоения студентами предыдущего материала. Кроме того, в конце каждого семестра студенты должны были сдать экзамены по той или иной дисциплине на русском языке (советская образовательная система), причем ряд учебников студенты должны были рассказать наизусть (кадимитская система). В процессе обучения ввиду сложности кадимитской программы на начальной стадии обучения некоторые студенты использовали учебники арабского языка, написанные советскими востоковедами для вузов, в частности «Учебник арабского языка» А.А. Ковалева и Г.Ш. Шарбатова. Более того, для пополнения словарного запаса они даже пользовались советскими переводами на арабский язык произведений В.И. Ленина и К. Маркса (поскольку другой современной арабской литературы в тот период не было), активно используя при этом «Арабско- русский словарь» советского востоковеда Х.К. Баранова. Однако чтение этих светских учебников, тем более классиков марксизма-ленинизма, тщательно скрывалось от преподавателей; эти книги никогда не использовались в аудитории.

В контексте сотрудничества с фондом «Организация возрождения исламского наследия» в институт им. И. Шафии были приглашены в качестве преподавателей арабы из ряда мусульманских стран - Египта, Саудовской Аравии, Судана, Ирака, Алжира. Они вели занятия в своих собственных группах и не преподавали в более старших классах, где обучение проходило по вышеуказанной схеме. Преподаватели-арабы не использовали в учебном процессе традиционные дагестанские и татарские учебники, имели свою собственную программу и учебно-методический комплекс. Соответственно и их студенты ничего не знали о старометодной системе образования и были далеки от изучения и понимания кадимитских учебников. Арабские преподаватели обучали грамматике арабского языка в упрощенной форме, по собственной методике и современным моделям преподавания арабского языка в странах Ближнего Востока. В процессе обучения эти преподаватели обращали более пристальное внимание таким дисциплинам, как арабский язык, хадисы и догматика. Причем их студенты в гораздо большей степени владели устной разговорной речью, современной арабской лексикой по сравнению с теми студентами, кто обучался по старометодным учебникам. Вместе с тем последние значительно превосходили первых по уровню знания грамматики арабского языка и мусульманского права. Этот пример показывает разницу между арабской моделью исламского образования и дагестанской местной арабоязычной традицией, которая более пристальное внимание обращало на изучение таких наук, как грамматика, мусульманское право, логика и риторика.

В то время как преподаватели-арабы предпочитали модернизацию учебной программы и системы обучения по современным ближневосточным стандартам, ряд дагестанских преподавателей Института предлагали полностью отказаться даже от смешанной джадидско-советско-кадимитской системы и вернуться полностью к старометодной системе образования, в том числе отказаться от такой дисциплины, как арабский язык. Как уже отмечалось выше, этими преподавателями были дагестанцы, которые получили нелегальное исламское образование в Дагестане, и в советский период не имели никаких контактов с образовательными учреждениями Ближнего Востока. Одним из лидеров этой группы преподавателей был даргинский ученый ‘Абдулла-хаджжи Алигаджиев (ум. 2007), внук известного накшбандийского шейха ‘Али-хаджжи Акушинского (ум. 1930). Он получил исламское образование в Киргизии, куда была сослана семья ‘Али-хаджжи Акушинского в 1929 г. Учителями Абдулла-хаджжи Алигаджиева в ссылке были дагестанские ученые - мюриды и родственники его деда, которые в свое время обучались по старометодной системе. Соответственно и сам ‘Абдулла-хаджжи Алигаджиев, получив классическое кадимитское образование, выступал резко против джадид- ской системы образования и призвал изменить систему учебного процесса в Институте. По его мнению, необходимо было отказаться от советской системы проведения занятий согласно аудиторным часам; студенты должны были обучаться целый день. Кроме того, ‘Абдулла-хаджжи Алигаджиев и его сторонники выступали против преподавания нескольких дисциплин параллельно и предлагали кадимитскую последовательную модель обучения. ‘Абдулла-хаджжи Алигаджиев также резко выступал против введения отдельной дисциплины «арабский язык»; он считал, что необходимо изучать арабский язык исключительно в контексте чтения разножанровой классической исламской литературы - грамматики, мусульманского права, логики, риторики, хадисов и т.д. Именно этим путем, по его мнению, студенты лучше освоят арабский язык, который отличается разнообразием синонимов, употребляемых в разном значении в зависимости от контекста и дисциплины. Однако эта инициатива были отклонена руководством вуза, в том числе проректором ‘Али ад-Дагистани - гражданином Сирии, потомком дагестанских мухаджиров XIX в., а также зарубежными спонсорами Института.

Подобная смешанная кадимитско-джадидско-советская система исламского образования была

характерна для подавляющего большинства исламских вузов республики в 1990-х гг. В рамках официальной «борьбы с ваххабизмом» в конце 1990-х и начале 2000-х гг. почти все арабские преподаватели были вынуждены покинуть Россию, а арабские благотворительные организации прекратили свою деятельность в Дагестане. По этой же причине саудовские учебники арабского языка были изъяты из учебной программы, и во всех исламских вузах вернулись к упомянутому выше джадидскому учебнику «Мабда' ал-кира'а» или создавали свои собственные учебники по образцу советских или арабских учебных пособий. В настоящее время в подавляющем большинстве исламских вузов, несмотря на то что сама структура и система обучения все еще продолжает оставаться джадидской с элементами светской образовательной системы, все же изучаемая в этих вузах литература по грамматике, мусульманскому праву, хадисам, логике, риторике и тафсирам все еще продолжает оставаться полностью кадимитской.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Возвращаясь к вопросам, поднятым в начале этой статьи, можно сделать следующие выводы. Во-первых, джадидизм распространился в Дагестане несколько позже, чем в других тюркоязычных регионах Российской империи; причем в противовес общетюркской идее, распространенной в Крыму и Волго-Уральском регионе, наиболее активные дагестанские джадиды выступали с идеями обучения на местных дагестанских языках. Одновременно с этим как джадиды, так и кадимиты выступали резко против введения обучения на русском языке, который они считали главной угрозой сохранения мусульманской идентичности.

Во-вторых, основные противоречия между дагестанскими джадидами и кадимитами не столько лежали в плоскости методов обучения, сколько касались вопросов теории мусульманского права, в частности границ применения практики иджтихада. Эта дискуссия продолжилась весь советский период; ряд «традиционалистов», которые занимали должности в Духовном управлении мусульман Северного Кавказа (ДУМСК), критиковали джадидов не за их идеи о реформе образования, а за призыв к абсолютному ид- жтихаду [Шихалиев, 2010, с. 324-340].

В советский период, когда мусульманские школы начали закрываться, многие джадиды начали работать учителями в советских школах. Вместе с тем старометодная система образования в качестве противовеса светскому образованию все еще продолжала функционировать нелегально как в Дагестане, так и в дагестанских общинах Киргизии и Казахстана в ссылке. Как показывает наше исследование, эта традиционная система базировалась на строгой последовательности изучения материала: только после завершения изучения одной книги студент переходил к изучению другой, причем параллельное изучение разных дисциплин не допускалось. Кроме того, арабский язык изучался не как отдельный предмет, а в контексте изучения книг по разным дисциплинам: праву, грамматике, логике и т.д.

Однако в условиях развития советской образовательной системы эта система постепенно воспринимала некоторые элементы джадидизма. Этому процессу смешения нескольких образовательных систем способствовала как переселенческая политика советского государства, так и тот факт, что многие дагестанцы, обучавшиеся подпольно, получали светское советское образование.

В начале 1990-х гг., когда открылись первые исламские учебные заведения, такая смешанная джадидско-кадимитско-советская система была внедрена в эти институты, причем структура учебного материала в подавляющем большинстве продолжала оставаться кадимитской. Исключением в этой системе является дисциплина «арабский язык», где использовались или дореволюционные джадидские, или саудовские, или новые учебники. Последние разрабатывались самим коллективом вузов на основе как современной ближневосточной, так и советской востоковедной традиции. Вероятно, это было обусловлено некой попыткой адаптации к растущей потребности предоставить студентам высокий уровень разговорной арабской речи, учитывая, что поездки в арабский мир стали в постсоветский период очень популярными. Такая смешанная система исламского образования продолжает функционировать в современном Дагестане и, как показывают примеры, тесно интегрируется с современными реалиями, она имеет свои преимущества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ад-Дургили, Назир. ***Услада умов в биографиях дагестанских ученых: Дагестанские ученые X— XXвв. и их сочинения. Пер. с араб., коммент., факс, изд., указ. илл. библиография А.Р. Шихсаидова, М. Кемпера, А.К. Бустанова. М.: Изд. дом Марджани, 2012. 208 с. + 223 с факсимиле.***

Акаев, Абусупьян. Тил масъаласы. Оразаев Г.М.-Р. (сост.). ***Пайхамарны елу булан. Махачкала: дагестанское книжное издательство, 1992(1). С. 75-84 (на кумыкск.яз.).***

Акаев, Абусупьян. Яшлар охутагъан муаллимлеге бир-эки сез. Оразаев Г.М.-Р. (сост.). ***Пайхамарны елу булан. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1992(2). С. 64-66 (на кумыкск.яз.).***

Ал-Багини, Шу[4]айб б. Идрис. ***Табакат ал-хаваджакан ан-Накшбандийя ва садат ал-маша их ал-Халидийа ал-Мухаммадийа. Дамаск: Дар ан-ну[4]ман ли-л-[4]улум, 1999. 550 с. (на араб. яз.).***

Бабаджанов Б.М. Журнал «Хакикат» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов. Tokyo: University of Tokyo, Department of Islamic Area Studies, 2007. 110 с.

Бобровников В.О., Шехмагомедов М.Г., Шихалиев Ш.Ш. Фикх и мусульманский обычай в российском Дагестане: источники и исследования. Хрестоматия. СПб.: Президентская библиотека, 2017.319 с.

Бустанов А., Кемпер М. Мирасизм: ислам как культурное наследие. Бустанов А.К., Кемпер М. Ислам по-русски: анализ современной исламской литературы в России. Учебное пособие. СПб.: Президентская библиотека, 2016. С. 30-49.

Бустанов А.К., Кемпер М. Язык «традиционного ислама» в текстах Валиуллы Якупова. Восток OOriens). 2017. № 3. С. 123-139.

Гаджиев А.С. Джадидизм в Дагестане. Оразаев Г.М.-Р. (сост.). Абусуфъян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность: сборник статей, переводов и материалов. Махачкала: Дагестанское книжное изд- во, 2012. С. 64-66.

Гусейнов М.А. Национальная литература кумыков 1920-1930-х годов (поэзия, драматургия, критика). *Махачкала: Институт ЯЛИ, 2009. 318 с.*

Исаев А. А. (сост.). Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана: (дореволюционный период). *Махачкала, 1989. 298 с.*

Исаев А.А. Магомедмирза Мавраев - первопечатник и просветитель Дагестана. *Махачкала: Типография ДНЦ РАН, 2003. 240 с.*

Кемпер М. Ислам как общенациональное культурное наследие в послесталинском Дагестане: от иджтихада к просвещению. История, археология и этнография Кавказа. Махачкала: ИИАЭ. Т. 14, №2, 2018. С. 127-143.

Кемпер М., Шихалиев Ш.Ш. Дагестанское мусульманское реформаторство первой трети XX века как разновидность джадидизма. Оразаев Г.М.-Р. (сост.). Абусуфъян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность: сборник статей, переводов и материалов. Махачкала: Дагестанское книжное изд- во, 2012. С. 52-58.

Мухаметшин Р.М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XXвеке. *Казань: Татарское книжное изд-во, 2005. 246 с.*

Наврузов А.Р. еДжаридат Дагистан» - арабоязычная газета кавказских джадидов. *М.: Марджани, 2012. 240 с.*

Омаров Х.А., Шихсаидов А.Р. Каталог арабских рукописей (Коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. 330 с.

Оразаев Г. М.-Р. Хронология жизненного и творческого пути Абусуфьяна Акаева, а также посмертных мероприятий и событий, связанных с его именем. Оразаев Г. М.-Р. (сост.). Абусуфъян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность. Сб. статей, переводов и материалов. Махачкала,. 2012. С. 248-275.

Оразаев Г.М.-Р. (сост.). Абусуфъян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность. Сб. статей, переводов и материалов. Махачкала: Дагестанское книжное изд-во, 2012. 328 с.

Оразаев Г.М.-Р. (сост.). Литературное и научное наследие Абусуфьяна Акаева. Махачкала, 1992. С. 131-133.

Оразаев Г.М.-Р. (сост.). Пайхамарны елу булан. Махачкала: Дагестанское книжное изд-во, 1992. 376 с. (на кумыкск. яз.)

ПМА. Полевой материал авторов. Интервью с Али Омаровым (1956 г.р.), сыном муфтия ДУМСКХафиза-хаджи Омарова (1975-1978). *Махачкала, май 2011 г.*

Саидов М.-С. Д. Дагестанская литература XVIII-XIX вв. на арабском языке. Труды XXVМеждународного конгресса востоковедов. Т. II. М: Восточная литература, 1963. С. 118-123.

Усманов М.А. (ред.). Исмаил Гаспринский: историко-документальный сборник. Казань: Жиен нашрияти, 2006. 544 с.

Усманова Д.М. Мусульманские депутаты в Государственной Думе (1906-1917 гг.): новая политическая элита в Российской империи? Ученые Записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. Казань: Казанский (Приволжский) Федеральный ун-т, 2013. Т. 155. № 1-3. С.113-124.

Шихалиев Ш.Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» 'Абд ал-Хафиза Охлинского. Аликберов А.К., Бобровников В.О., сост. и отв. редакторы. Дагестан и мусульманский Восток. Сб. статей. М.: Марджани, 2010. С. 324-340.

Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900-1930). Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: РАНХиГС, 2017. № 3 (35). С. 134-169.

Шихсаидов А.Р., Тагирова И.А. Гаджиева Д.Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала: Дагестанское книжное изд-во, 2001. 256 с.

Bahri, Ata. Selim Sabit Efendi'nin Okul Tarihi In§asi. Turk Egitim Bilimleri Dergisi. 7:2 (2009). Pp. 377-392 (натурецк. яз.).

Baldauf, Ingeborg. Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World. Die Welt des Islams. 41:1 (2001). Pp. 72-88.

Bobrovnikov V.O., Navruzov A.R., Shikhaliev Sh.Sh. Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Daghestan. Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States. Eds. Michael Kemper, Raoul Motika and Stefan Reichmuth. London and New York: Routledge, 2010. Pp. 107-167.

Kemper, Michael, Motika, Raoul, Reichmuth, Stefan, (eds). Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States. London and New York: Routledge, 2009. 384 p.

Kemper, Michael. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789—1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. *Berlin: Klaus Schwarz, 1998, 516 p.*

Khalid Adeeb. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1999. 400 p.

Lazzerini, Edward J. Jadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within. Cahiers du Monde russe et sovietique. Vol. 16, No. 2 (April-June, 1975). Pp. 245-277.

Meyer, James H. Immigration, Return, and the Politics of Citizenship: Russian Muslims in the Ottoman Empire, 1860-1914. International Journal of Middle Eastern Studies. 39 (2007). Pp. 15-32.

Meyer, James H. The Economics of Muslim Cultural Reform: Money, Power and Muslim Communities in Late Imperial Russia. Asiatic Russia: Imperial Power in Regional and International Contexts. Ed Uyama Tomohiko. London and New York: Routledge, 2012. Pp. 252-270.

Somel, Selguk Ak§in. Das Grundschulwesen in den Provinzen des Osmanischen Reichen wahrend der Herrschaftsperiode Abdtilhamids II (1876-1908% PhD Diss. *University of Bamberg, 1992. 124 p.*

Usmanova, Dilyara M. Die tatarische Presse 1905-1918: Quellen, Entwicklungsetappen und quantitative Analyse. Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the 20th Centuries. Eds. M. Kemper, A. von Kugelgen, D. Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz, 1996. P. 239-278.

Тема 8. Мусульманское образование в исторической перспективе

Вопросы для обсуждения:

1. Каково соотношение общего и регионального в системах мусульманского образования в Дагестане и Татарстане?
2. Назовите наиболее авторитетных алимов, оставивших свой след в истории ислама Волго-Уральского региона и Северного Кавказа
3. Должно ли современное исламское образование строиться на основе традиций прошлого? Какие элементы актуальны на сегодняшний день? Что уже не имеет прменения?

Текст 1. Ярлыкапов А.А., Исламское образование на Северном Кавказе: прошлое и настоящее//Восток, 2008. № 3. – Сс 5-29.

Ярлыкапов Ахмет Аминович, современный учены, кавказовел, выпускник исторического факультета Ростовского государственного университета, (г. Ростов-на-Дону) по специальности историк, преподаватель истории и социально-политических дисциплин. С 1994 по 1999 гг. — аспирант Отдела этнографии народов Средней Азии и Казахстана Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, г. Москва. В 1999 году защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Ислам у степных ногайцев в XX веке (Историко-этнографическое исследование). В настоящее время он является старшим научным сотрудником Центра проблем Кавказа и региональной безопасности Института международных исследований МГИМО (У) МИД России, г. Москва

В предлагаемой в данной хрестоматии статье Ахмет Ярлыкапов достаточно подробно излагает многовековую историю исламского образования на Северном Кавказе.

Исламское образование на Северном Кавказе: прошлое и настоящее
Ярлыкапов А.А.

Мусульманство в России, в частности на Северном Кавказе, имеет достаточно длительную и самобытную историю. Ислам является одним из ведущих компонентов этнической самоидентификации представителей большинства народов Северного Кавказа. Здесь не делают особого различия между мусульманским и народным; то и другое воспринимается как нечто, присущее своей этнической культуре. Как ни странно, все это не вступает в противоречие с тем фактом, что исламская религия, в частности, культовая практика в значительной мере основаны на непонятном для большинства населения арабском языке. Знатоки религии *(муллы)*, ученые люди (*али- мы, эфенди)* пользовались традиционно высоким авторитетом в северокавказском обществе. Этот авторитет не смогли пошатнуть даже долгие десятилетия господства насаждавшегося сверху атеизма. Система исламского образования на Северном Кавказе во все времена имела высокий социальный престиж, была востребована обществом, играла в нем заметную роль.

Эта роль заново усилилась в последние 10—15 лет, когда были уничтожены путы атеистической идеологии и появилась возможность не только спокойно отправлять культ, но и открыто готовить его грамотных и образованных служителей. Возрождение системы исламского образования является сегодня одной из актуальнейших проблем, стоящих перед мусульманами региона.

Значительная роль исламского образования в северокавказском обществе выявилась также потому, что здесь возникла конфронтация между воспитанниками различных образовательных традиций: местной и зарубежной. Некоторые из тех, кто вследствие недостаточно высокого уровня местных религиозных учебных заведений обучался за рубежом, оказались заражены экстремистскими, социально опасными идеями, что привело к конфликту внутри самого мусульманского общества. К сожалению, рассуждая о причинах этого конфликта, многие исследователи упускают из виду или преуменьшают роль различных образовательных традиций, воспитавших его участников.

Тесно связан с указанным выше и другой аспект проблемы. Радикально настроенные круги на Северном Кавказе все громче озвучивают требования немедленного установления шариатского правления. При этом они также придают большое значение системе религиозного образования. Но их

не устраивает, как она развивается в регионе, и они активно ищут альтернативные пути ее строительства. Порой их взгляды в несколько завуалированном виде находят отражение и в столичной прессе \

Исследование социально-культурной роли и значения исламского образования на Северном Кавказе, а также его этнологических аспектов представляется необходимым и актуальным. Этим проблемам и посвящена предлагаемая вниманию читателя статья.

Становление системы исламского образования

Складывание системы исламского образования на Северном Кавказе началось со времени строительства здесь первых мечетей. Именно они с ранних веков ислама и до наших дней являются основой начального исламского образования, при них организуются начальные школы — *мактабы* (*мектебы*). Власть Халифата окончательно утвердилась в Дербенте и его окрестностях к началу VIII века н. э., а примерно в 733 году по приказу арабского полководца Мас- ламы здесь строятся грандиозная соборная мечеть и семь квартальных мечетей[2]. Мечети служили не только для совершения молитв; они еще были и средоточием всей культурной жизни общины, в том числе и образовательной. Здесь хранились книжные собрания, собирались и выступали ученые люди; сюда приходили те, кто жаждал узнать больше об исламе[3]. К X—XI векам на территории Арабского Халифата, в том числе и на таких окраинах, как подвластные ему небольшие районы Северного Кавказа (точнее, Южного Дагестана), мечети играли роль и начальной школы[4].

Довольно рано на Северном Кавказе появляются также мусульманские образовательные заведения второй ступени после начальной — Мадраса *(медресе).* Первые в мусульманском мире медресе возникли в городах Мавераннахра и Хорасана в X веке. Но эталоном, на который равнялись с тех пор другие учебные заведения, возникавшие в разных уголках мусульманского мира, стало медресе в Багдаде, организованное в 1064-1066 годах сельджукским вазиром Низам ал-Мулком и названное в его честь ан-Низамийа[5]. Следует отметить, что Южный Дагестан в то время активно участвовал в этом процессе и даже опережал многие другие области исламского мира. Первое на Северном Кавказе медресе было построено в селении Цахур не позднее конца XI века (в 1092 году умер его основатель вазир Низам ал-Мулк). Относительно подробные сведения о нем сообщил Закарийа ал-Казвини: «Все жители города (мадина) шафииты. В городе имеется медресе, которое основал Низам ал-Мулк ал-Хасан ибн Али ибн Исхак, при медресе имеется учитель (мудар- рис) и факихи»[6]. Для сравнения: первое медресе в Мекке было построено лишь в 1183 году, в Тунисе — и вовсе в 1252 году[7]. К началу XII века медресе появились в Дербенте и некоторых селениях Южного Дагестана (Химейди, Арджил, Курах)[8].

Значение Дербента, как крупного духовно-образовательного центра на Северном Кавказе, неуклонно растет. Здесь утверждаются «устойчивые традиции фикха, хадисоведения, суфийской и исторической литературы», а в XIII веке тут уже было несколько медресе «для тех, кто поблизости и занимается религиозными науками»[9]. Складывающаяся система исламского образования была рассчитана не только на арабских переселенцев, но и на новообращенных мусульман из среды местных народов. О том, что она в то время прекрасно работала и достигала весомых результатов, мы можем судить по свидетельствам средневековых мусульманских авторов, сообщавших нам, что жители Лакза (Южный Дагестан) не только были превосходными учениками, но вскоре и сами стали учителями, передававшими свои познания в области исламских наук соседним народам. Если верить сообщению средневекового арабского путешественника Ибн Баттуты о том, что «среди шафиитских мударри- сов (в медресе столицы Золотой Орды Сарай-Берке. — *А. Я.)* имеется факих достойный имам Садраддин Сулейман ал-Лакзи, один из превосходных людей»[10], то получается, что выходцы из Дагестана в XIV веке преподавали в золотоордынских медресе шафиитское право [n]. Этот факт несомненно свидетельствует о том, что их к тому времени уже признавали авторитетными знатоками шафиитского толка суннитского ислама и доверяли им его преподавание в медресе.

Таким образом, на основе доступных на сегодняшний день данных мы можем сделать вывод о том, что на территории Южного Дагестана к XIII—XIV векам складывается успешно функционирующая система исламского образования, обеспечивавшая грамотными людьми не только свой регион, но и соседние. Такое положение сохранялось и в более позднее время. Изданный в Каире биографический словарь конца XVIII века «называет не менее пяти дагестанцев, которые обосновались в Дамаске или Алеппо в качестве преподавателей арабского языка и канонических наук»[12].

О больших успехах системы исламского образования в этом уголке Северного Кавказа свидетельствует и то, что здесь не только переписывают созданные неместными авторами труды, но и создают свою собственную разнообразную литературу на арабском языке. Крупнейший отечественный востоковед академик И. Ю. Крачков- ский, дополняя слова В. В. Бартольда о том, что «знание арабского языка здесь еще и теперь[13] более распространено, чем в большинстве мусульманских стран с неарабским населением», писал: «...ни в одной из неарабских стран местная литература, возникшая на арабском языке, не сохраняла в такой мере полной жизненности до второй четверти XX в.»[14].

Основываясь на мнении авторитетного дагестанского ученого Гасана Алкадари[15], Крачковский отнес время появления «местной оригинальной литературы на арабском языке» в Дагестане, Чечне, Ингушетии, отчасти Кабарде и Черкесии ко времени после XVI века[16]. Однако последние исследования дагестанскими учеными местного арабского рукописного наследия позволили им выделить более ранний этап формирования местной дагестанской литературы на арабском языке: X—XV века[17]. С конца XV века медресе становятся здесь главными очагами духовной жизни общества, выпускники их почти полностью удовлетворяют «все растущий спрос на рукописную продукцию, учебную литературу, популярные трактаты»[18]. Поражает тематическое разнообразие рукописного наследия дагестанских авторов — история, мусульманское право, арабская грамматика, комментарии к Корану, поэзия, этика, логика, математика, медицина[19]. Все эти дисциплины, следовательно, составляли круг учения в средневековых дагестанских медресе.

Вместе с тем обязательно следует отметить один принципиальный момент: то, что Северный Кавказ представлял собой периферию исламского мира, причем с неарабским населением, накладывало свой отпечаток. Только здесь существовала выработанная местными учеными оригинальная система письма, содержавшая особые подстрочные и надстрочные значки, которые облегчали понимание простых и сложных синтаксических конструкций [20]. Она помогала горцам разбираться в грамматических сложностях арабского текста, бывшего для них неродным.

С течением времени сфера применения арабского языка на Северном Кавказе, в особенности в Дагестане, растет, а в XVII—XIX
веках он получает здесь весьма широкое распространение, становится языком не только образования, но и вообще образованности. На нем пишут научные труды, литературные произведения, по- арабски ведут делопроизводство, он является языком официальной и частной переписки[21], через арабские сентенции и стихотворные отрывки он, по выражению Крачковского, глубоко проникает в «толщу жизни». Арабоязычная литература не была для Кавказа «экзотикой или завозным украшением внешней учености: ею действительно жили»[22]. Глубокую укорененность арабского языка в сознании жителей Северного Кавказа хорошо иллюстрирует следующее свидетельство дагестанского этнографа XIX века Абдуллы Омарова: «Когда я начал говорить, то вместе с родным языком родители меня учили разным молитвам, так что, не будучи еще в состоянии перечесть на родном языке названия пальцев, я это знал уже по-арабски»[23]. Вообще в многонациональном Дагестане сложилась в то время довольно интересная ситуация. В качестве языка межнационального общения на общедагестанском уровне использовался как правило тюркский язык. Но, хотя он был письменным (на нем издано довольно много литературы, о чем будет еще сказано), он так и не занял место языка науки, литературы, делопроизводства, официальной и частной переписки. Эту роль взял на себя арабский язык, авторитет которого подкреплялся, видимо, тем, что он был языком Священного Писания и культа.

Вследствие расширения сферы применения арабского языка и дальнейшего укоренения ислама потребность в исламских образовательных учреждениях растет, поэтому к XIX веку сеть мектебов и медресе в Дагестане становится довольно густой. В этом отношении другие районы Северного Кавказа значительно отстают, но и там функционирует система исламского образования, хотя и не столь развитая, как в Дагестане.

Система исламского образования в XVIII — начале XX века

В том виде, в каком эта система сложилась на Северном Кавказе в XVIII—XIX веках, ее составными частями были кораническая школа, мектеб и медресе. Последним, высшим звеном исламского образования считалось индивидуальное обучение у мусульманских ученых — алимов с целью получения такого же звания. Кроме того, определенную роль в образовательном процессе играли книжные собрания разных людей и вакуфные (мечетные) библиотеки. Большой известностью пользовались библиотеки в селениях Акуша и Усиша, притягивавшие к себе ищущих знания со всего Дагестана[24].

Основной целью обучения на первой ступени было освоение Корана и правил религии[25], и все прочие предметы должны были в этом помогать. Например, арабская грамматика изучалась для того, чтобы верно понимать смысл религиозных текстов, не искажать его; география — для точного определения сторон света и направления на Мекку, куда следовало обращать лицо во время молитвы; астрономия — для верного вычисления времени молитв, начала и окончания постов; математика была нужна при решении наследственных вопросов. Следующие ступени уже давали более широкие знания и призваны были способствовать погружению учащегося в исламские науки.

Как при мусульманских правителях, так и при царской власти система была совершенно независимой от государства. Светская власть не принимала какого-либо участия в организации обучения населения арабо-мусульманской грамоте. Как писал Алкадари, «здесь со стороны правителей не было особой заботы о науке и школах»[26]. Из казны средств на функционирование мектебов и медресе не выделялось. Они существовали за счет добровольных пожертвований родителей *мутаалимое* (учащихся), жителей населенных пунктов, в которых были учебные заведения, а также

доходов с вакуфного имущества, пожертвованного в пользу того или иного учебного заведения, и *закята* (налога на имущество и доходы), на который имели право учащиеся мусульманских школ. Из поступавших из разных источников средств формировалось своеобразное продуктовое довольствие мутаалима, называемое в Дагестане *напакъа*[21]. В Казикумухском округе Дагестана напакъа составляла 1,5 сабы (около 45 фунтов)[28] пшеницы в месяц[29]. Помимо этого му- таалимы добывали себе дополнительное пропитание чтением Корана, написанием талисманов за небольшую плату, сбором подаяния, а иногда и обращением к властям, обязательно написанным на бумаге по стандартной форме. Последнее в Дагестане практиковалось редко, только если влиятельное лицо прибывало с визитом в то селение, в котором имелось мусульманское учебное заведение. Вот что пишет известный ученый Абдурахман из Газикумуха: «У наших мутааллимов (так в оригинале. — *А. Я.)* есть такой обычай: когда какой-нибудь наиб, богач, авторитетное лицо прибывает в селение, где они живут, мутааллимы пишут ему послание с надеждой расще- дрить его; их просьба иногда удовлетворяется, иногда нет»[30]. Так называемая «кораническая школа», которая организовывалась грамотными родителями детей или их родственниками в частном порядке[31], часто не берется во внимание исследователями. Мне же кажется, что она играла важную роль в деле распространения грамотности среди мусульман. Родители (или родственники) учили детей азбуке, различным молитвам и чтению Корана, и многие, пройдя эту элементарную домашнюю школу, считали дело своего образования законченным и довольствовались полученными познаниями в дальнейшей жизни[32]. Родители считали своим «священным долгом» дать своим детям такое образование, чтобы те смогли потом хотя бы читать Коран[33]. Особенно большую роль кораническая школа играла в жизни девочек, для основной массы которых следующие ступени исламского образования были недоступны[34]. (В конце XIX века они составляли среди учащихся примечетных школ Дагестана лишь немногим более 10%[35], а в медресе вовсе не обучались.) Следовательно, для подавляющего большинства женщин домашняя кораническая школа была единственным местом, где они могли получить хотя бы начатки мусульманской грамоты.

Первой ступенью организованного мусульманского обучения считается мектеб. Количество мектебов на Северном Кавказе в рассматриваемое время не поддается подсчету. Выше уже отмечалось, что постоянного и тем более казенного финансирования в мусульманских школах не было. Поэтому они то открывались, то закрывались, в зависимости от того, хватало или не хватало средств на содержание их и учителей. Мектеб мог учредить любой сельский мулла, поэтому в аулах их бывало несколько. Обычно они создавались при мечети или при доме муллы и не имели какого-то специально построенного здания[36]. Вот как описывал упомянутый выше Омаров мектеб, в котором обучался он: «Класс этот помещался на балконе, вдоль которого было положено длинное бревно; место за бревном было застлано соломою, которую ученики сами собирали на жительских гумнах, когда там молотили хлеб. На этой-то соломе, лицом к бревну, сидели все ученики... и перед каждым из них лежало по два плоских камня, поставленных один под другого углообразно, чтобы могли на них лежать книжки или азбучные доски»[37].

В мектебах Северного Кавказа господствовал старый, освященный традицией буквенный способ обучения арабской грамоте. Заключается он в том, что учитель, записав для детей крупным шрифтом буквы арабского алфавита на доске, «несколько раз тихо и отчетливо произносит каждую букву азбуки, а затем заставляет вслед за собой повторять каждую букву так, как выговаривает ее сам мулла»[38]. Так ученик знакомился с азбукой, затем проходил различные сочетания арабских букв в зависимости от положения в слове, учился их складывать и переходил к обучению чтению Корана. Священная книга для удобства упражнений в чтении и в культовых целях поделена на 30 примерно равных по объему частей — *джузов*ъ\ Чтению Корана начинают учить с последнего джуза, поскольку там находятся самые короткие, а значит, самые легкие для выучивания суры. Интересно, что у некоторых народов Северного Кавказа, в частности у ногайцев, для учебных целей также использовались седьмые части Корана — *хафтияк* (в переводе с персидского — одна седьмая; ногайцы произносят *абдиек)*[40]. Кроме Корана, в мектебах заучивались различные молитвы, порядок отправления религиозных обрядов, а также преподавались начатки арабской грамматики.

Какого-то точного времени начала занятий в мектебах не было. Ученик мог прийти и записаться на учебу, когда ему заблагорас-судится. Кроме того, среди преподавателей медресе существовала своего рода конкуренция: ученики имели право переходить к более известному или знающему преподавателю и пользовались этой возможностью[41]. В течение дня занятия проходили с раннего утра, после утреннего намаза вплоть до вечера, когда уже невозможно было разобрать письмена в книгах. Все ученики находились в одном помещении, но обучались они индивидуально: учитель задавал каждому мутаалиму уроки в день три раза[42]. Тот, кто не успевал приготовить их, лишался перерыва и снова должен был возвращаться к невыполненному заданию. Поэтому кто-то заканчивал курс обучения в мек- тебе за 3—4 месяца, а кто-то задерживался на год-два-три. Окончание курса обучения в мектебе не давало еще права занимать какие-либо должности; для этого необходимо было пройти следующую ступень мусульманского образования — окончить медресе.

Медресе в рассматриваемый период считалось школой высшего типа. Продолжать свое образование туда шли немногие: по свидетельству автора конца XIX века — только около 0,5% тех,

кто окончил начальную школу[43]. В отличие от мектеба, медресе располагалось обычно либо в специально для него выстроенном здании, либо в пристройке к мечети (или же в одной из подсобных комнат мечети). Обучение в медресе было бесплатным. Медресе организовывались обычно алимами или кади[44], и их было куда меньше, чем мектебов. Перечень наиболее крупных ученых Дагестана, делившихся своими знаниями с подрастающим поколением, приводят Гасан Алкадари[45] и Абдурахман Газикумухский[46]. Известные не только в Дагестане, но и на всем Северном Кавказе медресе имелись в Ободе, Кудутле, Кудали, Ахты, Кумухе, Ураде, Алкадаре, Эндирее, Аксае и других населенных пунктах. Большой известностью пользовалось медресе в селе Согратль; оно считалось «родником ученых, благочестивых, поклоняющихся...»[47].

Во многие из упомянутых медресе мутаалимы стекались и из Дагестана, и из других уголков Кавказа. Вообще сеть медресе была наиболее густой именно в Дагестане, и эта небольшая страна в то время обеспечивала мусульманской грамотой как своих жителей, так и жителей практически всего Северного Кавказа[48]. Отправляясь на учебу в медресе, мутаалим обычно брал с собой в дорогу все необходимое: тулуп, войлочные сапоги, башлык, палку, сумку с книгами и едой[49]. При наличии мест он располагался прямо тут же, в медресе, в одной из комнат. Если же комнаты были переполнены, то он устраивался жить у одного из кунаков, которыми срочно обзаводился.

Традиции кавказского гостеприимства не позволяли оставить приехавшего издалека человека на улице. Жизнь учащихся была не из легких. «Каждый четверг мутаалим выходит в селение для того, чтобы собрать муку в качестве добровольного подаяния. Каждый день раз или два раза он ходит к роднику за водой. Каждый день хотя бы раз он ходит в лес за дровами. Раз в три дня он собирает у жителей селения соль и чеснок. Если посмотреть, что они едят, то нет никого, кто ел бы хуже его. Для жизни зимой нет отапливаемых помещений» [50].

Методы обучения в северокавказских медресе были те же, что и по всему исламскому миру. С X века, как только появились первые медресе, в них утвердилось не лекционное преподавание, а своего рода семинарское, когда изучаемое произведение читали вслух, а преподаватель совместно со слушателями разбирал и толковал **(тадрис)** его[51]. Соответственно преподаватель называется **мударрисом** (толкователем), а учебное заведение — **Мадраса.** По словам Абдурахмана Газикумухского, в Дагестане были распространены двенадцать наук: «морфология, синтаксис, метрика, логика, теория диспута, законоведение, толкование Корана, жизнеописание (пророка), суфизм, маан, байан, бади (риторика, стилистика, поэтика) — все эти три (отрасли) считаются за одну науку, ал-мухадара и хуласа». Далее он пишет: «Больше всего у нас изучаются морфология и синтаксис, так как для учащихся необходимо избегать ошибок (в языке); законоведение для разбора людских дел, связанных с жизнью и верой; затем наука о толковании Корана для объяснения значения сур священного Корана; жизнеописание и история, чтобы знать о жизни нашего пророка Мухаммеда — мир ему; метрика для сочинения стихов на арабском языке; теория диспута, чтобы соблюсти правила ведения дискуссии среди мутааллимов. Что касается остальных наук, то ими занимаются у нас редко, особенно илм ал-хуласа, при помощи которой исчисляются многие единицы (цифры)»[52]. Кроме этих наук, в медресе преподавали также географию, астрономию[53], иногда физику и философию[54], а также тюркский и персидский языки[55].

В северокавказских медресе обучение проходило следующим образом. Ученики садились напротив учителя. «Он призывал к себе каждого из них по очереди и заставлял сперва прочесть вчерашний урок, потом сам читал новый урок, с переводом на туземный язык, слово в слово; наконец заставлял ученика прочесть то же самое, и это служило уроком для следующего дня. Если же ученик не выучивал вчерашнего урока, тогда новый урок откладывался на дальше.

В остальное время дня ученики занимались сами, а кадий только изредка замечал, когда кто-нибудь из нас сидел без книги, что ученик должен иметь пред собою постоянно книгу»[56].

Со второй четверти XIX века указанные методы обучения и круг преподаваемых в медресе предметов стали вызывать растущее чувство неудовлетворенности у передовых мусульманских деятелей, которые осознавали необходимость реформирования устаревающей на глазах системы исламского образования. Первыми по этому пути пошли тюркские народы Российской империи, во многом благодаря деятельности Исмаила Гаспринского, который проповедовал свои идеи на страницах ставшей общетюркской газеты «Тарджуман» («Переводчик», 1883—1914). Основанное Гаспринским новометод- ное медресе в Бахчисарае стало образцом для его сторонников, открывавших подобные школы в других местах империи. Сущность предложенного им нового метода *(усул ал-джадид*, отсюда название движения — джадидизм) состояла во введении звукового обучения арабскому алфавиту на первой ступени обучения (в мектебах), а также во включении в программу медресе ряда светских предметов.

Активную деятельность по пропаганде идей джадидизма на Северном Кавказе развернул Абусуфьян Акаев из крупного кумыкского селения Большое Казанище Темирханшуринского округа Дагестанской области[57]. Как он пишет в своей «Автобиографии», в 1900 году он попал в Оренбургскую губернию, где со своим товарищем ознакомился с новым методом обучения, а также углубил свои познания в области математических наук. По возвращении на родину он «обучил около ста детей по новому методу *{усул джедиде*). Также, обучив еще других преподавателей, я приложил усилия и

старания для распространения новометодной системы. Так я оказался распространителем нового метода в Дагестане»[58]. Видными приверженцами нового метода обучения в Дагестане были также А. Каяев, Б. Алибеков, Ш. Абдуллаев и др.

Акаев понимал, что для реформирования системы образования потребуется приложить немало усилий. Следуя за своими крымскими и казанскими единомышленниками[59], он решил издавать книги и учебники на родных языках народов Северного Кавказа[60]. Встречая неимоверное сопротивление со стороны ортодоксальных мусульманских ученых Дагестана, считавших издание книг и сочинение стихов на неарабском языке «вещью запретной и недопустимой»[61], он со своими единомышленниками, в первую очередь с основавшим литотипографию в городе Темир-Хан-Шуре М. Мавраевым, издает написанные на языках народов Северного Кавказа книги самой разной тематики. Больше всего книг выходило на тюркских языках: если за период с 1 сентября 1910 года по 1 сентября 1914 на арабском языке было издано 82 названия общим тиражом в 151 050 экз., то «за этот же период времени для 2-миллионной массы туркоязычных народов Кавказа (азербайджанцев, кумыков, ногайцев и пр.) издано 272 названия, в количестве 588 980 экз., что дает отношение числа арабских изданий к числу изданий на турецких (“татарских”) языках, равное отношению 1 к *3x/г»*[62]. Кроме арабского и тюркских языков, книги и учебники издавались на аварском, адыгейском, даргинском, кабардинском, лакском, лезгинском, осетинском, чеченском языках[63].

Издававшиеся учебники содержали, наряду с материалами для учащихся, весьма ценные методические указания для преподавателей, значительно облегчавшие их труд. Примечательной в этом плане является книга Акаева «Иршад ас-сибйан» («Наставление детям»): в ней есть специальный раздел для учителей, а также поурочная методическая разработка для них[64]. Такая разработка, примененная и в других случаях, в методическом плане была большим шагом вперед[65]. Акаев использовал довольно любопытный прием для пропаганды своих идей. Чтобы привлечь читателей, он издавал на родном языке интересные им вещи (популярные литературные произведения, календари и т. д.), помещая при этом свои мысли о необходимости реформы образования либо во вводной статье, либо среди различных материалов в книге[66].

Несмотря на активную деятельность, которую развернули Абусу- фьян Акаев и его единомышленники, джадидизм плохо укоренялся на Северном Кавказе[67]. В основном его идеи восприняли представители тюркских народов региона, но и среди них он был мало распространен. Например, в Дагестанской области к 1908 году было открыто лишь 8 новометодных школ (большинство — в Темирханшуринском округе Дагестанской области, населенном по большей части тюркоязычными кумыками), да и они, по признанию властей, мало отличались от старометодных школ[68]. Этой оценке можно доверять, так как имперские власти весьма строго следили за новометодными школами, опасаясь, что те могут стать рассадником антирусской агитации и турецкого влияния. Открывать их можно было только с официального разрешения властей[69].

Однако причиной слабого распространения на Северном Кавказе джадидизма является не только и не столько противодействие
царских властей. Важное значение имели и другие причины, например, неразвитость капиталистических отношений в среде северокавказских мусульман, равно как и их связей с мусульманами Крыма и Поволжья. Вопрос о причинах провала джадидистского движения на Северном Кавказе весьма интересен и заслуживает отдельного исследования. В данной статье, вследствие скудости доступных нам материалов, раскрыть его не представляется возможным. Остается лишь констатировать, что в XX столетие Северный Кавказ вступил с устаревающей системой исламского образования, не отвечавшей новым условиям и не подвергнувшейся серьезному реформированию.

Исламское образование на Северном Кавказе в 30-е годы XX — начале XXI века

Описанная система исламского образования просуществовала на Северном Кавказе вплоть до конца 1920-х годов. По состоянию на 1 февраля 1925 года в одном только Дагестане функционировали как минимум 175 медресе с 4795 учащимися[70]. С началом коллективизации и культурной революции советская власть предпринимает решительное наступление против ислама, и в результате предпринятых запретительных мер сеть старо- и новометодных школ в 1930-х годах практически перестает существовать[71]. Закрытие мусульманских школ сопровождалось физическим устранением тех, кто мог бы преподавать исламские науки. Уже в 1928 году из Дагестана в районы Коми АССР и Архангельской области были высланы свыше 800 исламских деятелей, среди которых был также и Абусуфьян Акаев, скончавшийся от тяжелой лагерной жизни в 1931 году[72]. Это было только начало гонений, в течение примерно 10 лет методично проводившихся новой властью.

Государственная политика в значительной мере достигла своих целей. Особенно впечатляющими были ее успехи на Северо-Западном Кавказе, значительно уступавшем Дагестану, Чечне и Ингушетии по количеству и качеству учебных заведений. Однако в горных и предгорных районах Дагестана,

несмотря на все меры властей, религиозное обучение не прекращается. Уцелевшие после репрессий алимы при негласном одобрении местного населения продолжают тайно набирать к себе учеников и преподавать им курс исламских наук. Такие ученые сохранились в селениях Акуша, Губден, Кумух, Урада, Хунзах, Хуштада и т. д.[73] Помимо этого, практически повсеместно на Северном Кавказе продолжала существовать домашняя кораническая школа при муллах, которая пополняла ряды неофициальных служителей культа. Но при этом уже ко второй половине XX века резко ухудшилось качество образования: на уровне медресе оно было полностью разрушено, на уровне мектеба сохранилось, но приняло более частный, «домашний» характер и сильно деградировало. Так, кое-где муллы обучали чтению молитв и сур Корана, написанных по-арабски, но кириллическим шрифтом. Однако из-за резкого сокращения количества служителей культа даже подготовленные таким образом «муллы» оставались востребованными. Вообще на всем Северном Кавказе большое почтение к арабописьменной книге, к муллам и другим исламским деятелям неизменно сохранялось вплоть до падения советской власти. Иными словами, хотя жители Северного Кавказа уже не ставили под сомнение тот факт, что современная светская система образования обеспечивает их самыми необходимыми и востребованными знаниями, даже жалкие остатки былой системы исламского образования, еле-еле функционировавшие в регионе, воспринимались ими в целом положительно. О человеке, умеющем читать и писать по-арабски, здесь всегда отзывались уважительно.

К сожалению, советский период истории исламского образования на Северном Кавказе практически не изучен. В течение его политика государства не была неизменной, периоды послаблений сменялись периодами ужесточения режима. В бухарском медресе Мир-и Араб и Исламском институте в Ташкенте за послевоенные десятилетия обучались считанные единицы уроженцев Северного Кавказа. Это были в основном те, кто стоял у руководства Духовным управлением мусульман Северного Кавказа (ДУМСК). Например, последний муфтий региона балкарец Махмуд-хаджи Геккиев поступил в Мир- и Араб в конце 1950-х годов и затем успешно закончил его[74].

Постепенное ослабление контроля государства за религией, наблюдавшееся с начала «перестройки», позволило мусульманам Северного Кавказа приступить к возрождению исламского образования в регионе. Быстрее всего выросло число мектебов, которые открывались, как и прежде, при мечетях с одной целью — поднять уровень элементарной образованности мусульман. В самом начале 1990-х годов именно из этих воссозданных мектебов вышли муллы, которые стали активно участвовать в возрождении ислама в регионе.

Интересно, что, как и в прошлом, мектебы открываются и закрываются в зависимости от потребностей религиозной общины.

Если в июле 1995 года в Дагестане было зафиксировано 650 школ при мечетях[75], то к маю 2000 года, когда первоначальный ажиотажный спрос был удовлетворен, их осталось всего 203 [76]. К августу 2002 года в Дагестане действовало 327 мектебов, обучалось в них свыше 4200 человек[77]. По-прежнему в мектебах нет строгого времени начала занятий, как и строго определенных сроков обучения. А вот продолжительность дневных занятий значительно сократилась: несколько часов в день, часто после работы, иногда — по выходным. Учат арабской азбуке, чтению Корана и молитв, а также порядку проведения различных обрядов. Во многих случаях изучение Корана ограничивается наиболее употребительными в культе сурами. Редко кто выучивается читать весь Коран, наизусть его могут читать вообще единицы.

Восстанавливается также следующая ступень исламского образования, хотя более или менее основательные и работоспособные медресе удалось открыть только на Северо-Восточном Кавказе. В целом по региону их число росло значительно медленнее, чем количество мектебов. В Дагестане же произошел скачкообразный рост их численности: в апреле 1998 года в республике действовало 25 медресе[78], а к августу 2002 года их было уже 131, и обучалось в них более 5700 человек[79]. Однако уровень обучения в них заметно ниже даже достигнутого в дореволюционные годы. Видимо, основная причина — в степени разрушения этой ступени исламского образования за годы советской власти.

В основе учебного процесса в местных медресе лежит изучение ксерокопированных или размноженных иным путем, а также изданных в 1990-х годах в Сирии трудов по грамматике арабского языка, синтаксису, суфизму и фикху местных дореволюционных и ранних советских (до конца 1930-х годов) авторов. Например, изучают труды и письма Абд ар-Рахмана Согратлинского, Сайфуллы-кади Баш- ларова и Хасана Кахибского по практике и этике суфизма, редко — местные сборники фетв, чаще же всего простые, опускающиеся до уровня мектеба пособия, издававшиеся в типографии Мавраева, в Египте, в Сирии и размноженные сегодня. Кроме того, изучают и современных авторов, преимущественно местных суфиев, например Саида Чиркеевского[80]. По традиции медресе располагаются в отдельных зданиях с классными комнатами и общежитием для иногородних мутаалимов. Существуют они в основном за счет добровольных пожертвований, спонсорской поддержки, а кое-где и разовой финансовой поддержки местных властей.

Некоторый рост материальной оснащенности медресе, к сожалению, пока не влечет за собой улучшения качества преподавания. Преподаватели медресе в подавляющем большинстве не имеют

соответствующей методической подготовки. Учебники, как уже отмечалось, используются устаревшие. Светские предметы не преподаются. Казалось бы, этот факт не должен вызывать большой тревоги, однако если учитывать, что в некоторых селениях Дагестана медресе фактически заменяют средние школы[81], повод для беспокойства несомненный. Отрыв от налаженной светской системы образования чреват серьезными осложнениями и для государства, и для самих молодых людей.

В Чечне сохраняется государственный статус созданного в 1997 году медресе в Урус-Мартане. Ныне это учебное заведение называется Исламское государственное медресе Урус-Мартановского района. Директором его является женщина, Эльвира Мугданова (исключительный случай для исламского учебного заведения!). В нем обучаются 80 учеников. Здесь, как и по всему региону, не предусматривается получение среднего образования, но наряду с исламскими предметами ученикам преподают русский и английский языки, а также информатику[82].

Совершенно новым явлением для региона можно считать открытие здесь так называемых исламских вузов — институтов и университетов. Я называю их так называемыми вузами по двум причинам. Во-первых, традиционно в исламе высшим учебным заведением считается медресе. Во-вторых, действующие на Северном Кавказе исламские вузы по уровню никак не превосходят медресе, отличаясь от них только названием. В 1990-е годы исламские институты были открыты в Нальчике (Кабардино-Балкария), Грозном (Чечня), Орд- жоникидзевской (Ингушетия) и Черкесске (Карачаево-Черкесия). Лидерство и тут оказалось за Дагестаном, где число местных исламских вузов росло довольно быстро: апрель 1998 года — 9, май 2000 — 12 (плюс еще 33 филиала); август 2002 — 16 (49 филиалов). В этих 16 вузах образование получали 2900 человек, а если к ним прибавить еще и тех, кто обучался в филиалах (2830), то получится внушительная цифра — 5730 студентов[83]. До недавнего времени наиболее сильными вузами Дагестана, готовившими кадры для Духовного управления, считались Исламский университет им. Сайфуллы Кади в Буйнакске и Кизилюртовский исламский институт[84]. В первом из них обучаются 830 мутаалимов, а в его семи филиалах — еще 600 человек. С 2002 года в Махачкале полноценно действует Северо-Кавказский Исламский университет им. М. Арипа[85], который должен, видимо, стать главным вузом не только Дагестана, но и всего Северного Кавказа.

Столь большое количество вузов, конечно же, заставляет усомниться в высоком уровне обучения в них. Ведь прошедшего с конца 1980-х годов времени было очень мало для того, чтобы подготовить грамотных людей, способных преподавать в учебном заведении, именуемом высшим. Именно поэтому еще в середине 1990-х значительное число мусульманской молодежи с Северного Кавказа предпочитало получать религиозное образование за рубежом. По официальным данным, в 1996 году в исламских странах в учебных заведениях разного уровня обучалось около 1,5 тыс. молодых дагестанцев[86]. В 1998 году в религиозных учебных заведениях Турции и арабских стран насчитывалось около 200 выходцев только из карачаевских районов[87]. Сколько молодых людей выехало на учебу за рубеж неофициально, никто не подсчитывал.

Вернемся к местным исламским вузам. Приходится повторить, что назвать их таковыми трудно по целому ряду параметров. Рассмотрим для примера старейший вуз Дагестана — Дагестанский исламский университет имени имама аш-Шафии. Он открылся в 1990 году как медресе, в 1991 стал институтом, а с 1993 года считается университетом, зарегистрированным в Минюсте Республики Дагестан и имеющим лицензию[88]. Студенты набираются сюда посредством собеседования, на котором определяется уровень знаний абитуриентов. По результатам собеседования происходит зачисление, причем могут зачислить сразу на второй или третий курс, если проводивший собеседование преподаватель решит, что абитуриент показал соответствующие знания. В университете два факультета: арабского языка и исламского права. Большинство используемых учебников были в ходу еще в начале прошлого века. Из современных используется только пятитомный учебник арабского языка, изданный в Саудовской Аравии. Обучение идет только по мазхабу аш-Шафии, уделяется внимание также изучению суфизма по книгам шейхов Ильяса Цудахарского, Абд ар-Рахмана Согратлинского, Джамалуддина Кази- кумухского. И поскольку здесь не преподается ни одного светского предмета, приходится признать, что указанная программа обучения вполне соответствует уровню обычного медресе.

Кстати, эта проблема хорошо известна представителям властных структур республики. В интервью газете «Дагестанская правда» Председатель Комитета Правительства РД по делам религий А. М. Магомедов отмечал: «Без преподавания общеобразовательных предметов общий уровень образования (в исламских вузах. — *А. Я.)* не может быть приравнен к высшему»[89]. В данном вопросе с мнением чиновников согласны также и видные преподаватели известных исламских учебных заведений. Например, профессор Малайзийского Международного Исламского университета Рошани Хашим считает, что «методы преподавания религиозных наук в университете должны определенно отличаться от школьных методов преподавания, тем более что в наше время студенты университетов более зрелые и способны к критическому мышлению. Таким же образом, студентам, занимающимся совершенствованием в области религии, необходимо ввести в программу солидный объем предметов из других областей знания, а именно, естественные, социальные и гуманитарные науки»[90].

Факультет арабского языка университета имени имама аш-Шафии готовит преподавателей арабского языка и переводчиков. Однако его выпускники сталкиваются с проблемой трудоустройства, поскольку не могут выдержать конкуренции со стороны выпускников государственных вузов, в частности Дагестанского государственного университета. Факультет исламского права готовит имамов и прочих служителей мечетей, но этих кадров тоже явный переизбыток.

Университет имени имама аш-Шафии — один из самых благополучных на Северном Кавказе. Вузы, открытые в Нальчике и Черкесске, еще менее отвечают своему названию. Они не имеют лицензии, их материально-техническая база находится в бедственном положении. Так, Исламский институт им. Абу Ханифы (ректор — Исмаил- хаджи Бостанов) постоянно сталкивается с проблемой оплаты коммунальных услуг, из-за чего здесь часто не бывает воды, отключают телефонную связь. Финансовые проблемы сказываются напрямую на качестве преподавания и учебного процесса. Светские предметы здесь также не преподаются, институт мыслится как учебное заведение для подготовки исключительно имамов мечетей. Иными словами, и его можно назвать учебным заведением типа медресе, но никак не вузом. Серьезного богословского образования ни один из исламских вузов Северного Кавказа в настоящее время дать, видимо, не в силах.

Большинство исламских вузов Северного Кавказа мотивирует отсутствие светских предметов в своих программах финансовыми проблемами. Действительно, они не имеют стабильного финансирования. Средства они получают от частных пожертвований, от за- кята (там, где он собирается) и из платежей за аренду помещений (там, где есть что сдавать в аренду); кроме того, студенты содержатся за счет *садаки* (добровольных пожертвований), собираемой по пятницам или по случаю различных праздников. Однако при подаче заявки на лицензирование учебные заведения, претендующие на звание вуза, вписывают в свою будущую программу массу светских предметов, благодаря чему им и разрешают именоваться «институтами» и «университетами». На практике же ни один светский предмет не изучается. Этот факт весьма неприятен, ведь, как совершенно справедливо отмечает А. В. Малашенко, выпускники исламских учебных заведений «со временем станут оказывать заметное влияние на духовную и нравственную ориентацию российского мусульманства, и прежде всего в глубинке»[91].

Отсутствие светских предметов в программе исламских вузов — лишь одна из проблем исламского образования на Северном Кавказе. Другой проблемой является однобокость изучения исламских наук. По мнению дагестанского религиоведа Омарасхаба Амирханова, окончившего тунисский исламский университет аз-Зайтуна, в дагестанских исламских учебных заведениях «уделяется мало внимания исламской идеологии, вероубеждению, философии. Шариатские науки, которые у нас в основном изучаются, занимают значительное место в жизни мусульман, но для того, чтобы у людей было осознанное вероубеждение, необходима акида[92] и другие науки, связанные с ней. Слияние этих двух направлений в образовательном процессе... может дать самый лучший результат»[93].

В 1990-х годах на Северном Кавказе функционировала альтернативная система исламского образования, созданная идеологами ваххабитского движения. Крупнейшее и самое известное медресе действовало в 1989—1997 годах в городе Кизилюрте под руководством главного идеолога дагестанских ваххабитов Багауддина Мухаммада (Кебедова). Здесь одновременно обучалось до 700 мутаалимов[94]. Иногда ваххабитские учебные заведения принимали вид полувоенного лагеря, в котором обучение исламским наукам сочеталось с серьезной физической и военной подготовкой[95]; необходимость ее обосновывалась ссылками на то, что джихад в современных условиях неизбежно принимает форму вооруженной борьбы[96]. Сейчас все легальные ваххабитские учебные заведения закрыты, продолжают действовать лишь подпольные, в основном в горной Чечне.

Подведем итоги. Исламское образование на Северном Кавказе играло большую роль с первых веков проникновения сюда мусульманской религии до наших дней. К XVIII—XIX векам здесь сложилась стройная функциональная система из нескольких последовательных ступеней: коранической школы, мектеба, медресе и индивидуального обучения у известных ученых. Основная масса населения довольствовалась низшей ступенью; те же, кто продолжал свое обучение, добивались высоких результатов и известности не только на Северном Кавказе, но и в других странах.

К началу XX века стало ясно, что система исламского образования на Северном Кавказе переживает застой. Передовые люди того времени ясно видели необходимость изменения устаревших методов преподавания, расширения круга изучаемых дисциплин. Для того чтобы система образования отвечала требованиям времени, необходимо было также пересмотреть перечень не менявшихся веками учебников. Однако идеи джадидизма, да и вообще хотя бы небольшого обновления мектебов и медресе, пропагандировавшиеся Абусуфьяном Акаевым, Али Каяевым и другими передовыми мусульманскими деятелями, так и не получили широкого распространения. Вопрос о причинах такого развития событий, как уже отмечалось, остается открытым.

Разрушенная за годы советской власти система исламского образования получила шанс возродиться в самом конце XX века. Однако в полном объеме возрождения до сих пор не произошло. О системе исламского образования можно говорить лишь применительно к Дагестану, да и то с большими натяжками. В остальных районах Северного Кавказа исламское образовательное движение сталкивается с огромными трудностями — из-за того, что утрачены традиции и отсутствуют грамотные кадры. Здесь восстановлена только первая ступень обучения, притом не везде. Да и в Дагестане процесс становления системы исламского образования идет трудно. Главная проблема заключается в том, что возрождается школа, устаревшая еще к началу прошлого века. Новые условия, в которых сегодня находится республика, не оказывают практически никакого влияния ни на методы преподавания, ни на состав преподаваемых предметов. Исламские вузы остаются на уровне медресе и даже мектебов, хотя именно они, казалось бы, должны были стать проводниками нового в исламском образовании. Поэтому-то возрождаемое в традиционных формах исламское образование с трудом конкурировало с ваххабитскими учебными заведениями. Подготовленные исламскими вузами арабисты часто не выдерживают конкуренции и со своими коллегами — выпускниками светских вузов. Качество образования остается главной проблемой исламских учебных заведений на Северном Кавказе.

Возможно, главная причина всех проблем в том, что с самого начала был сделан упор на возрождение так называемого традиционного религиозного образования. Если прибавить к этому тот факт, что за годы советской власти вообще высшая ступень исламского образования была практически уничтожена, то становится во многом понятно, почему местные религиозные деятели не имеют возможности наладить обучение исламским наукам на современном уровне. Проблема усугубляется также пресловутой ваххабитской угрозой, из-за которой всякие связи с зарубежными исламскими образовательными центрами вызывают подозрение. Все заграничные образовательные учреждения рассматриваются как потенциальные рассадники ваххабизма, а их выпускники, как минимум, не допускаются к любому виду образовательной деятельности среди мусульман Северного Кавказа. Это способствует еще большей консервации местной системы образования, усугубляет ее косность и замкнутость.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *См., например: Биджи-улу Мухаммад. Страх перед образованием // НГ-рели- гии. № 16 (63), 2000, 23 августа. С. 6.*

[2] *Дербенд-наме (Румянцевский список). Введение, перевод, комментарии Г. М.-Р. Оразаева // Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г. М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993. С. 32.*

[3] *Большаков О. Г. Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры (V—XV вв.). М., 1982. С. 199.*

[4] *Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала, 2001. С. 62—63.*

[5] *Халидов А. Б. Книжная культура // Очерки истории арабской культуры... С. 275.*

[6] *Шихсаидов А. Р. Закарийа ал-Казвини о Дагестане // Источниковедение истории досоветского Дагестана. Махачкала, 1987. С. 110.*

[7] *Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х. Указ. соч. С. 60.*

[8] *Там же.*

[9] *Гаджиев М. Г., Давудов О. М., Шихсаидов А. Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала: Дагестанский научный центр (ДНЦ) РАН, 1996. С. 335.*

[10] *Цит. по: Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х. Арабская рукописная книга... С. 61.*

[11] *В самой Золотой Орде мусульманство распространилось в форме «исповедания ханефийского», то есть суннизма ханафитского мазхаба. Об этом см.: Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884. С. 461.*

[12] *Крачковский И. Ю. Арабская литература на Северном Кавказе // Академик Игнатий Юлианович Крачковский. Избранные сочинения. Т. VI. М.— Л., 1960. С. 610.*

[13] *Эти слова писались в 1913 году.*

[14] *Крачковский И. Ю. Указ. соч. С. 609.*

[15] *Алкадари, Гасан-эфенди. Асари-Дагестан (Исторические сведения о Дагестане). 1891г. Перевод на правах рукописи и предисловие к переводу Али Гасанова (Алкада- ри). 1927 г. // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. Ф. 31. Оп. 1. Д. 5. Ед. хр. 1158. Л. 175.*

[16] *Крачковский И. Ю. Арабская литература на Северном Кавказе... С. 612.*

[17] *Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х Арабская рукописная книга... С.108.*

[18] *Там же. С. 71.*

[19] *Там же. С. 109.*

[20] *Крачковский И. Ю. Указ. соч. С. 613; Барабанов А. М. Пояснительные значки в арабских рукописях и документах Северного Кавказа // Советское востоковедение, 1945. Т. III.*

[21] *Даже в 1927 году такое положение сохранялось у всех народов Дагестана, за исключением азербайджанцев, лезгин, кумыков и ногайцев. Вот что по этому поводу пишет Али Гасанов, переводчик труда «Асари Дагестан» Гасана Алкадари: «В настоящее время у населения, говорящего на азербайджанском языке, письма и книги пишутся на том же языке, но у остальных дагестанских групп все письма и книги ведутся по-арабски. Хотя на джагатайском тюркском языке письменно изложить мысль легко, но до сих пор это не вошло в обыкновение». См.: От переводчика // Алкадари, Гасан-эфенди. Асари-Дагестан... Л. 19.*

[22] *Крачковский И. Ю. Арабская литература на Северном Кавказе... С. 621—622.*

[23] *Омар-оглы А. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Тифлис, 1868. С. 15.*

[24] *Каяев А. О библиотеках в Дагестане // Рукописная и печатная книга в Дагестане: Сборник статей. Махачкала, 1991. С. 49. Частичное описание коллекции акушинской библиотеки см.: Шихсаидов А. Р. Книжные коллекции Дагестана (К вопросу о формировании и изучении) // Там же. С. 10—17.*

[25] *Агларов М. А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 225.*

[26] *Алкадари, Гасан-эфенди. Асари-Дагестан... Л. 174.*

[27] *Агларов М. А. Указ. соч. С. 225.*

[28] *45 русских фунтов равняются примерно 18,5 кг. Саба — мера емкости, которой пользовались в Дагестане. Ее величина зависела от местности и могла сильно отличаться. В данном случае одна саба содержала зерна весом около 30 фунтов, или чуть больше 12 кг.*

[29] *Омар-оглы А. Воспоминания муталима... С. 36.*

[30] *Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний сайида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусайни о делах жителей Дагестана и Чечни. Махачкала, 1997. С. 95. Более подробно об этом обычае см.: Омар-оглы А. Указ. соч. С. 31-33.*

[31] *Туземец. Грамотность в горах Дагестана // Этнографическое обозрение, 1900. № 1. С. 111; Забитое С. М. «Круг учения» Саида из Аркани // Письменные памятники Дагестана XVIII-XIX вв. Сборник статей. Махачкала, 1989. С. 94.*

[32] *Туземец. Грамотность в горах Дагестана... С. 109.*

[33] *Омар-оглы А. Воспоминания муталима... С. 13—14.*

[34] *Каймаразов Т. Ш. Мусульманская система образования в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001. С. 117; Ризаханова М. Ш. Гунзибцы. XIX — начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. С. 120.*

[35] *Какагасанов Г. И. Религиозные мусульманские (примечетские) школы Дагестана // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001. С. 131.*

[36] *Селимханов А. К. Из истории просвещения в Дагестане в XIX веке // Ученые записки [Дагестанского государственного женского педагогического института им. Г. Цадасы]. Т. 1. Махачкала, 1957. С. 140.*

[37] *Омар-оглы А. Указ. соч. С. 16—17.*

[38] *Туземец. Указ. соч. С. 117.*

[39] *Резван Е. А. ал-Кур'ан // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 142.*

[40] *Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев в XX веке (Историко-этнографическое исследование). Канд. дисс. М.,1999. С. 38.*

[41] *Каймаразов Г. Ш. Указ. соч. С. 118.*

[42] *Туземец. Грамотность в горах Дагестана... С. 118—119.*

[43] *Там же. С. 120.*

[44] *Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний... С. 92.*

[45] *Алкадари, Гасан-эфенди. Асари-Дагестан... Л. 175—190.*

[46] *Абдурахман из Газикумуха. Указ. соч. С. 79—84.*

[47] *Там же. С. 83. Такую же оценку согратлинского медресе дает и Абусуфьян Акаев; по его словам, Согратль считался «рудником науки Дагестана». См.: «Автобиография» Абусуфьяна Акаева (публикация А. Р. Шихсаидова, Г. М.-Р. Оразаева) // Рукописная и печатная книга в Дагестане... С. 134.*

[48] *Селимханов А. К. Из истории просвещения в Дагестане... С. 147, 148.*

[49] *Омар-оглы А. Воспоминания муталима... С. 21.*

[50] *Акаев А. Юз йыллыкь тынч рузнама ва ма'лумат хасана (Легкий календарь на сто лет и интересные сведения). Араб, графика. Петровск, тип. А. М. Михайлова, 1904. С. 56.*

[51] *МецА. Мусульманский Ренессанс. М., Изд-во «ВиМ», 1996. С. 176.*

[52] *Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний... С. 85.*

[53] *Каймаразов Г. Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989. С. 28.*

[54] *Алкадари, Гасан-эфенди. Асари-Дагестан... Л. 178.*

[55] *Забитое С. М. «Круг учения» Саида из Аркани... С. 93.*

[56] *Омар-оглы А. Указ. соч. С. 23.*

[57] *Ныне это селение Нижнее Казанище Буйнакского района Республики Дагестан.*

[58] *«Автобиография» Абусуфьяна Акаева... С. 134—135.*

[59] *Денгиз Синдибад (Синдбад-мореход. Переводчик — Нухай Батырмурзаев). Араб, графика. Темир-Хан-Шура, 1912. С. 5.*

[60] *Первые попытки приспособления арабской письменности к языкам народов Северного Кавказа отмечены еще в конце XV века (на тюркских языках арабографическая письменность существовала гораздо раньше). Окончательно арабографическая письменность на языках северокавказских народов (аджам) сложилась к XVIII веку, но широко не использовалась (Каймаразов Г. Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане... С. 26—27).*

[61] *«Автобиография» Абусуфьяна Акаева... С. 136.*

[62] *Генко А. Н. Арабский язык и кавказоведение. О значении арабских материалов для изучения истории Кавказа // Труды второй сессии Ассоциации арабистов. 19-23 октября 1937 г. Под ред. и с предисл. акад. И. Ю. Крачковского / Труды Института востоковедения. Вып. XXXVI. М.—Л., 1941. С. 83—84.*

[63] *Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана (Дореволюционный период). Сост. А. А. Исаев. Махачкала, 1989. С. 14.*

[64] *Абусуфьян Акаев. Иршад ас-сибйан (Наставление детям). Араб, графика. Темир-Хан-Шура, 1909. С. 2—14.*

[65] *Али Рза-эфенди ат-Трабзуни. Хаза китаб ал-алиф ва-л-ба' фи махарадж ал-ху- руф ва-с-сифат би-лисан ал-джабали ва-с-сахли (Учебное пособие для первоначального обучения детей чтению и письму). Араб, графика. Темир-Хан-Шура, 1907. С. 2-31.*

[66] *См., например: Абусуфьян Акаев. Юз йыллыкь тынч рузнама ва ма'лумат хасана... С. 54—56; То же. Изд 2-е. Темир-Хан-Шура, 1910. С. 2.*

[67] *Мусульманское духовенство и народные школы // Кавказ, 1893, 12 сентября.*

[68] *Каймаразов Г. Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане... С. 136.*

[69] *Там же. С. 137-138.*

[70] *Какагасанов Г. И. Религиозные мусульманские (примечетские) школы Дагестана... С. 137.*

[71] *Рой Я. Ислам в Советском Союзе после второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. Сост. С. М. Червонная. М., 1998. С. 128.*

[72] *Какагасанов Г. И. Указ. соч. С. 132.*

[73] *Бобровников В. О. Дагестан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998. С. 32.*

[74] *Полевые записи автора.*

[75] *Шихсаидов А. Р. Ислам в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ, 1999. № 4 (5). С. 109.*

[76] *Малашенко А. В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 91.*

[77] *Данные Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религии по уточненным сведениям*

горрайадминистраций на 1 августа 2002 года. Автор благодарит начальника отдела по связям с администрациями Комитета Правительства РД по делам религии И. Р. Шихзадаеву за любезно предоставленные сведения.

[78] *Шихсаидов А. Р. Ислам в Дагестане... С. 109.*

[79] *Данные Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религии...*

[80] *Сообщение В. О. Бобровникова. Автор благодарен ему за любезно предоставленные сведения.*

[81] *Состояние дел приняло настолько угрожающие размеры, что даже стало предметом обсуждения на совместном заседании Государственного Совета и Совета безопасности Республики Дагестан 16 октября 2002 года. Председатель Госсовета РД М. Магомедов упрекнул на нем глав местных администраций за «отсутствие с их стороны контроля за деятельностью исламских учебных заведений, где допускается обучение детей, не закончивших основную школу (9 классов), и отсутствуют светские дисциплины». См.: Эльдаров У. Очередная мобилизация? // Северный Кавказ, 2002. № 42 (598).*

[82] *Сапронов А. Учитель в Чечне — профессия героическая // Информационный сайт «Учительской газеты»: http://www.ug.ru/02.18/pv3.htm.*

[83] *Данные Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религии...*

[84] *В целях распространения Ислама (интервью муфтия Дагестана Ахмада-хаджи Абдуллаева газете «Ассалам»): http://www.assalam.dgu.ru/html5/a5_9.html.*

[85] *Здесь с осени 2002 года действует женский филиал. См.: Ассалам, 2002. № 16 (174).*

[86] *Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 5.*

[87] *Лайпанов Б. Ислам в истории и самосознании карачаевского народа // Ислам и этническая мобилизация... С. 165.*

[88] *Некоторые исламские учебные заведения в Дагестане ограничиваются регистрацией в Минюсте и не заботятся о лицензии на ведение образовательной деятельности. Для ее получения необходимо подать в Министерство образования необходимые документы, в том числе и список тех предметов, которые будут преподаваться в открываемом вузе. Естественно, те исламские институты, которые уже имеют лицензию, для получения статуса вуза заявляли довольно обширный список предметов, в том числе и светских, однако позже так и не смогли обеспечить их преподавания. Основная причина этого — финансовая, поскольку исламские учебные заведения не имеют стабильного, тем более государственного, финансирования.*

[89] *Дагестанская правда, 2001, 2 октября.: http://dagpravda.ru/ob/relobr0210.htm. Впрочем, проблема начинает обсуждаться также и религиозными деятелями. Например, на состоявшемся в конце октября заседании Совета алимов Дагестана, в котором приняли участие представители Народного Собрания и Министерства юстиции республики, обсуждалась проблема развития исламского образования на территории Дагестана. Примечательно, что на заседании критика и предложения по реформированию системы религиозного образования исходили из уст представителя Минюста, председатель же Духовного управления мусульман Дагестана говорил о «единичном характере» негативных явлений. См.: Совет алимов Дагестана упорядочивает исламское образование в республике: http://kavkaz.memo.ru/newstext/news/id/53143l.html.*

[90] *Рошани Х. Исламизация учебной программы: http://islamUA.net/islam_ua/todae/ curiculum.shtml.*

[91] *Малашенко А. В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 81.*

[92] *Акида — символ веры, вероубеждение, воззрение. Так называется обычно сочинение, содержащее в себе сжатое и четкое изложение позиции определенного толка или автора в вопросах догматики и права.*

[93] *Исламское образование в Дагестане и за рубежом (Беседа М. Гамзатова с Омарас- хабом Амирхановым) // Исламский Вестник (интернет-издание): http://wwwJslam.dgu.ru/ i24-l.html.*

[94] *Бобровников В. ОЯрлыкапов А. А. «Ваххабиты» Северного Кавказа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 21.*

[95] *Шавдонаев Х. Записки из лагеря муджахедов // Диа-Логос: Религия и общество. 2000—2001. Альманах. М., 2001. С. 220—222.*

[96] *Ярлыкапов А. Кредо ваххабита // Там же. С. 240—243.*

Текст 2. Алмазова Л.И. Система мусульманского образования в XIX – XX вв. в Волго-Уральском регионе в кн. Исламское образование в пост-советском Татарстане (на правах рукописи).

Фрагмент работы Л.Алмазовой раскрывает во-многом схожие с Северным Каквазом процессы в регионе Поволжья и Урала. Для читателя, возможно будет полезно сравнить, как изначальное единое исламское образование, заложенное в единых источниках ислама впоследствие становится обусловленным местными и региональными традициями исламского богословия

Алмазова Л.И. Система мусульманского образования в XIX – XX вв. в Волго-Уральском регионе

Учреждая Магометанское духовное собрание, царское правительство преследовало две цели: во-первых, осуществление контроля над мусульманским духовенством, и во-вторых, использование исламских институтов в проведении российской политики среди мусульманского населения Средней Азии и Казахстана. Татарам были предоставлены широкие полномочия в торговых и политических сношениях с Мавераннахром. Бухара, Хива и Самарканд представляли собой в конце XVIII столетия центры мусульманской схоластической образованности. В связи с этим не случаен тот факт, что при формировании системы религиозного образования татарские медресе копировали среднеазиатские образцы учености со всеми особенностями позднесредневековой системы, порядок обучения в которых оставался неизменным в течение четырех столетий, начиная с XIV в.[0]

Между тем, материальная сторона учебного процесса в Волго-Уральском регионе значительно отличалась от среднеазиатской модели. В силу того, что имперское правительство не было заинтересованно в духовном развитии «инородцев», то, несмотря на то, что мусульмане облагались более значительными налогами, по сравнению с христианским населением, особенно в эпоху миссионерских кампаний, государство не выделяло средств на организацию учебного дела среди татар[0]. В связи с этим финансовый вопрос всегда стоял чрезвычайно остро. Как правило, медресе строились на деньги меценатов, однако при всех обстоятельствах денег катастрофически не хватало и нередко медресе представляли собой жалкое зрелище. Как пишет Дж. Валидов, «здание медресе не отличалось благоустройством… Шакирды жили очень тесно, окна маленькие; было сыро, и душно, и холодно. Богатые люди давали очень скудные средства на содержание медресе, поскольку общественная благотворительность *закатом*[0] не считалась… Когда мальчик (шакирд) возвращался домой, он был более похож на скелет, чем на живого человека»[0].

У татар существовало два вида учебных заведений: мектеб – начальная школа – и медресе – среднее учебное заведение, готовящее священнослужителей, поскольку целью возрождавшегося религиозного образования являлось воспроизводство духовенства, а и идеалом образованности – глубокие познания в религии[0].

---

[0] ***Идиятуллина Г.*** **Абу-н-Наср Курсави. Казань, 2005. С. 66.**

[0]

[0] ***Закат*** **(*закят*) – обязательный налог в пользу нуждающихся мусульман. В литературе, посвященной реформе фикха, многие авторы (в частности, Зияэтдин Камали и Ризаэтдин Фахретдинов) пытались обосновать шариатское положение, согласно которому, деньги, выделяемые на закат, можно расходовать не только на нужды бедняков, но и на организацию образовательного дела.**

[0] ***Валидов Дж.*** **Очерк истории образованности и литературы татар. Казань, 1998. С. 30-32.**

[0] ***Мухаметзянова Д.С.*** **Цели и содержание религиозного образования у татар-мусульман // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы. Казань, 2005. С. 71.**

Как правило, мектебы функционировали при каждой мечети, и каждый священнослужитель, соглашаясь на должность муллы, одновременно брал на себя и обязанности учителя. Обучение вели мулла и его заместитель из числа взрослых шакирдов – на татарском – *хальфа* (от арабского *халифа* - заместитель). Дети всех возрастов учились в одной комнате. Поначалу изучались основы веры, сура Ясин, далее Хафтияк – одна седьмая часть Корана, а в последующие годы продолжалось заучивание Корана и чтение нравоучительных книг по истории пророков и ислама. Срок обучения в мектебах длился от 4 до 7–8 лет. Возраст учеников колебался от 5–6 лет до 14–15. Почти все книги, использовавшиеся в учебном процессе, были написаны по-арабски. Дети располагались на полу, писали на низких табуретках, из-за чего их фигура к окончанию обучения напоминала букву «нун» арабского алфавита (иначе говоря, они основательно сутулились).

Медресе в организационном плане представляли собой примерно то же самое, что и мектеб, однако здесь уже изучались специфические области исламского знания. Предметы делились на три группы: *арабият*[0] (*сарф* – морфология арабского языка, *наху* – грамматика), *аклият*[0] (*мантык* – логика и *хакикат* – философия) и *наклийат*[0] (*калам* – схоластическая философия, основанная на рациональном постижении религиозных положений, *усул ал-фикх* – теория мусульманского права и *фикх* – мусульманские законоположения). Спецификой построения курса являлось то, что к изучению комментариев к Корана (*тафсир*) и хадисов шакирды приступали лишь в последние годы обучения, в то время как такие усложненные области исламских знаний, как, например, калам, проходили в первые годы, не зная как следует самих источников ислама, на основе которых строилась схоластическая рационалистическая традиция калама.

Среди методов обучения были лекции, во время которых дамелла[0] вслед за одним из шакирдов, читающим религиозное сочинение, подробно объяснял текст, останавливаясь почти на каждом слове. Другим распространенным методом был диспут – *муназара*, в котором участвовали все шакирды, а иногда и гости из других медресе. Сроки обучения были разные – в зависимости от способностей учащегося от 8 до 15 лет. Нередко шакирды заканчивали обучение к 25–30 годам. К 1860 г. у мусульман Поволжья и Урала насчитывалось 1 тыс. 482 мектеба и медресе (данные по 12 губерниям)[0].

Наиболее престижным считалось продолжение обучения в мусульманских центрах Средней Азии, где шакирды получали как традиционное мусульманское образование, так и суфийское, являясь мюридами прославленных в то время шейхов. Не случайно, самые именитые религиозные деятели этого периода обучались именно в этом регионе. Абу-н-Наср Курсави (1776–1812) осваивал науки в Бухаре, в том числе четыре года он провел у шейха Ниязкули ат-Туркмани[0]. Абд-ар-Рахим Утыз-Имяни (1754–1834) учился в Бухаре и провел несколько лет рядом с шейхом и имамом мечети Моган Фаизханом ал-Кабули[0]. Шигабутдин Марджани (1818–1889) получил образование в Бухаре, а затем в медресе «Ширдор» в Самарканде[0].

Подобная система обучения, имевшая как определенные преимущества, так и значительные минусы, просуществовала в неизменном виде почти до конца XIX столетия,

---

[0] **Предметы, связанные с преподаванием различных аспектов арабского языка.**

[0] **От араб. *‘акл* – разум. Иначе говоря, науки, основанные на использовании методов логического рассуждения и рационального доказательства.**

[0] **От араб. *накл* – традиция. Под этим термином подразумеваются религиозные науки, при доказательстве истинности положений которых использовались тексты священного писания (Коран), священное предание (хадисы) и решения авторитетных факихов.**

[0] **Дамелла – титул наиболее уважаемого священнослужителя. Как правило, его носили те, кто, закончив среднеазиатские медресе, возвращался на родину и получал должность главы мечети и медресе.**

[0] ***Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997. С. 26.**

[0] ***Идиятуллина Г.* Абу-н-Наср Курсави. С. 84.**

[0] ***Юзеев А.*Татарская философская мысль конца XVIII – XIX вв. Казань, 2001. С. 90.**

[0] ***Юзеев А.*Татарская философская мысль конца XVIII – XIX вв. С. 105.**

когда под воздействием вездесущего социально-экономического фактора пришло осознание необходимости кардинальной реформы конфессиональной школы.
Основная проблема заключалась в том, что имперские власти не позволяли мусульманам иметь светские школы[0]. Между тем экономическая ситуация требовала иного типа образованности с которой традиционная система образования не справлялась. Поэтому прогрессивно настроенные представители татарской интеллигенции начали основывать вслед за Исмаил-беем Гаспринским (Гаспралы) (1851–1914) новые медресе, где наряду с традиционными кораническими науками преподавали историю, географию, биологию, естествознание, арифметику, геометрию, русский язык, физкультуру.
Согласно точке зрения мусульманских ученых - сторонников новаций в сфере образования, эта реформа лишь предусматривала освоение на новом более высоком уровне тех наук, которые интенсивно изучались мусульманами в средние века. Данный процесс реформирования образования получил название джадидизм (производное от названия звукового метода изучения азбуки *усул джадид* – «новый метод»). Прежние, нереформированные медресе стали называться медресе *кадим* (от арабского слова «древний, старый»).

Организация учебного дела в джадидских медресе

Однако если вернуться к, собственно, вопросу организационного сопровождения в деятельности джадидских школ, что следует отметить, что одним из первых новометодных медресе было медресе «Мухаммадия» (основано в 1882 г.), наиболее прогрессивным руководителем которого был Галимджан Баруди (1857–1921), проучившийся 7 лет в медресе Бухары. Новый метод стал там практиковаться с 1891 г. Это медресе было своего рода образцом для учебных заведений подобного рода. Программа «Мухаммадии» была рассчитана на 16 лет обучения: первый год – подготовительный; 6 лет – начальная школа (*ибтидаи*); 6 лет – средние классы (*рушди*) и 3 года – высшая ступень обучения (*галийа*). Каждый этап заканчивался ежегодной сдачей экзаменов.
Учебная программа «Мухаммадии» включала, помимо освоения коранических дисциплин и хадисов, изучение арабского языка и литературы, необходимых для понимания исламского священного наследия; географию, математику, историю и биологию, а также татарский и русский языки[0]. Языком обучения являлся казанский диалект татарского, на котором впервые начали публиковать учебники[0]. Обучение велось в отдельных классах, оборудованных партами и досками. Согласно статистическим данным, только по Казанской губернии численность мектебов и медресе возросла с 405 в 1864 г. до 1 тыс. 91 в 1913 г.[0]
При анализе политики имперских властей в отношении религиозных образовательных учреждений прослеживался курс на поддержку старометодных медресе и постоянное давление на медресе новометодные, которые рассматривались как потенциальный источник возрожденческих националистических настроений. С целью их дискредитации использовались обвинения в пантюркизме, которые приводили к обыскам, арестам и закрытию медресе. При этом приверженцы кадимизма выступали заодно с властью. Именно они писали доносы, реагируя на которые власти организовывали преследование джадидов. Таким образом, в 1911 г. было закрыто медресе Иж-Буби.
Однако, несмотря на двойное противодействие, по оценке ряда исследователей, новометодные школы к 1910 г. стали у татар преобладающими. В Уфимской губернии в 1914 г. новометодные школы составляли 61,5% всех конфессиональных школ и в них

[0] **По вопросу открытия Российскими властями Казанской татарской учительской школы, речь будет идти в следующем параграфе.**
[0] ***Юсупов М.*** **Гилимжан Баруди. Казань, 2003. С. 156.**
[0] **Обзор учебников, принятых к употреблению в татарских конфессиональных школах (мектебах и медресах). Казань, 2002.**
[0] ***Исхаков Д.М.*** **Феномен татарского джадидизма. С. 26.**

обучались 73% учащихся[0]. Старометодники были категорически против женского образования, утверждая, что «обучение девочек письму» приводит к «пагубным деяниям»[0]. Однако в канун XX столетия начали открываться и женские медресе. До этого времени девушки обучались лишь основам веры, как правило, у жены муллы.

Среди новометодных учебных заведений наибольшим авторитетом в подготовке мусульманской интеллигенции пользовалось высшее медресе «Галия» в Уфе. На религиозные предметы там выделялось только 28% учебных часов, остальное время отводилось на изучение светских дисциплин. Не случайно, из его стен впоследствии вышли такие видные деятели татарского сообщества как композитор Султан Габаши, поэт Шаехзада Бабич, писатели Ники Исанбет и Галимжан Ибрагимов. Возглавлял медресе «Галия» Зияэтдин Камали (1873–1942) – выпускник Турецкого естественнонаучного училища и университета ал-Азхар в Каире, где он учился у выдающегося исламского реформатора Мухаммада Абдо. Заслуживает упоминания следующая специфическая особенность периода конца XIX – начала XX в. Если в предшествующий промежуток времени татарские шакирды ездили пополнять свое образование в Среднюю Азию, то в этот период, наряду со среднеазиатскими медресе, их стали привлекать авторитетные учебные центры Османской Турции и Египта. Так, Муса Бигиев (1875-1949), татарский богослов, журналист и общественный деятель, обучался в Бухаре, Турции, Индии, Сирии и Египте[0], а Закир Кадыйри (1878-1954) – улем, мударрис и журналист, прошел обучение в образовательных центрах Бухары, Медины, Каира[0].

Религиозные школы в советское время

Революция 1917 г. стала поворотным моментом в истории исламского образования. Наиболее крупные медресе закрылись уже к 1918 г. после принятия декрета «Об отделении церкви от государства», а на основе их материально-технической базы были созданы иные образовательные структуры (Учительский институт им. Хусаиновых вместо медресе «Хусаиния» в Оренбурге; педагогический техникум, вместо медресе «Расулия» в г. Троицке; татарская гимназия вместо медресе «Галия» в Уфе и т.д.). Особый декрет от 1923 г. санкционировал обучение в религиозных школах «в Татарской, Башкирской и Крымской автономных республиках, а также в остальных частях СССР с мусульманским населением» и разрешил «организацию группового преподавания вероучения вне стен общеобразовательных школ и курсов (в мечетях и частных домах), в свободное от занятий время, лицам достигшим совершеннолетия по шариату и имеющим образование в объеме 3 классов школы первой ступени»[0]. Данное решение привело к тому, что к 1926 г. количество религиозных школ в Татарии выросло до 684 с 17 тыс. 498 учащимися. Советские властные структуры были обеспокоены ростом числа конфессиональных школ, поэтому последовавший в том же 1926 г. декрет разрешал обучение лишь в свободные от занятий выходные дни, вводил ограничение в возрасте шакирдов (старше 14 лет) и ставил в качестве обязательного условия обучение в светской школе. Среди предметов разрешалось вести лишь основы вероучения (*игътикад*) и чтение Корана. История ислама, мусульманская этика и другие предметы, на введении которых настаивало Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ)[0], были запрещены для преподавания. ЦДУМ, в свою очередь, разработало перечень требований в составе 21 пункта, касающихся

---

[0] ***Исхаков Д.М.*** **Феномен татарского джадидизма. С. 71.**

[0] ***Гиладжутдин ал-Казани.*** **Стальной клинок против новометодников. Казань, 2004. С. 56.**

[0] ***Хайрутдинов А.*** **Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2005. С. 16.**

[0] **Ислам на Европейском Востоке. С. 155.**

[0] ***Минуллин И.Р.*** **Судьба мусульманского образования в Советском Татарстане // Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования. Казань, 2004. С.149-163.**

[0] **Центральное духовное управление мусульман – религиозное управление мусульман Внутренней России, Сибири и Казахстана, преемник ОМДС.**

образовательной деятельности[0]. Однако Восточный отдел ОГПУ активно противодействовал этим инициативам, и в 1928 г. правительство разработало положение, согласно которому любая конфессиональная образовательная деятельность была запрещена. Кроме того, кампания, направленная на коллективизацию на селе, привела к тому, что к концу 20-х годов духовенство стало постепенно уничтожаться, поскольку духовные служители нередко являлись крупными землевладельцами. Репрессии 30-х годов привели к практически полному уничтожению мусульманского духовенства. С 1946 г. единственным мусульманским учебным заведением на территории СССР оставалось медресе «Мир-Араб» в Бухаре, в 1972 году был открыт исламский институт имени Имама ал-Бухари в Ташкенте. С 1955 по 1980 г. в этих двух учебных заведения, представляющих собой ступени среднего и высшего звена религиозного образования, учились считанные единицы шакирдов из Татарстана. Таким образом, невозможность восполнения кадров духовенства привело к утрате исламских традиций среди татар, что и обусловило множество сложностей с возрождением исламских институтов в постсоветский период.

[0] В частности, он предусматривал получение разрешения на постройку зданий под религиозные школы, права на изучение вероучения вне ограничения возраста учащихся и открытие медресе для подготовки мулл, отмену декретов и распоряжении властей, направленных против религии, возврат имущества мечетей и медресе в ведение религиозных общин и т.д. *Арапов Д.Ю.; Косач Г.Г.* Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г. Нижний Новгород, 2007. С. 86-87.

Текст 3. Алмазова Л.И. Религиоведение и преподавание знаний о религии детям в современном Татарстане. Случай ислама Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. - №4 (35). - С.139-161.

В публикации анализируется ситуация с преподаванием для детей курсов по исламу по Республике Татарстан. В основе исследования лежат полевые исследования, проведенные в июне-июле 2017 года в 7 районах Республики Татарстан, а также анализ программ курсов с исламским контентом, учебной литературы, отражение проблем преподавания религии в татарстанском медийном пространстве.

Лейла Алмазова

Преподавание знаний о религии в современном Татарстане: случай ислама

Введение

Система образования в Российской Федерации находится в состоянии постоянного реформирования, вводятся новые нормативы, стандарты, обновляется документация, что неизменно вызывает у учителей, учеников и родителей бесконечные жалобы на отсутствие стабильности, на суровость методов реализации реформ, на усложнение программ, на несовершенство системы экзаментов. По словам Эмиля Дюркгейма «… образовние – вещь в высшей степени общественная…»[0], и оно не может не реагировать на глубокие социальные изменения, которые пролисходят в десятилетия десятилетия после крушения советской системы.

Современный “Закон об образовании РФ” расставляет приоритеты сисьемы образования следующим образом: “гуманистический характер образования, приоритет жизни и здоровья человека, прав и свобод личности, свободного развития личности, воспитание взаимоуважения, трудолюбия, гражданственности, патриотизма, ответственности, правовой культуры, бережного отношения к природе и окружающей среде, рационального природопользования.”[0] Также говорится, что “в школьное обучение внедряется индивидуальный принцип обучения. Теперь основной задачей педагога становится выявление и развитие конкретных способностей у каждого учащегося.”[0]

Современная концепция образования не дает такой ясной и четко артикулированной программы образования, как это было в совесткой системе, предлагая лишь достаточно абстрактные понятия. По всей видимости именно это отсутствие пусть и далекой, но привлекательной цели современного российского общества и формируемой им системы образования порождает усиленные поиски некой системы ценности, разделяемой большинством.

[0] **Дюркгейм Э. Социология образования. – М.: ИНТОР, 1996. – С. 49.**

[0] **Закон об образовании РФ. 31.07.2017 [http://zakon-ob-obrazovanii.ru/3.html, доступ 31.07.2017].**

[0] **Там же.**

Один из вариантов четко артикулированной и исторически апробированной позиции по вопросу о целеполагании для современного общества предлагает религия. Данные опроса 2012 года с выборкой в 3000 респондентов свидетельствуют о том, что в российском обществе верующих — 78 %, колеблющихся — 13 %, неверующих — 6 %[0]. Согласно последним социологическим опросам (июнь 2017) Левада-Центра, количество «религиозных людей» увеличилось и составило 53 % населения (тех, кто причислил себя к категории “очень религиозных” - 9%, “в какой-то мере религиозных” - 44%). «Доброжелательно» к религии относятся до 93 % населения. [0]

Возвращение религии в общественную жизнь постсоветской России – достаточно интересный феномен, подтверждающий наступление эпохи постсекуляризма, о которой Г. Гутман в предисловии к дискуссии Ю. Хабермаса и Й. Ратцингера пишет: “Если секуляризация разоблачает священное и демонстрирует его реальный профанный статус, то наступление эры постсекулярности должно быть связано с хотя бы частичным восстановлением священного, обнаружением его реальности.”[0] По всей видимости, именно эта тенденция определяет вновь появление и активное функционирование религиозных институтов в современном российском социальном пространстве, а вслед за ними и отражение этого процесса в системе образования, причем на самых разных уровнях – на частном, семейном уровне, на общеобразовательном и вузовском, а также в сфере собственно внутрирелигиозных институтов церкви, мечети, дацана или синагоги.

Как пишет Юрген Хабермас, “мировоззренческая нейтральность государственной власти, гарантирующей равные этические свободы каждому гражданину, несовместима с политическим распространением секуляристского мировоззрения на всех людей. Нерелигиозные граждане, поскольку они выступают в роли граждан государства, не должны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан права вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию. Более того, либеральная политическая культура вправе ожидать от нерелигиозных граждан, что они будут прилагать усилия к «переводу» важных для общества религиозных понятий с религиозного языка на общедоступный”[0]. Таким образом, происходит формирование новой социальной реальности, где прошлое (в совестком случае - с его почти тотальным атеизмом), встречается с настоящим, где религия вновь стремится занять свое место, и именно эту тендецию фиксируют последние исследования – в частности, полевые исследования, проведенными нами в Республике Татарстан.[0].

---

[0] **Синелина Ю. Религиозность в современной России. //Отечественные записки. № 1 (52), 2013. [http://www.strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoy-rossii, доступ 31.07.2017].**

[0]

[0] Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 17

[0] **Там же. С. 75.**

[0] **Автор статьи в июне – июле 2017 года провела ряд исследований в районах Республики Татарстан: Буинском, Кукморском, Балтасинском, Зеленодольском, Мамадышском, Альметьевском, Пестречинском а также в Казани).**

Преподавание курса ОРКСЭ в Республике Татарстан

Как отмечалось выше, современное российское общество находится в поиске национальной идеи[0]. Одной из таких идей становится возрождение религии:

На практике разработки собственных национальных концепций развития зачастую объединялись с религиозной и этнической идентификацией. В контексте общемировой тенденции религиозного возрождения обращение к церкви как хранительнице национальной и культурной идентичности становится необходимой составляющей процесса самоидентификации народа.[0]

В качестве конкретного шага по наполнению этой идеи реальными делами и стало введение с 1 сентября 2012 года во всех школах Российской Федерации курса Основы религиозных культур и светской этики (ОРКСЭ). Курс состоит из шести модулей, из которых ученики (или их родители) вправе выбрать для изучения один. Преподается курс в 4 классе в количестве 34 часов, как правило в первом полугодии. По итогам 2013-2014 учебного года в целом в России почти половина учащихся (46%) выбрала модуль «Основы светской этики», Основы православной культуры (ОПК) — 20%, «Основы мировых религиозных культур» — 19%, «Основы исламской культуры» — 4%, «Основы иудейской культуры» и «Основы буддисткой культуры» — менее 1%.[0] На этом фоне Республика Татарстан выглядит несколько иначе:

Таблица выбора модулей по годам[0]

	2013	2014	2015
Основы мировых религиозных	61,3%	37,8%	46,4%

---

[0] Согласно Главе 1, статье 13 Конституции Российской Федерации 1. В Российской Федерации признается идеологическое многообразие.2. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.

[0] Орлов Б.А. Национальная идея России в истории мысли // Национальная идея России. Коллективная монография. В 6 т. Т. 1. М.: Научный эксперт, 2012. С. 59-79. [https://www.hse.ru/mirror/pubs/lib/data/access/ram/ticket/89/1501360170fdbc4ffee6397c830a79f4963d821f66/%D0%9D%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%B0%D1%8F%20%D0%B8%D0%B4%D0%B5%D1%8F%20%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8.pdf, доступ 31.07.2017].

[0] **Сайт Правозащита. 28.01.2015 [http://old.memo.ru/d/226034.html, доступ 31.07.2017] Большинство школьников в РФ выбирают для изучения светскую этику в рамках курса ОРКСЭ. 19.09.2014 [http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=56506, доступ 31.07.2017].**

[0] **Министерство образования и науки РТ ежегодно проводит мониторинговые исследования по введению и реализации курса ОРКСЭ в образовательных учреждениях РТ, которые публикуются на сайте: http://orkce.apkpro.ru/doc/m_seminar_2/brshr_28_03_15.pdf на данный момент доступны отчеты за 2013, 2014 и 2015 гг.**

культур			
Основы светской этики	38,7%	62,2%	53,6%

Родители в Татарстане отдали предпочтение изучению двух модулей “Основы мировых религиозных культур” (в рамках этого модуля изучаются 4 религии – христианство, ислам, иудаизм и буддизм), и “Основы светской этики”[0]. Из всех национальных республик подобный выбор двух из шести модулей имеется еще в Кабардино-Балкарии[0]. В соседнем с Татарстаном Башкортостане, схожем по конфессиональному фактору, выбор модулей следующий: “Основы светской этики” – 73,5%, “Основы мировых религиозных культур” – 21,7%, “Основы исламской культуры” – 4,2% и “Основы православной культуры” – 0,79%[0].

Таблица соотношения выбора модулей ОРКСЭ по регионам с большинством этнических мусульман[0]:

Респ-ка	% этн мус нас	Осн св этики	Осн мир рел кул	Осн правосл культ	Осн исл культ	Осн буд культ	Осн иуд культ
Башкортостан	55	73,5	23,7	0,79	4,2	0	0
Дагестан	95	21,4	39	0,008 (или 3 чел.)	39,5	0	0

[0] Модуль «Основы мировых религиозных культур» обеспечен программой: А.Н. Сахаров,К.А.Кочегаров. Программа курса «Основы духовно-нравственной культуры народов России. Соответствующее учебное пособие: А.Н. Сахаров, К.А.Кочегаров. Основы духовно-нравственной культуры народов России._Основы религиозных культур народов России: учебник для 4 класса общеобразовательных учреждений. (ФГОС. Начальная инновационная школа). – М.: ООО «Русское слово - учебник», 2012. Пособие включает *региональную составляющую* разработанную Р.М. Мухаметшиным. Есть также методическое пособие: В.И Пискарев, И. В. Сафронова. Основы духовно-нравственной культуры народов России: Основы религиозных культур народов России. Книга для учителя. М.: ООО «ТИД «Русское слово-РС», 2012.

[0] **Основы мировых религиозных культур – 61,4 % и Основы светской этики – 38,6%. Рассчеты произведены на основе данных представленных на сайте Министерства образования, науки и по делам молодежи Республики Кабардино-Балкария 2015 г. [http://www.edukbr.ru/view.php?Page=news&id=1291, доступ 31.07.2017].**

[0] **Хабибуллина З. Опыт введения “Основ религиозных культур и светской этики” в условиях поликонфессионального региона//Электронный научный архив УрФУ. [http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/46826/1/klo_2017_072.pdf, доступ 31.07.2017].; Проблемы преподавания ОРКСЭ в Республике Башкортостан. 2015 [http://www.eparhia-ufa.ru/news/problemy-prepodavaniya-orkse-v-respublike-bashkortostan-4135, доступ 31.07.2017].**

[0] **Сведения собраны за 2013-2014 учебные годы, за исключением Карачаево-Черкессии (за 2012-2013 гг.). Информация по республикам:**
Башкортостан. [http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/46826/1/klo_2017_072.pdf, доступ 31.07.2017], Дагестан. [http://www.riadagestan.ru/news/education/voprosy_prepodavaniya_osnov_religioznykh_kultur_i_svetskoy_etiki_obsudili_v_minobrnauki_dagestana/, доступ 31.07.2017]. Ингушетия. [http://www.e-vestnik.ru/interviews/predmet_opk_9093/?m=print, доступ 31.07.2017], Кабардино-Балкария. [http://www.edukbr.ru/view.php?Page=news&id=1291, доступ 31.07.2017], Карачаево-Черкессия. [https://cyberleninka.ru/article/n/geografiya-vybora-moduley-kursa-osnovy-religioznyh-kultur-i-svetskoy-etiki-pri-ego-vvedenii-v-rossii-i-religioznost-naseleniya-1, доступ 31.07.2017], Татарстан. [http://orkce.apkpro.ru/doc/m_seminar_2/brshr_28_03_15.pdf, доступ 31.07.2017], Чечня. Данные за 2010 год. [https://www.gazeta.ru/social/2010/05/05/3362767.shtml, доступ 31.07.2017].

Ингушетия	98,7	0	0	0	100	0	0
Кабард-Балк	67	38,6	61,4	0	0	0	0
Карач-Черк	66	28	38,3	4,3	29,4	0	0
Татарстан	54	62,2	37,8	0	0	0	0
Чечня	99	0	0	0,36	99,64	0	0

Сравнение предпочтений мусульманских регионов Российской Федерации в выборе модулей ОРКСЭ свидетельствует о том, что в
поликонфессиональных регионах выбор конфессиональных модулей невысок. Это связано с тем, что при выборе модулей большинство родителей стремится к компромиссу, что означает выбор модулей «Основы светской этики» и «Основы мировых религиозных культур»[0].
Дискуссия в общественном пространстве Татарстана по поводу введение ОРКСЭ была инициирована православным духовенством, которое, в лице патриарха Кирилла, а также митрополита Татарстанского Феофана, неоднократно высказывало свой протест против ведения двух «светских» модулей “Основы светской этики” . Так, патриарх Кирилл в своем интервью на официальном сайте Московского Патриархата сказал:

“Что касается выбора ОПК, то проблемы с этим сейчас сохраняются лишь в нескольких регионах. Осталось буквально несколько таких регионов, где выбор ОПК явно не соответствует структуре населения. Есть и «уникальный», можно сказать, регион — Татарстан, где региональная власть считает возможным за людей решать, что им можно изучать в рамках ОРКСЭ, а что нельзя. ОПК — нельзя”[0].

В свою очередь митрополит Феофан также отметил:

«Что касается моей новой кафедры [Казанской], там две основные религии. Знания мусульманами своей религии — это возможность сохранить общество от тех вызовов, которые мы имеем сейчас. То же самое и с православными. Я считаю, что в том числе и в моей новой епархии «Основы православной культуры» должны быть. Так же, как и «Основы ислама» должны быть. И других традиционных религий»[0].

---

[0] Надыршин Т. Проблемы преподавания конфессиональных модулей курса «Основы религиозных культур и светской этики»

в Республике Башкортостан//Проблемы современной науки и образования, № 38б 2016. – Сс7 45-47. [https://elibrary.ru/item.asp?id=27537336, доступ 31.07.2017].

0 Религиозное образование стало качественнее. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла журналу «Православное образование». 26.01.2015 [http://www.patriarchia.ru/db/text/3966661.html, доступ 31.07.2017].

[0] **Митрополит Феофан: “В моей новой епархии «Основы православной культуры» должны быть”. 15.07.2015 [https://www.business-gazeta.ru/article/136692, доступ 31.07.2017].**

В свою очередь, заместитель муфтия по образованию, ректор Российского исламского университета Рафик Мухаметшин полагает:

“Жалобы от мусульман, что им не дают изучать модуль "Основы исламской культуры, в ДУМ не доходили. Мы, религиозные организации, заинтересованы в дополнительной трибуне, но у учителей есть опасения, что классы будут разделены по конфессиональному признаку.”[0]

Таким образом, среди представителей двух основных конфессий в Татарстане имеется различие в видении ситуации с преподаванием конфессиональных модулей в рамках курса ОРКСЭ.
В свою очередь заместитель начальника отдела общего образования и итоговой аттестации обучающихся Гульзада Ахмерова, курирующая вопрос преподавания ОРКСЭ, отметила, что по вопросу выбора модулей в татарстанских школах ситауция следующая:

Настолько сейчас много смешанных браков, настолько все тут переплетено, что когда собирают родительское собрание, то они сами осознанно приходят к такому решению. Никто никого ничего не заставляет выбирать, родители сами принимают решение о выборе модуля[0].

Вопрос о выборе религии в случаях смешанных браков нередко стоит достаточно остро[0]. Исследователи отмечают, что чаще религию и национальность определяет мать. Следует отметить, однако, и случаи принятия ислама русскими в результате межнациональных браков, причем и в тех случаях, когда муж татарин и практикующий мусульманин, так и в тех, когда невеста – татарка. Опыт 90-х годов в Республике Татарстан, когда широко обсуждались конфликты на этнической почве[0], показал, что только взвешенная и вдумчивая политика с сфере межнациональных и межконфессиональных отношений ведет к миру и согласию в обществе. С этой точки зрения, осторожность в выборе модулей для детей представляется вполне оправданной.
Но как быть тем родителям, которые сознательно выбирают для своих детей изучение той или иной религии, если в школах, в интересах межконфессионального мира и согласия, этого не делается? В этих случаях

---

[0] "Татарстану указали на религиозный курс. Патриарх Кирилл требует изучения православной культуры в школах республики". 28.01.2015 [http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=18171, доступ 31.07.2017].

[0] **Интервью автора статьи с заместителем начальника отдела общего образования и итоговой аттестации обучающихся Ахмеровой Гульзадой Рафаильевной от 24.07.2017.**

[0] Согласно Статистическим показателям работы органов ЗАГС Республики Татарстан за 2010 год, было заключено 6 650 (или 21%) смешанных браков из общего количества 31 435 заключенных браков.. [http://zags.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_67556.pdf, доступ 31.07.2017].

[0] **На сцене татарского театра им. Г.Камала шла постановка спектакля “Ильгизар + Вера” (1991) Туфана Миннуллина, сюжет которого разворачивается вокруг конфликта между супругами - безвольным и ограниченным Ильгизаром и своенравной и эгоистичной Верой. Спектакль заканчивается пессимистично: супруги разводятся, и в самом конце дети символически сажают дерево, разделяющее татаркую и русскую часть деревни.**

предусмотрено внутриконфессиональное религиозное образование и просвещение, которое за три десятилетия успело пройти долгий путь от его практически полного отсутствия до полноценно выстроенного института обучения религии двух основных конфессий – ислама и православия. Ниже мне сосредоточимся на исламе, тогда как изучение особенностей преподавания православия остается за рамками статьи.

Возрождение ислама и религиозного образования в Республике Татарстан в конце XX – начале XXI вв.

Ислам для татар за более чем тысячелетнюю (с 922 года) историю стал частью самосознания народа, в котором этническое и религиозное смешались в одно нерасторжимое целое. Семидесятилетний период атеистической пропаганды не смог разрушить религиозную идентичность, несмотря на то, что одной из главных задач советской власти была "замена религиозной идентичности секулярными этническими культурами, которые, как предполагалось, будут гармонично взаимодействовать в рамках концепции "дружбе народов"[0]. Даже в поздние советские годы в 60-70-х годах совершались отдельные религиозные обряды жизненного цикла: имянаречение (*исем кушу*), обрезание (*суннат*/для мальчиков), свадьба (*никах*) похороны (*женаза*). При этом, если первые под конец советского строя были распространены незначительно, то обряды, связанные похоронами даже в городской местности проводили 67-73% татар[0]. Частью похоронной обрядности были обряды поминовения усопшего, которые проводились, как правило на 3-й, 7-й и 40-й дни, а также на каждую годовщину смерти. Последние назывались *Коран ашы* или *Олылар ашы*[0] и включали в себя обильные угощения для родственников с приглашением муллы или абыстай, читающими Коран и специальные молитвы, посвященные умершим (*багышлау*). Именно эти обряды – во время которых присутствовали и дети, и многочисленные родственники (для них устраивалось застолье после ухода пожилых гостей), читался Коран на арабском языке, звучали слова из религиозного дореволюционного вокабуляра татарского языка, которые советская власть пыталась стереть из памяти народа – сохранили в менталитете татар восприятие ислама, как части культуры и быта. Поэтому, когда в начале 90-х запреты спали, люди вновь обратились к религии, и они приняли ее не только как форму чистой духовности, но и как форму национальной культуры и идентичности.

На закате советской эпохи в 1986 году в Татарстане было зарегистрировано всего 18 мусульманских общин. Однако в начале 90 большая часть исторических мечетей Казани постепенно стала возвращаться верующим. Одновременно началось строительство новых мечетей. Институционально мусульманские общины в первые годы перестройки по-прежнему подчинялись Духовному управлению мусульман (ДУМЕС)[0] в Уфе. К 1999 году в Татарстане

---

[0] **Luehrmann S. Secularism Soviet Style. Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. – Bloomington: Indiana University Press, 2011. – P.4.**

[0] **Уразманова Р.К. «Мусульманские» обряды в быту татар//Этнографическое обозрение, № 1, 2009. – С. 20.**

[0] ***Коръан ашы* в буквальном переводе означает кораническое угощение (суп), *Олылар ашы* – угощение для стариков.**

[0] **ДУМЕС – Духовное управление мусульман Европейской России и Сибири – преемник Оренбургского магометанского духовного собрания (располагалось в г. Уфа, название «Оренбургское» получило в связи с тем, что с 1796 по 1802 гг. находилось в Оренбурге). В 1992 году ДУМЕС было переименовано в Центральное духовное управление мусульман России.**

функционировало уже 937 мечетей. С увеличением количества новых мечетей ДУМЕС начинает не справляться с объемом работ и не может централизованно решать многочисленные проблемы мусульманского сообщества. В регионах возникают местные Духовные управления мусульман, не подчиняющиеся прежней структуре. В Казани Духовное управление мусульман Республики Татарстан регистрируется в 1992 году, его возглавил Габдулла Галиуллин[0]. Среди приоритетных направлений деятельности ДУМ РТ следует назвать открытие новых мечетей, благотворительность, организацию хаджа в Мекку, мусульманское образование.

Религиозное образование до 1990-х года в Республике было доступно лишь у учителей, которые вели обучение на дому. Известными учителями были Абдульхабир хазрат Яруллин, Ахмадзаки хазрат Сафиуллин, Гарифулла ишан Зайнуллин, Рашида абыстай Исхакова и ряд других религиозных деятелей, сохранивших приемственность с дореволюционных времен. В начале 90-х при мечетях начали открываться бесплатные курсы для всех желающих получить начальные знания об исламе. Эта форма обучения детей и взрослых за почти три десятиления стала более структурированной и стандартизированной. На сентябрь 2017 года, согласно сведениям муфтията, она охватывает от 25 000 до 30 000 тыс человек по Республике Татарстан[0].

Второй ступенью мусульманского образования стали средние профессиональные учебные заведения. В Татарстане первое медресе было основано в городе Чистополь Габдулхаком Саматовым, в то время имамом-хатыбом Чистопольской мечети. Именно в этой мечети в конце 1990 г. была набрана группа студентов (шакирдов), насчитывавшая 20 человек. Через год медресе вместе с его основателем переехало в Казань и стало известно как медресе при Закабанной мечети. В 1993 г. оно было официально зарегистрировано под названием Казанское высшее мусульманское медресе (КВММ) имени 1000-летия принятия ислама[0].

В 1990-ые гг. открылось около 20 медресе[0], однако проверку временем выдержали далеко не все. Так, были закрыты три медресе в Набережных Челнах – «Нуретдин», «Аюб» и «Йолдыз», а также медресе «Ишмухаммат» в г. Елабуга. Юридически зарегистрированные как высшие учебные заведения медресе «Рамазан» и Казанский исламский университет «Мухаммадия» так и не приступили к работе. На сегодняшний день в Татарстане функционирует 9 медресе[0].

Высшее профессиональное религиозное образование в Республике Татарстан можно получить в Российском исламском институте (выдает диплом государственного образца по направлениям подготовки «теология», «лингвистика», «журналистика) и в Казанском исламском университете (выдает

---

[0] **В 1998 году его на этом посту сменил Гусман Исхаков. С 2011 по 2013 председателем ДУМ РТ был Ильдус Файзов. С 2013 по настоящее время муфтием РТ является Камиль Самигуллин.**

[0] **Духовному управлению мусульман – 25 лет! [http://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/dum-rt-25-let/, доступ 12.11.2017]**

[0] ***Якупов В.*** **Мусульманское образование. Казань, 2002. С. 4.**

[0] ***Муратов М.Р.*** **Система религиозного образования как этноконсолидирующий фактор мусульман РТ // Ислам и проблема идентичности татар. Казань, 2002. С. 106.**

[0] **Медресе им. Р. Фахретдина в г. Альметьевск; медресе «Ак мечеть» в г. Набережные Челны; Буинское медресе; Казанский исламский колледж; медресе «Фанис» в Уруссу; медресе им. Габдуллы ибн Масгуда в Мамадыше, медресе в г.Кукмор, медресе "Мухаммадия" в г. Казань; медресе им. 1000-летия принятия ислама в г.Казань.**

диплом негосударственного образца по направлению “Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций,” специализация «Бакалавр исламских наук»).
В 2017 году открывается Болгарская исламская академия, которая будет готовить магистров и докторов в области исламских наук.

Обучение детей исламу

Самое первое приближение к религии происходит обычно в семье, где родители знакомят ребенка с той или иной традицией – национальной или религиозной. Следующей ступенью дошкольного исламского воспитания как правило, становится **мусульманский детский сад**. Совсем недавно отдать ребенка в мусульманский детский сад было проблемой[0] Сейчас таких детских садов открывается достаточно большое количество. Их отличительной чертой является халяльное питание, наличие воспитательниц – мусульманок, носящих хиджаб, а также обучение отдельным элементам исламской культуры:

В программу будет входить: изучение арабского алфавита с правильным произношением, заучивание небольших сур курана, уроки про единобожие, в место (орфография сайта сохранена - ЛА) сказок правдивые истории о пророках, в перерывах между небольшими занятиями будут развивающие игры, изготовление простых игрушек собственными руками и т. д.[0]

Еще одно описание того, чему обучают в мусульманском детском саду:

«По закону, мы не имеем права учить детей акыде и фикху, но мы стараемся рассказывать детям, на понятном для них языке, что все вокруг создано Всевышним…»

Когда мы читаем с детьми намаз, мы делаем два ракаата, без детализации, т.е. есть некий стандарт, и мы стараемся держаться середины, потому что родители воспитывают детей по разным масхабам».

«Мы рассказываем истории о Пророках в форме сказок, потом выполняем творческое задание с главными героями. Например, по жизнеописанию Пророка Салиха (мир ему), мы знаем, что в его истории участвует верблюдица и гора, соответственно, мы делаем творческие подделки с этими деталями»[0].

Посещение такого детского сада, как правило, бывает платным от 5 до 15 тысяч рублей в месяц[0].

Следующей и наиболее массовой ступенью религиозного просвещения просвещения для детей является система **примечетских курсов.**

Подобные курсы начали открываться с начала 90-х годов. Слушателями курсов могли быть как дети от 5–6 лет, так и граждане, кому далеко за 60. Зачастую,

[0] **Материалы интервью 2008 г. Казань-Уфа.**

[0] **Информация о новом отрывающемся центре для детей в г. Набережные Челны на сайте Halal Guide. [https://halalguide.me/naberezhnye-chelny/organizatcia/detskiy-sad-dnevnogo-prebyvaniya-abuzar, доступ 31.07.2017].**

[0] **Рейтинг мусульманских садиков и центров дошкольного развития в Казани. 31.07.2017 [http://iman.tatar/ru/267-rejting-musulmanskikh-sadikov-i-tsentrov-razvitiya-v-kazanishigabutdinova-lejsan-mini-detskij-sad-bekhet-nury-ul-s-batyeva-17-vozrast-uchashchikhsya-ot-1-5-6-let-vremya-prebyvaniya-v-tsentre-7-00-19-00-kolichestvo-detej-v-tsentre-15-chelovek-tsena-10-000-v-mesyats-kak-podbirayutsya-kadry-po-religioznym-distsiplinam-kak-pravilo-nashi-sotrudniki-vypuskniki-rossijskogo-islamskogo-instituta-libo-medre, доступ 31.07.2017]**

[0] **Сведения актуальны для сентября 2017 года.**

группы не делились ни по возрастному, ни по половому признаку. На них обучали основам ислам[0] и рецитации Корана (*таджвид*). С некоторыми, наиболее способными учениками, рецитацией Корана занимались индивидуально. Занятия обычно проходили один или два раза в неделю. Их проводили, как правило, преподаватели, не имевшие профессиональной подготовки, занимавшиеся у частных учителей.

Уроки проходили либо по выходным, либо по вечерам в рабочие дни. Целью этих курсов являлось нравственное воспитание подрастающего поколения[0], а также начальное религиозное обучение взрослых людей. Срок обучения колебался от одного года, до трех – четырех лет. При этом жесткого контроля за посещаемостью не предусматривалось: кто-то бросал учебу через некоторое время, кто-то прерывал посещение, а затем вновь появляося на курсах, кто-то мог присоединиться к обучающимся в середине года.

Лидирующее место среди подобных учебных заведений в начале 2000-х годов занимало медресе «Фарук»[0] при мечети «Булгар», расположенное в многонаселенном районе Казани. В его задачи входила не подготовка профессиональных священнослужителей, которая обычно ассоциируется с понятием медресе, а воспитание образованных в религиозном плане мусульман[0]. Каждый его преподаватель (*мугаллим*) формировал собственную группу. Время, удобное для занятий, распределялось между несколькими учителями, так что группы, насчитывающие от 10 до 40 человек, занимались практически во все дни недели. Срок обучения составлял 4 года. Штудирование учебников, как правило, не практиковалось. На уроках по рецитации Корана использовалась тоненькая брошюрка «Фан таджвид» и, разумеется, сам Коран, а основы вероучения усваиваивались преимущественно на основе лекций и проповедей.

В те же годы в стране повсеместно действовали различные зарубежные религиозные организации и фонды, которые спонсировали создание и работу многих медресе. К их числу, в частности, относились Саудовский фонд Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим, издававший многочисленную переводную литературу по шариату, а также Дар уль-хадис, Дар уль-джиль, Дар уль-фикр, Дар уль-магрифа (соответственно Египет, Сирия, Иордания, Ливан).

Они предоставляли помощь при условии того, что учебные планы, формирование фонда учебной литературы и преподавательский состав должны были находится под их контролем. К концу 1990-х годов в связи с участившимися случаями противоправных действий с участием выпускников и шакирдов некоторых татарстанских медресе, а также с целью борьбы с экстремизмом, работа многих международных фондов на территории Российской Федерации была запрещена.

Постепенно в обществе, причем в самых разных его сегментах – среди значительной части самих мусульман, представителей академического сообщества, органов государственной власти - созрело понимание того, что для

---

[0] **В курс «Основы ислама» входят история пророков, история ислама, основы вероучения (*‘акида*), обряды поклонения (*‘ибадат*) и этика (*ахляк*).**

[0] ***Ягъкуб, Валиулла.* Моселман магарифе. Казань, 2003. С. 24.**

[0] **Традиционно медресе - это учебные заведения, готовившие профессиональных имамов и мусульманских правоведов - факихов, однако очень часто для повышения своего статуса, и начальные религиозные школы именовали себя медресе. Так происходит с мусульманскими учебными заведениями и в постсоветскую эпоху – по своему статусу – медресе «Фарук» при мечети «Булгар» или медресе «Шамиль» при мечети «Казан Нуры» - это хорошо организованные примечесткие курсы, однако ничто не мешает им именовать себя медресе, поскольку юридических последствий использование в названии слова «медресе» не имеет.**

[0] ***Ягъкуб, Валиулла.* Ислам асылына кайту. Казань, 2006. С. 311.**

противовеса зарубежному влиянию необходимо сформировать систему мусульманского образования, которая опиралась бы как на традиционные для российских исламских регионов образовательные практики (весьма отличающихся друг от друга), так и учитывающую реалии современного светского общества. Так, в 2014 году была утверждена новая программа по религиозному воспитанию для примечетских курсов, которая включает в себя планы занятий, рассчитанные на три года по таким предметам как исламская этика (*ахляк*), вероучение ислама (*акида*), чтение Корана (*таджвид* – один/первый год), исламское право (*фикх*), жизнеописание пророка Мухаммада (*сира*), арабский язык. К каждому курсу дана учебная литература на татарском и русском языках. Анализ литературы (всего 65 изданий[0]) свидетельствует, что на этом начальном уровне преподаваний знаний по исламу, адресатом которых являются, преимущественно, дети и люди старшего поколения, выделяется пять основных групп учебной литературы:

учебники современных татарстанских авторов (Рамиль Адыгамов, Габделхак Саматов, Валиулла Якупов, Ришат Калимуллин и др.) (37 изданий или 57 % от общего числа);

учебники авторов, преподававших в джадидских медресе (Ризаэтдин Фахретдин, Ахмад-Хади Максуди, Салихджан Баруди и др.) (9 наименований или 14 %);

современные светские учебники, преимущественно, по арабскому языку, по истории богословской мысли (Александр Ковалев и Григорий Шарбатов, Рафик Мухаметшин, Тауфик Ибрагим) (7 изданий или 10 %);

средневековые книги (Абу Хамид ал-Газали, Абдуррахман Карабаш и др.) (6 наименований или 9 %);

зарубежные учебники XIX-XXI вв., используемые в странах мусульманского Востока (Мухаммад Ашик, Мухаммад Кифаятуллах, Мустафа Чагырджи) (5 изданий или 8%).

Построенная подобным образом программа, использующая в качестве учебных пособий в основном работы местных авторов, призвана формировать исламские представления в адаптированном для современных татарстанских реалий форме.

Здесь также хотелось бы отметить, что в подавляющем большинстве язык обучения на примечетских курсах - татарский. Дело в том, что, так называемый глобализированный ислам, описанный в Оливье Руа[0], стремится не к сохранению национальных языков и культур, а напротив, использует наиболее широко распространенные языки для ретрансляции своих культурных кодов, что в контексте Российской Федерации означает использование, прежде всего, русского языка, как языка религии[0]. Поэтому официальные религиозные и государственные институты видят в сохранении татарского языка в религиозной и образовательной сфере способ консервации традиционных, местных форм ислама, имеющих длительную историю адаптации к существовании в поликонфессиональной и поликультурной среде.

Из наиболее известных начальных примечетских курсов в Казани на первый план на сегодняшний день вышло медресе Шамиль при мечети Казан Нуры,

---

[0] **В некоторых курсах издания повторяются, данная цифра – 65 изданий- дана с учетом только неповторяющихся работ.**

[0] *Roy O.* Globalized Islam. The Search for a New Ummah. Columbia University Press, 2004. 320 P.

[0] ***Кемпер М., Бустанов А.*** **Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса//Kazan Islamic Review. N 1, 2015. P. 212-223.**

преподавательский состав которого является флагманом детского религиозного исламского образования. Преподавателями этого медресе разработаны поурочные методики для обучения детей уже с полутора лет. Так, используя учебное пособие индийского ученого Нур Мухаммала Хаккани (1856-1925) по обучению Корану "*Ка'ида ал-Нуранийа*", преподаватели обучают детей уже к шести годам самостоятельно читать (а не рассказывать наизусть) Коран на арабском языке. Группы делятся по годам с 1,5 лет (занятия проходят для малышей вместе с родителями) до старшего подросткового возраста.

В Казани с 1995 года функционирует уникальная мусульманская общеобразовательная школа Усмания с одиннадцатилетним обучением, учредителем которой является Духовное управление мусульиман Республики Татарстан, в которой ведется преподавание арабского языка, в после обеда дети учатся в соседней мечети Нур Ислам, где проходят курсы арабского языка, истории ислама, истории пророков, чтения и заучивания Корана[0].

Еще одной формой приобщения детей к исламской культуре и религиозных знаниям являются летние лагеря или мусульманские центры дневного пребывания детей при мечетях. Большинство мусульманских организаций выбирают именно эту вторую форму, поскольку организация детских лагерей обставлено большим количеством препонов, связанных с соблюдением специальных норм и требований.

Однна из «подвижниц»-энтузиастов мусульманских лагерей - лидер творческой группы "Бахет ачкычы" (ключ от счастья), мать четверых детей Лейсан Фирдусовна Ганиева. В своем о целях этой работы она сказала: "Я делаю это для того, чтобы мы жили в таком обществе, где люди и, главное, наши дети находились бы в безопасности, а это такое общество, где высока нравственность. Религия и дает это нравственное воспитание[0].

Все лагеря, которые удалось посетить в рамках полевого исследования 2017 году (Кукмор, Балтаси, Мамадыш, Пестрецы, Альметьевск) проходили в форме дневного пребывания детей начиная с 1 июля, в связи с окончанием поста в месяц Рамазан (26 июня), и включали в себя, как правило, 3 урока по 30 минут до обеда (уроки чередуются по дням) по таким предметам как чтение Корана, мусульманская этика, арабский язык, история ислама, жизнеописание пророка Мухаммада, после обеда в некоторых лагерях читаюся короткие (15 минут) проповеди, далее организуются игры, а в три часа дети отправляются домой. Иногда для них устраиваются экскурсии на автобусах по городу с посещением памятных мест.

Одной из форм приобщения детей в Республике Татарстан к религии является просветительская работа имамов в школах. Полевые исследования в относительно моноконфессиональных селах и малых городах Татарстана выявили разные возможности имамов к проповеди ислама для детей. Чаще всего это происходит 1 сентября или в день «последнего звонка», во время которых имамы по приглашению администрации и школы приходят в школы, произносят наставительные речи, дарят подарки первоклассникам и выпускникам. Нередко в школах проводятся и мусульманские празники – праздник жертвоприношения (*Курбан Байрам*) или праздник окончания месяца Рамадан (*Гаид*), включающие

---

[0] **Из интервью с директором общеобразовательной школы Усмания Ильсуром Муллануровичем Фатыховым 10 июля 2017 г.**

[0] **Интервью от 6 июля 2017 года, курсы повышения квалификации для преподавания детских мусульманских лагерей, г. Кукмор.**

бесплатное угощением во время которых дети также приобщаются к различным аспектам культуры ислама – чтению Корана и молитв. Более регулярной формой являются беседы имамов со школьниками.

Часто подобные беседы бывают связаны с теми или иными трагическими событиями. Например, в одном из районов произошло самоубийство школьника, после которого в школы приглашали имамов для разъяснения отношения религии к этому трагическому событию; в другой деревне находится наркологический реабилитационный центр, один из пациентов которого сбежал и умер прямо в селении, и имам беседовал об этом с учениками деревенской школы. Имамов также приглашают для бесед и без конкретных поводов.

Примечателен рассказ имама Центральной мечети в г. Балтаси, которого регулярно приглашают в старшие классы для подготовки их в будущим семейным отношениям. Так он принес в класс, где для беседы пришли девочки из 11 класса, пакет конфет, высыпал их на стол и предложил взять по конфете. После того, как каждая взяла свое угощение, имам обратил внимание девочек на то, что одна конфета, которая была без обертки осталась лежать на столе – никто не захотел ее брать. Таким образом имам пытался наглядно донести до девушек идею необходимости соблюдения целомудрия.

Нередки также случаи приглашения имама для регулярных еженедельных бесед с учениками начальных классов по вопросам нравственности. Так имам деревни Елхово Альметьевского района по запросу родителей и приглашению школьной администрации ведет регулярные уроки этики для детей первого татарского класса каждую среду по полчаса с 7.30 до 8.00 утра[0].

И наконец, следует упомянуть различные **конкурсы для детей**, такие как конкурс чтецов Корана, ежегодно проводимый при медресе в г. Кукмор и в г. Балтаси. Подобный же конкурс под названием “Братишки и сестренки Сююмбике” проводит казанская мечеть Ярдам[0]. При Буинском медресе проводится конкурс на знание исламской культуры.

Заключение

Вышеприведеный анализ свидетельствует о достаточно интересной ситуации с преподаванием религии в Татарстане, которую следует рассматривать в конексте этнического и конфессионального многообразия Российской Федерации. Как писал Дюркгейм: «У каждого народа, в каждый момент его истории своя собственная концепция о человеке»[0]. Между тем, в условиях Российской Федерации, с ее концептом российского общества, как единой общности, есть этнические культуры, а есть и конфессиональные общности, у которых оказываются свои собственные представления о человеке, и их очень сложно

[0] Между тем, есть районы (в частности Мамадыш), где Районные отделения народного образования (РОНО) категорически против уроков религии в школе и имамы, зная об этом, не предпринимают попыток учить детей исламу в школе.

0 Конкурс по чтению Корана и основам ислама «Братишки и сестренки Сююмбикэ» пройдет в Казани. 18.03.2016 [http://www.tatar-inform.ru/news/2016/03/18/496012/, доступ 31.07.2017]

[0] **Дюркгейм Э. Социология образования. – М.: ИНТОР, 1996. – С. 69.**

совместить таким образом, чтобы они не входили в противоречие друг с другом. Это не говоря уже о том, что и рамках одной общности, к примеру конфессиональной – концепции о человеке будут разными в зависимости от региона: например мусульмане Северо-Восточного Кавказа – Чечня, Ингушетия и Дагестан, будут совсем иначе смотреть на систему религиозного образования, чем мусульмане Волго-Уральского региона – Татарстана и Башкортостана, или в рамках одной национальной республики, к примеру Татарстана, есть различные представления о том, каким должен быть мусульманин – есть более фундаменталистски настроенные учителя и наставники, а есть и представители умеренного религиозного истеблишмента.

Особенностью современного постсекулярного общества, по Ю. Хабермасу, является то, что "более высокая мера коммуникативной рациональности расширяет пространство игры для координации действий, осуществляемых без принуждения, и консенсусного решения конфликтов действия внутри коммуникативного сообщества"[0]. Понимание процессов, происходящих в настоящее время в сфере обучения религии для детей самыми разными игроками – один из способов приблизиться к осмыслению этого коммуникатиного процесса.

Каждая социальная общность в Татарстане имеет собственные представления о роли религии в воспитании ребенка, а реальное положение вещей в этой области определяется экономическими и политическими возможностями тех или иных групп. В настоящее время положение с преподаванием религии находится в хрупком равновесии, удерживать которое в прежнем состоянии долго будет сложно: растет количество и экономическая состоятельность мусульманских общин, и одновременно растет недовольство наступлением ислама со стороны светского сообщества и представителей иных религиозных культур[0]. Проблема религиозного экстремизма и терроризма также диктует определенные методы контроля за религиозной сферой со стороны государства. В любом случае, выстраивание и реформирование системы образования невозможно без учета региональной, этнической и конфессиональной специфики, а также без опоры на объединяющую всех людей идею общественного мира и благополучия.

Библиография/References

Большинство школьников в РФ выбирают для изучения светскую этику в рамках курса ОРКСЭ. 19.09.2014 [http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=56506, доступ 31.07.2017].

Духовному управлению мусульман – 25 лет! 14.09.2017 [http://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/dum-rt-25-let/, доступ 12.11.2017]

Дюркгейм Э. Социология образования. М.: ИНТОР, 1996.

[0] **Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия (фрагменты)//Вопросы социальной теории, 2007. Том 1, Вып. 1. – Сс. 244-245.**

[0] **Янькова Т. Жильцы казанской многоэтажки против строительства мечети под их окнами 12.07.2017 [http://www.evening-kazan.ru/articles/zhilcy-kazanskoy-mnogoetazhki-protiv-stroitelstva-mecheti-pod-ih-oknami.html, доступ 31.07.2017]; Мачнева О. Халяльный детский сад для казанской Аленушки. 03.09.2014 [http://www.evening-kazan.ru/articles/halyalnyy-detsad-dlya-kazanskoy-alyonushki.html, доступ 31.07.2017]**

Кемпер М., Бустанов А. Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса//Kazan Islamic Review. № 1, 2015. С. 212-223.

Кочергина Е. Религиозность. 18.07.2017 [https://www.levada.ru/2017/07/18/religioznost/, доступ 31.07.2017].

Мачнева О. Халяльный детский сад для казанской Аленушки. 03.09.2014 [http://www.evening-kazan.ru/articles/halyalnyy-detsad-dlya-kazanskoy-alyonushki.html, доступ 31.07.2017]

Митрополит Феофан: “В моей новой епархии «Основы православной культуры» должны быть”. 15.07.2015 [https://www.business-gazeta.ru/article/136692**,** доступ 31.07.2017].

Надыршин Т. Проблемы преподавания конфессиональных модулей курса «Основы религиозных культур и светской этики»
в Республике Башкортостан//Проблемы современной науки и образования, № 38б 2016. – Сс7 45-47. [https://elibrary.ru/item.asp?id=27537336, доступ 31.07.2017].

Народное образование в СССР. Под ред. Прокофьева и др. – Москва: Просвещение, 1967.

Пискарев В.И, Сафронова И.В. Основы духовно-нравственной культуры народов России: Основы религиозных культур народов России. Книга для учителя. М.: ООО «ТИД «Русское слово-РС»,2012.

Проблемы преподавания ОРКСЭ в Республике Башкортостан. 2015 [http://www.eparhia-ufa.ru/news/problemy-prepodavaniya-orkse-v-respublike-bashkortostan-4135, доступ 31.07.2017].

Орлов Б.А. Национальная идея России в истории мысли // Национальная идея России. Коллективная монография. В 6 т. Т. 1. М.: Научный эксперт, 2012. С. 59-79.

Религиозное образование стало качественнее. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла журналу «Православное образование». 26.01.2015 [http://www.patriarchia.ru/db/text/3966661.html, доступ 31.07.2017].

Сахаров А.Н, Кочегаров К.А. Программа курса «Основы духовно-

Сахаров А.Н, Кочегаров К.А. Основы духовно-нравственной культуры народов России._Основы религиозных культур народов России: учебник для 4 класса общеобразовательных учреждений. – (ФГОС. Начальная инновационная школа). – М.: ООО «Русское слово - учебник», 2012.

Синелина Ю. Религиозность в современной России. //Отечественные записки. № 1 (52), 2013. С. 243-255.

"Татарстану указали на религиозный курс. Патриарх Кирилл требует изучения православной культуры в школах республики". 28.01.2015 [http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=18171, доступ 31.07.2017].

Уразманова Р.К. «Мусульманские» обряды в быту татар//Этнографическое обозрение, № 1, 2009. – С. 13-26.

Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия (фрагменты)//Вопросы социальной теории, 2007. Том 1, Вып. 1. – Сс. 244-245.

Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 17

Хабибуллина З. Опыт введения “Основ религиозных культур и светской этики” в условиях поликонфессионального региона//Электронный научный архив УрФУ. [http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/46826/1/klo_2017_072.pdf, доступ 31.07.2017].

Ягъкуб, В. Моселман магарифе. Казань, 2003. С. 24.

Ягъкуб, В. Ислам асылына кайту. Казань, 2006. С. 311.

Янькова Т. Жильцы казанской многоэтажки против строительства мечети под их окнами 12.07.2017 [http://www.evening-kazan.ru/articles/zhilcy-kazanskoy-mnogoetazhki-protiv-stroitelstva-mecheti-pod-ih-oknami.html, доступ 31.07.2017];

Luehrmann S. (2011) *Secularism Soviet Style. Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic.* – Bloomington: Indiana University Press.

Roy O. (2004) *Globalized Islam. The Search for a New Ummah.* Columbia University Press.

Bol'shinstvo shkol'nikov v RF vybirayut dlya izucheniya svetskuyu etiku v ramkah kursa ORKSE. (2014) [http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=56506, access 31.07.2017].

Duhovnomu upravleniu musulman – 25 let! (2017) [http://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/dum-rt-25-let/, access 12.11.2017]

Dyurkgeim E. (1996) Sociologiya obrazovaniya. M.: INTOR.

Kemper M., Bustanov A. (2015) Islam i russkii yazyk: sociolingvisticheskie aspekty stanovleniya obsherossiiskogo islamskogo diskursa//Kazan Islamic Review. N 1, 2015. C. 212-223.

Kochergina E. Religioznost'. (2017) [https://www.levada.ru/2017/07/18/religioznost/, access 31.07.2017].

Machneva O. (2014) Halyal'nyi detskii sad dlya kazanskoi Alenushki [http://www.evening-kazan.ru/articles/halyalnyy-detsad-dlya-kazanskoy-alyonushki.html, access 31.07.2017]

Mitropolit Feofan: V moei novoi eparhii «Osnovy pravoslavnoi kul'tury» dolzhny byt' (2015) [https://www.business-gazeta.ru/article/136692, access 31.07.2017].

Nadyrshin T. (2016) Problemy prepodavaniya konfessional'nyh modulei kursa «Osnovy religioznyh kul'tur i svetskoi etiki» v Respublike Bashkortostan//Problemy sovremennoi nauki i obrazovaniya, N 38. 2016. S. 45-47. [https://elibrary.ru/item.asp?id=27537336, access 31.07.2017].

Narodnoe obrazovanie v SSSR. (1967) Pod red. Prokof'eva i dr. Moskva: Prosveshenie.

Piskarev V.I, Safronova I.V. (2012) Osnovy duhovno-nravstvennoi kul'tury narodov Rossii: Osnovy religioznyh kul'tur narodov Rossii. Kniga dlya uchitelya. M.: OOO «TID «Russkoe slovo-RS».

Problemy prepodavaniya ORKSE v Respublike Bashkortostan. (2015) [http://www.eparhia-ufa.ru/news/problemy-prepodavaniya-orkse-v-respublike-bashkortostan-4135, access 31.07.2017].

Orlov B.A. (2012) Nacional'naya ideya Rossii v istorii mysli // Nacional'naya ideya Rossii. Kollektivnaya monografiya. V 6 t. T. 1. M.: Nauchnyi ekspert. S. 59-79.

Religioznoe obrazovanie stalo kachestvennee. Interv'yu Svyateishego Patriarha Kirilla zhurnalu «Pravoslavnoe obrazovanie». (2015) [http://www.patriarchia.ru/db/text/3966661.html, dostup 31.07.2017].

Saharov A.N, Kochegarov K.A. (2012) Osnovy duhovno-nravstvennoi kul'tury narodov Rossii. Osnovy religioznyh kul'tur narodov Rossii: uchebnik dlya 4 klassa obsheobrazovatel'nyh uchrezhdenii. (FGOS. Nachal'naya innovacionnaya shkola). M.: OOO «Russkoe slovo - uchebnik».

Sinelina Yu. (2013) Religioznost' v sovremennoi Rossii. //Otechestvennye zapiski. N 1 (52), 2013. C. 243-255.

"Tatarstanu ukazali na religioznyi kurs. Patriarh Kirill trebuet izucheniya pravoslavnoi kul'tury v shkolah respubliki" (2015) [http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=18171, dostup 31.07.2017].

Urazmanova R.K. (2009) «Musul'manskie» obryady v bytu tatar//Etnograficheskoe obozrenie, N 1, 2009. S. 13-26.

Habermas Yu (2007) Teoriya kommunikativnogo deistviya (fragmenty)//Voprosy social'noi teorii. Tom 1, Vyp. 1. S. 244-245.

Habermas Yu., Ratcinger Y. (Benedikt XVI) (2006) Dialektika sekulyarizacii. O razume i religii / Per. s nem. (Seriya «Sovremennoe bogoslovie»). M.: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreya,

Habibullina Z. (2015) Opyt vvedeniya Osnov religioznyh kul'tur i svetskoi etiki v usloviyah polikonfessional'nogo regiona//Elektronnyi nauchnyi arhiv UrFU. [http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/46826/1/klo_2017_072.pdf, access 31.07.2017].

Yag'kub, V. (2003) Moselman magarife. Kazan', Iman

Yag'kub, V. (2006) Islam asylyna kaitu. Kazan', Iman

Yan'kova T. (2017) Zhil'cy kazanskoi mnogoetazhki protiv stroitel'stva mecheti pod ih oknami [http://www.evening-kazan.ru/articles/zhilcy-kazanskoy-mnogoetazhki-protiv-stroitelstva-mecheti-pod-ih-oknami.html, dostup 31.07.2017];

Тема 9. Ислам в СССР.

Вопросы для обсуждения:

1. Как постановление ВЦИК и СНК РСФСР № 80 «О религиозных объединениях» соотносится с современным российским законодательством, в частности, с Федеральным законом от 26.09.1997 N 125-ФЗ "О свободе совести и о религиозных объединениях"?
2. В 20-30 годы 20 века по всем регионам, в которых проживали верующие – мусульмане была праведена политика закрытия молитвенных зданий и мечетей. Как Вы считаете, с чем была связана пассивность верующих в отстаивании своих прав на свободу совести?
3. Не простой была судьба людей, чьи духовные воззрения расходились с государственной идеологией, каковы были стратегии выживания? (На примере биографии Кыяметдина ал-Кадыри или других, известных вам личностей)

Текст 1. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР № 80 «О религиозных объединениях» Действующее законодательство о религиозных объединениях [Dini berekmahr turahbnda zakundar]. Уфа, 1930. С. 42-57 [Известия ЦИК и ВЦИК № 96, 97 и 98 от 26, 27 и 28 апреля 1929 г.; СУ. 1929. № 35. Ст. 353]
Цит по: Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России/Автор-составитель А.Б.Юнусова. – Уфа: ГУП РБ УПК, 2009. – Сс 174-184.

№ 80

О религиозных объединениях

ПОСТАНОВЛЕНИЕ ВЦИК И СНК РСФСР

8 апреля 1929 г.

Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет и Совет Народных Комиссаров РСФСР постановляют:

I.

1. Под действие декрета Совета Народных Комиссаров РСФСР от 23 января 1918 года об отделении церкви от государства и школы 01 церкви («С. У.» 1918 г., № 18, ст. 263) подходят церкви, религиозные группы, толки, религиозные течения и прочие культовые объединения всех наименований.

2. Религиозные объединения верующих граждан всех культов регистрируются в виде религиозных обществ или групп верующих.

Каждый гражданин может быть членом только одного религиозно-культового объединения (общество или группы.)

3. Религиозное общество есть местное объединение верующих граждан, достигших 18-летнего возраста, одного и того же культа, вероисповедания, направления или толка, в количестве не менее 20 лиц, объединившихся для совместного удовлетворения своих религиозных потребностей.

Верующим гражданам, которые в силу своей малочисленности не могут образовать религиозного общества, предоставляется право образовать группу верующих.

Религиозные общества и группа верующих не пользуются правом юридического лица.

4. Религиозное общество и группа верующих могут приступить к своей деятельности

лишь после регистрации общества и группы в подлежащем административном отделе (отделении или части) местного исполнительного комитета или городского совета, волостном исполнительном комитете или городском совете города, не являющегося административным центром района или уезда.

5. Для регистрации религиозного общества, учредители его в количестве не менее 20 человек подают в органы, перечисленные в предыдущей (4) статье, заявление о регистрации по форме, устанавливаемой Народным комиссариатом внутренних дел РСФСР.

6. Для регистрации группы верующих представитель группы (ст. 13) подает в органы, указанные в ст. 4 настоящего постановления, по месту нахождения данной группы заявление о регистрации по форме, установленной Народным комиссариатом внутренних дел РСФСР.

7. Органы, указанные в ст. 4, обязаны в месячный срок со дня получения заявления зарегистрировать общество или группу верующих или сообщить им об отказе в регистрации.

8. О составе религиозного общества или группы верующих, а также их исполнительных и ревизионных органах и служителям культов в сроки и но форме, устанавливаемой Народным комиссариатом внутренних дел РСФСР, сообщается органу, произведшему регистрацию данного религиозного объединения.

9. В списки членов религиозных обществ или групп могут быть вносимы только те верующие, которые изъявили на то свое согласие.

10. Для удовлетворения религиозных потребностей верующие, составившие религиозное общество, могут получать по договору в бесплатное пользование от волостного или районного исполнительного комитета или городского совета специальные молитвенные здания и предметы, предназначенные исключительно для культовых целей.

Кроме того, верующие, составившие религиозное общество, или группа верующих могут пользоваться для молитвенных собраний и другими помещениями, предоставляемыми им частными лицами или местными советами и исполнительными комитетами на правах аренды. На эти помещения распространяются все правила, установленные настоящим постановлением для молитвенных зданий; договоры на право пользования такими помещениями заключаются отдельными верующими за их личной; ответственностью. Кроме того, помещения эти должны удовлетворять строительно-техническим и санитарным правилам.

Каждое религиозное общество или группа верующих может пользоваться только одним молитвенным помещением.

11. Сделки, связанные с управлением и пользованием культовым имуществом, как-то: договоры о найме сторожей, о поставке дров, ремонте молитвенного здания и имущества культа, по приобретению продуктов и имущества для совершения религиозных обрядов и церемоний и тому подобных действий,, тесно и непосредственно связанных с учением и обрядностью данного религиозного культа, а также по найму помещений для молитвенных собраний могут заключаться отдельными гражданами, состоящими членами исполнительных органов религиозных обществ или уполномоченных групп верующих.

Подобные сделки не могут иметь своим содержанием договорные отношения, хотя и связанные с культом, но преследующие цели торговые и промышленные, как-то: аренда свечных заводов, типографий для печатания религиозно-нравственных книг и т. п.

12. Общие собрания религиозных обществ и групп верующих происходят с разрешения в сельских поселениях - волостного исполнительного комитета или районного административного отделения, а в городских поселениях - административного отдела.

13. Для непосредственного выполнения функций, связанных с управлением и пользованием культовым имуществом (ст. 11), а также в. целях внешнего представительства, религиозные объединения избирают из среды своих членов на общем собрании верующих открытым голосованием исполнительные органы: в религиозных обществах - в количестве трех человек, а в группе верующих - одного представителя.

1.4. Регистрирующим органам предоставляется право отвода из состава членов исполнительного органа религиозного общества или группы верующих отдельных лиц.

15. Для проверки культового имущества и денежных сумм, получаемых путем складчины или добровольных пожертвований, религиозными объединениями из среды своих

членов на общем собрании верующих может быть избрана ревизионная комиссия в составе не более трех членов.

16. Собрания (заседания) исполнительных и ревизионных органов религиозных обществ и групп верующих происходят без уведомления или разрешения органов власти.

17. Религиозным объединениям воспрещается: а) создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, производственные объединения и вообще пользоваться находящимся в их распоряжении имуществом для каких-либо иных целей, кроме удовлетворения религиозных потребностей; б) оказывать материальную поддержку своим членам; в) организовать как специальные детские, юношеские, женские, молитвенные и другие собрания, так и общие библейские, литературные, рукодельческие, трудовые, по обучению религии и т. п. собрания, группы, кружки, отделы, а также устраивать экскурсии и детские площадки, открывать, библиотеки и читальни, организовывать санатории и лечебную помощь.

В молитвенных зданиях и помещениях могут храниться только книги, необходимые для отправления данного культа.

18. Не допускается преподавания каких бы то ни было религиозных вероучений в государственных, общественных и частных учебных и воспитательных заведениях. Такое преподавание может быть допущено исключительно на специальных богословских курсах, открываемых гражданами СССР с особого разрешения Народного комиссариата внутренних дел РСФСР, а на территории автономных республик - с разрешения Центрального исполнительного комитета соответствующей автономной республики.

19. Район деятельности служителей культа, религиозных проповедников, наставников и т. п. ограничивается местожительством членов обслуживаемого ими религиозного объединения и местонахождением соответствующего молитвенного помещения.

Деятельность служителей культа, религиозных проповедников и наставников, обслуживающих постоянно два или несколько религиозных объединений, ограничивается территорией, на которой постоянно проживают верующие, входящие в указанные религиозные объединения.

20. Религиозные общества и группы верующих могут организовывать местные, всероссийские и всесоюзные религиозные съезды и совещания на основании особых в каждом отдельном случае разрешений, получаемых от: а) Народного комиссариата внутренних дел РСФСР, если созывается съезд всероссийский или всесоюзный на территории РСФСР или если съезд охватывает территорию двух и более краев, областей и губерний, и б) от соответствующего краевого, областного, губернского или окружного административного отдела, если съезд является местным.

Разрешение на созыв республиканских съездов и совещаний в автономных республиках выдается Народным комиссариатом внутренних дел или соответствующим ему Органом подлежащей автономной республики.

21. Местные, всероссийские и всесоюзные религиозные съезды и совещания могут избирать из среды своих участников исполнительные органы для проведения в жизнь постановлений съезда. Списки членов избранного на религиозном съезде исполнительного органа одновременно с материалами съезда представляются в двухэкземплярах по установленной Народным комиссариатом внутренних дел РСФСР форме в орган, выдавший разрешение на съезд.

22. Религиозные съезды и избираемые ими исполнительные органы не имеют прав юридического лица и, кроме того, не могут: 1) устраивать какие бы то ни было центральные кассы для сбора добровольных пожертвований верующих; 2) устанавливать какие-либо принудительные сборы; 3) обладать культовым имуществом или получать его по договору, или приобретать таковое путем купли, или арендовать помещения для молитвенных собраний; 4) заключать какие бы то ни было договоры и сделки.

23. Исполнительные органы религиозных обществ и групп, а также религиозных съездов могут пользоваться штампами, печатями и бланками с обозначением своего наименования исключительно только по делам религиозного характера. Эти штампы, печати и бланки не могут включать в себя эмблемы и лозунги, установленные для учреждений и органов советской власти.

24. Инициаторами по созыву и организаторами религиозных съездов, совещаний и конференций могут быть: религиозные общества и группы верующих, их исполнительные органы, а также исполнительные органы религиозных съездов.

25. Имущество, необходимое для отправления культа, как переданное по договорам верующим, составившим религиозное общество, так и вновь приобретенное ими или пожертвованное им для нужд культа, является национализированным и находится на учете соответствующего городского совета, районного или волостного исполнительного комитета и в пользовании верующих.

26. Помещения, служащие специально для жилья сторожа и находящиеся в ограде молитвенного здания или около молитвенного здания на ряду с прочим культовым имуществом передаются по договору в бесплатное пользование верующих.

27. Молитвенные здания и культовое имущество передаются в пользование верующих, составивших религиозное общество, по договору от имени соответствующего районного исполнительного комитета или городского совета подлежащим административным отделом (частью) или отделением или непосредственно волостным исполнительным комитетом.

28. Здание культа и находящееся в нем имущество принимается по договору от представителя волостного, районного исполнительного комитета или городского совета не менее чем двадцатью членами религиозного общества для представления названного имущества в пользование всех верующих.

29. В договоре, заключаемом верующими с городским советом, волостным или районным исполнительным комитетом, предусматривается, что лица, принявшие здание культа и имущество в пользование (ст. 28), обязуются: а) хранить и беречь его, как вверенное им государственное имущество; б) производить ремонт зданий культа, а также нести расходы, связанные с владением и пользованием этим имуществом, как-то: по отоплению, страхованию, охране, оплате налогов, местных сборов и т. п.; в) пользоваться этим имуществом исключительно для удовлетворения религиозных потребностей; г) возместить ущерб, причиненный государству порчей или недостачей имуществ; д) иметь у себя инвентарную опись всего культового имущества, в которую вносить все вновь поступающие (путем купли, пожертвований, передачи из других молитвенных зданий и т. п.) предметы религиозного культа, не представляющие частной собственности отдельных граждан, и исключать из описи с ведома и согласия того исполнительного комитета или совета, с которым заключен договор, предметы, пришедшие в негодность; е) беспрепятственно допускать во всякое время, за исключением того времени, в течение которого производится совершение религиозных обрядов, уполномоченных городских советов или волостных и районных исполнительных комитетов или сельских советов к периодической поверке и осмотру имущества.

30. Молитвенные здания, имеющие историческое, художественное и археологическое значение, находящиеся на особом учете Народного комиссариата просвещения, передаются таким же порядком и на тех же основаниях, но с обязательным соблюдением установленных правил об учете и охране памятников искусства и старины.

31. Все местные жители соответствующего исповедания, направления и толка имеют право подписать договор о получении в пользование здания и имущества культа и после передачи культового имущества, приобретая, таким образом, право участия в управлении этим имуществом наравне с лицами, первоначально подписавшими договор.

32. Каждый, подписавший договор, может снять свою подпись под означенным договором, подав о том соответствующее заявление в органы, перечисленные в ст. 4, что, однако, не освобождает его от ответственности за целость и сохранность имущества в период времени до подачи им указанного заявления.

33. Здания религиозного культа подлежат обязательному неокладному страхованию от огня за счет лиц, подписавших договор в пользу подлежащего исполнительного комитета или городского совета. В случае пожара, страховые суммы могут направляться как на восстановление сгоревшего молитвенного здания, так и, по постановлению соответствующего исполнительного комитета, получать назначение на общественно-культурные нужды данной местности в порядке и при точном соблюдении условий,

указанных в постановлении Президиума ВЦИК от 24 августа 1925 г. «о порядке использования страховых сумм, полученных за сгоревшие молитвенные здания» (Собр. Узак. 1925 г., № 58, ст. 470).

34. Если не окажется желающих взять в пользование для удовлетворения религиозных потребностей здание и имущество культа на условиях, указанных в ст. ст. 27- 33, то городской совет или волостной, районный исполнительный комитет вывешивает соответствующее объявление на дверях молитвенного здания.

35. Если по прошествии недели со времени объявления не поступит заявления о желании взять на указанных основаниях здание и имущество культа, то городской совет или волостной, районный исполнительный комитет сообщает об этом вышестоящему исполнительному комитету. В этом сообщении указывается время постройки молитвенного здания, состояние его и цели, для которых предполагается использовать здание, а также свои соображения по этому поводу. Центральный исполнительный комитет автономной республики, не имеющей окружного деления, областной, губернский или окружной исполнительный комитет определяет дальнейшее назначение здания и всего имущества в нем, руководствуясь ст. ст. 40-42.

36. Передача здания культа, находящегося в пользование верующих, для других надобностей (ликвидация молитвенного здания) допускается исключительно по мотивированному постановлению центрального исполнительного комитета автономной республики, краевого, областного или губернского исполнительного комитета, если это здание необходимо для государственных или общественных надобностей. О таком постановлении сообщается верующим, составившим религиозное общество.

37. Если верующие, составившие религиозное общество, в двухнедельный срок со дня объявления им постановления о ликвидации молитвенного здания обжалуют это постановление в Президиум Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета, то все дело о ликвидации молитвенного здания пересылается в Президиум Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета. Договор с верующими теряет силу, и здание культа изымается из их пользования только после утверждения соответствующего постановления Президиумом Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета.

38. Договоры об аренде помещений национализированных, муниципализированных или частных домов для нужд религиозных объединений (2 ч. ст. 10) могут быть расторгнуты до истечения срока договора в общем судебном порядке.

39. Ликвидация молитвенных зданий в соответствующих, случаях производится административным отделом или отделением по поручению подлежащего уездного или районного исполнительного комитета или городского совета в присутствие представителей местного финансового отдела (отделения) и других ведомств в случае их заинтересованности, а также представителя данного религиозного объединения.

40. При ликвидации молитвенного здания культовое имущество распределяется следующим образом: а) все предметы из платины, золота, серебра и парчи, а также драгоценные камни подлежат зачислению в государственный фонд и передаются в распоряжение местных финансовых органов или в распоряжение органов Народного комиссариата просвещения, если эти предметы состояли на их учете; б) все предметы исторической, художественной, музейной ценности передаются органам Народного комиссариата просвещения; в) остальные предметы (иконы, облачения, хоругви, покровы и т. п.), имеющие специальное значение при отправлении культа, передаются верующим для переноса в другие молитвенные здания того же культа; эти предметы заносятся в опись культового имущества на общих основаниях; г) предметы обиходные (колокола, мебель, ковры, люстры и т. п.) подлежат зачислению в государственный фонд и передаются в распоряжение местных финансовых органов или в распоряжение органов народного образования, если они состояли на учете последних; д) так называемое переходящее имущество, деньги, а также ладан, свечи, масло, вино, воск, дрова и уголь, имеющее определенное целевое назначение для выполнения условий договора или для совершения религиозных обрядов культа, в случае сохранения существования общества после ликвидации молитвенного здания, изъятию не подлежат.

41. Подлежащие ликвидации молитвенные здания и церковные сторожки, находящиеся

на учете местных особых частей по государственным фондам, могут быть передаваемы последними в безвозмездное пользование соответствующего исполнительного комитета или городского совета с тем условием, чтобы эти здания продолжали значиться в составе национализированного имущества, и разборка их или иное, кроме обусловленного, использование не производилось без ведома и согласия Народного комиссариата финансов РСФСР.

42. На учет местных особых частей по государственным фондам поступают лишь те постройки закрытых молитвенных зданий, которые не находятся в ведении или на учете Главнауки Народного комиссариата просвещения, как архитектурные памятники, или не могут быть использованы исполнительными комитетами и городскими советами под культурно-просветительные учреждения (школы, клубы, читальни и т. п.) или под жилье.

43. В случае несоблюдения религиозным объединением условий договора, а также в случаях неисполнения им каких-либо распоряжений административных органов (о перерегистрации, ремонте и т. п.), указанный договор может быть расторгнут.

Право расторжения договора принадлежит центральному исполнительному комитету автономной республики, краевому, областному и губернскому исполнительному комитету по представлениям нижестоящих исполнительных комитетов и советов. 44. Если постановления органов, указанных в предыдущей (43) статье, в двухнедельный срок будут обжалованы в Президиум Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета, то фактическое изъятие молитвенного здания и культового имущества от верующих происходит лишь после окончательного разрешения этого вопроса Президиумом Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета.

45. Постройка новых молитвенных зданий может быть допущена по просьбе религиозных обществ с соблюдением общих для возведения строений технически-строительных правил, а также особых условий, устанавливаемых Народным комиссариатом внутренних дел.

46. Если молитвенное здание в виду своей ветхости угрожает полностью или частично обвалом, то административным органам, районному и волостному исполнительному комитету или сельскому совету предоставляется право предложить исполнительному органу религиозного объединения или представителю группы верующих временно, впредь до осмотра здания специальной технической комиссией, прекратить в нем устройство богослужений и собраний верующих.

47. Одновременно с предложением о закрытии молитвенного здания должностные лица, сделавшие такое предложение, посылают в соответствующее управление строительного контроля сообщение о необходимости производства в срочном порядке технического осмотра здания культа. Копия этого сообщения направляется для сведения в орган, заключивший договор о передаче в пользование верующих здания и имущества культа.

В случае, если здание культа находится на учете Народного комиссариата просвещения, то копия указанного сообщения посылается в областной, губернский или окружной отдел народного образования.

48. В техническую комиссию (ст. 46), назначаемую управлением соответствующего строительного контроля или инженером, привлекаются с правом совещательного голоса: 1) представитель местного органа народного образования, если здание культа находится на учете Народного комиссариата просвещения; 2) представитель соответствующего административного отдела, районного административного отделения или волостной милиции или городского совета города, не являющегося административным центром района или уезда; 3) представитель религиозного объединения.

49. Заключение технической комиссии, изложенное в акте обследования, является обязательным и подлежащим исполнению.

50. Если техническая комиссия признает здание культа угрожающим обвалом, то в составленном акте должно быть указано, подлежит ли здание сносу или же достаточно произвести только соответствующий ремонт его. В последнем случае акт точно устанавливает необходимый ремонт молитвенного здания и срок, достаточный для ремонта. Впредь же до окончания ремонта религиозные объединения не в праве допускать в здании

ни молитвенных, ни каких-либо иных собраний.

51. В случае отказа верующих от производства указанного в акте обследования ремонта, заключенный с ними договор на пользование зданием и имуществом культа подлежит расторжению постановлением центрального исполнительного комитета автономной республики, краевого, областного или губернского исполнительного комитета.

52. Если техническая комиссия признает здание подлежащим сносу, то заключенный с верующими договор о представлении в пользование этого здания расторгается по постановлению президиума центрального исполнительного комитета автономной республики, краевого, областного или губернского исполнительного комитета.

53. По расторжению договора и по согласовании вопроса о сносе здания с местным отделом народного образования и местным финансовым отделом, акт технической комиссии о сносе молитвенного здания приводится в исполнение волостным или районным исполнительным комитетом или городским советом за счет средств, которые будут выручены от продажи полученных в результате сноса здания строительных материалов. Оставшиеся за покрытием расходов по сносу здания суммы подлежат внесению в доход государства.

54. Члены групп верующих и религиозные общества имеют право производить складчины и собирать добровольные пожертвования как в самом молитвенном здании, так и вне его, но лишь среди членов данного религиозного объединения и только на цели, связанные с содержанием молитвенного здания, культового имущества, наймом служителей культа и содержанием исполнительных органов.

Всякого рода принудительное взимание сборов в пользу религиозных объединений влечет ответственность по уголовному кодексу РСФСР.

55. Всякое культовое имущество как пожертвованное, так и приобретенное на добровольные пожертвования, подлежит обязательному занесению в инвентарную опись культового имущества.

Добровольные приношения (пожертвования), сделанные в целях украшения пожертвованным предметом молитвенного здания или в целях украшения предметов культа, заносятся в инвентарную опись всего культового имущества, находящегося в бесплатном пользовании религиозного общества.

Все остальные виды добровольных пожертвований натурой, сделанные без упомянутых выше целей, а также денежные пожертвования как для нужд религиозного общества по содержанию (ремонт, отопление и т. п.) молитвенного здания или помещения, так и в пользу служителей культа занесению в инвентарную опись культового имущества не подлежат.

Денежные добровольные пожертвования верующих учитываются путем ведения казначеем религиозного объединения приходо-расходной книги.

56. Расходование пожертвованных сумм в соответствии с целями по управлению молитвенным зданием и имуществом культа может производиться членами исполнительных органов религиозных обществ и уполномоченными групп верующих.

57. В зданиях религиозного культа или в специально приспособленных помещениях, удовлетворяющих строительно-техническим и санитарным правилам, молитвенные собрания верующих, объединенных в группы или общества, происходят без уведомления или разрешения органов власти.

В помещениях, специально не приспособленных, молитвенные собрания верующих происходят с уведомления: в сельских поселениях - сельского совета и в городских поселениях - отделения милиции, а где последних нет - административного отдела.

58. Во всех государственных, общественных, кооперативных и частных учреждениях и предприятиях не допускается совершение каких-либо религиозных обрядов и церемоний культа, а также помещение каких-либо предметов культа.

Настоящее запрещение не распространяется на отправление по просьбе умирающих или тяжело больных, находящихся в больницах и местах заключения, религиозно-культовых обрядов в особо изолированных помещениях, а равно на отправление религиозных обрядов

на кладбищах и в крематориях.

59. Религиозные шествия, а также совершение религиозных обрядов и церемоний под открытым небом допускаются с особого каждый раз разрешения, получаемого в городах, являющихся административными центрами не ниже районных, - от соответствующего административного отдела или отделения, в городах, не являющихся административными центрами, а также в рабочих и курортных поселках -от президиума городского или поселкового совета, а в сельских местностях - от административного отделения районного исполнительного комитета или от волостного исполнительного комитета. Ходатайства о выдаче таких разрешений подаются не менее чем за две недели до срока назначенной церемонии. Для религиозных служений связанных с похоронами, вышеуказанных разрешений не требуется.

60. Для религиозных шествий, являющихся неотъемлемой частью богослужения, совершаемых вокруг зданий культа как в городах, так и в сельских местностях, особых разрешений или уведомлений органов власти не требуется при том условии, что эти шествия не нарушают нормального уличного движения.

61. Религиозные шествия, а также совершение религиозных обрядов и церемоний вне места нахождения религиозного объединения могут быть допущены с рсобого каждый раз разрешения органа, заключившего договор о пользовании культовым имуществом. Такое разрешение может быть выдано после предварительного согласования с тем исполнительным комитетом, в районе которого предполагается совершение шествия, обряда или церемоний.

62. Учет религиозных обществ, а также групп верующих в пределах соответствующей территории производится органами, регистрирующими религиозные объединения (ст. 6).

63. Органы, регистрирующие религиозные объединения (ст. 6), сообщают цифровые сведения о них по формам и в сроки, устанавливаемые Народным комиссариатом внутренних дел РСФСР, в уездные и окружные административные отделы. Народные комиссариаты внутренних дел автономных республик и краевые, областные, губернские административные отделы, суммируя сведения, полученные от нижестоящих административных отделов, сообщают их в Народный комиссариат внутренних дел РСФСР.

64. Надзор за деятельностью религиозных объединений, а также за сохранностью передаваемого, на основании договора, в их пользование здания и имущества культа возлагается на регистрирующие органы, при чем в сельских местностях этот надзор возлагается также и на сельские советы.

II.

65. Все фактически существующие на территории РСФСР ко дню издания настоящего постановления религиозные объединения обязаны в годичный срок зарегистрироваться по месту своего нахождения в порядке и органах, указанных в настоящем постановлении.

66. Религиозно-культовые объединения, не выполнившие требований предыдущей статьи, считаются закрытыми с последствиями, предусмотренными настоящим постановлением.

67. С изданием настоящего постановления считать утратившими силу нижеследующие узаконения РСФСР: 1) постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета от 27 декабря 1921 года «о ценностях, находящихся в церквах монастырях» (Собр. Уз. 1922 г. № 19, ст. 215); 2) постановление Президиума Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета от 30 июля 1923 года «о перенесении десяти дней отдыха, предоставленных населению православного вероисповедания по ст. 112 кодекса законов о труде, издания 1922 года, со старого на новый стиль» (Собр. Уз. 1923 года, № 70, ст. 678); 3) постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета от 14 августа 1923 г. «о разъяснении постановления о перенесении десяти дней отдыха на новый стиль» (Собр. Уз. 1923 г, № 72, ст. 707); 4) постановление Совета Народных Комиссаров от 19 сентября 1923 г. «О порядке реализации церковных имуществ обиходного характера» (Собр. Уз. 1923 г. №79,ст. 762).

68. Предложить народным комиссариатам РСФСР в месячный срок отменить ведомственные циркуляры, разъяснения и распоряжения, противоречащие настоящему

постановлению и опубликовать перечень ведомственных актов, сохранивших силу.

Председатель ВЦИК **М. Калинин**
Зам. председателя ЦНК РСФСР А. **Смирнов**
Зам. секретаря ВЦИК А. **Досов**
.

Текст 2. Постановление президиума ЦИК БАССР «О закрытии молитвенных домов в Стерлитамакском районе»
Цит по: Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России/Автор-составитель А.Б.Юнусова. – Уфа: ГУП РБ УПК, 2009. – Сс 223-224.

О закрытии молитвенных домов в Стерлитамакском районе

ПОСТАНОВЛЕНИЕ ПРЕЗИДИУМА ЦИК БАССР

29 января 1937 г.

Заслушав доклад секретаря Стерлитамакского райисполкома тов. Зубайдуллина о состоянии использования закрытых и учета функционирующих молитвенных домов, Президиум Центрального Исполнительного Комитета Башкирской АССР постановляет:

1. Отметить, что молитвенные дома целого ряда населенных пунктов Стерлитамакского района закрыты в 1929, 1930, 1931 годах на основе решений общих собраний граждан без соответствующего оформления, то есть без утверждения Президиума БЦИК.

Принимая во внимание отсутствие жалоб верующих на их закрытие, а также учитывая, что все эти молитвенные дома с момента их закрытия переоборудованы и используются под культурно-просветительные цели, считать закрытыми и эксплуатируемыми под культурно-просветительные учреждения следующие молитвенные дома в Стерлитамакском районе:

1) Мечеть I прихода дер. Услы, закрыта в 1930 г. и используется под школу с 1932 г.
2) Мечеть I прихода дер. Кучербаевой, закрыта в 1930 г. и используется под клуб с 1932 года.
3) Мечеть I прихода дер. В.-Услы. закрыта в 1936 г., используется под школу с 1933 г.
4) Мечеть 1 прихода дер. Кармаскалы, закрыта в 1933 г., используется под клуб с 1933 года.
5) Мечеть I прихода дер. Талачевой, закрыта в 1931 г., используется под школу с 1932 г.
6) Мечеть II прихода дер. Буриказыган. закрыта в 1930 г., используется под клуб с 1932 г.
7) Мечеть I прихода дер. Буриказыган, закрыта в 1930 г., используется под школу в 1932 г.
8) Церковь с. Тюрюшли, закрыта в 1930 г., используется под клуб с 1933 г.
9) Мечеть I прихода дер. Аючи, закрыта в 1932 г., используется под клуб.
10) Мечеть I прихода дер. Мурдаш, закрыта в 1932 г., используется под клуб с 1934 года.
11) Мечеть I прихода дер. Максютовой, закрыта в 1929 г., используется под школу с 1933 года.
12) Мечеть I прихода в дер. Кунакбаевой, закрыта в 1930 г., используется под школу с 1934 года.
13) Церковь с. Н.-Хуторян, закрыта в 1929 г., используется под клуб с 1935 года.

2. Церковь с. Боголюбовки того же сельсовета, которая не функционирует с 1929 г., также признать закрытой.

Предложить Башзаготзерно немедленно освободить здание церкви с. Боголюбов- ки из-под хлеба и обязать председателя РИКа тов. Грешнова обеспечить использование его под культурно-просветительные цели.

3. Не функционирующую с 1930 года церковь с. Бугуруслана того же сельсовета признать закрытой.

Предложить Башзаготзерно принять меры к освобождению здания церкви с. Бугуруслан из-под хлеба и обязать председателя РИКа тов. Грешнова обеспечить использование его под культурно-просветительные цели.

4. Церковь с. Саратовки Бугурусланского сельсовета, не функционирующую с 1933 г.,

признать также закрытой.

Указать РИКу, что при отсутствии в с. Саратовке ряда культурно-просветительных учреждений здание данной церкви стоит без использования.

Предложить тов. Грешнову немедленно обеспечить использование его под то или иное культурно-просветительное учреждение.

5. Ходатайство большинства граждан с. Саратовки о закрытии церкви в данном селе, как не функционирующей с 1929 года, удовлетворить, церковь закрыть.

Здание церкви передать РИКу для использования под школу.

6. Предупредить председателя Стерлитамакского райисполкома тов. Грешнова, что закрытие молитвенных домов в дальнейшем должно производиться лишь на основе соответствующих статей постановления Президиума ВЦИК от 8/IV-29 г. и с санкции Президиума БЦИК.

Предложить тов. Грешнову разъяснить сельсоветам порядок закрытия молитвенных домов в соответствии с вышеуказанным постановлением Президиума ВЦИК и обязать их ни в коем случае не допускать закрытия молитвенных домов путем голого администрирования.

Текст 3. **Исламская поэзия в эпоху Сталина: Сборник стихов Кыяметдина ал-Кадыйри / Сост., авт. введ. А.К. Бустанов; науч. ред. И.Г. Гумеров. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. – Сс.** 4-16.

Альфрид Бустанов - доктор философии (PhD), профессор факультета истории Европейского университета в Санкт-Петербурге. Автор монографии по истории исламской книжности в Западной Сибири (2013), а также исследования истории советского востоковедения в Средней Азии (2015). В течение ряда лет занимался изучением русского языка как языка ислама на постсоветском пространстве, а также исламской литературы в Советском Союзе. Издатель перевода Корана муфтия Габделбари Исаева на татарский язык (2018). В рамках гранта Евросоюза начал работу над международным исследовательским проектом «Личность мусульманина в имперской и Советской России» (2019–2024).

В данной хрестоматии представлен фрагмент из его работы, написанной по материалам личных архивов мусульман, собранных автором в ходе многочисленных полевых исследований.

Исламская поэзия в эпоху Сталина: Сборник стихов Кыяметдина ал-Кадыйри / Сост., авт. введ. А.К. Бустанов; науч. ред. И.Г. Гумеров. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. – Сс. 4-16.

Введение:

Исламская поэзия в Советской России[0]

В ставшем привычным рассказе об истории мусульман в Советском Союзе содержится трагический нарратив об уничтожении многовековой традиции исламской мысли путем истребления элит, сжигания частных библиотек и уничтожения религиозных школ и мечетей с целью создания нового типа личности с советским мышлением[0]. В своем исследовании я нюансирую этот нарратив.

[0] Вводная стзтья является переработанным вариантом моей работы «Against Leviathan: On the Ethics of Islamic Poetry in Sonet Russia», Michael Kemper and Ralf Eiger (eds) *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor ofStefim Reichmutk* (Leiden: Brill. 2017), 199-224. Я очень признателен издательству «Брилль» за возможность публикации русскоязычной версии статьи, а также проф. Михаэлю Кемперу за дружескую помощь при редактировании текста.

[0] О разрушении исламской инфраструктуры и регрессиях татарских элит в 1920-х и 1930-х годах см: Мнннуллин И Р. Мусульманское духовенство и власть в Татарстане (1920-1930-е гг.). Казань: Институт истории АН РТ. 2006: Ilnur

Документы, с которыми я работаю, наглядно показывают. что советская власть не смогла полностью уничтожить мусульманскую литературу, какими бы суровыми и разрушительными не были последствия репрессий. В семейных архивах советской эпохи я вижу, что в новых условиях религиозная мысль приобрела собственную динамику, а религиозные элиты научились по-новому выражать свои мысли. Пятничная проповедь *(вэгазъ)* обрела новую роль, поскольку она стала чуть ли не единственной публичной формой обсуждения религии на протяжении всей советской эпохи. В атеистическом государстве появились новые жанры религиозной прозы. Исламские богословы, не погибшие в трудовых лагерях, продолжали создавать сложные религиозные тексты традиционного характера, в том числе комментарии к Корану и богословские трактаты. В 1944 году власти восстановили муфтият европейской части России и Сибири. Он управлял небольшим количеством мечетей и сетью имамов в этом обширном регионе. Советские имамы также производили религиозную литературу, хоть она никогда и не попадала на печатный станок.

В элитарных кругах исламская поэзия на татарском и арабском языке стала популярной формой обсуждения религиозной этики. Эта поэзия также использовалась как важный инструмент борьбы с противниками как внутри, так и вне религиозной общины. Мне интересно, как традиционные жанры религиозной поэзии приспосабливались или сопротивлялись новым реалиям советской действительности. С этой целью я рассматриваю ниже четыре случая из разных контекстов.

Стилистически утонченный язык с использованием ритма и рифмы знаком каждому студенту медресе. Большинство текстов, преподаваемых в медресе, предназначены для заучивания и последующего воспроизведения, в том числе стихи о правилах арабской грамматики и рецитации Корана. Очень часто эти тексты произносят определенным способом *(макам)* для облегчения

Minnullin «Schrittweiser Vollzug: Die Vernich- mng der island schen Geistlichkeit Tatars tans. 1917-1938». ***Repression. An- passung. Xeuorienrierung: Studien sum Islam in der SoMjetunion und dem postsoMjetischen Raum.*** ed. by Raoul Motika. Michael Kemper. Anke von Kugelgen (Wiesbaden: Reichert 2013), 169-214.

заучивания. Сам по себе Коран является примером рифмованной прозы, служащий эталоном религиозного письма для большинства авторов и одновременно являвшийся ориентиром и образном для поколений мусульманских ученых. Так как многие дидактические тексты были написаны в стихах, «стандартное» исламское образование предписывало молодым единоверцам мыслить и выражать себя в этой манере. Однако в традиционных мусульманских школах не было специальных курсов поэтического мастерства. С ранних времен искусство сочинения поэзии (*'илм ал-аруд)* было признаком статуса высокообразованных исламских богословов и суфиев, декламировавших свои работы на литературных собраниях *(махафил).* В Российской империи почти каждый мусульманский богослов занимался поэзией, чтобы продемонстрировать свое знакомство с классическим наследием исламской ли литературы. К примеру, Галимджан ал-Баруди (1857—1921) в августе 1920 года включил в свой дневник персидское стихотворение собственного сочинения[0]. Смысл был не только в демонстрации эрудиции и литературных навыков, но и в обращении к аудитории, знакомой с персоязычным литературным наследием[0]. В частности, в Дагестане местная поэтическая традиция произвела огромное количество текстов самого высокого качества на классическом арабском языке[0]. Мощный жанр благочестивой поэзии развивался и в Советской России, и С редней Азии, несмотря на антирелигиозную политику и насаждаемый государством отход от публичного использования арабской графики[0]

---

[0] Дневник Гатимджана Баруди. Восточный сектор Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета (далее - ВС ОРРК НБ КФУ), 1604 Т, з. 151а. Его ученики в медресе Мухаммаднйа в Казани также считали, что сочинение и изучение поэзии имеет большое значение(короткая заметка рядом с арабскими стихами в студенческой тетради: Институт восточных рукописей РАН. А1219, л. 138а).

[0] Бустанов А.К. Говорить «по-бухарски»: персоязычкые тексты в Российской империи // Ислам в современном мире Том 12. 4 (2016), 81-92.

[0] Гайдарбеков М Антология дагестанской поэзии на арабском языке. Рукопись в Институте истории, археологии и этнографии в Махачкале, Дагестан.

[0] Во время моей поездки в Астану зимой 2014 года, в центральной мечети мне показали солидный рукописный том с этической поэзией на тюркском языке. Книга была написана на севере Казахстана в среде **ходжа.** наследственной религиозной элиты, в коште 1950-х годов. См. наиболее подробный труд с биографиями казахских религиозных деятелей советской эпохи: **Гылмани С.** Заманамызда болтан гуламалардьга гуасыр та- ряхтары. Т. 1. Жауаттш

По своему опыту работы в Восточном секторе библиотеки Казанского университета, содержащем крупнейшую коллекцию исламских рукописей в России, я могу предположить, что из всего сохранившегося письменного наследия мусульман России примерно половина представлена в форме религиозной поэзии[0]. Некоторые тексты из этого числа имели важное значение для построения мусульманской идентичности на постзолотоордынском пространстве. Вероятно, самым известным примером является труд Кол Гали «Кыссай Йусуф». Эго поэма, во многом основанная на кораническом повествовании о пророке Йусуфе и написанная на тюркском языке, широко распространилась среди мусульман России от Нижнего Новгорода на западе до Барабинской степи на востоке[0]. Такая широкая география указывает на фактические границы религиозного и литературного сообщества, в которое часто входили и крещеные татары, также читавшие и переписывавшие эту поэму. По крайней мере с конца XVIII в. ряд произведений персидской этической поэзии был популярен во Внутренней России. «Бустан» Са‘ади оказался самым известным среди таких текстов[0].

Студенты медресе зубрили аналогичные сочинения, о чем свидетельствуют часто встречающиеся короткие выдержки на полях копированных ими книг. С начала XIX в. в ученических тетрадях *(шзкерт дэфтэре)* включались фрагменты арабской, персидской или тюркской поэзии, часто сочиненные самими студентами. В

шыгзрушылар: **Э.К,** Мумннов, А Дж Франк. Алматы, 2013. Этот труд, созданный при Брежневе, содержит множество стихов. Насколько мне известно, до сих пор не проводилось исследований этого богатого поэтического наследия в историческом контексте.

[0]Для более широкого ознакомления с исламской поэзией Внутренней России см.: Курбатов Х.Р. Иске татар поэзиясеялэ тел. стиль, метрика Ьэм строфика Казан: Татарстан кигап нэшркяты. 1984.

[0] Подробный анализ "Кыссай Йусуф» см: Алмаз Дж. Кысса-и Йусуф Али - булгаро-татарский памятник. М., I960: Agnes Nilufer Kefeli. ***Becoming Muslim in Imperial Russia: Comersion, Apostasy, and Literacy*** (Ithaca London: Cornell University Press. 2014). chapter 2: Госманов М.Г. Каурый калам эзеннэн. археограф язмалары Казан. 1994. Татарский археограф Альберт Фатхи подробно проанализировал идеологические и этические аспекты «Кыссаи- Йусуф», но ни одно из этих исследований не было опубликовано О творчестве Фатхи см.: Бустанов А.К. Личный архив татарского археографа Альберта Фатхи и восточная археография в Казанском университете во второй половине XX века. Ислам в современном мире 11.1 (2015), 159-74.

[0] **Гилязуддинов С М Персидско-татарские литературные связи (X - начало XX вв). Казань. 2011. С. 149-152.**

позднеимперской России такие студенческие тетради превратились в полноценные коллекции популярной в то время поэзии. иногда в переводах В течение XIX в. мусульманские ученые в России написали тысячи стихотворных строк, однако лишь небольшая часть этого обширного наследия была опубликована и должным образом изучена[0].

Эта статья служит введением к публикации одного из интересных образцов исламской поэзии в России. Здесь я решил проанализировать несколько примеров исламской этической поэзии, созданной в период с 1930-х по 1980-е годы в разных местах Советского Союза. В первом параграфе я разбираю творчество суфийского автора Кыяметдина ал-Кадыйри, писавшего при Сталине прямо перед Большим террором. Этот случай, связанный с Казанью, свидетельствует о традиции, которая имела много общего с аналогичными текстами имперского периода. По моим ощущениям поэзия ал-Кадыйри служила способом ухода от ужасающей реальности тех лет. <>

Существует еще много примеров исламской поэзии советской эпохи[0]. Хочется верить, что образцы, представленные здесь, а также сборник стихов Кыяметднна ал-Кадыйри. публикуемый в нашей книге, смогут послужить отправной точкой для серьезного исследования исламской литературы в советское время, в локальном н трансрегиональном контексте.

---

[0] Среди прочих работ. Габлерэхнм Утыз Имена эд-Болгарн. Шн- гырьлэр. поэмалар / тез Энвар Шарипов. Казан: Татарстан кнтал нэш- рняты. 1986; Гэбдеджэббар Каядалый. Шигырьлэр Ьэм поэмалар / тез. М. Госманов Кззан: Татар китап нэшркяты. 1988: Гомэров И.Г. Мэгь- рифэт жырчысы: Гати Чокрыйнын тормыш Ьэм вжат сэхифалэре Казан 2006; Хасавнех АЛ. Фил ос офско-этические мотивы в суфийской поэзии Абульманиха Каргалый. Казань. 2015; Кемпер М_, Усманова Д М Ваисовское движение в зеркале собственных прошений н поэм //Гасырлар авазы - Эхо веков. 3—4 (2001), с. 83-128.

[0] Одним из таких авторов был Мухаммад-Садыйк И манку.ли (1870- 1932, погиб в советском трудовом лагере) - выдающийся богослов раннего советского периода автор обширного комментария к Корану, а также сборника благочестивых стихов. Язык его текстов имеет много общего с Кыяметдин ом ал-Кадыйри См.: Имам Саяыйк Иманкули. Меважэтдэр, гззалтэр, кэсындэлзр тез. М. Гэннетдин Казан. 2000.

Все арабографические тексты, проанализированные ниже, чудесным образом сохранились в частных архивах в разных регионах России н были собраны мною во время экспедиций 2012- 2016 годов. Единственное исключение - сборник арабской поэзии из Свердловской области, поскольку его автор, Мукаррама Валиева, подарила его участникам археографической экспедиции Казанского государственного университета в 1980 году. [0]

Суфийский изоляционизм при Сталине: Кыяметдин ал-Кадыйри

Осенью 2013 года я работал в частном архиве известного имама мечети Марджани в Казани. Габделхабира Яруллина (1905-1994), и наткнулся на маленькую записную книжку с текстом. выполненным каллиграфическим почерком. При ближайшем рассмотрении оказалось, что этот сборник татарской поэзии был написан шейхом Накшбандийа по имени Кыяметдин б. Габделкадыр ал-Кадыйри ан-Норлатый (ок. 1882-1953). Согласно его стихам. ал-Кадыйри провел детство близ реки Кондурча, рядом с селением Нурлат, отсюда и его атрибутивное имя (**нисба**) ан-Норлатый. Согласно его стихам. ал-Кадыйри учился в знаменитом медресе Кизляу[0] рядом с Нурлатом, а также в медресе Мухаммадия в Казани и получил разрешение на обучение студентов **(иджаза).** В 1913 году, во время службы учителем у Хасана Акчурина в с. Гурьевка Симбирской губернии, он отправился в путешествие в Венгрию. Австрию и Турцию, но без паломничества в Мекку. Между 1922 и 1929 годами Кыяметднн ал-Кадыйри служил деревенским имамом в Олы Арташе (соврем. Сабинский р-н РТ). С 1924 года ОПТУ начало пристально следить за деятельностью ал-Кадыйрн как суфийского наставника («ишана»)[0]. Мы знаем, что ал-Кадыйри отправляли в трудовые лагеря, но он сумел остаться в живых. [0]

---

[0] Мукарама Валиева. «Мажмугател-эшгар» (1946), ВС ОРРК НБ К ФУ 6092 Т. Эта рукопись, к сожалению, десятки лет оставалась не инвентаризированной, пока автор этих строк не обратил на нее внимание.

[0] Эго название места происходят от слова Кизляу- «природный источник». Возле деревни Кизляу (Курманаево) и сейчас имеется источник. который считается святым. Он ассоциируется со святостью Губайдуллы ал-Кизлави (ум. 1823), основателя местной династии суфийских авторитетов Часто этот источник называют в честь шайха «Губайдулла чишмэсе».

[0]

[0] См. . Мнннуллнн И.Р.. Бустанов АJС. Кадыров. Киям Кадырович Ислам в Татарстане. Энциклопедический словарь М.: ИД Медина. 2017. С. 112-113.

Приблизительно с 1941 г. ал-Кадыйрн служил имамом в мечети Марджани в Казани, единственной мечети, остававшейся открытой в этом городе на протяжении всей советской эпохи. Также он носил титул *кадия,* в советское время означавший его представительство Центрального Духовного Управления мусульман в Уфе, которое Сталин восстановил в 1944 г. В этой должности ал-Кадыйри написал фетву, в которой с помощью цитат из Корана и Сунны он призвал своих единоверцев поддержать борьбу с фашистами[0]. В 1945 г. ал-Кадыйри был включен в первую советскую делегацию. которой во главе с уфимским муфтием Габдрахманом Расули разрешили отправиться в хадж[0 0] На фотографиях мы видим ал-Кадыйри среди мусульманских ученых на исламской конференции в Уфе в 1947 г., а затем на выборах нового муфтия Шакира Хиялетдинова (1890-1974) в 1951 г. Через год ал-Кадыйри был назначен имамом в мечети Ростова-на- Дону и после 1953 г. данные о нем исчезают.

По его собственному утверждению, причина, по которой ал-Кадыйри писал стихи, заключалась в трагичности его судьбы В небольшой поэме, написанной 9 апреля 1935 года. ал-Кадыйри признается, что некоторые люди предупреждали его не писать стихи, поскольку это «бесполезное занятие». Тем не менее. ал- Кадыйри всегда носил с собой записную книжку, чтобы записывать случайные стихи, ведь

«каждому нужен путь, чтобы прожить исторический момент

// и каждый должен извлечь урок из этого пути»[0]. Для ал-Кадыйри поэзия была единственным спасением от реалий 1930-х годов. Поэт связывает свой опыт трудностей жизни с суфийскими мотивами одинокого блуждания вдали от дома *(горбат).* Автор пишет о себе

---

[0] Рук 3742. архив Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ. Не гулить эту фетву с фетвой муфтия Габдрахмана Расул (1889-1950) с аналогичным призывом См.: Jeff Eden, «A Soviet Jihad

[0]against Hitler: Ishan Babakhan Calls Central Asian Muslims to War», ***Journal of*** **The *Economic and Social History of* the *Orient*** 59. 1-2 (2016), 237-64.

[0] Габдрахмав Расули (муфтий в Уфе с 1943 по 1950 гг.) был сыном халнднйского шайха Зайнуллы Расули (ум 1917).

[0] ВС ОРРК НБ КФУ 5940 Т, л. 46. См. также факсимиле в текст в

как о безнадежном грешнике *(гвнаккэр).* Отсюда и его политическая пассивность, и его призыв к терпению, стойкости и очищению души.

Единственный обширный текст, который мы имеем от ал- Кадыйри. - это его записная книжка, сохранившаяся в доме Габ- делхабира Яруллина. Как. собственно, эта рукопись попала туда? По словам историка Наиля Таирова, оба богослова хорошо звали друг друга. Яруллин вспоминал об ал-Кадыйри как о человеке, с которым он оказался в трудовом лагере под Зеленодольском в начале 1930х годов[0]. Можно предположить, что после их относительно короткого срока заключения, они поддерживали контакты в Казани, поскольку мечеть Марджани стала единственным местом открытых собраний для практикующих мусульман в городе. В какой-то момент записная книжка ал-Кадыйри попала в руки Яруллина, который любил старую литературу и высоко пенил татарских богословов прошлого[0].

'Записная книжка ал-Кадыйри. полностью публикуемая в нашем издании, - хороший пример литературного эксперимента: версии одних и тех же стихов встречаются на всем протяжении рукописи. Помимо татарской поэзии, в брошюре содержатся некоторые арабские стихи, татарские переводы ряда хаднсов и описание двух снов, в одном из которых ал-Кадыйри даже встретился с Пророком Мухаммадом. Ал-Кадыйри также оставил автобиографические стихи и короткие поэмы *(касида).* посвященные его родственникам и друзьям, в которых он благодарит их за помощь в период его тюремного заключения в 1930-х гг. Ал-Кадыйри не дает нам подробных сведений о том. почему и когда его посадили в тюрьму *(зиндан).* не обвиняет никого в том. что кто-то навлек на него такую беду. Эго время для него был очень трудным (*ямансу чакларым*), в этот период его посещали только друзья Мннгулла и Зайнап вместе с его женой Химаей. В своих стихах ал-Кадыйри жаловался, что изнурительная и тяжелая работа в трудовом лагере в Сибири почти свела его с ума[0]. В стихах он называет имена своей супруги, трех

[0] Таиров Н. Акчурины. Казань. 2002. С. 68. Интервью с Наилем Яруллиным, внуком Габделхабира Яруллина. 25 июля 2016 г.

[0] О Яруллине см: Микнуллин И.Р., Бустанов АХ Яруллин. Габ- дельхабир Ярулдович Ислам в Татарстане. Энциклопедический словарь. М.: ИД Медина. 2017. С. 248. Современный агиографический рассказ о Яруллине. Мебэрек Ж Габделхэбир хазрэт Яруллин турында хатирэдэрем Казан: Иман нэшрняты. 2016.

[0] ВС ОРРК НБ КФУ 5940 Т, лд. 15а. 17а, 526.

дочерей и сына. По возвращении из лагеря ал-Кадыйри снова был разлучен с семьей[0], вероятно потому, что он быш отвесен к врагам народа и сослан в отдаленное от Казани место. И действительно, он был противником государственной политики: в одном из своих коротких стихов начала 1930-х годов ал- Кадыйри призывает свою аудиторию не слушать «лживую пропаганду» *(ялган дәгьва)* коллективизации: мусульмане не должны отдавать свое имущество, поскольку тогда оно подпитывает огонь, который будет пытать своих владельцев в Аду[0]. Учитывая все личные проблемы, созданные политическим режимом, ал-Кадыйри описывает свою эпоху в эсхатологическом свете как время, непосредственно предшествовавшее Судному дню:

Наше время невиданно в счастье

Мы следовали по пути религии, пусть наши могилы будут полны света

Это урок для нас, время определения

Так будем же спокойны к тому-, что с нами случится, не присоединяясь к группе неверующих[0].

Этот топос о набожном неповиновении в сочетании с отстранением напоминает нам стихи, составленные Баха ад-Дином Ваисовым (ум. 1893), еще одним шайхом Накшбандийа-муджад-дидийа в Поволжье в конпе 1880-х гг.[0] Связь с дореволюционной исламской традицией также видна и в других стихотворениях. В записной книжке ал-Кадыйри есть раздел, в котором он описывает свое путешествие куда-то на пароходе. Хотя это путешествие не могло быть частью хаджа (паломничество он мог совершить лишь в 1945 г.), то, как он описывает свой путь и его опасности (пожар, разразившийся на лодке) напоминает нам традиционные татарские описания хаджа (*хаджнамэ*). В таких записках пилигримов часто обсуждается боль разлуки со своей семьей, ал- Кадыйри также пишет о двух плачущих младенцах, которых он оставил дома[0].
Еше одним элементом преемственности с исламской поэзией конца XIX века является восхваление природы. Суфийский поэт Гали Чокрый (ум. 1889) проводил суфийские встречи в своем саду, который, как описывал его сын

[0] Там же. Л. 526.
[0] ВС ОРРК НБ КФУ 5940 Т, л. 296.
[0] **Там же. Л. 28а.**
[0] **Баха ад-Дин Ваиси. Джавахир-и хикмат-и дарвишан. 2 тома. Казан 1907**
[0] **Ср.: Габлерахим б. Рамазан Хаджвама. Астрахань. 1910.**

Гарифулла Чокрый. превратился в мечеть под открытым небом с пчелами, деревьями и водой[0]
. Кыяметднн ал-Кадыйри продолжает эту форму описания природы, например, в фрагменте под названием «Мэулэм гузэл» («Мой Господь прекрасен») он намекает на хаднс *хувва-л- джамил ва йухиббу-л-джамал* («Он [Аллах] красив и любит красоту»), Ал-Кадыйри утверждает, что Аллах создал в мире все красивым, поэтому даже самые маленькие существа (*махлукат)* содержат в себе божественные тайны *(Аллаh* а*сраре*); природа должна рассматриваться как пространство (учебный класс) дли получения духовного знания, а леса и реки здесь связаны с суфийским путем. Поэтому нет ничего странного в том, что «Удивительно: вода оказывает влияние и лягушки квакают // Наш учитель Кизлави обучил многих учеников»[0]. Он писал, что все существа совершают обряд упоминания Аллаха *(зикер аша сэмагъ),* и люди должны делать то же самое.

Ал-Кадыйри был лично знаком со многими видными исламскими деятелями России. После того, как первый советский муфтий Галимджан Баруди скончался в Москве в 1921 г., ал-Кадыйри составил обширную элегию (*марсийа*) в его честь[0]. Эта элегия очень традиционна по своей структуре: автор начинает с биографической информации об учителях покойного, о его учебе в Бухаре и о его путешествии на Ближний Восток: он напоминает нам, что Баруди был основателем знаменитого медресе Мухаммадийа в Казани и даже дает подробное описание учебного плана медресе (из чего мы можем заключить, что сам ал-Кадыйри учился там). В конце элегии ал-Кадыйри упоминает имена шайхов Баруди из братства Накшбандийа-Халидийа. а именно: Зияутдина Гюмюшханеви, Зайнуллы Расулева и Мухаммад-Закира ал-Чистави, а также список учителей ал-Кадыйри в Мухаммадийе.

После этой элегии в честь Баруди следуют короткие панегирики *(тахни'а),* посвященные другим членам ЦДУМ в Уфе, в том числе преемнику Баруди на посту муфтия, Ризе Фзхретдннову и кадиям

---

[0] Michael Kemper, Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien,

1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft (Berlin: K. Schwarz, 1998), 377–79; Гомәров И .Г . Мәгърифәт җырчысы : Гали Чокрыйның тормыш һәм иҗат сәхифәләре . Казан , 2006.

[0] **ВС ОРРК НБ КФУ 5940 Т, л. 46.**

[0] Там же. Лл. 536-556. Характерно, что еще одна ***хифсийа.*** посвященная Бзрудн. был подготовлена Мухаммад-Садыйком Иманкули. о котором я уже говорит выше: Иманкули. Мензжэтдэр. газэддэр. касын- далзр. 37-39. Ср. поэзию в честь Баруда. написанную его учениками: Институт восточных рукописей РАН. А 1219. лд. 296-406. 157б-161а.

Кашшафу Тарджимани, Зия Камали, Махди Магкули и Мухлисе Буби[0]. Основываясь на этой части поэмы можно предположить, что ал-Кадыйри был близко знаком с муфтиятом задолго до Великой Отечественной войны, когда он сам стал *кадием* Татарстана. После смерти муфтия Фахретдинова в 1936 году все члены муфтията были подвергнуты тюремному заключению и впоследствии казнены[0].

В источниках, рассмотренных выше, содержатся традиционные стихотворные формы *(касида)* и поэтические жанры, к ним мы можем отнести элегию *(марсийа),* а также *мунаджат* (призывы к Богу) и *тахни'а.* Преемственность видна в консервативном языке, которым пользовался наш автор: с множеством арабских и персидских заимствований и с терминологией и метафорами суфийской традиции, запрещенной в советизированной литературе того времени. Однако агрессивные -лингвистические эксперименты. открытое государственные гонение на мусульманских деятелей и трансформация общества не стали темами его поэзии; скорее, автор призывал к терпению н восхвалению Аллаха. Этот изоляционизм напоминает нам то, как исламский дискурс функционировал в Российской империи до 1880-х годов: исламские ученые и поэты боролись за сохранение границ своей общины, и, по крайней мере, часть произведенной исламской литературы вызывает впечатление того, что они жили в халифате, а не в православной империи[0]. Главное отличие советских исламских текстов от периода империи состоит в том, что аудитория религиозных текстов в Советском Союзе сильно сократилась. При этом стремление к чистоте классических жанров можно рассматривать здесь как интеллектуальный ответ на быстрые изменения в обществе, а возможно даже как попытку отстраниться от реальности.

---

[0] ВС ОРРК НБ КФУ Т 5940, дд. 166-196.

[0] Michael Kemper. -From 1917 to 1937: The Mufti, the Turkologist, and Stalin's Terror». Die Welt de: Islam. 57.2 (2017), 162-91.

[0] **Michael Kemper. «Review of For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia».** Die Welt de: Islam:, **47.1 (2007). 126-29.**

Тема 10. Ислам в пост-советскую эпоху.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие разделы мусульманского права используются в 21 веке на Северном Кавказе?
2. Как соотносятся адатное право, шариат и российское законодательство в их функционировании в республиках Северного Кавказа?
3. Какие сегменты общества заинтересованы в введени шариата?
4. Какие вопросы рассматриваются в рамках дискурсва о традиционном исламе в Татарстане

Текст: Ярлыкапов А. Адат, Шариат и российское право на современном Северном Кавказе: итоги и перспективы. В книге: Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства ислама в современном информационном пространстве. Сборник статей. Отв. ред. Д.В.Брилев. – Казань: Издательство Казанского университета, 2014. – Сс. 367-378.

Статья Ахмета Ярлыкапова, публикуемая в данной хрестоматии раскрывает особенности применения различных правовых систем на Северном Кавказе. В условиях пост-военного времени, обострения социальных проблем (республики Северного Кавказа занимают последние строки в рейтингах по экономическому развитию российских регионов), нерешенных вопросов с границами, особое значение начинают приобретать альтернативные источники права, такие как народный обычай – адат, а также шариат – мусульманское право.

Автор рассматривает перспективы развития правовой ситуации в различных республиках Северного Кавказа.

Ахмет Ярлыкапов[0]

Адат, Шариат и российское право на современном Северном Кавказе: итоги и перспективы

С конца 1980-х гг. на Северном Кавказе отмечается всплеск интереса к двум традиционным правовым системам: обычному праву (*урф*, *адат)* и шариату. Наряду с известными, но провалившимися экспериментами по введению шариатского права - Кадарская зона в Дагестане, «Чеченская республика Ичкерия» и «Имарат Кавказ» - в регионе есть и примеры постепенного и успешного расширения сферы применения мусульманского и обычного права в различных джамаатах: от молодежных (салафитских) до суфийских. Особенно успешные попытки расширения сферы применения обычного права отмечены в Дагестане, здесь широко применяется *маслиат*[0] — примирение конфликтующих сторон на основе обычно-правовых норм. Ростом значения адата решили воспользоваться и власти, выйдя с инициативой создания Советов старейшин, которые вес же оказались неэффективными почти на всех уровнях.

Расширяется и сфера применения шариатского права - это и широкое применение норм халяль в производстве продуктов питания, борьба с торговлей «запретными» товарами, и применение норм шариата при заключении брака, и создание в джамаатах шариатских судов для решения дел. Традиционно большое значение шариат имеет при решении чувствительного для региона земельного вопроса. Есть попытки реституции вакфов; кроме того, отчетливо проявляется усиление роли шариата при решении земельных споров между джамаагами, в частности, «коренных» и переселенцев.

В то же время следует признать, что истеричные прогнозы относительно «тотальной шариатизации» Северного Кавказа нс соответствуют действительности. Регион все еще

---

[0] **Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (г. Москва, Россия).**

[0] **Маслиат — аваро-даргинский вариант ироитношения маслахата.**

испытывает огромный дефицит грамотных специалистов, и шариат имеет весьма ограниченную сферу применения.

Степень шариатизации общественной жизни и судебной практике в регионе наиболее высока в Дагестане, Чечне и Ингушетии.

В центре и особенно на северо-западе разрыв с религиозной традицией произошел не только у молодежи, но и у большей части старшего поколения. Северо-Западный Кавказ в настоящее время преимущественно светский. На Северо-Западном Кавказе значительная часть старшего поколения не прошла даже процедуру обрезания. Здесь приток молодежи в неформальные радикализирующиеся «джамааты» свидетельствует о прерывании местной мусульманской традиции как таковой, как в правовой, так и в бытовой и обрядовой сфере. Но даже в Чечне и Дагестане отношение к мусульманскому праву сложное. Власти больше декларируют свою приверженность шариату (и горскому традиционному праву), чем следуют им.

В период между двумя войнами власти Ичкерии по сути дела дискредитировали шариатское право, прямо в центре Грозного на глазах многотысячной толпы устраивая публичные расстрелы людей. Попытки заменить светское российское законодательство нормами шариата вылились в палочные наказания для употребляющих алкоголь и привели к расстрелам нескольких человек, обвиняемых в совершении убийств в центре Грозного. С овременные дагестанские и, в особенности, чеченские власти относятся к шариату с долей осторожности. Из всего того, что включают в себя мусульманское и чеченское адатное право, распространены лишь нормы, разрешающие многоженство (сам Рамзан Кадыров неоднократно заявлял, что ислам разрешает иметь четырех жен и фактически поощрял полигамию), расправы над женщинами за внебрачные связи (так называемые «убийства чести») и обычай кровной мести. Впрочем, и последний в Чечне объявлен как бы пережитком прошлого и в 2011 г. руководство республики объявило о примирении всех кровников и закрытии этого вопроса в принципе.

С другой стороны, руководство Чечни, на словах ратующее за шариат, совершает немало поступков, которые ислам считает совершенно недопустимыми и которые идут вразрез с чеченскими адатами. Например, присвоение мечетям имен отца, брата и матери действующего главы республики. Или развешивание на улицах городов и селений огромных плакатов с изображениями Ахмата и Рамзана Кадыровых, не говоря уже о постоянной рекламе и саморекламе, проводимой главой Чечни.

Несмотря на все споры и страхи, которые вызывает в России и на Северном Кавказе шариат, во многих джамаатах при пятничных мечетях (джума) и молельных домах действуют так называемые шариатские суды, называемые по-арабски *махкама шар'ийа.* Как правило, это уже не коллегиальные органы раннего советского времени, а суды выбранного джамаатом шариатского судьи-кади, при котором может действовать консультативный совет из алимов - знатоков местных мусульманских обычаев. Имам мечети, как правило, выполняет обязанности кади по пятницам. Обычно эти неформальные органы судопроизводства ограничиваются разбором мелких уголовных дел, составлением брачных контрактов *(никах)* и разводов по шариату, нотариальным оформлением религиозных завещаний *(васият)* [См. об этом подробнее в кн.: Бобровников, 2002, с. 272-280J.

В некоторых дагестанских и чеченских селениях при мечетях из молодежи 20-30-летнего возраста созданы отряды шариатской гвардии, заменившей собой дружингшков позднего советского времени. В их функции входит поддержание общественного порядка на улицах, приведение в исполнение приговоров председателя шариатского суда. Наряду с шариатскими трибуналами у мусульман Северного Кавказа работают российские народные и общественные третейские суды. Председатели шариатских судов нередко входят в состав сельских и районных администраций. Наиболее авторитетные из них участвуют в разборе по адату или шариату поземельных тяжб между селениями, случаи которых участились в постсоветские десятилетия.

Характер деятельности воссозданных de facto при мусульманских общинах шариатских судов и их председателей-кади во многом определяют деградация правовых знаний в области фикха у мусульман России в XX в., у трата шариатом роли правового регулятора в обществе и сужение сферы применения мусульманского права областью религиозного культа, бытовыми обычаями и правилами этикета. Это те действия, которые

входят, согласно общепринятой классификации норм мусульманского права, в сферу обрядовых правил культа и религиозных предписаний ислама, определяющие отношения верующих с Богом (араб, *ибадат).*

Несмотря на то, что у сторонников введения в регионе шариатского правосудия из числа молодежи и представителей мусульманской духовной элиты есть желание ограничить, если не запретить, действие российского и традиционного (адатного) права, верующие в своей массе не имеют четкого представления о границах и отличиях адата и шариата. На практике как в 1990-е, так и в 2000-е гг. шариатские суды под председательством сельского кади обычно руководствуются в своей деятельности не только нормами фикха, но и нормами местной обычно-правовой традиции. По форме судопроизводство носит упрощенный характер. Процесс носит обвинительный характер. Нет ни обвинителей, ни защитников, но большую роль в нем играет консенсуальный судья, роль которого отводится местному кади. Постановления шариатских судов записываются в произвольной форме на русском и северокавказских языках, а также на литературном арабском с добавлением молитвенных формул, придающих в глазах участников судебного процесса юридическую силу документу, которой он в действительности лишен, согласно действующему российскому праву.

Современная правовая ситуация на Северо-Западном Кавказе носит во многом более светский характер, что объясняется успехами советской модернизации в этой части региона. Тем не менее, шариат и традиционное право вступили в серьезную конкурентную борьбу и в этой части российского Кавказа. Адат, особенно нормы в значительной мере изобретенного при участии этнографов и краеведов «традиционного» нормативно-этического кодекса «Адыге Хабзэ», стали знаменем этнического возрождения адыгейцев, черкесов и кабардинцев. Эти нормы сознательно противопоставляются националистическими лидерами нормам шариата. Так называемые «хабзисты» (т.е. сторонники «возрождения» традиционного адыгского права) справедливо указывают на то, что шариат на Северо-Западном Кавказе никогда практически широко не применялся, так и не вытеснив нормы обычного права. В то же время нормы традиционного права в реальности не представляют конкурентной силы в отношении светского государственного права, поскольку они в основном носят декларативный характер, не применяемый, в отличие от Северо-Восточного Кавказа, широко в правовой практике.

Как это ни странно звучит, на Северо-Западном Кавказе реальным конкурентом светскому праву может стать именно шариат. Об этом свидетельствует опыт двадцатилетнего возрождения ислама в этой части региона. Ре-исламизацня в Кабардино-Балкарии, Карачаево- Черкесии, в определенной степени в Адыгее началась с молодежи, которая создавала сплоченные и сильные молодежные исламские джамаатьт. Именно эти джамааты и стачи островками, на которых постепенно возрождались традиции мусульманского права. В молодежных джамаатах были установлены нормы шариата в традиционно использовавшихся сферах: личного статуса, наследственного права, созданы шариатские суды кади. Однако особенностью Северо- Западного Кавказа было то, что шариат здесь был не только ограничен пусть активной, но численно ограниченной группой мусульман, его применение также распространялось исключительно на молодежь.

Следует отметить, что в отличие от остальных мусульман, молодежные джамааты обладали более грамотными кадрами, постепенно вводившими в жизнь шариатские правовые нормы. Таковыми были Анзор Астемиров и Муса Мукожев в Кабардино-Балкарии. Курман Исмаилов в Ставропольском крае. Эти люди по уровню знаний значительно превосходили лидеров так называемых «традиционных» мусульман. Однако основная масса мусульман воспринимала их как чуждых, стремившихся установить нормы, практически никогда не применявшиеся в регионе. Применение шариата на Северо-Западном Кавказе так и осталось жестко ограниченным пределами молодежных джамаатов, нс найдя признания среди большей части населения. Для основной массы мусульман региона мусульманское право является чем-то экзотическим, уделом немногочисленных религиозных фанатиков. Можно даже сказать, что в части правоприменительной практики серьезным ограничителем для шариата является враждебная позиция самих мусульман, предпочитающих светское право. Часто антиша- риатская позиция мусульман Северо-Западного Кавказа касается даже религиозной части мусульманского права: в частности, многие мусульмане в Кабардино-Балкарской республике активно выступают не только против ношения хиджабов девушками,

но и против таких обязательных исламских практик, как пятикратная молитва. Недаром участники молодежных джамаатов называли себя «молящиеся», чтобы отличать себя от остальных мусульман.

В конечном итоге маргинальное положение, которое занимали молодые исламские интеллектуалы, привело их в ряды религиозных экстремистов. В частности, Анзор Астемиров, один из лидеров Кабардино-Балкарского джамаата, закончил свою карьеру среди боевиков самопровозглашенного Имарата Кавказ. Он был назначен сначала главой Высшего шариатского суда Чеченской республики Ичкерия, а после провозглашения Имарата Кавказ в 2007 г. - Кадием (судьей) Шариатского суда Имарата Кавказ. Одним из самых известных его решений является вынесение смертного приговора эмиссару чеченских сепаратистов Ахмеду Закаеву, оформленное по всем правилам мусульманского права. Впрочем, при нем же началась практика выколачивания денег из местных бизнесменов под видом «закята» и «пожертвований» на вооруженный джихад. За эту практику ухватился также местный криминал, увидев в такого рода выколачивании средств из бизнесменов возможность несколько «облагородить» свои противоправные действия. Такого рода практика, конечно, являет собой яркий пример возможностей криминализации шариатских практик.

В Краснодарском и Ставропольском краях в результате миграций появились значительные группы мусульман из республик Северо- Восточного Кавказа. Как правило, эти общины переносят правовые обычаи и предпочтения из своих родных республик. В частности, в силу отсутствия мечетей в Краснодаре и крупных городах края, мусульмане оттуда ездят молиться в мечети Адыгеи. Кроме того, многие обряды по шариату они также вынуждены совершать в Майкопе, где располагается офис Духовного управления мусульман Краснодарского края и Адыгеи. Анализ документов по заключению брака по шариату *(никях)* свидетельствует, что серьезно и с соблюдением всех условий к этому обряду подходят именно выходцы из Северо- Восточного Кавказа - вайнахи и дагестанцы.

Конечно, пример дагестанцев и чеченцев оказывает некоторое влияние на адыгейцев в Краснодарском крае, однако его не стоит преувеличивать. Влияние эго никак не сможет привести к росту популярности шариата среди адыгейцев. Как правило, нахско- дагестанская и адыгейская части мусульманской общины держатся обособленно, в том числе и в плане правовых предпочтений.

В целом же анализ ситуации свидетельствует о том, что на Северо-Западном Кавказе правовой плюрализм или полиюридизм имеет гораздо более мягкую форму, а шариат и обычное право так и не составили серьезной конкуренции светскому праву.

В случае сохранения современных тенденций развития правовой ситуации на Северном Кавказе будет не просто сохраняться ситуация полиюридизма, но и происходить дальнейшее дробление российского правового поля с усилением его неравномерности с запада региона на восток. Условной границей между этими субрегионами будет оставаться Северная Осетия, которая представляет собой буферный регион между Ингушетией **и** Кабардино-Балкарией. Дагестан, Чечня и Ингушетия составят восточный субрегион Северного Кавказа. Здесь будет происходить дальнейшее «разрежение» российского правового поля, которое будет размываться в первую очередь в сфере наследственного и имущественного права, а также в целом в судебнопроцессуальной области. Будет происходить пусть медленное, но дальнейшее усиление неформальных шариатских структур, таких, как существующие во многих общинах де-факто шариатские суды *кади* и шариатские дружины, осуществляющие выполнение их решений. В указанных трех республиках в целом будет расти значение шариата, который с течением времени скорее всего будет серьезно конкурировать не только со светским российским правом, но и с традиционным правом *(адатом).* Растущая конкуренция светского, традиционного и религиозного права будет с одной стороны создавать ситуацию «правовой чересполосицы», как территориальной (с шариатскими анклавами и районами, где светское право преобладает), так и ситуационной (в одних случаях будет преобладать светское право, в других религиозное, в третьих традиционное), а с другой стороны, это будет вести к дальнейшему размыванию правового сознания мусульман региона. Последнее имеет стратегическое значение, поскольку будет вести к дальнейшему дрейфу мусульманского населения Северного Кавказа от ценностей гражданского правового общества.

В целом традиция (бытовой и правовой адат) как нормативный регулятор общества

будет и дальше терять свое значение. Однако это будет происходить не в результате дальнейшего развития модерниза- ционных процессов, а в значительной мере как результат вытеснения религиозным нравом в ходе конкуренции разных правовых систем. В то же время ряд укоренившихся в регионе обычно-правовых практик сохранит свое значение. В частности, сохранятся, а, может, и будут играть еще большую роль такие формы, как неформальное медиатор- ство и примирение по *маслахату* (согласию сторон) в случаях непреднамеренного нанесения имущее! венного и физического вреда; выселение семей, подлежащих кровной мести; медиаторство с участием авторитетных духовных лидеров (имамов мечетей), женщин. Во всех этих случаях обычное право (адат) не составляет прямую конкуренцию мусульманскому праву и может с ним сосуществовать, тем более, что большую роль в этих обычно-правовых процедурах играют исламские служители культа.

Шариатское право будет относительно успешно конкурировать со светским правом на Северо-Восточном Кавказе в значительной мере из-за все большего ухода государства из разных сфер жизни северокавказского общества. В частности, большим вызовом является сохранение неопределенности с правовым статусом земельных ущдий (пастбищ и пахотных участков) в большинстве республик Северного Кавказа, захватами в обход российского законодательства земель под строительство и жилье. В связи с растущей миграцией с гор на равнину и ростом ценности рекреационных зон в Дагестане, Чечне, Ингушетии и Кабардино-Балкарии будет расти число земельных конфликтов, решение которых в условиях отсутствия четких законов, регулирующих земельные отношения, все чаще будет происходить на основе шариата и традиционного медиаторства, также принимающего исламскую окраску. В Дагестане растет число случаев, когда земельные конфликты между коренными жителями равнины и переселенцами решаются на основе консенсуальных соглашений джамаатов этих двух групп, заключаемых в мечети и закрепляемых договором, составленным на арабском языке. Такие соглашения заключаются при активном участии имамов джамаатов, даже если они достигаются не на основе шариата, а традиционного медиаторства. Привлекательность шариату и адату придают системные проблемы, не решаемые российским государством в регионе: тотальная коррупция и продажность судебной системы, уменьшение объема и качества государственных услуг (усугубляемое все той же коррупцией), неэффективность правотворческой деятельности государственной власти (в частности, затягивание решения проблемы статуса земель), отсутствие четкой национальной и религиозной политики (в частности, заигрывания с религиозными лидерами и организациями, сочетаемые с вопиющей исламофобией).

Еще один момент, на который обязательно необходимо обратить внимание: в связи с ростом привлекательности «традиционных» обычно-правовых и шариатских практик будет происходить их использование криминальными структурами в своих целях и для оправдания своей противоправной деятельности. В регионе криминальные структуры накопили огромный опыт использования общей нестабильности и привлекательных идей и лозунгов в своих целях. Так было во времена de facto независимости Чеченской республики Ичкерия, так происходит и в современном Дагестане и Ингушетии. Многие криминальные разборки и нечестная конкуренция с криминальными «наездами» маскируются под случаи *джихада* и борьбы с «неверными» и «лицемерами» согласно общепринятым нормам шариата. Криминал будет все шире использовать шариатские структуры и практики: вести криминальные разборки под видом «вооруженного джихада», заниматься банальным рэкетом и вымогательством под видом сбора *садаки* (добровольной милостыни) и закята (обязательного для верующих благотворительного религиозного налога), принимающих тем самым принудительную криминальную форму, использовать для достижения нужных решений «шариатские суды».

Очевидно, что на Северном Кавказе в целом будет расти роль шариата как идеологического фактора радикальных исламских группировок. В то же время терроризирование мирного гражданского населения под видом установления экстремистами шариатского правления приводит к тому, что многие группы населения разочаровываются в мусульманском праве и приходят к выводу, что шариати- зация общества неизбежно приведет к ухудшению их положения. К таким группам в первую очередь относятся светская интеллигенция (врачи, учителя, преподаватели вузов, работники культуры и т.д.), представители мелкого и среднего бизнеса и т. д. Иными словами, апелляция экстремистов к

шариату приводит к подрыву авторитетности мусульманского права среди многих слоев северокавказского общества.

Судя по складывающимся обстоятельствам, в республиках Северо-Западного Кавказа шариат так и не станет серьезным и самостоятельным игроком в правовом поле в отличие от Северо- Восточного Кавказа. Он будет сильно ограничиваться как со стороны светского права, так и со стороны традиционного права, используемого в качестве знаменинационалистами. В целом частичное применение норм и практик мусульманского права так и останется уделом маргинальных групп: немногочисленных молодежных общин-*джамаатов* и джамаатов переселенцев из республик Северо- Восточного Кавказа. Даже в этом случае масштабы применения мусульманского права здесь будут сильно уступать Северо-Восточному Кавказу. С одной стороны, это создает благоприятную ситуацию для сохранения светского характера права и общества, с другой стороны, это сильно маргинализирует исламскую молодежь, которая чувствует свое отчуждение от большинства общества. Это отчуждение может способствовать большей замкнутости мусульманской молодежи в своих джамаатах, ее дальнейшей радикализации.

Библиография

Бобровников В О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. - М.: Восточная литература, 2002. - 368 с.

Текст 2: В поисках «традиционного ислама» в Татарстане: между национальным проектом и универсалистскими теориями

Азат Марсович Ахунов – современный исследователь, арабист, исламовед. Сотрудник Института языка, литературы и искусства. Переводчик с арабского, старотатарского, турецкого языков.
Статья, публикуемая в рамках данной хрестоматии рассматривает воззрения современных татарских богословов и религиозных лидеров.

Алмазова Л.И., Ахунов А.М.

В поисках «традиционного ислама» в Татарстане: между национальным проектом и универсалистскими теориями

После крушения коммунистической идеологии во многих странах бывшего социалистического лагеря среди мусульман ее место с конца прошлого века уверенно начинают занимать исламские ценности. В ответ на это, секулярные сообщества изобрели концепт традиционного ("хорошего") ислама. Российские и татарстанские власти не отстают от общемирового тренда. Официальные религиозные структуры, исторически сформировавшиеся в Российской Федерации в виде духовных управлений мусульман (муфтиятов) по заказу властей пытаются осмыслить этот концепт, предлагая в каждом регионе свои «исламские традиции», которые нужно сохранять, и отвергая "чужие" традиции, от которых необходимо избавляться. В данной статье прослеживается эволюция в трактовке феномена "традиционный ислам" с 1990-е по 2018 гг. в Республике Татарстан. Привлечен широкий круг источников на татарском и русском языках, включая материалы полевых исследований в районах и городах Республики.

Ключевые слова: *ислам в Татарстане, традиционный ислам. таклид, этническая идентичность, религиозная идентичность, ахл ас-сунна ва-л-джама'а*

Введение

Хронологически данное исследование охватывает период 1990–2018 гг. За эти неполные 30 лет Республика Татарстан сделала большой скачок от второстепенной («декоративной») автономной республики в составе Российской Советской Федеративной Социалистической Республики (РСФСР) до одного из ведущих экономически развитых регионов-доноров Российской Федерации.

К моменту распада Советского Союза, Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика (ТАССР) не имела своих независимых исламских религиозных центров, 230 приходов напрямую починялись Духовному управлению мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС)[0] со штаб-квартирой в Уфе.

[0] Исторически ДУМЕС восходит к созданному в 1788 г. Екатериной II Уфимскому Духовному магометанского закона собранию. Основными функциями вновь созданной организации были:

Лишь в 1991 г. глава ДУМЕС, муфтий Талгат Таджутдин дал согласие на создание в Татарстане 5 *мухтасибатов*[0], один из которых стал главным. Это было вызвано желанием сохранить единую структуру ДУМЕС на фоне начавшегося в СССР «парада суверенитетов». Подобные меры, впрочем, не спасли от появления региональных духовных управлений (муфтиятов), не подотчетных ДУМЕС (с 1994 г. – Центральному духовному управлению мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ)).

К концу 1990 гг. в Татарстане действовали две официальные религиозные структуры, претендовавшие на лидерство в духовной сфере: созданное в 1992 г. Духовное управление мусульман в Республике Татарстан (ДУМ РТ) во главе с Габдуллой Галиуллиным и ДУМ Т (Духовное управление мусульман Татарстана) в структуре ЦДУМ, руководителем которого в 1997 г. был назначен Фарид Салман.

«Объединительный» съезд 1998 г. сыграл важную роль в постсоветской истории Республики Татарстан. Он позволил преодолеть, по крайней мере, на организационном уровне, разногласия в мусульманской общине республики. На съезде было оформлено решение о создании единого Духовного управления мусульман Республики Татарстан[0].

В 1985 г. в Татарстане функционировало 18 мечетей, в 1998 их было 998, а в 2019 – стало 1531[0]. Религиозное образование в советские годы было недоступно в Республике, ныне работают более 690 примечетских курсов, 9 медресе два исламских высших учебных заведения, а в 2017 г. была открыта Болгарская исламская академия, которая претендует на роль ведущего исламского образовательного центра в России. В исламских учебных заведениях различных ступеней проходят обучение около 12500 человек[0]. Статистические данные дают достаточно ясное представление о количественном росте религиозных институтов, однако цифры молчат о реальных процессах в татарстанской мусульманской общине: какие идеи и толки господствуют в татарстанском исламском сообществе? За кем следуют мусульмане? Чему отдают предпочтение и что отвергают?

В постсоветском Татарстане идет процесс формирования идеи т.н. «татарского ислама», татарские интеллектуалы пока не пришли к единому мнению и пониманию, каким должен быть этот ислам. Причина разногласий лежит на наш взгляд в том, что у татар не появился пока авторитетный духовный лидер, способный выдвинуть идею, которая помогла бы устранить основные разногласия и устроила бы все группы, партии и течения.

В современном татарском обществе отсутствует институт старейшин («аксакалов»), что объясняется объективными историческими причинами. Это связано с

контроль государства над назначением духовных служителей мусульманского вероисповедания для дальнейшего использования официальных исламских институтов в проведении царской политики; централизация решения вопросов о строительстве и ремонте мечетей, арбитраж в решении вопросов брака, наследства, имущественных споров. На протяжении всей истории своего существования данная структура имела самые разные названия: с 1846 по 1917 – она именовалась Оренбургским магометанским духовным собранием (ОМДС). В 1920 г. было создано Центральное духовное управление мусульман Внутренней России и Сибири. В 1948 г. организацию переименовали в Духовное управление мусульман Европейской части России и Сибири (ДУМЕС). А в 1992 г. было принято новое название Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ) (ЦДУМ).

[0] **Мухтасибат представляет собой районное представительство регионального или федерального духовного управления мусульман (муфтията), которое, как правило, объединяет ряд мечетей и других исламских религиозных организациях в пределах той или иной территориальной единицы. Например, ДУМ РТ имеет 48 районных мухтасибатов [http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informatsiya/].**

[0] ***Akhunov A*. Russia-Middle East: The Influence of the Arab Factor on the Formation of Muslim Education System in the Republic of Tatarstan in 1990-2000 // Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis. Special Issue. 2014. P. 135-36.**

[0] **Духовное управление Республики Татарстан. Общая информация [http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informatsiya/].**

[0] **Там же.**

тем, что ислам в Поволжье после десятилетий советской власти практически исчез с арены общественной жизни и сохранился лишь благодаря обычаям и традициям, которые, по сути и содержанию, были мусульманскими, но назывались татарскими или башкирскими[0].

Среднее поколение – глубоко атеистическое и светское – было далеко от ислама, молодежь только проявляла интерес. Не осталось религиозных авторитетов, которые могли повести мусульман за собой. Пожилые татары – вчерашние комсомольцы и коммунисты – не смогли перехватить эстафету в силу своей религиозной неграмотности. Молодые имамы, получившие образование за рубежом, вышли на арену позже, примерно в конце 1990-х – начале 2000-х гг., но также не получили поддержки у широких масс мусульман в силу своего юного возраста. Попутно надо отметить, что ислам в Татарстане сильно омолодился. Возраст основного контингента прихожан – 20-50 лет, пенсионное поколение, в силу своего атеистического мировоззрения, в их среде отсутствует[0]. Зачастую молодые имамы, получившие образование за рубежом, менее внимательны к татарским этническим традициям в области религии. Между ними и старшим поколением верующих нередки конфликты по вопросу исполнения религиозных обрядов[0].

Примечательно при этом, что муфтием Республики Татарстан в 2013 г. был избран 28-летний Камиль Самигуллин. Он получил религиозное образование в Турции и в России, является единственным в России муфтием Куран-хафизом (т.е. лицом, знающим наизусть весь текст Корана)[0]. Однако выдвижение на столь ответственную должность молодого имама, говорит об определенном разрыве преемственности поколений в мусульманской общине Татарстана.

В рамках данной статьи поставлена цель рассмотреть вопрос о роли местной татарской традиции и «традиции» в широком смысле в выстраивании траектории развития ислама в регионе. Это понятие здесь рассматривается в контексте концепции «дискурсивной традиции» Талала Асада, который пишет, что традиция состоит из дискурсов, нацеленных на:

> … обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю. Эти практики концептуально связаны с прошлым (когда практика была учреждена и откуда транслируется знание о ее смысле и правильном исполнении) и будущим (каким образом практики можно защитить в краткосрочной или долгосрочной перспективе или почему ее лучше модифицировать или отменить) через настоящее (как она связана с другими институтами и практиками) [0].

---

[0] ***Ахунов А.*** **Государство и ислам: особенности сосуществования в постсоветском Татарстане // Религии и радикализм в постсекулярном мире / Под ред. Е. Филипповой, Ж. Радвани. М.: ИЭА РАН, 2017. С. 69-70.**

[0] **Там же. С. 69.**

[0] По словам сотрудника молодежного отдела Духовного управления мусульман Республики Башкортостан Марата Адзитарова «один наш бабай так рассердился, что даже сломал палец своему соседу за шевеление пальца при намазе» (*Интервью с М. Адзитаровым, Уфа, июль, 2011 г. Полевые материалы авторов.*) – мусульмане-ханафиты не поднимают многократно указательный палец при произнесении свидетельства (*ат-ташаххуд*) в намазе. В ходе полевых исследований в 2017 г. пожилые имамы также жаловались на противостояние со стороны молодежи.

[0] **Самигуллин Камиль Искандарович // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. М.: ИД Медина, 2017. С. 201.**

[0] *Asad T.* The Idea of an Anthropology of Islam. Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986. P. 14.

Так называемые «правильные формы ислама» здесь также понимаются в смысле утверждения «Правоверие – это не просто мнение определенных кругов, а особые взаимоотношения, коррелирующие с балансом сил в том или ином обществе» [0].

Совершенно очевидно, что понятие традиции используется как маркер идентичности и объединенной памяти, а не как четко определенное понимание содержания этой традиции. Морис Хальбвакс, разработавший концепцию коллективной памяти, считал, что каждая группа формирует корпус того, что она будет помнить, а что считает нужным забыть[0].

Мы также полагаем, что слово «традиция» чаще всего используется в качестве орудия дискурса власти, необходимого для выстраивания памяти и конструирования идентичности через ассоциирование определенной традиции с определенными группами и индивидуумами[0]. При этом, практически любой мусульманский деятель, так или иначе, апеллирует к понятию «традиция», только каждый понимает ее по-своему.

Что именно понимают под «исламской традицией» религиозные авторитеты в Татарстане, и как этот концепт используют различные акторы станет предметом рассмотрения в данной статье. Среди источников – работы татаро- и русскоязычных авторов: Джалиля Фазлыева, Рамиля Адыгамова, Махмута Шарафутдинова, Валиуллы Якупова, Камиля Самигуллина, Рустама Нургалеева, Рустама Батрова, Фаузии Байрамовой, Рашата Сафина, Фатиха Сибгатуллина. Кроме того, используются полевые материалы – опрос имамов 20 населенных пунктов 7 районов (из 45) осуществленных в мае – августе 2017 г.

Понятия «традиционный ислам» и «исламские традиции» в исторической ретроспективе

Каспер Матиесен в своей статье «Англо-Американский «традиционный ислам» и его истолкование правоверия»[0] отмечает, что само словосочетание «*традиционный ислам*» является целиком западным конструктом. Понятие «*ал-ислам ал-таклиди*» в качестве обозначения некой группы в исламе не даст результатов при поиске его к Интернете. Понятие *таклид* как традиция в исламе несет комплекс совсем иных смыслов, нежели русское слово «традиция», применяемая в наши дни к исламу. Именно поэтому данный термин в исламоведческих исследованиях как правило не переводится. Первоначально понятие *таклида* как юридического термина имело значение следования необразованным мусульманином (*мукаллид*) мнению авторитетного ученого (*муджтахид*). С течением времени *таклиду* стали вынуждены следовать не только необразованные массы, но и ученые – *алимы*, поскольку следование юридическим школам – *мазхабам* в исламе – стало обязательным[0].

---

[0] Ibid. P. 15

0 *Halbwachs M.* On Collective Memory. Chicago: Chicago University Press, 1992. P. 254.

[0] *Hearon H.* Uses of the «Technical» Language of Tradition for Constructing Memory and Identity in Early Christian Communities // Journal of Early Christian History, 2011. Vol. 1, No. 2. P. 55-70.

[0] ***Mathiesen K.*** **Anglo-American 'Traditional Islam' and Its Discourse of Orthodoxy // Journal of Arabic and Islamic Studies. 2013. № 13. P. 191-219**

[0] **Calder N. Taqlīd // Encyclopedia of Islam (Second Edition) / Ed. by Peri Bearman at all. [http://dx.doi.org.proxy.lib.umich.edu/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7343].**

В татарской богословской литературе критика *таклида* становится отчетливо артикулируемой после появления трудов Абу Насра ал-Курсави[0] и Шигабутдина Марджани[0]. Дело последнего позже продолжили Зыяэтдин Камали[0] и Муса Бигиев[0], поддерживаемые в своих начинаниях более умеренным в своих взглядах Ризаэтдином Фахретдиновым. Муса Бигиев считал *таклид* одной из основных причин упадка мусульманского сообщества: «Нельзя нам и дальше оставаться во мраке эпигонства (*таклид*), если мы хотим, чтобы религия наша была чиста от вредных заблуждений. Применяя наш шариат, мы должны опираться и рассчитывать лишь на то, что полезно и подтверждено доказательствами, а не следовать высказыванию кого-либо из наших видных ученых, при всем нашем почтении и уважении к нему»[0].

Лагерь оппонентов – сторонников мусульманской традиции в регионе возглавлял журнал «Дин ва магишат» («Религия и жизнь»)[0]. Если пользоваться классификацией, предложенной Уильямом Шепардом[0], татарские традиционалисты начала XX в. представляли собой традиционалистов – адаптационалистов. Они были готовы поступиться некоторыми своими правами и привилегиями (например, в сфере управления общиной или судебного шариатского производства) в пользу имперских властей, нежели позволить своим оппонентам из лагеря прогрессивно мыслящих мусульман менять средневековые устои своих общин. Согласно исследованиям историка из Татарстана Р.Г. Мухаметшина следует, что главный посыл для них в сохранении «традиции» заключался в необходимости консервации мусульманской религиозной идентичности татар на фоне угрозы христианизации, которая, по их мнению, могла осуществляться через реформированное религиозное «джадидское» образование: «По нашему мнению, сегодня неправомерно давать однозначно отрицательную оценку старометодной школе. Идеологическим содержанием жизни татарского общества являлся ислам, поэтому оно прежде всего было ориентировано на мусульманскую форму народного образования. Несомненно, в условиях колониальной антимусульманской политики царизма главной задачей было выжить, сохраниться как народ, доказав свою историческую состоятельность. Поэтому, с точки зрения

---

[0] **См.: *Курсави А.* Наставление людей на путь истины. Избранные произведения. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 136-144. Курсави Абу Наср. (1776–1812) – татарский богослов, мыслитель и просветитель. Родом из д. Верхняя Корса Казанской губернии. Религиозное образование получил в Бухаре, позже вернулся на родину, занимался научной и преподавательской деятельностью. Скончался в Стамбуле по дороге в хадж. Автор более 10 сочинений на арабском языке. Выступал за возрождение *иджтихада*, который. по мнению ученого, был обязанностью каждого образованного мусульманина.**

[0] **См.: *Ильяс Т.* Коран и сунна. Иджтихад и таклид. Сборник статей, посвященный 100-летию Ш.Марджани. Казань: Тат. кн. изд-во, 2015. С. 202-206. Марджани Ш. (1818–1889) – богослов, историк, просветитель. Автор свыше 30 томов фундаментальных трудов, посвященным различным вопросам мусульманского богословия, истории татарского народа. Придерживался идеи «открытия врат *иджтихада*» для каждого мусульманина и обновления ислама (*тадждид*).**

[0] **См.: *Камали З.* Дини тәдбирләр. Уфа: «Шәрык» матбагасы, 1913. Б. 16. Камали Зыяэтдин (1873–1942), педагог-реформатор, исламовед, богослов, мусульманский религиозный и общественный деятель. Один из лидеров джадидистского движения в России. В богословских, философских трудах выступал с реформаторской трактовкой основных положений ислама.**

[0] **См.: *Бигиев М.* Воззвание к мусульманским нациям. Избранные труды. Т. 2. Казань: Татарское книжное издательство, 2006. С. 86. Бигиев Муса (1873–1949) – татарский богослов, публицист, один из лидеров прогрессивного движения (джадидизм) среди мусульман России начала XX в.**

[0] ***Бигиев М.* История Корана и его сводов. М.: ИД Медина, 2016. С. 23.**

0 Журнал «Дин вә мәгыйшәт» («Религия и жизнь») издавался с 1906 по 1918 г. в г. Оренбурге. Он представлял собой платформу для выражения мнения наиболее консервативной части татарского мусульманского общества. Исследования о журнале: *Мухаметшин Р.* Проблемы татарского традиционализма на страницах журнала «Дин ва магишат»: 1906–1918, Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. 2004 г.*; Мөхәммәтшин Р.* Дин вә мәгыйшәт журналының библиографиясе (1906–1918). Казан: Иман, 2002*; Мухаметшин Р.* Татарский традиционализм: особенности и формы проявления. Казань: Меддок, 2005.

[0] ***Shepard W.* Islam and Ideology: Towards a Typology // International Journal of Middle East Studies. 1987. Vol. 19, No. 3. P. 318.**

консолидации татарского народа в единое целое, школа старого метода играла важнейшую роль, и, несмотря на неминуемые потери в содержании учебного процесса, исторически оправдано признать ее прогрессивной»[0].

В этой связи следует отметить, что что исторический аналог «традиции» – «*таклид*» воспринимался по разному различными группами татарского общества: одними как однозначно вредоносное явление, которое способствует «сну разума» мусульман и их отставанию от передовых наций[0], а другими *таклид* воспринимался как способ сохранения религиозной и этнической идентичности[0]. В мусульманском праве *таклид*, и по сей день сохраняет свое значение как следование авторитетам прошлого и обоснованность его присутствия в практике мусульман не оспаривается абсолютным большинством мусульманских правоведов[0].

Историографический очерк по проблеме «Традиционного ислама»

Одним из первых западных ученых, давшим определение двум понятиям «традиционализм» и «неотрадиционализм» в исламе был Уильям Шепард, который еще в 1987 г. опубликовал программную статью «Ислам и идеология: к вопросу о классификации»[0]. Некоторые пункты в его определении традиционализма уже упоминались выше, когда мы говорили о феномене татарского традиционализма начала XX в. Между тем, он выделяет два типа идеологических систем – «традиционализм» для периода конца XIX – начала XX в. и «нео-традиционализм» – для эпохи второй половины XX в.[0] В качестве описания термина «нео-традиционализм» (далее мы будем для большего удобства называть современный традиционализм традиционализмом и не использовать понятие «нео-традиционализм») он пишет:

> … нео-традиционалисты видят положительную сторону местных традиций ислама, которые направлены как против западного пути развития, так и против более унификаторской модели, пропагандируемой радикальными исламистами. Они, вполне очевидно, признают, что некоторые местные обычаи являются неисламскими по происхождению, а также и несовременными, однако все же продолжают их ценить…
>
> Нео-традиционалисты в большей степени почитают глубину и сложность исторической исламской традиции, которая представлена трудами мусульманских

---

[0] ***Мухаметшин Р.*** **Проблемы татарского традиционализма на страницах журнала «Дин ва магишат» (1906–1918). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань, 2004. С.15.**

[0] **«Наши религия и вера воздвигнуты на знании и мудрости, но сегодняшняя наша религия покоится на основе, сложенной из слепого следования традиции (*таклид*) и невежества». *Камали З.* Дини тәдбирләр. Уфа: «Шәрык» матбагасы, 1913. Б. 5.**

[0] ***Мухаметшин Р.М.*** **Джадидизм и Кадимизм [https://islam-today.ru/blogi/rafik-muhametsin/kadimizm-i-dzadidizm/].**

[0] **Раздел «Таклид есть необходимость» из книги «Актуальные вопросы исламского вероучения, права и этики» Мухаммада Йусуфа Хаттара. *Мухаммад Й.* Актуальные вопросы исламского вероучения, права и этики. Казань: Болгарская исламская академия, 2018. С. 462-466.**

[0] ***Shepard W.*** **Islam and Ideology: Towards a Typology // International Journal of Middle East Studies. 1987. Vol. 19, No. 3. P. 307-335.**

[0] **Поскольку он опубликовал свою статью в 1987 г., проявления исламского дискурса на постсоветском пространстве не были предметом рассмотрения его анализа.**

ученых и мудростью суфийских учителей, чем работы современных мусульманских богословов. [0]

Схожие формулировки встречаются и в работах последних лет. Анализ статьей современных авторов по вопросу об исламском традиционализме свидетельствует о том, что тема поиска определения для феномена «традиционного ислама» возникает прежде всего в западных сообществах, где социум озабочен формированием приемлемых для секулярных сообществ механизмов сосуществования исламских общин. Так в статье датского ученого из Университета Копенгагена Каспера Матиесена рассматривается феномен «традиционного ислама» в западном англоязычном сообществе, где автор, разбирая наследие двух мусульманских лидеров (Нух Ха Мим Келлера[0] и Абдул Хаким Мурада[0]) пишет:

Традиционный исламский дискурс имеет свои научные исламские истоки в широко распространенном нормативном научном союзе, восходящем к четвертому и пятому векам хиджры, между трезвым суфизмом, суннитским теологическим дискурсом, инициированном ал-Ашари и ал-Матуриди и к тому времени хорошо консолидированных юридических школ [мазхабов]. Впоследствии доминирующая суннитская исламская парадигма начала формироваться еще среди ближайших предшественников ал-Газали – ал-Кушайри (ум. 1072) и ал-Худжвири (ум. 1077). При них был сформулирован срединный путь суфизма, который выстроил научные мосты между суфизмом и ведущими правовым и теологическими течениями: ашаризмом/шафиизмом в случае ал-Кушайри и матуридизмом/ханафизмом в случае ал-Худжвири.[0]

Таким образом, традиционализм в этом контексте понимается вполне созвучно с тем, что мы наблюдаем в России, по крайней мере вывод Матиесена практически целиком воспроизводит, так называемую, «Грозненскую фетву»[0]:

На основании решений данной конференции относительно неотъемлемых признаков отличия людей Ахль ас-Сунна ва аль-Джама‘а от заблудших, мы даем данную Фетву мусульманам России: неотъемлемыми признаками Ахль ас-Сунна ва аль-Джама‘а являются три взаимосвязанные основы: Иман, Ислам и Ихсан, и посему Ахль ас-Сунна ва аль-Джама‘а в части Имана являются аш‘аритами и

---

[0] ***Shepard W.*** **Islam and Ideology: Towards a Typology. P. 320.**

[0] **Нух Ха Мим Келлер (род. в 1953 г.). Образование получил в Чикагском Университете и в Университете Калифорнии в Лос-Анжелесе, затем обучался в Сирии и Иордании. С 1995 г. – шейх Шазилитского тариката, живет в Аммане (Иордания).**

[0] **Тимоти Винтер, известный также как Абдул Хаким Мурад (род. в 1960 г.). Учился в Пемброк Колледже в Кембридже, затем в ал-Азхаре (Египет), и далее – занимался индивидуально с учеными из Саудовской Аравии и Йемена. В настоящее врем он является деканом Кембриджского мусульманского колледжа, основанного Тимоти Винтером в 2009 г.**

[0] ***Mathiesen K.*** **Anglo-American ‘Traditional Islam’ and Its Discourse of Orthodoxy. P. 191-219.**

[0] **26-27 августа 2016 г. в Грозном была проведена конференция «Последователи Сунны: кто они?», на которую были приглашены более 100 богословов из 30 стран мира. На этой конференции была принята *фетва*, которая разделила мусульман по вопросу отношения к различным исламским течениям. В частности, в числе «заблудших» назвали движение «Братья-мусульмане», ваххабитов, среди принадлежащих к последним назвали также салафитов, мадхалитов и др. Подробнее о Грозненской фетве см. статью Д.А. Шагавиева «Понятие “люди сунны и согласия общины” (“ахл ас-сунна ва-л-джама‘а”) и Грозненская фетва» в данном издании.**

матуридитами, в части покорности Аллаху они являются последователями четырех мазхабов: ханафитского, маликитского, шафиитского и ханбалитского, в части Ихсана — суннитами являются те, кто следует по пути нравственного самосовершенствования, указанного великими учителями, прежде всего, имамами суфиев Абу аль-Касимом Аль-Джунайди бин Мухаммад аль-Багдади, Абдуль-Кадиром аль-Джиляни, Мухаммадом Хаваджи Бахауддином ан-Накшбанди и подобными им праведными наставниками[0].

Различия здесь лишь в наборе суфийских авторитетов, что определяется региональными особенностями *тасаввуфа* в России, представленного наиболее распространенными Накшбандийским и Шазилийским *тарикатами* в Дагестане[0] и Накшбандийским и Кадиритским в Ингушетии[0] и Чечне[0].

Понятие «традиционный ислам» нередко трактуется не через линию преемственности духовных авторитетов, а посредством апелляции к различным формам «народного» ислама.

В статье Надии Фадил «Вспоминая «ислам своих родителей»: либеральные и светские мусульмане определяют границы религиозной истины»[0], к примеру, рассматривается отношение современной либеральной и секуляризированной мусульманской молодежи к исламским традициям, распространенным среди первых поколений выходцев из стран Магриба в Бельгии, для которых «их родители не только были примером «хороших мусульман» (то есть не-фундаменталистов и не ортодоксов), но и воплощали собой образ ислама, выраженного в его наиболее простой и чистой форме»[0]. Подобный подход к исламу, как сохранившимся среди старшего поколения обрядам, представлениям и привычкам, которые оцениваются как «правильный» ислам в сравнении с фундаменталистскими идеями современных исламистских движений[0], также имеет определенное сходство с процессами в мусульманском и квази – мусульманском[0] сообществе Татарстана, о чем будет сказано ниже.

Следует также отметить, что современные западные исследователи не обошли вниманием вопросы «традиционного ислама» в Татарстане. Так в последние годы появилось по меньшей мере[0] пять работ, в которых предметом рассмотрения, так или

[0] ***Хан И.*** **В Грозном огласят фетву, оправдывающую зачистку исламской уммы России // Голос Ислама. 2016. Август, 26 [https://golosislama.com/news.php?id=30124/].**

[0] ***Шихалиев Ш.*** **Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. 2007. Т. 3, № 37. Р. 135-160.**

[0] ***Албогачиева М.*** **Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 64.**

[0] ***Димаева Д.*** **Ислам в современной Чеченской Республике. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. С. 14.**

[0] ***Fadil N.*** **Recalling the 'Islam of the parents' liberal and secular Muslims redefining the contours of religious authenticity // Identities. 2017. Vol. 24, No. 1. P. 82-99.**

[0] Ibid. P. 95.

[0] Ibid.

[0] **Понятие «квази-мусульманское сообщество» используется в данном контексте в качестве наименования для категории этнических мусульман. В свою очередь, в рамках понятия «этнические мусульмане» здесь рассматриваются представители народов, традиционно исповедующих ислам на протяжении длительного исторического периода. Среди этнических мусульман есть как «соблюдающие мусульмане», так и не соблюдающие мусульманские обряды, или соблюдающие их частично (по праздникам или семейным событиям – имянаречение/*исем кушу*, свадьба/*никах*, похороны/*джаназа* и др.)**

[0] **Есть также и другие работы, в которых авторы в той или иной мере касаются проблематики, связанной с понятием «традиционный ислам» (например, работы Агнес Кепелли), однако в данной статье задача написания историографического очерка не ставилась, поэтому мы ограничились упоминанием лишь ключевых для содержания настоящего исследования публикациях.**

иначе, стало это понятие.

Ранее других к данной проблеме обратился Аллен Франк в работе, посвященной переводам текстов татарских авторов – Джалиля Фазлыева, Валиуллы Якупова, Габдельхака Саматова, и др., изданной в 2008 г. Специфика публикации А. Франка не предусматривала подробного исследования концепции традиционализма. В пятнадцатистраничном предисловии к текстам А.Франк выделят пять признаков татарского традиционализма:

1) декларируемая принадлежности к ханафитской школе юриспруденции (*мазхаб*), которая доминирует в Поволжье с X века, 2) обращение к этническому наследию ислама среди татар как «национальной ценности» народа, составляющего самый большой процент мусульманского населения России, 3) институциональная и историческая преемственность с многочисленными официально признанными муфтиями в Москве, Уфе и Казани, 4) оппозиция реформистским исламским течениям, зародившимся в бывшем Советском Союзе и импортированным в Россию из-за рубежа после распада Советского Союза, и 5) отчетливое выражение преданности русскому национальному государству и провозглашение особой исторической и текущей роли татарских мусульман в российском национальном проекте[0].

Далее во введении автор представляет подраздел «Парадокс татарского ханафитского традиционализма». При этом основной парадокс видится А.Франку в том, что татарский традиционализм, опираясь на татарское богословское наследие, вынужден включать противоположные по направленности тенденции – исламский реформизм[0] (выступавший против следования *мазхабам* и народным традициям) и исламское традиционное наследие начала XX в. в виде охранительной ортодоксии, выраженной в следовании ханафитскому *мазхабу*, традиционному исламскому образованию (*кадимизм*), народным религиозно окрашенным традициям.

В качестве аргументации ученый апеллирует к работе Валиуллы Якупова 2004 г. «Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность»: «Как мы видим, для серьезных исследователей не является секретом прямая идеологическая связь между исламскими террористами и прикрывающими их реформаторами (джадидистами[0]), которые по сути выступают как их интеллектуальное прикрытие»[0]. Между тем, при повторной публикации данной работы в сборнике «К пророческому исламу» (2006 г.), Валиулла Якупов меняет формулировку: вместо слова «джадидисты», он теперь пишет «лжеджадидисты»[0]. Таким образом, В. Якупов пересмотрел свои прежние воззрения и больше не заявлял об идеологическом родстве между исламским терроризмом и джадидами.

В этой связи следует отметить, что те пять признаков, которые А.Франк выделяет в качестве характеристик татарского традиционализма вполне подтверждаются другими исследованиями. Между тем, детализированное рассмотрение отдельных положений о парадоксах татарского традиционализма как противостояния современной

---

[0] ***Frank A.*** **Tatar Islamic Texts. Hyattswille: Dunwoody Press, 2008. P. iii.**

[0] **Аллен Франк использует в данном случае термин джадидизм (Frank, 2008, xiii). У авторов данной статьи есть определенные сомнения в правильности трактовки Алленом Франком этого понятия, которое мы рассматриваем как реформу в образовательной сфере, в то время как религиозные воззрения джадидов могли быть самыми разными – от религиозного традиционализма Ахмада-Хади Максуди (автор учебников для джадидских медресе) до реформаторства Зыяэтдина Камали (директора высшего медресе «Галия» в Уфе). Однако Аллен Франк здесь просто следует пониманию джадидизма Валиуллой Якуповым – как широкого общественного движения в татарском обществе, включавшем образовательную реформу, реформу в религиозной сфере, в области политических воззрений, культуры и др.**

[0] **Валиулла Якупов использует слово «джадидисты», авторы данной статьи придерживаются более распространенной формы – джадиды.**

[0] ***Якупов В.*** **Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность. Казань: Иман, 2004. С.4.**

[0] ***Якупов В.*** **К пророческому исламу. Казань: Иман, 2006. С. 150.**

ханафитской традиции джадидизму требует при анализе гораздо большей детализации, как в понимании самого термина «джадидизм», так и в его трактовке татарскими авторами. Кроме того, целое десятилетие, прошедшее со времени написания данной работы, несомненно породило уже новые тексты и трактовки, о которых будет сказано в дальнейшем.

Вторая, уже более масштабная работа — диссертация Мэтью Дерека «Возлагая надежды на Татарстан, Россия: ислам и переговоры о нации»[0], защищенная в 2012 г. Отдавая должное глубине исследования и основательной доказательной базе сделанных автором выводов среди, можно отметить следующее. Несмотря на то, что понятие «традиционный ислам» встречается практически на каждой странице данной работы, содержательно термин глубоко не рассматривается. Приводится лишь несколько его характеристик – такие как «приверженность ханафитскому мазхабу», «дружественность традиционного ислама православию», «противостояние ‘чуждому’ фундаменталистскому исламу, представленному ваххабизмом/салафизмом»[0].

Среди недостатков работ данной работы можно выделить следующие: рассмотрение лишь узкого набора ключевых акторов[0] и недостаточное понимание ситуации за пределами крупных центров – Казани, Альметьевска или Набережных Челнов. Между тем, работа Мэтью Дерека помогла авторам этой работы также рядом инсайтов в понимании некоторых важных аспектов рассматриваемой проблематики.

Другая работа, написанная в соавторстве Михаэлем Кемпером и Альфридом Бустановым и изданная сначала в 2013 г., а позже в расширенной версии в 2017 г. в журнале «Восток» – «Язык «традиционного ислама» в текстах Валиуллы Якупова» опирается на круг источников, представленных трудами упомянутого татарского общественного деятеля. Авторы рассматривают его видение проблемы «традиционного ислама», выделяя следующие его черты: 1) лояльность государству и многолетние союзнические отношения ислама с православием, 2) отношение к Булгарам как точке отсчета исламских традиций в регионе, 3) смешение ценностей кадимизма и джадидизма в одно непротиворечивое целое[0], 4) поддержку суфизма Накшбандийского толка с его традициями тихого *зикра*[0]. В другой своей работе оба автора говорят, что само понятие «традиционный ислам» - это некое зонтичное название, объединяющей чертой которого является лояльность московскому Кремлю и аполитичность, при этом М. Кемпер и А. Бустанов упоминают, что каждый регион выстраивает свою линию в понимании того, что является для него традиционным. Для Татарстана они выделяют смену парадигмы с апологии джадидизма в начале 90-х гг. к апологии кадимизма в 2000-е гг. в качестве местного «традиционного ислама»[0].

Одной из недавних работ, в которой рассматривается феномен «традиционного ислама» является статья Маттео Беннусси «Суверенный Ислам и Татарская Акида:

---

[0] ***Derrick M.*** **Placing Faith in Tatarstan, Russia: Islam and the Negotiation of Homeland. (Dissertation Presented to the Department of Geography and the Graduate School of the University of Oregon in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 2012).**

[0] Ibid. P. 20.

[0] **В случае М. Дерека – ссылки на В. Якупова, Ф. Байрамову, Д. Исхакова, Р. Хакимова, которыми вовсе не исчерпывается спектр мнений, кроме того, совершенно не представлены татароязычные источники.**

[0]**Что невольно напоминает использование в восточном перипатетизме одновременно концепций Платона и Аристотеля.**

[0] ***Кемпер М., Бустанов А.*** **Язык «традиционного ислама» в текстах Валиуллы Якупова // Восток. 2017. № 3. С. 123-139.**

[0] *Bustanov A., Kemper M.* Russia’s Islam and Orthodoxy beyond the Institutions: Languages of Conversion, Competition and Convergence // Islam and Christian–Muslim Relations. 2017. No. 28:2. P. 134.

религиозные повествования о норме и критика среди мусульман Татарстана»[0]. Эта работа, несомненно представляет собой достаточно интересное антропологическое исследование, однако при анализе термина «традиционный ислам» автор по сути мало что добавляет нового. Суммируя его положения можно сказать, что традиционный ислам – это ислам, включенный в российский политический проект, он должен быть патриотическим и мирным, встроенным в вертикаль власти. Он резонирует с мнением секулярного большинства. Иногда это понятие включает традиционный обрядовый ислам. При этом суждения о том, что представляет собой традиционный ислам, автор черпает не столько среди его идеологов (несколько цитат хотя и имеются, но имена респондентов не называются), сколько среди его противников, которых, Маттео Бенусси называет представителями «*халяльного движения*» (halal movement). Во-первых, судить о сущности того или иного феномена опираясь на мнение его противников – задача изначально проигрышная. Во-вторых, в Татарстане не существует никакого «халяльного движения», которому Бенусси даже дает татарское название «хәләль хәрәкәте»: «Как предполагает термин «халяльное движение», участники этого этического тренда [...] разделяют глубокую озабоченность по поводу ритуальной правильности, доктринальной точности и духовной чистоты»[0].

Опрос среди самых разных категорий мусульман, включая представителей фундаменталистских направлений в татарстанском исламе, продемонстрировал, что никто из них не знает об этом движении. Комитет по стандарту «Халяль», на который ссылается Бенусси – это дочерняя организация ДУМ РТ, которая в соответствии со своим статусом не может проводить иную идеологическую политику.

В связи с вышесказанным, рассмотрение понятия «традиционный ислам» в работе Бенусси вызывает определенные вопросы, и могло бы представлять интерес в свете того, как «традиционалистов» видят оппоненты, если бы последние были определены категориально.

И, наконец, последней работой, вышедшей уже в 2919 г. стала статья Лили Ди Пуппо and Ешко Шмоллера «Здесь или где-то еще: суфизм и традиционный ислам в российском Урало-Поволжье»[0]. Анализируя соотношение понятий «традиционный ислам» и «суфизм» авторы приходят к заключению о том, что оба понятия весьма амбивалентны и могут включать в себя, нередко, противоположные значения. Так суфизм, с одной стороны, имеет историческую преемственность с местным феноменом дореволюционного «ишанизма», и таким образом продолжает отечественные традиции. С другой стороны, из-за прервавшейся за годы советской власти в Татарстане линии суфийских шейхов, нынешние мюриды – это ученики либо дагестанских, либо турецких, либо таджикских или иных региональных авторитетов *тасаввуфа*. В результате, не всегда легко сказать, насколько «традиционен» суфизм в местных реалиях. И насколько теперь само понятие «традиционный ислам», который согласно трактовке, «Грозненской фетвы»[0], включает в себя понятие

---

0 *Benussi M.* “Sovereign” Islam and Tatar “Aqīdah”: normative religious narratives and grassroots criticism amongst Tatarstan’s Muslims” // Contemporary Islam. 2018. No. 14. DOI: https://doi.org/10.1007/s11562-018-0428-8.

[0] **Ibid.**

[0] *Di Puppo L.*, *Shmoller J.* Here or elsewhere: Sufism and traditional Islam in Russia’s Volga-Ural region // Contemporary Islam. 2019. 14. DOI: https://doi.org/10.1007/s11562-018-00434-3

[0] **И с которой согласен Татарстанский муфтият, поскольку его лидер Камиль Самигуллин, как и многие другие религиозные авторитеты, поставил под ней свою подпись.**

«ихсан» (приверженность умеренным течениям суфизма) традиционно для Волго-Уральского региона.

Два молодых автора, поистине проделали гигантскую работу по анализу многочисленных источников, опросили множество мусульман и ученых в Татарстане и Башкортостане. Между тем весьма краткие сроки их пребывания в условиях полевой работы в регионе накладывают свой отпечаток на результаты их исследований.

При анализе высказываний респондентов относительно суфизма авторами представлена мозаика мнений – от идей о том, что земля Башкортостана наполнена суфийским *баракатом*[0] до высказываний некоторых собеседников, отрицающих суфизм, в частности за за его беспрекословное подчинение ученика и учителю. При этом, у читателя возникает недопонимание – чем обусловлена подобная полифония? Проблема, на наш взгляд, заключается в том, что авторы не принимают во внимание «бэкграунд» респондента – по крайней мере, в тексте используются такие определения, как «представитель татарской мусульманской общины»[0] или «представитель официальных мусульманских структур»[0]. Если бы авторы лучше представляли соотношение сил в данном мусульманском сообществе, то можно было бы с достаточной определенностью разделить мнения на группы – тех, кто однозначно против всех форм суфизма (как правило это представители тех или иных салафитских кругов), тех, кто признает интеллектуальный суфизм и умеренные его формы (это в большей степени относится к представителям муфтиятов), и горячих сторонников суфизма, как правило, представляющих различные суфийские братства.

Кроме того, авторы нередко опираются на мнение предшественников – в частности на М. Бенусси, с его несуществующим «халяльным движением» или на Аллена Франка, который в качестве джадидизма «описывает реформу джадидов среди татар как реформу в сфере религии, социума, политики, направленную, в том числе, на поощрение этнического (татарского) национализма и европейской модели образования, которая, по мнению джадидов, является полезной для мусульманских общин»[0]**.** Выше уже было упомянуто, что термин джадидизм, относится к реформе образования, а сторонники его имели самые разные мнения о религиозных проблемах. Так, Зыяэтдин Камали, совсем отрицал значимость суфизма, считая его «нововведением» – *бид‘а*[0]. Муса Бигиев выступил в защиту суфизма, подчеркивая его значение для развития исламской цивилизации[0]. Следует заметить, что среди

---

[0] **Баракат – божественное благословение.**

[0] **В английском оригинале: Tatar Muslim representative.**

[0] **В английском оригинале: Tatar Muslim official.**

[0] *Frank A.J.* Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and paradox of Islamic prestige. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 163.

[0] ***Камали З.*** **Дини тәдбирләр. Уфа: «Шәрык» матбагасы, 1913. Б. С. 60-65.**

[0] «Суфийские обители в то время являлись либо школами, либо религиозно-политическими обществами, занимавшимися распространением ислама по миру. Несмотря на то, что тарикаты различались между собой в силу условий окружавшей их обстановки и региона их дислокации, все они преследовали одни и те же цели. Тарикаты были либо школами Сунны, либо

татарских ученых-реформаторов начала XX в., которых авторы причисляют к движению джадидов, не было унифицированного отношения к суфизму.

Таким образом, работы, посвященные теме «традиционного ислама» в Татарстане, зачастую объединяет недостаточное понимание местных реалий; использование ограниченного круга источников, представленных региональными религиозными авторитетами, простыми мусульманами, особенно на татарском языке, что зачастую влечет за собой необоснованную генерализацию.

Исключение составляют работы М. Кемпера и А. Бустанова. Здесь удачно сочетается проработанная западная методология (М. Кемпер) и основательное освещение источников, которое обеспечивает А. Бустанов. Однако их работа освещает лишь одну фигуру татарского традиционализма – Валиуллу Якупова. В этой связи, данная статья – это попытка рассмотрения мнений относительно «традиционного ислама», представленных более широким кругом источников – работ татаро- и русскоязычных авторов.

«Традиционный ислам» от «традиционного» имама. Джалиль-хазрат Фазлыев

Джалиль-хазрат Фазлыев – один из долгожителей среди мусульманских служителей культа в Татарстане. Он родился в 1956 г. в селе Бурбаш Балтасинского района еще советской Татарии, в 1979 г. окончил Казанский сельскохозяйственный институт по специальности «экономист», работал в колхозе, администрации Балтасинского района. С 1990 г. – имам мечети села Бурбаш, с 2006 г. – главный казый Республики Татарстан[0]. Он стал широко известен в 1990-е гг., когда начал преподавание основ исламской религии в родном селе, а позже распространил этот опыт на весь Балтасинский район. В 1998 г. 140 детей в Бурбаше совершали пятикратный намаз, 70 из них умели читать Коран[0].

С точки зрения светских властей Татарстана Джалиль-хазрат Фазлыев – это идеальный архетип современного муллы, неслучайно ему неоднократно предлагалось возглавить мусульманскую умму Татарстана[0]. Он представляет собой живое, стереотипное воплощение образа «традиционного» татарского имама, навеянного татарским театром и литературой. Это ярко выраженный этнотип казанского татарина, грамотная, живая и образная татарская речь, гибкость, готовность идти на компромисс, минимальные, но достаточные для работы с простым народом, знания арабского языка и ислама и др. Поэтому он является одним из ведущих и желанных ньюсмейкеров – персоной, вызывающий устойчивый интерес публики и представителей средств

образовательными центрами, развивавшими исламскую философию и мысль. Многие богословы, например, большинство маликитов и ханбалитов являлись воспитанниками суфийских обителей. Величайшие мудрецы ислама были выпестованы тарикатами». *Бигиев М.* Маленькие мысли о большом // *Бигиев М.* Избранные произведения. Казань: Тат. кн. изд-во, 2014. С. 262.

[0] **Джалиль хазрат Фазлыев – главный казый Республики Татарстан. История. Кто есть, кто // Ислам сегодня. 2013. Январь, 2 [https://islam-today.ru/istoria/kto-est-kto/dzalil-hazrat-fazlyev-glavnyj-kazyj-respubliki-tatarstan/]**

[0] *Рәхимова В.* Балтач горурлыгы булган замандаш, [Наш современник – гордость Балтасей] // Иман. 1998. № 9.

[0] **В личных беседах с одним из авторов статьи А. Ахуновым Дж. Фазлыев упоминал о подобных предложениях. По его словам, он от них отказался по причине незнания им арабского языка и недостаточно глубоких познаний в исламских науках.**

массовой информации Татарстана. Джалиль Фазлыев удобен властям также тем, что готов легитимизировать, опираясь на ислам, важные, ставшие в последние годы сакральными в общероссийском масштабе светские праздники и патриотические мероприятия, имеющие явный христианский «бэкграунд». Например, акция «Бессмертный полк» напоминающая крестный ход, когда люди идут в колоннах с портретами своих предков-фронтовиков, по мнению Фазлыева, не является *харамом* (запрещенным, с точки зрения шариата, действием) для мусульман, поскольку они не поклоняются фотографиям, а лишь несут их в руках[0]. Празднование Дня Победы 9 мая, по его мнению, также одобрено исламом, поскольку, как говорит Фазлыев, в одном из *хадисов* пророка Мухаммада сказано, что «если возникла опасность для страны, то надо встать на ее защиту, даже если правитель этой страны неверный».[0]

Также Фазлыев известен как организатор и пропагандист «мусульманского Сабантуя» – в оригинале древнего языческого праздника плуга, который он легитимизирует деяниями пророка Мухаммада, что напоминает борьбу *футуввы* с *мурувво*й в раннем халифате, когда вместо традиционного и исконного «рыцарского кодекса чести» – *муруввы*, арабам была предложена *футувва* – тот же кодекс чести, но основанный на описании деяний Пророка Мухаммада и его сподвижников[0].

В целом, Джалиль-хазрат Фазлыев четко придерживается «этнографической» версии «традиционного ислама». Редко, когда он отклоняется от выбранной линии и отказывается от ранее сказанных слов. Его позицию можно выразить словами известного татарского богослова XIX в. Шигабутдина Марджани, которые он превратил в свой неизменный лозунг:

> Три вещи, если даже и не относятся к религии, сохраняют религию: национальный язык, национальная одежда, национальный обычай[0].

Более развернуто взгляд Фазлыева на «традиционный ислам» можно выразить с помощью следующей цитаты:

> Если мы не будем сохранять национальные особенности, национальные обычаи, как мы узнаем друг друга? Если нации были бы не нужны, Аллах не создал бы их и не разъясняя бы их важность аятами. Недооценка национального своеобразия, отрицание национального нрава и обычаев ведет к противоречию словам Аллаха. Как ноты, сложившиеся в одну систему, от которой идет мелодия, так и разные народы, живущие в мире, уважая друг друга, рождают гармонию[0].

Спорный и, наверное, самый дискутируемый вопрос – это проблема поминок или поминаний усопших на 3, 7, 40 дни и годовщину со дня кончины покойного. Это своего рода маркер, который показывает «who is who». Как уже было отмечено выше, светские власти лоббируют именно такой охранительный вариант «традиционного

---

[0] **«Үлемсез полк»ка кушыласызмы? [Вы готовы присоединиться к «Бессмертному полку»?] // Ватаным Татарстан. 2018. № 62. 5 мая [http://vatantat.ru/index.php?pg=866/]**

[0] ***Миңһаҗ Р.* Бөрбашлар башлап йөри [Заводилами выступают жители с. Бурбаш] // Ватаным Татарстан. 2005. № 51-52 (24920-24921). 25 марта.**

[0] ***Фазлыев* Дж.-х. Ребенок мусульманина. О воспитании. Казань: Иман, 2012/1433. С. 27. (Отд. вып. жур. «Мусульманский мир». 2012/1433. № 3 март/рабигуль-ахир).**

[0] **Там же. С. 26.**

[0] **Там же. С. 25.**

ислама» - ислама, с учетом народных традиций и обычаев, который они считают наиболее подходящим и «безопасным» для татарской уммы. По этому вопросу религиозные деятели Татарстана раскололись на два лагеря. Молодое поколение имамов, особенно те, кто получил исламское образование в арабских странах, отвергают эту традицию как пережиток прошлого, не соответствующий канонам классического ислама. Вторая группа – это деревенские имамы и муллы старшего поколения, наоборот, всячески пропагандируют этот вариант, априори считая, что власти лучше знают каким путем должен развиваться «татарский ислам» [0].

В этом отношении многие татарские имамы ориентируются на слова Джалиля-хазрата Фазлыева – главного казыя Татарстана, искренне веря в то, что он не может ошибаться, поскольку обладает официально признанным статусом. Этот статус, по их мнению, дает ему право выступать от имени всех мусульман республики:

> Существуют действия, не описанные ни в Коране, ни в хадисах: раздавать милостыню в память об усопшем, проводить 3, 7, 40 дней и 1 год со дня смерти умершего. Конечно, об этом не написано в Коране и хадисах. До принятия ислама в народе была традиция после погребения умершего возле его могилы приносить в жертву четырехногое животное и есть это мясо. Такие же застолья проводились и на 3,7, 40 дней и 1 год со дня смерти умершего. Имам Абу Ханифа говорил: «Если не сможете искоренить местные обычаи народа, принявшего ислам, не гневайте народ, а приближайте его к религии». Поэтому, посовещавшись, наши имамы поменяли жертвоприношение возле могилы умершего на подаяние могилы (*гур садакасы*), а поминальную трапезу возле могилы – на поминальную трапезу дома с чтением Корана и посвящением вознаграждения умершим[0].

Тема поминовений усопших вообще проходит красной нитью через многие тексты действующих под эгидой Духовного управления мусульман Республики Татарстан имамов. Так, Махмуд Шарафутдин, имам казанской мечети «Шамиль», пишет в своей книге «Мәрхүмнәр бахчасы» (Сады умерших):

> Эти *меджлисы*[0] сохранили нашему народу веру в эпоху безбожия и атеизма, более того, при помощи этих меджлисов передавались религиозные знания. В результате, на протяжении 70-80 лет безбожия знания о существовании Аллаха, о его истинности, о чистоте нашей религии передавалось нашему народу…. И в наши дни эти меджлисы служат средством, при помощи которого осуществляется прочная связь между духовными лидерами и обществом, народом. … на таких собраниях народ получает от религиозных деятелей духовную пищу, и находит

---

[0] **В качестве примера позиции светских властей можно привести высказывание первого президента Татарстана Минтимера Шаймиева на IV съезде мусульман Татарстана (февраль 2010 г.): «Мне кажется, мы до сих пор, особенно духовенство, недооцениваем роль национального и исторического сознания в осмыслении наших религиозных традиций – Я это вижу на примере споров вокруг Булгара и трактовок некоторых обрядов. Что предосудительного в том, что татары отмечают 3, 7, 40 дней, годовщину смерти близких? Эти обычаи не только не противоречат, но и являются довольно эффективной формой сохранения и воспроизводства-исламских традиций, пусть в самой простой форме. При этом многие – дети и внуки, стар и млад – впервые и приобщаются к исламу, слышат чтение Корана, проповедь муллы, задают интересующие их вопросы». (цит. по: *Якупов В.* Зиярат (посещение) Святого Булгара. Казань: Иман, 1431/2010. С. 3-4).**

[0] ***Фазлыев Дж.* Основы исламской культуры: учебное пособие. Казань: Иман, 2009. С. 127-128.**

[0] **Меджлис, маджлис (араб. – собрание), любое собрание или совещание. У поволжских татар подразумевает сбор мусульман для поминовения покойных, чтения Корана. Вместо «меджлиса» часто употребляется аналог «аш» («мусульманское застолье»).**

ответы на свои вопросы. В условиях, когда народ отучили ходить в мечеть, люди ходят на подобные меджлисы, и именно там впервые услышав проповедь, чтение Корана, становится на прямой путь[0].

В свою очередь, экс-заместитель муфтия ДУМ РТ Рамиль Адыгамов в своем учебнике «Основы проповеди и обязанности имама» в разделе «Проводы усопших» просто расписывает порядок проведения «маджлисов 3, 7, 40 дня и года» [0].

Не следует также забывать и о том, что традиция поминовения умерших является существенным источником финансовых поступлений как в мечеть, так и лично проводящему обряд имаму. Так, один из интервьюируемых имамов в селе Шали Пестречинского района Татарстана ввел новую практику – вместо раздачи *садаки*[0] между гостями, как это делается обычно, он собирает ее в отдельный пакет и потом расходует эти средства на содержание мечети[0].

Известна работа муфтията по ограничению возможностей незарегистрированных имамов[0] совершать обряды поминовения умерших. Основным мотивом запрета при этом является опасение того, что незарегистрированные в муфтияте имамы не будут проводить официальную линию Духовного управления, в результате чего возможны различные отклонения в сторону вольного толкования тех или иных вопросов шариата. Между тем, конкуренция может также объясняться и финансовыми соображениями, ибо имамы, как и во временя советской власти, если посещают с обрядами дома верующих как представители определенной мечети обязаны сдавать пожертвования в ее кассу. При этом, следует отметить, в отличие от православных храмов, где существует определенная такса на проведение обрядов крещения, венчания или отпевания, в мечетях стоимость подобного рода услуг определяется каждый раз индивидуально.

Валиулла Якупов и его видение «традиционного ислама»

Как уже упоминалось выше, тема раскрытия содержания термина «традиционный ислам» у Валиуллы Якупова (1963–2012) достаточно подробно рассматривается в работе М. Кемпера и А. Бустанова[0], поэтому в данной статье мы не

[0] ***Шарафутдин М.*** **Мәрхүмнәр бахчасы [Сады умерших]. Казан: Шамил мәчете, 2008. Б. 98-100.**

[0] **«В Волго-Уральском регионе эти маджлисы обычно проводят в доме покойного или его близких, иногда они могут проводиться в кафе, ресторанах, столовых… Имам, придя на этот маджлис приветствует всех присутствующих, читает дуа…. После этого читает проповеди, которая обычно посвящена бренности мира и временному пребыванию человека в нем. Также во время проповеди имам может довести до присутствующих основные понятия ислама» (*Адыгамов Р.* Основы проповеди и обязанности имама. Казань: Издательство Казанского университета, 2014. С. 104).**

[0] **Денежное пожертвование имаму или мечети.**

[0] **Интервью с Тимуром Латыповым, имамом мечети села Шали, Пестречинский район Республики Татарстан. Июнь, 2017 г. *Полевые материалы авторов*.**

[0] **Покойный Валиулла-хазрат Якупов в устных беседах (вслед за этнографом Р.К. Уразмановой) называл их «санитарными муллами», т.е. «муллами-любителями», которые не имеют религиозного образования, основы ислама изучали самостоятельно. В основном, такие служители культа выполняют «санитарные» функции: омывают покойников, помогают проводить обряд «джаназа». Реже участвуют в организации обрядов мусульманского бракосочетания «никаха», куда татарские семьи предпочитают приглашать молодых имамов. В какой-то мере они составляют конкуренцию официальному духовенству, поскольку забирают у них часть доходов в виде подношений и подарков (*Уразманова Р.К.* Трансформация мусульманских обрядов в быту татар (к вопросу этнической самоиндетификации) // Материалы научно-практической конференции «Общественно-политическая жизнь Татарстана в условиях социокультурного и конфессионального плюрализма». Казань: Иман, 2006. С. 45).**

[0] ***Кемпер М., Бустанов А.*** **Язык «традиционного ислама» в текстах Валиуллы Якупова // Восток. 2017. № 3. С. 123-139.**

будем подробно останавливаться на особенностях его взглядов. Между тем, совсем не упомянуть здесь о воззрениях В. Якупова будет несправедливо, поскольку последний на протяжении более 15 лет во многом определял образ ислама в Татарстане, и даже можно сказать, формировал его, будучи руководителем издательства «Иман», которое с 1991 г. по 2011 г. выпустило 402 издания на русском языке[0] и 627 на татарском по самому широкому спектру вопросов, связанных с исламом[0].

В. Якупов родился в д. Дмитриевка Башкирской АССР, в 1987 г. он окончил Казанский химико-технологический институт, где уже в годы студенчества выделился как яркий общественный лидер. В качестве секретаря комсомольской организации института, он начал проводить ряд мероприятий национальной и религиозной направленности. В 1990 г. он был избран председателем молодежного Центра исламской культуры «Иман», в последующие годы, вплоть до своей трагической кончины в 2012 г. занимал ответственные посты в Духовном управлении мусульман Республики Татарстан от 1-го заместителя муфтия до начальника отдела образования. В начале своей карьеры он определял политику и идеологию ДУМ РТ, позже выступал с активных антисалафитских позиций, оперируя понятием «ваххабитский холдинг» (смычка местной светской власти с ваххабитами) за что подвергался постоянной критике со стороны некоторых представителей мусульманского сообщества Республики Татарстан[0].

У него есть целый ряд статей, в которых автор раскрывает так или иначе понятие «традиционный ислам». Назовем лишь основные из них. Это изданная в 2004 г. брошюра «Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность»[0], написанные в разные годы, но собранные в книге «К пророческому исламу»[0] тексты: «Роль традиционного ислама в религиозном возрождении», «Национальные обычаи-традиции и хадисы», «Обычаи поминовения умерших», «О посещении Булгара и Биляра», «Осмысление термина “бидгат”», «Дихотомия “адат-бидгат”», а также статья из книги 2011 г. «“Ислам сегодня”: “Роль традиционного ислама в противодействии распространения экстремизма».

По мнению Валиуллы Якупова основными чертами «татарского ислама» являются сохранение татарского языка как языка проповеди[0]; популярность «*ду‘а*» – личного обращения к Всевышнему, поскольку татар не может удовлетворить лишь механистический подход к исполнению внешних ритуалов. Очень важно сердечное личное восприятие Божественного[0], сохранение народа в рамках одной мазхабической культуры, поскольку при сохранении единообразия среди верующих ханафитского обряда коллективной молитвы благолепие намаза, его чинная возвышенность и приемлемость Богом гораздо выше и эффективнее[0]. Валиулла Якупов отстаивает также шариатское право на посещение Булгара в честь принятия булгарами ислама, приводя в качестве аргумента факт наличия у мусульман праздника Ашура, проводимого в честь

---

[0] Каталог книг, выпущенных издательством «Иман». Список книг, изданных на русском языке [http://textarchive.ru/c-2145652.html/].

[0] **«Иман» нәшрияты китаплары каталогы [Каталог книг, выпущенных издательством «Иман»]. Казан: Иман, 2011.**

[0] **Вәлиулла хәзрәт Якупов турында истәлекләр (1963-2012) [Воспоминания о Валиулле хазрате Якупове]. Казан: Татарстан Мөселманнарының Диния Нәзарәте, 2013. 157 с. Своей кульминации критика в отношении В.Якупова достигла в 2008 г., в ответ на его предложение сжигать “экстремистские” книги. Например: Мухтасибы и имамы Татарстана требуют отставки В. Якупова, предложившего сжигать книги по исламу / Московские татары. 2008. 14 апреля [http://tatarmoscow.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2167&Itemid=99999999/].**

[0] ***Якупов В.*** **Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность. Казань: Иман, 2004.**

[0] ***Якупов В.*** **К Пророческому исламу. Казань: Иман, 2006.**

[0] ***Якупов В.*** **Анти-Ислам. Казань: Иман, 2006. С. 31.**

[0] ***Якупов В.*** **К Пророческому исламу. Казань: Иман, 2006. С. 77.**

[0] ***Якупов В.*** **Анти-Ислам. С. 30.**

освобождения иудейского народа от египетского владычества[0]. Относительно меджлисов на 3-й, 7-й, 40-й дни он пишет, что эти обряды утвердились еще в досоветское время как форма благотворительности и взаимопомощи татар друг другу в условиях экономического гнета со стороны колониальных (российских) властей–[0].Следует отметить, также, что помимо объяснения того, что такое «традиционный ислам» в его понимании (татарский язык проповедей, коранические меджлисы, многочисленные *ду'а*, посещение Булгара), Валиулла хазрат достаточно часто использует понятие «традиционный ислам» в полемическом контексте:

> Сам Президент (*орфография сохранена. – прим. авт*.) В.В. Путин вновь подтвердил, что существует традиционный Ислам[0], имеющий мирную и добрую сущность. Что это за Ислам? Понятно, что речь идет о мазхабическом Исламе, применительно к Татарстану – это ислам Абу Ханифы. Вот этому Исламу и объявлена война со стороны радикалов и экстремистов…. Весьма опасным для Татарстана является то, что борьбу с мазхабом ведут многие высокопоставленные чиновники и светские ученые, ставящие задачу реформации Ислама.[0]

У «традиционного ислама» времен начала второго тысячелетия, по мнению Валиуллы Якупова, два главных врага – ваххабизм и реформаторство (вместе с джадидизмом). Критика обоих течений часто встречается на страницах трудов религиозного деятеля. Классической работой стал труд «Татарстанда рәсми булмаган ислам»[0] (Неофициальный ислам в Татарстане), где он критикует целый ряд течений, при этом начинает с ваххабизма, а заканчивает джадидизмом, евроисламом и неоязыческими движениями. К началу второго десятилетия импульс, заданный в свое время «мирасистами»[0], ставившими знак равенства между религиозным реформаторством и джадидизмом[0], перестает быть актуальным (хотя в работах В. Якупова по прежнему встречаются выпады против реформаторов, которые он делает скорее по инерции, нежели осознанно – *прим. авт*.), при этом сохраняется и даже усиливается антиваххабитская риторика:

---

[0] **Там же. С.33.**

[0] ***Якупов В.*** **Обязанности имама. Рукопись. 2012.**

[0] **В современных академических изданиях слово «ислам» пишется со строчной буквы. В данном случае, авторы, сохраняя аутентичность цитаты, оставляют написание в авторской редакции.**

[0] ***Якупов В.*** **Обязанности имама. Рукопись. 2012. С. 6.**

[0] ***Якупов В.*** **Татарстанда рәсми булмаган ислам [Неофициальный ислам в Татарстане]. Казан: Иман, 2003.**

[0] **Мирасизм – в интерпретации А. Бустанова и М. Кемпера – это интеллектуальное движение татарских ученых, которые в 1950–1980-е гг. стали интересоваться татарским письменным наследием досоветского периода, включая арабографические рукописи и архивные материалы. См.:** ***Бустанов А., Кемпер М.*** **Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство // Ars Islamica. В честь Станислава Михайловича Прозорова / Под ред. М.Пиотровского и А. Аликберова. М.: Наука-Восточная литература, 2016. С. 246-279.**

[0] **Подобное сопоставление реформаторства и джадидизма, на взгляд авторов, совершенно неправомерно, поскольку феномен джадидизма – это феномен реформы школьного образования среди мусульман Российской империи, а религиозное реформаторство – это совершенно другое явление, связанное с пересмотром устоявшихся религиозных норм, требовавших новых интерпретаций, с одной стороны, в соответствии с источниками ислама, а с другой, в контексте современных проблем мусульманского общества.**

Во внутренней России ныне официальное духовенство[0] не только готово к конкуренции с «салафитским» экстремизмом, оно уже успешно с ним борется, однако вне государственного фактора таковая борьба неизбежно отразится и на самом традиционализме, нанеся ущерб его привычной толерантной сущности[0].

Валиулла-хазрат критиковал поднятие ваххабитами указательного пальца при намазе и громкое произнесение «Аминь» во время коллективного намаза после чтения «Фатихи», т.к. эти действия, по его мнению, нарушали «благолепие» традиционного для татар проведения намаза. Якупов подвергал богословскому анализу подвергаются представления фундаменталистов о локализации Аллаха на небе, фразы «Аллах истава»[0], которую В. Якупов предлагает трактовать как «Аллах превыше трона». В качестве вывода он пишет: «Ваххабизм как идеология опасен для татар и тем, что он навязывает нашей молодежи сугубо арабские проблемы, за которые как будто и мы ответственны. Вместе с ними приходят пропаганда трайбализма, клановости, мифического арабского превосходства, арабоцентричности мусульманского мира. Для татар же всегда были присущи коранические исконные ценности, которые в эпоху ренессанса стали толковаться как европейские[0].

Традиционный ислам» в контексте эволюции взглядов муфтия Камиля Самигуллина

Камиль-хазрат является самым молодым муфтием в России. Он родился в 1985 г. в Марий Эл, соседней с Татарстаном республике, где до сих пор сильны исконные языческие традиции. Получил религиозное образование в Казани, Махачкале и Стамбуле. В Турции он обучался в 2003–2007 гг. в медресе при мечети «Исмаил ага», получил иджазу[0] из рук лидера *джама'ата* «Исмаил ага» шейха Махмуда ал-Уфи. Братство Исмаил ага является одним из ответвлений *тариката* Накшбандийа. [0] В 2013 г.[0], в возрасте 28 лет Камиль Самигуллин был

---

[0] Использование христианского понятия «духовенство» применительно к исламу свойственно Валиулле Якупову. Как пишут М. Кемпер и А. Бустанов: «Интересно, что Якупов не механически заимствует и адаптирует христианские термины, но делает это осознанно. В связи с употреблением слов «церковь» и «духовенство» в исламском контексте он заметил: «при общении на русском языке мы вынуждены использовать ряд терминов, которые в применении к исламу имеют свой нюансированный смысл и не должны прочитываться в православно окрашенном ключе». (*Кемпер М., Бустанов А.* Язык «традиционного ислама» в текстах Валиуллы Якупова // Восток, 2017. №3. С.136).

[0]**Якупов В. Ислам сегодня. Казань: Иман, 2011. С. 23.**

[0] **Слово «*истава*» стало предметом споров между сторонниками различных трактовок. На русский язык его переводят как «утвердился» или «вознесся». Представители *калама* (схоластической философской традиции истолкования мусульманской догматики) считали, что это понятие относится к категории *муташабихат* – то есть неясных мест в Коране, которые надо трактовать иносказательно, сторонники буквального прочтения Корана считают, что это слово не стоит толковать, необходимо понимать его буквально.**

[0]**Якупов В. Анти-Ислам. Казань: Иман, 2006. С. 28.**

[0] **Иджаза (араб. – разрешение). – право на передачу той или иной части религиозных знаний.**

[0] **Официальный сайт джама'ата Исмаил ага: https://www.ismailaga.org.tr/**

[0] **Духовное управление мусульман Республики Татарстан со времени его возникновения (1992) возглавляли четыре муфтия: Габдулла Галиуллин (1992–1998), Гусман Исхаков (1998–2011), Ильдус Файзов (2011–2013) и Камиль Самигуллин (с 2013 г. по настоящее время).**

избран муфтием Духовного управления мусульман Республики Татарстан. В 2017 г. он был переизбран на новый срок на безальтернативной основе.

Относительно проблемы «традиционного ислама» точка зрения муфтия менялась. По всей видимости, она зависела от конкретной политической ситуации. Самигуллин занял пост муфтия в 2013 г., когда дискуссия о проблеме религиозного и национального в татарском общественном мнении уже окончательно сформировалась, более того, была четко сформулирована позиция официальных, светских властей, которая трактовала этот вопрос однозначно: мусульмане Татарстана должны держаться своих исконных корней, а именно, ханафитского *мазхаба*, матуридитской *'акиды*, не забывая при этом про сугубо народные, татарские традиции и обычаи, которые уже вплелись в ткань «татарского ислама» [0].

Поэтому в своем первом развернутом интервью после избрания на пост муфтия, Камиль Самигуллин старался дистанцироваться от своего суфийского «бэкграунда»:

> Меня даже кто-то назвал фанатом ханафитского мазхаба. И никто никогда от меня не слышал, что я принадлежу к какому-то тарикату. И не найдете ни одного человека, которого я призывал бы в тарикат. [...] Всех верующих Татарстана мы должны привлечь к ханафитскому мазхабу, правильной акыде, быть богобоязненным. А быть аскетом мы никого заставить не можем. К этому мы и не должны призывать[0].

Анализ выступлений и статей Камиля Самигуллина в официальной газете ДУМ РТ «Умма» за 2013–2014 гг. показывает, что муфтий в этот период еще не выработал своего понимания понятия «традиционный ислам» и предлагал самые различные трактовки. Например, в мае 2013 г. он заявил, что «татары всегда строили свою национальную идентичность на фундаменте историко-религиозного единства» [0]:

> Народ делает народом не только общая историческая судьба, но и общая вера, единая общенародная идея. Такой идеей является ежегодное возвращение к нашим истокам, историческим истокам в Великих Булгарах. Эта идея сплачивает и придает силы, она вдохновляет и развивает. Если татары потеряют свою историю, можно будет назвать их ущербным народом, который не имеет никаких перспектив для сохранения[0].

Речь в этой статье в официальном органе ДУМ РТ – газете «Умма» идет о так называемом «малом паломничестве» в священное для всех татар историческое место – расположенный в 200 км от Казани город Булгар, бывшую столицу Волжской Булгарии, где предположительно в 922 г. предки татар официально приняли ислам. Поездки в эти места с религиозно-сакральными целями татары совершали даже в советское время, когда подобная инициатива была наказуема. Обычно в Булгар выезжали группами, читали коллективный

---

[0] **В качестве примера можно привести уже цитировавшееся выше высказывание первого президента Татарстана М.Ш. Шаймиева на IV съезде мусульман Татарстана в феврале 2010 г. о поминках на 3-й,7-й и 40-й дни.**

[0] ***Самигуллин К.*** **Ислам превратили в поле, на котором каждый хочет попинать мяч // Бизнес Online. 2013. 11 апреля [https://www.business-gazeta.ru/article/78356/].**

[0] ***Самигуллин К.*** **Великое собрание // Умма.2013. № 100. 24 мая.**

[0] **Там же.**

намаз в периметре бывшей Соборной мечети, совершали вращение вокруг единственной, сохранившейся колонны мечети (некое подобие вращения вокруг Черного камня в Мекке – *таваф*), поминали предков, приносили в жертву мелкий скот, птицу. В 1989 г. этот, по сути, народный обряд был легализован муфтием Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) Талгатом Таджуддином под названием «*зиярат ас-салихин*» (посещение праведных, благочестивых). С этого времени ежегодно в Булгар съезжается свыше 40 тыс. человек на «*Изге Болгар җыены*» (Сбор в Святом Булгаре), который проводится официально в весной или летом.

Таким образом, в своих ранних выступлениях муфтий Камиль Самигуллин колебался в трактовках традиционного ислама между его религиозным (ханафитская традиция) и национальным (народная обрядность) содержанием. Если в самом начале он объяснял, что необходимо придерживаться традиционного для татар ханафитского *мазхаба*, то уже вскоре, явно под влиянием общего тренда, сложившегося в то время, стал говорить об «историко-религиозном» единстве.

В 2014 г. он опять возвращается к близким для него религиозным трактовкам. На вопрос корреспондента газеты о том, как он понимает «традиционный ислам», муфтий ответил следующее:

> Разные люди вкладывают в эти слова разное понимание. Слово «сунна» правильно перевести с арабского языка как «традиция». К исламской традиции относятся последователи четырех мазхабов в области исламского права и ритуальной практики, а в убеждениях – последователи Матуриди или Ашари. Мы, татары, никогда не оставляли свой мазхаб[0].

Через три года после своего избрания муфтием в 2016 г. Самигуллин отошел от национально окрашенного понимания этого вопроса и окончательно склонился к его религиозному толкованию. В своих публичных выступлениях он начал высказывать самостоятельное мнение по различным актуальным проблемам, открыто апеллируя к своему суфийскому опыту:

> Все традиционное татарское богословие, так или иначе связано с суфийскими миролюбивыми традициями. Я считаю, что суфизм является реальной альтернативой для молодежи, ведь традиции суфизма призывают к веротерпению, смирению и уважению друг другу, а это является одним из важнейших элементов человеческой нравственности и необходимым источником духовной дисциплины и добродетели[0].

В своем интервью в октябре 2018 г. Самигулин вновь соединил религиозное и национальное, пытаясь объяснить свое понимание «татарского ислама». По его мнению, у татар есть свои «особенности» и обычаи, но это не отделяет их от мусульманской уммы:

> У нашего ислама есть свое лицо в исламском мире. Наши особенности – это и есть татарский ислам, но эти отличия, обусловленные

---

[0] ***Самигулин К.*** **Правильно понимать ислам и быть богобоязненными – это лучшее для татарской нации // Умма. 2014. № 133. Февраль.**

[0] **Муфтий Татарстана в Общественной палате РФ обсуждает роль и значение суфизма // Официальный сайт ДУМ РТ. 2016. 28 апреля [https:// http://dumrt.ru/ru/news/news_13441.html/].**

культурными традициями, не делают наш ислам каким-то обособленным. Татары – неотъемлемая часть мусульманского мира[0].

Таким образом мы видим, что религиозный лидер мусульман Татарстана на протяжении последних лет эволюционировал в своем понимании «традиционного ислама». Оперируя различными концепциями – такими, как «историческая память», «национальная идентичность», «суннитский ислам», «суфизм», Самигуллин в последнее время все больше склоняется к сугубо религиозным формулировкам[0]. Вместе с тем, он до сих пор не сделал свой окончательный выбор в пользу какой-либо определенной концепции. Все это связано с тем, что в татарском обществе, в отличии от мусульманских республик российского Кавказа, где есть четкое понимание религиозной традиции в рамках суфизма, до сих пор не выработана концепция «традиционного ислама». Суфийские практики играли важную роль в жизни татар, но не в такой степени, как на Кавказе, и практически сошли на «нет» в советское время. Ислам в Татарстане сохранялся за счет различных околоисламских обрядов, как правило, связанных с жизненными циклами мусульман, считавшимися настолько сакральными, что от них не смогли отказать даже коммунисты.

В условиях, когда религиозные лидеры Татарстана не могут определиться с концепцией «традиционного ислама», светские власти республики настаивают на идее именно обрядового («этнографического») татарского ислама, который они считают панацей, своего рода «прививкой» от «деструктивного» зарубежного влияния. Поэтому вполне понятна эта неуверенная позиция муфтия Камиля Самигуллина, который с одной стороны, не может не прислушиваться к мнению властей, а с другой – как человек хорошо образованный и глубоко верующий, он не может свести традиционный ислам к одним народным обрядам. Нечеткость формулировок относительно суфизма, так же вполне понятна. Так, если бы муфтий открыто провозгласил курс Духовного управления мусульман на воссоздание суфийских институтов в Республике, он серьезно настроил бы против себя весьма значительную часть мусульман, которые по разным причинам не принимают концепций *тасаввуфа*.

«“Традиционный ислам” не противоречит ханафитскому мазхабу» (точка зрения исламского правоведа Рустама Нургалеева)

В ноябре 2017 г. в Казанском федеральном университете прошел «круглый стол», посвященный «традиционному исламу»[0]. Основным докладчиком на мероприятии стал Рустам Нургалеев, один из перспективных молодых мусульманских религиозных деятелей Татарстана.

Рустам Маратович родился в 1981 г. в городе Мегионе Тюменской области. Татарский язык не является для него родным. Он окончил египетский университет «Ал-Азхар» по специальности «исламское право» (2008), обучался в Высшем институте при министерстве вакуфов Арабской республики Египет (2010), имеет светское юридическое образование. В настоящее время Р.

---

[0] ***Самигуллин К.*** **Татары – народ, возвеличенный исламом! // Бизнес Online. 2018. 23 октября [https:// https://www.business-gazeta.ru/article/399910].**

[0] **Например, в недавнем интервью с одним из авторов статьи он четко заявил, что «традиция – это суннитский ислам» (Интервью А.М. Ахунова с К. Самигуллиным (при участии Р.И. Беккина). Казань, 6 июня 2018 г.-*Полевые материалы авторов*).**

[0] **Полная запись этого круглого стола на канале Youtube: Традиционный ислам. Публичная дискуссия с участием Орхана Джемаля. 2017. 27 декабря [https://www.youtube.com/watch?v=dzL1lw7DJVY].**

Нургалеев является проректором по учебной работе Казанского исламского университета, заместителем председателя Совета улемов ДУМ РТ, советником главного казыя Республики Татарстан.

Выступая на «круглом столе» он выдвинул ряд постулатов ханафитского *фикха*, которые, по его мнению, вполне оправдывают ряд позиций «традиционного ислама» и даже легитимизируют их:

1) ханафитский *фикх* при решении вопроса о правомерности осуществления той или иной практики предпочтет в качестве источника права широко распространенную в данной местности традицию (*адат*), одиночному *хадису* категории *ахад* (*хадис*, переданный одним человеком»);

2) При анализе правомерности применения местной традиции (*адат)* необходимо придерживаться метода *маслаха мурсала* (общественное благо или стремление к пользе);

3) Необходимо следовать *хадису* «Поистине, моя община не объединится ни на одном из заблуждений, и когда вы увидите разногласия среди мусульман, вы следуйте за путем большинства» (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظ) [0]

4) Также, одним из главных принципов, которым следует руководствоваться мусульманам является принцип безопасности (*амн*).

Исходя из этих принципов, согласно трактовке Р. Нургалеева, можно решать многие вопросы, связанные с жизнью мусульман в светском обществе. Например, порицаемый некоторыми религиозными деятелями «языческий» обычай празднования Нового Года. Этот праздник, согласно мнению более консервативно настроенных мусульман, помимо своего неисламского происхождения приносит финансовые убытки мусульманам, а также толкает к *хараму* – употреблению запрещенного в исламе алкоголя.[0]

Рустам Нургалеев выносит свой вердикт, опираясь на то, что празднование Нового года широко распространенная традиция, которую никто не возводит к языческому прошлому. Принимать или не принимать алкоголь – это личное решение мусульман, связанное с понятиями «*ахлак*» и «*адаб*» (нравственность и культура/воспитанность). Мусульманин, по Нургалиеву, никогда пить не станет, ни на Новый Год, ни по какому другому поводу. Кроме того, считает Нургалиев, традиция празднования Нового года содержит много полезного, поскольку во время выходных дней мусульмане (и не мусульмане) могут встретиться с родственниками и близкими, поехать к родителям и пр.

По вопросу о проведении обычая поминовения умерших на 3-й, 7-й, 40-й день и через год после смерти он приводит пример из своего собственной практики: в Дагестане данный обычай был отменен местным муфтиятом, как вредный, поскольку, согласно местной традиции родственники покойного тратили непомерные суммы на проведение подобных меджлисов. В нашем же регионе – говорит Рустам Нургалеев – нет такой практики тратить большие суммы на проведение меджлисов, поэтому данная практика полезна и важна, и не противоречит исламу.

Несколько участников круглого стола задавали *хазрату* «неудобные» вопросы: допустимо ли когда, российские правоохранительные органы диктуют мусульманам –что правильно и что неправильно в исламе; следует ли мусульманам следовать нормам немусульманского государства (формулировка

---

[0] **Ибн Маджа, Сунан, Баб Асуад А'зам, Хадис 3950. [http://islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=54&ID=7249].**

[0] **Что такое Новый Год // ИсламДаг. 2011. 28 декабря [http://islamdag.ru/analitika/9095/].**

звучала достаточно резкая – государство *куфра*, т.е. неверия). И здесь Рустам Нургалеев предложил в качестве руководства брать исламскую принцип безопасности (*амн*). Он пояснил свой тезис примером, взятым из жизни, который он почерпнул во время своей поездки в охваченный войной Дамаск: «Один сириец говорит мне: “Да мы знаем, что руки Башара Асада в крови, но это не значит, что мы должны отмывать его руки, творя еще большие бесчинства”» [0].

Таким образом, в ответах Рустама Нургалеева понятие «традиционного ислама» уже выстраивается в обоснованную с правовой точки зрения концепцию. Богословы предлагают ответы не только на привычные вопросы (поминки на 3-й, 7-й и 40-й дни, посещение Булгара и пр.), но и дается ключ к решению более широкого круга проблем, возникающих в ходе полемики с ортодоксально[0] настроенными оппонентами из лагеря так называемых салафитов[0].

Теория «традиционного ислама» Рустама Батрова

Рустам Гаярович Батров, родился в 1978 г. Он уроженец г. Горького (ныне г. Нижний Новгород), окончил Московский исламский колледж, служил имамом в Ярославле, одновременно был главным редактором журнала «Минарет», а с 2007 г. занимал различные должности в Казани – от проректора по учебной работе Российского исламского университета (с 2009 г. Российского исламского института) до заместителя муфтия Республики Татарстан. В 2017 г. Рустем Батров покинул ДУМ РТ и занялся журналистской деятельностью. В настоящее время под псевдонимом Рустам Батыр Батров ведет колонку об исламе в популярной в Татарстане электронной газете «Бизнес онлайн»[0], специализирующейся на освещении наиболее резонансных событий.

Рустам Батров – автор нескольких книг, одна из них «Вместо реформы», где он предлагает не реформировать ислам, а правильно читать основные источники ислама – Коран и Сунну, а также труды Абу Ханифы[0]. У Батрова также есть несколько работ, посвященных Абу Ханифе, в которых он обращает внимание на широту трактовок установлений исламского права, на отсутствие догматизма в решениях факиха[0].

---

0 На самом деле формулировка там была не совсем цивилизованная (отмывать его руки мочой), поэтому авторы несколько смягчили ее, по крайней мере в основном тексте статьи. Традиционный ислам. Публичная дискуссия с участием Орхана Джемаля. 1:44:25 [https://www.youtube.com/watch?v=dzL1lw7DJVY].

[0] Понятие «ортодоксия» в данной статье используется в двух смыслах: а) как религиозное мнение, нацеленное на утверждение и распространение исконных, изначальных смыслов присущих религии, в представлении мусульман и б) как «правоверие», которое утверждается той или иной группой в зависимости от их возможностей утверждать свою ортодоксию в рамках социума (Талал Асад). В данном контексте слово «ортодоксия» применено в первом значении.

[0] **Термин *«салаф ас-салих»* – праведные предшественники и производное от него «*салафиты*» весьма условен. У салафизма нет единого лидера, единого учения или центра. Между тем, «салафитами» принято называть сторонников саудовской версии ислама, отрицающей школы калама (*ашаризм* и *матуридизм*), борющейся с проявлениями суфизма и использованием местных форм исповедания ислама.**

[0] **Рустам Батыр. Персональная страница // Бизнес Online. [https://www.business-gazeta.ru/user/3026/].**

[0] **Абу Ханифа (699–767) – мусульманский правовед, эпоним ханафитского *мазхаба*.**

[0] ***Батров Р.* Абу Ханифа: жизнь и наследие. Нижний Новгород: Медина, 2007; *Батыр Р.* Әбү Хәнифә, Казан: Хузур, 2016.**

Рустам Батров является учеником профессора Тауфика Ибрагима, известного своими либеральными религиозными воззрениями, автора обширного жизнеописания пророка Мухаммада[0], и теологического трактата «Коранический гуманизм»[0].

В 2016 г. Рустам Батров представил на обсуждение членов кафедры востоковедения, африканистики и исламоведения КФУ рукопись своей теологической работы «Традиционный ислам России. Концептуальные основания». Сочинение, хотя и включает в себя более ранние работы автора, опубликованные на страницах электронных СМИ, тем не менее представляет собой некую сумму богословских исканий автора с 2007 г. – времени публикации его работы «Вместо реформы»[0].

В рамках нашего исследования было бы не уместно производить анализ произведения Р. Батрова, поэтому остановимся лишь на генеральной линии автора. Основная идея книги: Бог един, но ислам многолик («ислам един, но многолик», в интерпретации Р. Батрова), и в этом – его преимущество[0].

С одной стороны, он также повторяет типичное для дискурса о традиционном исламе положение:

> Итак, согласно ортодоксальному пониманию, традиционный ислам – это три науки ахл ас-сунна ва аль-джама‘а. Ахлю-Сунна валь-Джама‘а – это верующие, представляющие религию в трёх ее основах: Иман, Ислам и Ихсан[0].

К этому Батров добавляет разъяснение:

> [...] региональные формы ислама – это неизбежное следствие развертывания Истины Бога во времени и пространстве. Сохраняя свое глубинное единство, ислам никогда не был и не будет однородным. Он находит свое воплощение в разных формах: арабской, турецкой, иранской, татарской и т.д.[0]… Татарский ислам имеет свою специфику в таких разноплановых исторических феноменах как институт муфтията, издание Казанского Корана, дихотомия джадидизм-кадимизм, роль женских наставниц – абыстай, татарский вариант изобразительного искусства, выразившийся в традиции шамаилей – как печатных, так и на стекле… Все эти феномены по-своему и составляют исламскую традицию в регионе, обогащающую мусульманское наследие уммы. Современные проявления «коранические маджлисы, обряды рукопожатия после коллективной молитвы, памятные жиены[0] в Болгарах» следует также считать элементом многоликости ислама[0].

---

[0] ***Ибрагим Т., Ефремова Н.*** **Жизнь пророка Мухаммада, Т. 1-2. М.: Ладомир, 2009.**

[0] ***Ибрагим Т.*** **Коранический гуманизм. М.: ИД Медина, 2015. Подробнее о взглядах Т. Ибрагима и его последователей см. статью Р.И. Беккина «Обновленческое движение в современном российском исламе » в настоящем издании.**

[0] ***Батыр Р.*** **Вместо реформы. Нижний Новгород: ИД Медина, 2007. Краткий анализ этой книги был опубликован одним из авторов данной статьи в работе:** ***Алмазова Л.*** **Современные тенденции развития мусульманской мысли // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе / Под ред. Л. Алмазовой, Г. Идиятуллиной, А. Хайрутлинова. Казань: Изд-во Казанского университета, 2015. С. 345-370.**

[0] **Эта идея является краеугольной для академических словарей, издаваемых Институтом восточных рукописей РАН, в частности словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи».**

[0] ***Батыр Р.*** **Традиционный ислам в России: концептуальные основания. Казань, 2016. Рукопись. С. 19.**

[0] **Там же. С. 149.**

[0] **Жыен (джиен или жиен) с татарского можно перевести как «сбор» или «сход».**

[0] ***Батыр Р.*** **Традиционный ислам в России… С. 80-90.**

При этом важно отметить, что автор не сводит «традиционный ислам» к «патриотическому исламу»[0] или «российскому исламу», полагая, что понятие «традиционный ислам» намного шире: религия, в местном ее проявлении, зависит от окружающих условий, но при смене таких условий, сама тоже меняется:

> Смешивать политику с религией – значит не понимать подлинной природы религии и оказывать ей сомнительную, медвежью, услугу, предлагая взобраться на крайне неустойчивый фундамент. За отправную точку ислама необходимо брать не историческую государственность той или иной страны, какой бы важностью для нас она сегодня ни обладала, а только вневременное Откровение Бога[0].

Интерес представляет оценка Р. Батровым роли верующих традиционалистов в современном социуме:

> Роль верующих – традиционалистов – в нашем обществе заключается по факту в том, что они восстанавливают общественный баланс, выравнивают перекос в общественном сознании, который произошел в период воинствующего атеизма. Они отнюдь не ретристы (ретрограды – *прим. авт.*), они не хотят повернуть историю вспять и всех пересадить из автомобилей на сани и лошадей, как это пытаются преподнести их оппоненты, рисующие образ верующего по пропагандистским лекалам атеизма, а не с реальной жизни. Они просто хотят, чтобы у нашего народа была надежда на будущее, которое для него может и не наступить, если не сберечь в национальном самосознании и бытии те крупицы, которые еще остались у нас после беспощадной культурной стерилизации во время строительства советских человеков[0].

Уже вне концепции «традиционного ислама» Р. Батрова, хотелось бы отметить, что в целом, публикационная деятельность этого автора весьма по-разному оценивается единоверцами: от самой жесткой критики до одобрения и благодарности. В частности, лидер «Шуры» [0] мусульман Башкортостана Ишмурат Хайбуллин[0] предлагает объявить Р.Батрову «общий байкот».[0]

---

[0] **Традиционный ислам как гарант воспитания патриотизма // Мечеть Азан. 2016. 2 декабря [http://azan-syzran.ru/tradicionnyj-islam-kak-garant-vospitaniya-patriotizma/].**

[0] ***Батыр Р.*** **Традиционный ислам в России… С. 10.**

[0] **Там же.**

[0] **Шура мусульман Башкортостана – мусульманская организация в Республике Башкортостан, ее лидер Ишмурад Хайбуллин исповедует достаточно фундаменталистский вариант ислама, выступает против мазхабов, против суфизма, против толкования атрибутов Аллаха, за их буквальное понимание. Он автор пятисотстраничного учебника по грамматике арабского языка. *Хайбуллин И.* Грамматика арабского языка. Краткое изложение. Уфа: Салям, 2010. 500 с.; Казанский журналист Тимур Рахматуллин отмечает, что за салафитские взгляды “Шура” неоднократно становилась предметом критики: Рахматуллин Т. Мусульманские молодежные движения Башкирии: от чиновничьих проектов до салафитской инициативы // Инфо-Ислам. 2016. Ноябрь, 15 [http://www.info-islam.ru/publ/stati/aktualno/musulmanskie_molodezhnye_dvizhenija_bashkirii_ot_chinovnichikh_proektov_do_salafitskoj_iniciativy/49-1-0-42443/].**

[0]**Один из авторов данной статьи – Л. И. Алмазова брала в 2011 г. интервью у Ишмурада Хайбуллина.**

0 *Батров Р.* Тренд, заданный Абу Юсуфом ханафизму, оказался в Средневековье доминирующим // Бизнес Online. 2017. Март, 4 [https://www.business-gazeta.ru/article/338899/].

Против Р.Батрова, а также его единомышленников – Т. Ибрагима и А. Садриева выступили 73 мусульманских и общественных деятелей: журналист Орхан Джемаль, муфтии – руководители региональных муфтиятов – Мукаддас Бибарсов, Нафигулла Аширов, Нурмухаммед Нигматуллин и др., которые поставили свои подписи под коллективным обращением к Равилю Гайнутдину, председателю ДУМ РФ:

> Собственные тезисы и мысли, излагаемые «проповедниками - коранитами[0]» в качестве обновлённых религиозных норм и правил, в их понимании Корана, могут служить подрыву устоев традиционного ислама, основанного на трудах и изысканиях, признаваемых во всем исламском мире, великих имамов нашей Уммы. Такая деятельность, направленная на попытку «модернизировать» ислам и его религиозные нормы, в угоду времени и обстоятельствам, подобно тому, как это случилось в других религиозных доктринах, несомненно, приведет к новым смутам и расколу в среде верующих[0].

Однако, существует и те, кто поддержал Р.Батрова. Это в основном представители татарской интеллигенции: Айдар Хайрутдинов, Рафаэль Мухаметдинов, Резеда Сафиуллина, писатель Ильдар Абузяров.

Реакция на идеи, высказанные Батровым (причем, речь не идет о еще не опубликованной его работе о традиционном ислама), – свидетельствует, что его концепции в большей мере вызывает интерес и понимание со стороны исследователей или светской интеллигенции, чем в среде мусульманских богословов и рядовых верующих.

Плюрализм мнений о «традиционном исламе» среди представителей различных социальных и религиозных групп

Представленные выше мнения – это позиция известных в Республике Татарстан фигур, «лидеров мнений». Тем не менее, это не значит, что тема «традиционного ислама» не обсуждается и в других кругах татарского общества. Ценность этого общественного дискурса заключается в том, что по ним можно определить настроения широких масс исламской уммы, от имени которой выступают те или иные общественные или религиозные лидеры.

В первую очередь необходимо привести высказывания тех людей, которые озвучивают официальную позицию властей Татарстана. К ним можно отнести мнение Рината Ахметгалиевича Набиева – бывшего председателя Совета по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан:

> Наш традиционный ислам – религия, которая в историческом и политическом отношениях оказалась таковой, что в течение долгих столетий, можно утверждать, что более тысячи лет, не был причиной религиозных войн. Это и есть показатель того, что ислам на почве

[0] **Коранитами называют тех, кто последовательно отрицает значение Сунны – комплекса сведений о жизни пророка Мухаммада. Среди наиболее известных сторонников коранизма является Ахмад Мансур (род. 1949), который считал, что только Коран является священным источников, отрицая при этом авторитет и достоверность *хадисов*. Между тем, называть Рустама Батрова или его учителя Тауфика Ибрагима было бы неверным. Оба в своих трудах в качестве аргументации ссылаются на *хадисы*. Подробнее об этом см. статью Р.И. Беккина «Обновленческое движение в современном российском исламе» в настоящем издании.**

[0] **Мусульмане против Коранитов. Обращение. // Ансар. 2017. 17 декабря [http://ansar.ru/person/obrashhenie-muftiev-i-imamov].**

татарского народа – мирный, гибкий, мягкий. Он таков и в отношении развития наций, их культур. Он готов к позитивному восприятию других культур. Мы должны сохранить этот традиционный ислам, потому что это гарантия нашего мирного развития. Экстремизм возникает на почве невежества и незнания самого ислама[0].

Тема традиционного ислама также близка отдельным идеологам и лидерам мнений в среде татарской интеллигенции, которые имеют свое видение этой проблемы. К такого рода деятелям этнолог из Татарстана Дамир Исхаков относит татарскую писательницу Фаузию Байрамову[0], а также авторов «Татарского канона» («Кануннамә», 1996 г.) [0]. Он полагает, что представители этой группы представляют джихадистский, т.е. фундаменталистский проект развития татарского (мусульманского) общества. Согласно, Д. Исхакову подобная консервативная идеология восходит корнями к 1993–1996 гг., когда произошло укрепление «бедной демократии», сопровождавшиеся резким усилением социальной дифференциации в обществе.[0] «По мнению сторонников этого течения, только на пути, начертанном Аллахом, происходит укрепление духовного потенциала татарской нации, что приводит к логическому результату – Аллах наделяет татар собственным государством», – пишет Д. Исхаков[0].

Если Д. Исхаков дает мягкие характеристики Ф. Байрамовой, то один из ее оппонентов, бывший муфтий Татарстана Фарид Салман прямо обвинил писательницу в том, что она специально «распространяет бред Ибн Таймии, ‘Абд ал-Ваххаба, Р. Фахретдина», тем самым намекая на ее просалафитские взгляды[0]. К этому выводу он пришел, проанализировав ее выступления против «языческих» поминок на 3,7, 40 дни, «хаджа» в Булгар, украшение интерьера шамаилями и др. обычаи, которые, по мнению Ф. Салмана вполне соответствуют шариату[0].

Что касается темы «традиционного ислама», то наиболее четко Ф.Байрамова выразила свою мысль в «Обращении» к муфтию Татарстана Камилю Самигуллину в 2013 г.: «Мы просим прекратить сталкивать нацию в неоязычество, используя несуществующее в исламе [понятие] «традиционный ислам». Мы не должны делить последователей религии Аллаха на традиционных и нетрадиционных» [0].

Близок к идеям Ф. Байрамовой и теоретик татарского национализма, автор книги «Татар миссиясе» (Татарская миссия) Рашат Сафин. Он полагал, что будущее татарской нации будет тогда светлым и обнадеживающем, когда национальная идея, сформированная в виде «татарского ислама» и несущая

---

[0] **Вера объединит народ // Татарские края. 2003. №20 (537). Май.**

[0] **Байрамова Фаузия Аухадиевна (род. 1950) – татарская писательница, политик, правозащитник. В прошлом – председатель татарской национальной партии «Иттифак», депутат парламента Татарстана. Дважды привлекалась к уголовной ответственности «за разжигание межнациональной розни».**

[0] ***Исхаков Д.*** **Формирование антиджадидизма в Татарстане: Новейшие тенденции // Звезда Поволжья. 2002. № 8 (112). 28.02. –06.03.**

[0] ***Исхаков Д.*** **Формирование антиджадидизма в Татарстане... Здесь явно прослеживается влияние происходивших тогда на Кавказе событий: усиление ваххабитский идей в Дагестане и Чечне объясняли социальной раздробленностью, безработицей и т.д.**

[0] **Там же.**

[0] ***Сәлман Ф.*** **Татарларга нинди дин кирәк? // Иман. 2000. № 04. Февраль.**

[0] **Там же.**

[0] ***Бәйрәмова Ф.*** **Милләтемә хезмәт иттем. Публицистик һәм фәнни-популяр язмалар. [Я служила своей нации. Публицистические и научно-популярные заметки]. Казан: «Аяз» нәшрияты, 2013. Б. 476.**

просветительскую, «пророческую» миссию всему человечеству, получит толчок в результате «активной и волевой» национальной политики[0].

Вышеупомянутые примеры – это мнение людей, которые рассматривают понятие «традиционный ислам» исключительно в контексте исламской религии. Наряду с ними, в последнее время в Татарстане активизировалась и небольшая группа т.н. «тенгрианцев», сторонников возврата к «исконно татарским», тюркским, языческим корням. Наиболее характерным ее представителем является депутат Государственной Думы РФ от Татарстана Фатих Сибгатуллин – в прошлом партийный и номенклатурный функционер. Его вариант «традиционного ислама» – это смесь тенгрианства, ислама, советских идеологем. Согласно его трактовке, «Традиционный ислам – самая передовая, цивилизованная религия в мире. Он опирается на тенгрианство. Называется «традиционным» поскольку вобрал в себя все традиции и обычаи татарского народа»[0].

По мнению Сибгатуллина, в традиционном татарском исламе пропагандируется толерантность по отношению к другим религиям, патриотизм, коллективизм, отказ от стяжательства. Ф. Сибгатуллин не отрицает ислам. По его мнению, традиционный татарский ислам совершенствовался и эволюционировал, поэтому воспринял намаз как полезное для здоровья действо («пятикратная физическая зарядка», «медитация и релаксация»). Можно читать Коран в память усопших, но при этом необходимо посещать их могилы и «возлагать цветы». В татарском исламе женщины могут читать намаз и ходить в мечеть, чего, якобы, нет у арабов. Также Сибгатуллин ставит под сомнение принадлежность татар к ханафитскому *мазхабу*, поскольку афганцы также ханафиты, но «между афганским и татарским исламом разница как между небом и землей»[0].

Заключение

Задача формулирования концепции «традиционного ислама», прежде всего, сформулирована государством[0]. Со своей стороны, представители муфтиятов, руководители мусульманских общин и другие авторитетные лидеры, подхватившие идею развития традиционного ислама, пытаются наполнить это понятие определенным содержанием. Если ранее дискуссия о традиционном исламе велась преимущественно на уровне обоснования правильности народного обрядового ислама, то к концу второго десятилетия XXI в. богословы, причисляющие себя к лагерю традиционалистов,

---

[0] ***Сафин Р.*** **Татар миссиясе: татар язмышына эзотерик анализ, [Татарская миссия: эзотерический анализ судьбы татарского народа]. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2006. Б. 204.**

[0] ***Сибагатуллин Ф.*** **Традицион татар исламы // Татарстан яшьләре. 2018. № 22 (12344). 7 июня. Этот материал Ф. Сибагатуллина подвергся резкой критике со стороны читателей газеты «Татарстан яшьләре» («Татарская молодежь»). Например, автор из г. Набережные Челны Сюмбеля Фахертдинова обвинила его в некомпетентности, приведя на каждый его довод свой контраргумент, опираясь на Коран и *хадисы*. «Фатих эфенди будучи депутатом настолько привык принимать законы, что и здесь начал продвигать новые религиозные законы», – пишет она в своей статье под названием «Ислам – он и не татарский, и не арабский» (Фәхеретдинова С. Ислам татарча да, гарәпчә дә түгел // Татарстан яшьләре. 2018. №4 (12351). Июль, 26.**

[0] ***Сибагатуллин Ф.*** **Традицион татар исламы…**

[0] Владимир Путин: «Традиционный ислам является важнейшей частью российского культурного кода»: Президент РФ в Казани провел встречу с представителями исламского духовенства // Татар-информ. 2018. 25 января [https://www.tatar-inform.ru/news/2018/01/25/594500/]. См. также Выступление М. Бабича, полномочного представителя Президента РФ в Приволжском Федеральном Округе (Муфтий РТ принял участие во встрече М.Бабича с председателем ДУМ ПФО // Официальный сайт ДУМ РТ. 2016. 6 июня [http://dumrt.ru/ru/news/news_10300.html/].

начинают разрабатывать шариатские решения новых проблем, апеллируя к ханафитскому правовому аппарату. В центре внимания находятся вопросы, возникшие в полемике с фундаменталистскими течениями в исламе, – такие, как, празднование Нового года, соотношение шариата и светских законов, выработка отношения мусульман к контролю религиозной жизни, осуществляемому силовыми структурами.

Между тем, в целом, дискуссия о «традиционном исламе» в Татарстане показала, что ни у простых верующих, ни у религиозных деятелей, ни у татарских интеллектуалов и политиков нет единого понимания о том, каким он должен быть. Для одного, это в большей степени народные традиции (Дж. Фазлыев), для другого – осмысленный с позиции современности исторический опыт сосуществования ислама и христианства, ислама и светского общества на территории Российской Империи – СССР и Российской Федерации (В. Якупов). Для третьего – это возрождение средневековых традиционалистских идей и апелляция к суфизму (К. Самигуллин). Для четвертого – это вечно живая и изменяющаяся в соответствии с положениями *фикха* исламская традиция, которая исходит из принципов предпочтения блага, приверженности мнению большинства, безопасности мусульманской общины (Р. Нургалеев). Для мусульманского публициста Рустама Батрова традиционный ислам – это, прежде всего, многоликая субстанция, которая выражается в самых разных местных проявлениях: институте муфтията, женском наставничестве, искусстве шамаиля, паломничестве в Булгар и многом другом.

Кроме плюрализма трактовок, в течение последнего десятилетия мы наблюдаем также изменения, связанные со сменой поколений. Если в 1990-2000-е гг. авторитет был у имамов старшего поколения (Габдулхак Саматов, Джалиль Фазлыев), которые: а) владели татарским языком как родным, и были, в определенной степени, хранителями советских форм бытования ислама, то в 2010-е гг. на первый план в самой структуре ДУМ РТ выходят имамы, которым сейчас 35–40 лет. Они получили религиозное образование за рубежом- Родом эти религиозные деятели, как правило, не из Татарстана, и не владеют свободно разговорным татарским языком (Рустам Нургалеев, Дамир Шагавиев, Камиль Самигуллин[0]).

Религиозные деятели среднего поколения стоят перед нелегкой задачей: с одной стороны - быть в гармонии с самими собой. С другой, им приходится следовать правилам, заданным властями, и с третьей – предлагать свою концепцию «традиционного ислама» в Татарстане в условиях жесткой конкуренции с не связанными никакими обязательствами и ограничениями разнообразными оппонентами муфтияту и властям.

В целом, можно сказать, что давление с различных сторон стимулирует творческий поиск в среде официальных исламских религиозных деятелей. Так, совсем недавно, на круглом столе, посвященном понятию «Ахл ас-сунна ва-л-джама‘а», проведенном в рамках 4-й школы мусульманского лидера Махалля 2.3 в Казани в декабре 2018 г. мусульманский богослов и исламовед из Татарстана Дамир Шагавиев заявил, что в это понятие необходимо включить не только последователей четырех *мазхабов* и двух школ в области вероучения (*акида*) – *ашариты* и *матуридиты*, но и представителей «специфической фундаменталисткой доктрины, разработанной в рамках ханбализма и официально признанной в Королевстве Саудовская Аравия»[0].

---

[0] **Участник пятничного намаза, проведенного муфтием К. Самигуллиным, жаловался, что решил больше не ходить в его мечеть, поскольку, хоть муфтий и произносит проповедь на татарском языке, речь его не течет естественно по-татарски, он как будто переводит на татарский русские грамматические конструкции. Полевые материалы авторов, ноябрь 2018.**

[0] **Подробнее об этом см. статью Д.А. Шагавиева «Понятие «люди сунны и согласия общины» («ахл ас-сунна ва-л-джама‘а») и Грозненская фетва» в настоящем издании.**

Таким образом, в рамках концепции «дискурсивной традиции» то, что мы называли «традиционным исламом» в начале 2000-х гг., существенно отличается от того «традиционного ислама», который появляется во втором десятилетии XXI в. Основные отличия последнего дискурса – более детальная проработанность положений «традиционного ислама» с точки зрения мусульманского права (*фикх*) и учет высокого уровня религиозного образования «помолодевшей» мусульманской общины Татарстана. При этом апелляция к тем положениям из богатого мусульманского наследия, которые акцентируют внимание на конформистских трактовках ислама, обусловлена как объективными, так и субъективными условиями существования мусульман в современном Татарстане.

В документах Духовного управления мусульман Республики Татарстан говорится, что мусульмане республики должны следовать Корану, Сунне и «нормам шариата, выраженным в иджтихаде факихов и улемов, следовавших Корану, Сунне Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) и мазхабу имама Абу Ханифы». [0] Столь широкая формулировка, заданная татарстанским муфтиятом, в определенном смысле свидетельствует о продуманной позиции: она позволяет объединить как сторонников, так и противников суфизма, как приверженцев умеренно фундаменталистских течений, так и относительных либералов, как соблюдающих (практикующих) мусульман, так и этнических[0]. Выстраивание концепции «традиционного ислама» в Татарстане демонстрирует достаточно широкий спектр идей, что на наш взгляд, позволяет через обсуждение прийти к той или иной форме консенсуса, не в смысле выработки единого мнения, а в плане создания платформы для обсуждения вопросов религии в публичной сфере.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

[0] «Централизованная религиозная организация - Духовное управление мусульман Республики Татарстан в своей деятельности руководствуется: откровением Всевышнего Аллаха – Кораном; Сунной Пророка Мухаммеда (да благословит его Аллах и приветствует); нормами шариата, выраженными в иджтихаде факихов и улемов, следовавших Корану, Сунне Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) и мазхабу имама Абу Ханифы». Общая информация // Официальный сайт ДУМ РТ [http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informatsiya/].

[0] **Согласно ханафитско-матуридитскому кредо, деяние не входит в определение верующего: достаточно уверования сердцем и признания языком. Несовершение деяний в соответствии с верой – это признак греховности верующего, а не его неверия. Иман асылы. Ислам дине нигезлэре. Уку-укыту асбабы [Сущность вероучения. Основы исламской религии. Учебное пособие]. Казан: Хозур, 2017. С.27-28.**

Тема 1. К истории отношений Московского княжества (до 1547) и Русского государства (с 1547) с восточными землями: 15-16 вв.

Текст: Батунский М.А. Европейский взгляд на Россию конца XV-начала XVI в.

ема 2. Завоевание Сибири и расширение Русского Государства на Восток.

Текст: Бартольд, В.В. История изучения Востока в Европе и России. Глава XIII.

Тема 3. Российская Империя и ислам в эпоху Петра I

Текст: Бартольд, В.В. История изучения Востока в Европе и России. Глава XIV

Тема 4. Реформы Екатерины Великой в сфере государственно-религиозных отношений и мусульмане Империи

Текст: Кемпер М. Поворот в русской политике по отношению к мусульманским подданым при Екатерине II.

Тема 5. История русского ориентализма

Текст 1: Крачковский И.Ю. Чернышевский и ориенталист Г.С. Саблуков

Текст 2: Крачковский И.Ю. В университетской библиотеке

Тема 6. Миссионерская политика посредством образовательных проектов властей и проблема интеграция населения окраин Империи.

Текст 1: Алмазова Л.И. Система образования как колониальный проект во второй половине 19 века

Текст 2: Роберт Джераси, Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России (Фрагмент).

Тема 7. Проблема джадидизма

Текст 1: Лаззерини Э. Истоки возникновения новой парадигмы.

Текст 2. Кемпер М., Шихалиев Ш. Кадимидская и джадидская система образования
в Дагестане: взгляд на преподавание арабского языка и ислама в XX в. Восток

Тема 8. Мусульманское образование в исторической перспективе

Текст 1. Ярлыкапов А.А., Исламское образование на Северном Кавказе: прошлое и настоящее

Текст 2. Алмазова Л.И. Система мусульманского образования в XIX – XX вв. в Волго-Уральском регионе

Текст 3. Алмазова Л.И. Религиоведение и преподавание знаний о религии детям в современном Татарстане. Случай ислама

Тема 9. Ислам в СССР

Текст 1. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР № 80 «О религиозных объединениях»

Текст 2 Постановление президиума ЦИК БАССР “О закрытии молитвенных домов в Стерлитамакском районе”

Текст 3. Бустанов А.К. Исламская поэзия в эпоху Сталина: Сборник стихов Кыяметдина ал-Кадыйри

Тема 10. Ислам в постсоветскую эпоху

Текст: Ярлыкапов А. Адат, Шариат и российское право на современном Северном Кавказе: итоги и перспективы.

Текст: Алмазова Л.И. Ахунов А.М. В поисках «традиционного ислама» в Татарстане: между национальным проектом и универсалистскими теориями.