

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ АКАДЕМИИ НАУК ТАТАРСТАНА  
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

# **ИСЛАМ**

## **В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

### **Очерки**

КАЗАНЬ — 2001

Редакционная коллегия: *М.Х.Хасанов, Р.С.Хакимов,  
Гусман-хазрат Исхаков, Р.М.Мухаметшин, Р.А.Набиев*

Руководитель авторского коллектива  
и научный редактор *Р.М.Мухаметшин*  
Ответственный за выпуск *Р.Р.Хайрутдинов*

**Ислам в Среднем Поволжье: история и современность.**  
Очерки. - Казань: Мастер Лайн, 2001. - 530 с.

ISBN

В книге содержится анализ истории ислама в Среднем Поволжье IX-XX вв., рассматриваются институциональные аспекты его функционирования, раскрывается место и роль ислама в развитии духовной культуры татар.

© Институт истории АН РТ, 2001  
© Российский Исламский университет, 2001

## ВВЕДЕНИЕ

Ислам играет все более заметную роль в общественно-политической жизни современной России. Будучи фактором формирования общественного сознания, а в отдельных регионах, в особенности на Северном Кавказе, и поведенческих стереотипов, ислам оказывает существенное воздействие и на ход политических событий, включая и имеющие место в этом регионе конфликты. Одновременно нельзя не обратить внимание и на то, что в других регионах России, в первую очередь, в Среднем Поволжье, ислам в течение многих веков способствовал формированию принципов мирного сосуществования между представителями различных конфессий, стал теоретической основой формирования такого явления в общественно-политической жизни как джадидизм, не препятствовал проникновению в татарское общество общедемократических ценностей. Это свидетельствует об универсальности ислама как этноконфессионального фактора, который в различных ситуациях может проявить себя по-разному.

Эти проблемы стали актуальными и в условиях исламского возрождения, ставшего одним из проявлений духовного обновления страны в 1990-х годах. Спустя десять лет после начала мусульманского возрождения уже можно наметить некоторые тенденции, особенности и приоритеты этого явления в различных регионах, обозначить его плодотворные проявления, а также и негативные моменты, которые, абсолютизируя различные стороны этого процесса, способствуют формированию чуждых поликонфессиональному обществу мировоззренческих установок, что, в свою очередь, выступает основой для возникновения религиозных и этнических конфликтов.

Безусловно, ситуация в различных регионах имеет свои особенности. Это вполне естественно, поскольку и сложившиеся в течение многих веков местные традиции проецируются в современных процессах, и общественно-политическая ситуация в регионах вносит свои коррективы в общую ситуацию возрождения ислама в России. Поэтому при исследовании различных проявлений исламского фактора особенно в изучении его роли в общественном сознании, нужно исходить из того, что в России ислам не представляет собой целостного социокультурного монолита. Исламские традиции в различных регионах проявляются по-разному, имеют множество различий и оттенков. Необходимо учитывать, что наряду с выявлением общих тенденций функционирования ислама в России, большое значение имеют исследования, анализирующие ситуацию в конкретных регионах, особенно многоконфессиональных. В этой связи религиозная ситуация в Поволжском регионе представляет огромный интерес. Не только потому, что с этнической точки зрения среди мусульман России на первом месте по численности находятся народы тюркского языкового корня (татары, башкиры, ногайцы и др.) и татары в стране по численности занимают второе место. И не только потому, что мусульмане России, в основном, являются суннитами ханафитского мазхаба, в большей части проживают именно в этом регионе. А в первую очередь потому, что именно среди мусульман этого региона ислам, воздействуя в течение многих веков, проявил многие свои потенциальные и интеллектуальные возможности, которые, без преувеличения, внесли свой вклад в становление российского полиэтнического и поликонфессионального общества и российской государственности.

В условиях становления новой российской государственности, формирования государственной идеологии, острой необходимости выработки принципов мирного сосуществования народов и конфессий исторический опыт данного региона и татар - основного мусульманского населения Поволжья, а также современная религиозная ситуация в Татарстане, безусловно, представляют научный и практический интерес.

Тем не менее, ислам в Среднем Поволжье исследован очень слабо. Это было связано со многими причинами. Среди них, в первую очередь, пожалуй, следует назвать следующую. В отечественном востоковедении традиционно существовали два подхода к изучению ислама. Во-первых, исследователей ислам привлекал как важнейшая составляющая общественно-политической жизни мусульманских государств, без научного осмысления которого невозможно было проводить продуманную внешнюю политику советского государства в том или ином регионе мусульманского Востока. Поэтому было написано очень много трудов по истории и духовной культуре отдельных мусульманских государств, регионов (Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии, Центральной Азии и др.), где исламский фактор рассматривался как важнейший элемент общественно-политической жизни. Во-вторых, хотя и изредка, но появлялись труды, продолжавшие лучшие традиции европейского и отечественного исламоведения. Однако по установившейся в мировом востоковедении традиции, исследователи ограничивались преимущественно классическим исламом и практически не рассматривали период Нового и Новейшего времени. При этом в основном исходили из того, что тюркский мир, тем более Поволжье, является периферией мусульманской цивилизации и поэтому не представляет большого интереса для изучения классического ислама.

Если эти тенденции проецировать на изучение российского, особенно «поволжского» ислама, то можно увидеть, что ни с точки зрения формирования «большой» политики, ни в плане изучения различных аспектов классического ислама он не привлекал внимания специалистов. Поэтому вполне естественно, если не считать атеистических исследований, в бывшем Советском Союзе ислам изучался в приграничных с другими мусульманскими государствами зонах (Средняя Азия, Кавказ), а центральные регионы страны практически оказались за пределами научных интересов исламоведов.

Правда, нужно признать, что в исламоведении наметились новые тенденции. Одна из них – попытка синтеза классического исламоведения с современными исследованиями, стремление преодолеть известную ограниченность, выражавшуюся в рассмотрении религии как замкнутого феномена, мало подверженного внешним воздействиям, в том числе и политическим. Возрос интерес к российскому исламу. Правда, видимо, еще рано говорить о том, что методологические стереотипы, идеологические и психологические предубеждения, сложившиеся за годы советской власти по отношению к исламу, окончательно преодолены. Ислам в России, превращающийся в важнейший фактор ее внутренней и внешней политики, сегодня изучается, в основном, историками и политологами. Поэтому пока преобладает выявление характера мусульманского фактора в общественно-политической жизни того или иного региона или государства в целом. Анализ ислама как этноконфессионального и культурного феномена в истории России и ее мусульманских народов еще не стал заметным явлением в отечественном исламоведении.

И в Татарстане в последние годы появились исследования, предпринимающие попытки по-новому осмыслить исламский фактор в общественной жизни татар. Правда, сразу нужно оговориться, что в постановке многих ключевых проблем, дающих возможность выявить особенности ислама в татарском обществе, до сих пор преобладают традиционные методологические подходы. Такие явления как джадидизм, кадимизм, татарское мусульманское реформаторство нуждаются в серьезных исследованиях.

Данная книга, задуманная как коллективная монография, в какой-то степени должна внести ясность на существующие в этой области проблемы. Конечно, как первый обобщающий научный труд по истории ислама в Среднем Поволжье, он не лишен и некоторых недостатков. В первую очередь, это касается структуры работы. Книга, хотя и в ней сохранилась общая концепция, получилась как итог и обобщение индивидуальных исследований ее авторов. Полностью направить результаты этих иссле-

дований в единое концептуальное русло пока не представлялось возможным. Поэтому авторы и научный редактор издания старались максимально сохранить самостоятельность творческих подходов к той или иной проблеме. Думается, на первом этапе исследования это вполне приемлемый подход, поскольку он будет способствовать в дальнейшем выработке большей концептуальной четкости и более углубленному исследованию обозначенных проблем. Тем не менее, это первое исследование, хронологически охватывающее все этапы распространения и функционирования ислама в Среднем Поволжье, и именно с учетом этого оно должно быть оценено читателями.

# I. К ПРОБЛЕМЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА НА ТЕРРИТОРИИ РОССИИ

*(Анализ сведений арабских историков)*

Достоверные сведения по истории распространения ислама в Волжской Булгарии, самом раннем государственном образовании на Средней Волге, пока по-прежнему дают только арабские историко-географические сочинения IX-X вв. На основе их данных общепризнано, что проникновение и распространение ислама в Среднее Поволжье происходило мирным путем и было неединовременным событием, а протяженным по времени процессом, о развитии которого в научной историографии давно утвердилось несколько фактов и дат, по сей день остающихся по существу неизменными для истории собственно Волжской Булгарии. Несомненной является дата 310/922 г., когда из Багдада в Булгар прибыло посольство от аббасидского халифа ал-Муктадира для участия в церемонии официального принятия ислама Волжской Булгарией. Секретарь посольства Ахмад Ибн Фадлан составил для халифа отчет об этой поездке, который известен как "Рисала" ("Записка..." или "Книга...") Ахмада ибн Фадлана<sup>1</sup>.

Проникновение ислама на Среднюю Волгу началось с юга от ближайших соседей, уже знакомых с исламом. В тот исторический период таким ближайшим соседом был Хазарский каганат, который занимал доминирующее положение в Нижнем Поволжье и степях Северного Кавказа и на протяжении всего своего существования (VII-X вв.) и находился в постоянном контакте с Арабским халифатом: с середины VII в. до середины VIII вв. - период военных действий, когда между халифатом и каганатом шли военные действия за преобладание на Кавказе, и вторая половина VIII- X вв. - период мирных отношений, когда между Халифатом и Каганатом начался активный обмен людьми и торговые отношения.

Появление ислама на Кавказе связано с выходом арабов после разгрома персов при Нехавенде в 21/641-642 г. в Закавказье и началом длившихся почти сто лет (22-121/642-739 гг.) арабо-хазарских войн, основные события которых разворачивались на территории Дагестана.

Все исследования, полагаясь на данные ат-Табари и Ибн ал-Асира, относят первые контакты арабов и хазар ко времени правления праведных халифов, а самый ранний поход связывают с правлением халифа 'Умара, когда в 22/642-43 г. 'Абд ар-Рахман б. Раби'а ал-Бахили уже дошел до Дербента, а его конница совершила рейд до хазарских городов Баланджара (локализуется на севере Каспийского прохода) и ал-Байда (локализуется в Нижнем Поволжье). Одним из основных итогов арабо-хазарского противоборства, исходя из данных ал-Куфи, принято рассматривать поражение хазар в результате похода Марвана б. Мухаммада в 119/737 г. и, как условие мирного договора между арабами и хазарами, принятие ислама хазарским хаканом и его ближайшим окружением<sup>2</sup>. Таким образом, получалось, что на Северном Кавказе и Нижнем Поволжье ислам утвердился в результате арабо-хазарских войн, а распространение ислама из Нижнего в Среднее Поволжье приходится на период между 119-310/737-922 гг. Однако в эту точку зрения могут быть внесены уточнения при изменении методики работы с источниками. В исторической науке по-прежнему преобладает традиционный метод работы с источниками, когда с доверием принимаются все све-

дения без источниковедческой критики (признание недостоверности или легендарности отдельных материалов текстологически не мотивируется). Часто это определено отсутствием возможности для текстологического сопоставления используемых материалов. Тема арабо-хазарских войн представляет собой редкий в источниковедении случай, когда в наличии оказываются все тексты, необходимые для осуществления их критического исследования.

Наиболее полно события арабо-хазарских войн отражены в сочинениях арабских историков IX-XIII вв.: Халифы б. Хайата, ал-Йа'куби<sup>3</sup>, ал-Балазури<sup>4</sup>, ат-Табари<sup>5</sup>, Ибн А'сама ал-Куфи, и Ибн ал-Асира, а также в сочинениях, зависящих от этих историков более поздних арабских, персидских и тюркских авторов. Однако материалы названных историков использовались избирательно: все исследование, рассматривавшие в большей или меньшей степени события войн, опирались преимущественно на Ибн ал-Асира (555-631/1160-1233 гг.) и персидские переложения сочинений арабских историков: "Тарих-и Табари" Бал'ами (составлен в 352/963 г.)<sup>6</sup> и персидский перевод ал-Куфи (переведено в 596/1199 г.)<sup>7</sup>. Сведения этих авторов близки друг к другу, но только в более краткой версии Ибн ал-Асира описываемые события датированы. Поэтому ход военных событий обычно реконструировался сопоставлением датированных сведений Ибн ал-Асира с пространными, но не датированными описаниями событий по Бал'ами, а более краткие сообщения ал-Балазури, ал-Йа'куби и ат-Табари привлекались лишь в дополнение к ним. Рассматривая ход событий, исследователи в основном относились ко всем сведениям с доверием и, отдавая предпочтение материалу того или иного автора, не аргументировали своего выбора, иногда лишь констатируя их противоречивость.

Появление полного текста арабского оригинала "Книги завоеваний" (Китаб ал-футух) Ибн А'сама ал-Куфи<sup>8</sup> и "Истории" (Тарих) Халифы б. Хайата<sup>9</sup> позволяют провести источниковедческий анализ всего комплекса материалов из сочинений ранних арабских историков и, таким образом, выделить круг ранних сведений об арабо-хазарских войнах (из которого выбирали свой материал историки IX-X вв.), показать взаимозависимость материалов разных историков, восходящих к этому кругу сведений (корректируя искажения, возникающие при передаче сведений от одного автора к другому), выявить истоки формирования легендарных сведений, которые приведены в сочинениях всех историков, и особенно у ат-Табари и ал-Куфи, а также выделить правдоподобные, но исторически недостоверные, сообщения<sup>10</sup>.

Проведенный анализ позволяет пересмотреть ход событий арабо-хазарских войн, в целом, и уточнить, в частности, события, связанные с ранними походами арабов на Дербент и к северу от него, а также откорректировать интерпретацию сведений историков о принятии ислама хазарами.

Рассмотрим сведения, связанные с (обоснованием появления ислама) первым, самым ранним появлением мусульман на Северном Кавказе и Нижнем Поволжье, учитывая прежде всего те итоги исследования сведений историков IX-X вв., которые необходимы для обоснования предлагаемой реконструкции событий, поскольку доказательства новой версии выстроены на критике источников.

Весь комплекс сведений арабских историков об арабо-хазарских войнах распадается на два блока: первый описывает события периода правления праведных халифов (11-41/632-661 гг.), и прежде всего времени правления халифов 'Умара (13-23/634-644 гг.) и 'Усмана (23-36/644-656 гг.), второй - события периода правления Омейядских халифов (41-133/661-750 гг.).

Соответствующие материалы историков сильно отличаются друг от друга: более уверенно они позволяют говорить о походах при Омейядах, а сведения о походах при праведных халифах чрезвычайно противоречивы и одну из основных трудностей в них составляет путаница в датировке походов на Дербент и к северу от него к

хазарским городам Баланджар и ал-Байда. Начало событий источники связывают с именами разных полководцев, расходясь в датировке первого похода (к северу от Дербента), а именно: относят его к правлению разных халифов, разных наместников.

Сопоставление сведений историков одного поколения определило ряд особенностей в использовании сведений их предшественников. Назовем те из них, которые имеют значение для рассмотрения наших событий. Так, материалы Халифы б. Хайата, ал-Балазури, ал-Йа'куби и ал-Куфи о походах на Кавказ как для времени праведных халифов, так и для Омейядского периода близки и восходят к общему источнику. В наиболее пространной версии они представлены у ал-Куфи, а сведения остальных историков несмотря на свою краткость иногда точнее ал-Куфи.

Анализ выявил существенное отличие материалов ат-Табари от данных, приведенных остальными историками. Особенность материалов ат-Табари в том, что они непропорциональны по объему для событий походов времени праведных халифов и правления Омейядов. В первом случае ат-Табари широко пользовался почти полностью отсутствующими у остальных авторов известиями Сайфа б. 'Умара (ад-Дабби ат-Тамими ал-Усайди, род. в нач. II в.х. - ум. в 80-е годы II в.х.), материалы которого, в целом, отличаются ранними датировками событий и чрезмерным увлечением легендарными рассказами. В то же время материалы ат-Табари о событиях правления праведных халифов не ограничиваются рассказами Сайфа б. 'Умара, а являются комбинацией сведений Сайфа, известия которого доминируют, и сведений Абу Михнафа, ал-Вакиди, известия которых приводятся параллельно материалам Сайфа<sup>11</sup>.

Для событий Омейядского времени сведения ат-Табари несравнимо кратки и на этом фоне материалы остальных историков (Халифы б.Хайата, ал-Йа'куби, ал-Балазури, ал-Куфи) намного подробнее. Более того, оказалось, что для этого периода ат-Табари воспроизвел часть сведений Халифы б. Хайата (без ссылки на Халифу или только называя источники Халифы).

Общую особенность сведений о войнах обоих периодов определяет включение по существу всеми авторами легендарных материалов, разница только в объеме: больше всех такие материалы дают ат-Табари и ал-Куфи. Недостоверность таких сведений часто настолько очевидна, что не требует особых доказательств, и легендарные рассказы легко выделяются из текста (логично соединяя разорванное вставкой единое, цельное сообщение). Но порой довольно сложно провести грань между исторически достоверным и правдоподобным, но легендарным. В таких случаях критерием часто оказываются критика соотношения материалов ал-Куфи и Халифы б. Хайата, сведения которого отличает большая точность (хотя и ему не удалось полностью избежать легендарных материалов).

Для событий, в которых нам предстоит разобраться в наибольшей степени характерно сочетание достоверного и легендарного, правдоподобного, но исторически не-реального.

Остановимся вначале на событиях раннего периода.

Ближайшее рассмотрение всей суммы сведений о событиях правления праведных халифов показывает, что общая особенность этих материалов в том, что сведения о походах к Дербенту рассеяны среди сообщений о походах в исторические провинции Арминия и Азарбайджан<sup>12</sup> войск арабов, сформированных из воинов Сирии и Куфы, которых в походах на Кавказ соответственно возглавляли Хабиб б.Маслама ал-Фихри ал-Кураши и Салман б.Раби'а ал-Бахили. Суть материалов сводится к пересказу распрей между сирийцами и куфийцами из-за раздела добычи, полученной во время походов в эти провинции, или оспаривается вопрос о том кто к кому пришел на помощь: сирийцы куфитам или куфиты сирийцам, а сведения о походах на Кавказ не являются главными и выглядят эпизодами. Наиболее это характерно для материалов ал-Балазури и ат-Табари<sup>13</sup>.

В целом, для событий периода правления праведных халифов частичное тождество сведений у всех историков можно отметить в связи с назначениями наместников в Сирию (походы на ар-Рум и Арминию) и Ирак (походы на Азарбайджан и Арминию из Куфы и Мосула).

Так, оказывается, что из приведенных ат-Табари сведений сообщения Абу Михнафа и ал-Вакиди, а также часть сообщений Сайфа, близки соответствующим материалам Халифы б. Хайата, ал-Йа'куби, ал-Балазури и ал-Куфи, и таким образом, представляют ту же линию информации, которая относит походы Салмана б. Раби'а к правлению халифа 'Усмана и времени, когда наместниками Куфы были ал-Валид б. 'Укба, Са'ид б. ал-'Ас и Хузайфа б. ал-Йаман.

Что касается самих походов к Дербенту и Баланджару, на первый взгляд более короткое изложение ал-Куфи кажется намного конкретнее пространных и перегруженных легендами сведений ат-Табари. Тем не менее, обзор содержания сведений каждого из них выявил у обоих историков преобладание легендарных сведений над достоверными. А сопоставление материалов ат-Табари и ал-Куфи [о походах к Баланджару в правление халифа 'Усмана] выявило совпадение части приведенных ими легендарных рассказов и скупость сведений обоих о реальных событиях у Баланджара.

Первые походы на Дербент и к северу от него до Баланджара большинство историков единодушно относит ко времени халифа 'Усмана (23-36/644-656 г.г.) и связывают с Салманом б. Раби'а ал-Бахили, который погиб у Баланджара.

В отличие от всех авторов, ат-Табари, опираясь на материалы Сайфа, связывает ранние походы на Кавказ с родным братом и предшественником Салмана на посту наместника Дербента - 'Абд ар-Рахманом б. Раби'а ал-Бахили, который в правление халифа 'Умара (13-23/634-644 г.г.) совершил успешный поход к Баланджару, а его конница дошла до ал-Байда. Согласно Сайфу, 'Абд ар-Рахман неоднократно совершал походы к Баланджару и в правление 'Усмана, во время одного из таких походов он погиб при обстоятельствах, с которыми остальные историки связывают смерть Салмана б. Раби'а. Ат-Табари не приводит сведений о гибели Салмана б. Раби'а, по его данным Салман участвовал в походах, которые возглавлял его брат, а после смерти 'Абд ар-Рахмана возглавил отступление арабов и стал его преемником на посту наместника Дербента. По сведениям ал-Куфи, преемником Салмана после его гибели у Баланджара стал Хабиб б.Маслама.

В сведениях ат-Табари о ранних походах арабов на Кавказ вызывает сомнение на счет возможности столь глубокого продвижения арабов вглубь степей Северного Кавказа уже на столь раннем этапе арабских завоеваний, удивляет появление еще одного участника походов, не упоминаемого другими историками.

Для того, чтобы в этом разобраться рассмотрим основные итоги обзора сведений обоих историков.

В материалах ат-Табари сведения его основного автора, Сайфа б. 'Умара, сгруппированы преимущественно под 22/642-43 г. в рассказе "Завоевание Дербента" и в подборке сведений среди сообщений о событиях 32/652-53 г.

Анализ сведений Сайфа показывает, что события походов 'Абд ар-Рахмана б. Раби'а к Дербенту, Беленджеру и ал-Байда в 22 г.х. и события битвы при Беленджеру в 32 г.х. изложены путано и сопровождаются большим числом явно легендарных материалов. Основная сложность в материалах Сайфа сводится к тому, что на фоне большого количества легендарного материала правдоподобная часть сведений плохо соотносится с данными остальных историков и совпадает лишь часть легендарных материалов. В этом случае основным критерием для анализа материалов Сайфа признается внутренняя критика источника.

Появление мусульман у Дербента Сайф относит к 22/642-643 г. и связывает с продвижением из Азарбайджана к Дербенту армии арабского полководца Сураки б. 'Амра,

который “отправил в авангарде ‘Абд ар-Рахмана б.Раби’у ал-Бахили, а сам шел следом”. По данным Сайфа, в этом походе Салман б. Раби’а ал-Бахили был назначен ведать разделом добычи. ‘Абд ар-Рахман от имени Сураки б. ‘Амра вступает в переговоры с персидским правителем ал-Баба Шахрибаразом и они договариваются о том, что джизьей для персидского гарнизона ал-Баба (который судя по этому сообщению остался в Дербенте) станет их обязанность “сражаться с врагами из неверных”<sup>14</sup>.

После смерти Сураки б.‘Амра халиф ‘Умар утвердил ‘Абд ар-Рахмана ал-Бахили наместником ал-Баба и приказал выступить в поход против тюрков.

Сведения Сайфа о выступлении ‘Абд ар-Рахмана к Баланджару начинаются с переказа беседы ‘Абд ар-Рахмана и Шахрибараз о предстоящем походе на Баланджар. Несмотря на уговоры Шахрибараз не рисковать в опасном походе на тюрков, ‘Абд ар-Рахмана был уверен в успехе, поскольку с ним выступали сподвижники Аллаха. Далее, согласно Сайфу, ‘Абд ар-Рахман миновал ал-Баб и “совершил поход на Баланджар в правление ‘Умара, во время которого не овдовела ни одна женщина и не осиротел ни один ребенок, и достигла в этом походе его конница ал-Байда, которая в двухстах фарсах от Баланджара, потом он совершил еще набег, потом заключил мир...”<sup>15</sup>.

В этих же приведенных под 22 г.х. сообщениях Сайфа отмечается, что ‘Абд ар-Рахман б. Раби’а совершал успешные походы и в правление халифа ‘Усмана, и погиб в его правление.

Большую часть сведений Сайфа в рассказе “Завоевание ал-Баба” составляют очевидные легендарные материалы (диалоги между участниками походов, переписка между халифом и его наместниками и полководцами, легенда о небесном происхождении арабов и их непобедимости, рассказ о том, как эта легенда была развеяна, рассказ участника похода-свидетеля разговора ‘Абд ар-Рахмана и Шахрибараз о Гоге и Магоге, иногда даже тексты договоров с владельцами княжеств и территорий, с которыми арабы вели боевые действия).

На их фоне небольшое сообщение о походе ‘Абд ар-Рахмана на Баланджар и ал-Байда в многокомпонентной подборке сведений Сайфа выглядят достаточно правдоподобным, однако и оно оказывается недостоверным для этого времени. Искусственная составленность этого сообщения доказывается общим контекстом всего комплекса сведений историков и прежде всего, самого ат-Табари. Для наглядности разберем это сообщение по составным частям.

Наличие в сообщении сведений, относящих часть описываемых событий ко времени правления халифа ‘Усмана (и в силу этого сами выходят из состава сообщения) вынуждают сопоставить материалы о походах времени ‘Умара с материалами о походах времени ‘Усмана. Оказалось, что для описания походов разного времени использованы одинаковые литературные обороты. А именно, фраза “не овдовела ни одна женщина и не осиротел ни один ребенок”, означающая успешность (без потерь со стороны арабов) походов на Баланджар в правление халифа ‘Умара, является литературным приемом, который был повторно использован в сведениях Сайфа для характеристики походов на Баланджар, предпринятых в правление ‘Усмана<sup>16</sup>.

В оставшемся тексте “... [‘Абд ар-Рахман] совершил поход на Баланджар в правление ‘Умара,... и достигла в этом походе его конница ал-Байда, которая в двухстах фарсах от Баланджара...” первая часть дословно близка к сообщению Халифы б. Хайата, говорившего правда, о Салмане б. Раби’а: “А говорят: ‘Умар отправил Салмана на Бланджар”.

Наиболее значимая часть сообщения Сайфа о том, что “... его конница достигла в этом походе ал-Байда, которая в двухстах фарсах от Баланджара...” не находит аналогии в материалах о войнах у других историков и противоречит общему контексту всех материалов ранних историков о походах на Кавказ при праведных халифах.

Наиболее надежный из историков X в. Халифа б. Хайат только отмечает существование сведений о походе Салмана к Баланджару в правление халифа ‘Умара, но не приводит никаких сведений о событиях походов, указывая лишь о гибели Салмана, и один раз называет еще одного участника похода погибшего у Баланджара - Ми’дада аш-Шайбани (что особенно важно для анализа материалов ат-Табари).

Эта часть сообщения Сайфа, не являясь достоверным для событий похода при халифе ‘Умаре, видимо, является достоверным сообщением о походе к ал-Байда в другое время (в правление Омейядов в самом конце арабо-хазарских войн), интерполированным<sup>17</sup> (вставленным) в текст сведений о ранних событиях. Тот факт, что другие историки не приводят этого сообщения, не доказывает его недостоверность, а скорее свидетельствует о том, что не все сведения из круга ранних материалов (основанных на воспоминаниях участников походов) вошли в сочинения историков X в.

Определенное противоречие содержится и в самом сообщении о рейде конницы к ал-Байда. Так, указанное в сообщении расстояние между Баланджаром и ал-Байда в 200 фарсах исключает предполагающуюся содержанием сообщения краткосрочность, быстроту рейда конницы. Фарсах обычно составляет расстояние, преодолеваемое за один дневной переход (от 50 до 100 км/день), следовательно отряд был на марше 200 дней (т.е почти четыре месяца) и реально мог преодолеть расстояние от 1000 до 2000 км.

Приведенные под 22/642-43 г. материалы о событиях правления халифа ‘Усмана дублируют часть легендарных сведений, приведенных под 32/652-53 г. Среди них рассказы о причине бессмертности и непобедимости арабов, рассказ о том как тюрки узнали о смертности арабов (один из тюрков убил мусульманина из лука), о разгроме арабов тюрками, бегство арабов от стен Баланджара и пути отступления арабов.

Сопоставление близких материалов из составленных ат-Табари двух подборок сведений Сайфа показало, что сведения о походах ‘Абд ар-Рахмана на Баланджар при халифе ‘Усмани, приведенные под 22/642-643 г., иногда подробнее, чем тождественный рассказ среди сведений, приведенных под 32/652-53 г. Таким примером является сообщение о последнем походе ‘Абд ар-Рахмана на Баланджар, предпринятом в правление ‘Усмана, в котором ‘Абд ар-Рахман был убит: в варианте, приведенном под 22 г.х. он полнее, чем в варианте, приведенном под 32 г.х.

Сведения источников о походах в правление халифа ‘Усмана не менее путаны, но можно, отделив от легендарного, исторически реальное, попытаться реконструировать часть событий. Прежде всего очевидно, что они происходили в течение нескольких, последних лет правления халифа. Сайф представляет походы против тюрков опасными для мусульман, действия наместника Дербента ‘Абд ар-Рахмана б. Раби’а дерзкими и самонадеянными, настолько, что даже халиф ‘Усмана увещевал ‘Абд ар-Рахмана быть осторожным. Сайф облакает это увещевание в форму (в действительности несуществовавшего) письма, в котором ‘Усман будто бы писал: “... многих поданных из [местного населения] одолела гордыня и от них дерзость, так укроти с мусульманами [против них] [походы] и не подвергай опасности мусульман, потому что я боюсь, что их постигнет беда”. Но это не удержало ‘Абд ар-Рахмана от его намерения идти на Баланджар. Он предпринял поход на девятый год правления ‘Усмана (соответствует 31/651-652 г.) и достиг Баланджара. Они взяли его в осаду и установили против него катапульты и баллисты<sup>18</sup>.

Из сведений Сайфа следует, что последствия осады Баланджара были тяжелыми для мусульман. Любой кто пытался приблизиться [к Баланджару], был либо ранен, либо убит. В день сражения под Баланджаром погибли Йазид б. Му’авийа ан-Наджа’и, Ми’дад аш-Шайбани, ‘Амр б. ‘Утба. По сведениям Сайфа, каждому из них, накануне гибели приснились сны, предвещавшие смерть<sup>19</sup>. К числу реальных участников похода, упомянутых в сообщениях о сноведениях, видимо, можно отнести ‘Алхаму б.Кайса, Абу Муфаззира ат-Тамими, Халида б.Раби’а, ал-Халхала б. Зурри и ал-Карса’.

По Сайфу, до девятого года правления халифа 'Усмана (соответствует 31/651-652 г.) походы к Баланджару совершали куфийцы и они всегда были успешными. Но в девятый год правления 'Усмана состоялось сражение в котором арабы были разбиты, был убит 'Абд ар-Рахман и сменил его брат Салман.

Причина поражения арабов у ат-Табари имеет как бы два объяснения. В глаза бросается легендарный вариант объяснения, хотя бы потому что он объемнее и как бы выделен в специальное, самостоятельное повествование. К тому же оно повторяется и у ал-Куфи. Согласно этому объяснению, "тюрки считали арабов бессмертными" и поэтому даже не сопротивлялись им, "однажды они устроили засаду в чаще леса и убили одного из арабов, после этого тюрки договорились между собой. [В этот день] население Баланджара вышло [из крепости], к ним подошли тюрки. Произошло сражение. Был убит 'Абд ар-Рахман б. Раби'а. Его стали называть Зу-н-нур. Мусульмане обратились в бегство, рассеиваясь в разные стороны". Из этого сообщения к достоверной части, видимо, можно отнести сведения, что для отражения арабов население Баланджара объединилось с подошедшими к ним тюрками. Вызывает сомнение и то как представлено отступление арабов от Баланджара. По версии, приведенной Сайфом, мусульмане отступали двумя путями: первый возглавил преемник и родной брат 'Абд ар-Рахмана Салман б. Раби'а и увел отступавших через ал-Баб (т.е. Дербент). Вторым путем отступления арабов назван "путь хазар и через их страну" - через Гилян и Джурджан (Джурзан?), а возглавили отступавших этой дорогой Салман ал-Фариси и Абу Хурайра ад-Давси. Второй путь отступления - в Гилян и Джурджан - не убедителен, т.к. не ясно где локализируются упомянутые Сайфом территории Гилян и Джурджан (Джурзан?), если речь идет о провинциях, локализуемых на севере Ирана, то там можно оказаться, продвигаясь через тот же ал-Баб или обойдя Каспийское море с другой стороны. Более естественным был бы путь возвращения в Дербент.

Повторенное ал-Балазури и ат-Табари сообщение о том, что "люди взяли тело 'Абд ар-Рахмана, положили его в большую корзину и он остался в руках [мусульман]. И до сегодняшнего дня они испрашивают его именем о ниспослании дождя и победы в сражении" несомненно представляет этнографический интерес<sup>20</sup>.

Менее очевидно в тексте ат-Табари другое объяснение поражения арабов. Согласно этому сообщению Сайфа, 'Абд ар-Рахман был убит в правление 'Усмана, когда население Куфы изменилось из-за того, что 'Усман назначил им амиром для наведения у них порядка отступившегося от веры..."<sup>21</sup>.

Этим отступником, как следует из последующих сведений Сайфа, оказывается возглавлявший войско сирийцев Хабиб б. Маслама ал-Фихри ал-Кураши.

В сообщениях Сайфа о смене в Куфе наместника, когда Са'ид б. ал-'Аса сменил Хузайфа б. ал-Йаман, путалась информация о том кто назначил в Баланджар (или ал-Баб) Салмана б. Раби'а (где до этого наместником был 'Абд ар-Рахман): Са'ид б. ал-'Ас или сам халиф 'Усман, назначивший Хузайфу в Куфу. Более значимым оказывается продолжение этого сообщения Сайфа. Согласно ему, 'Усман приказал куфийцам во главе с Хузайфой б. ал-Йаманом выступить в поход вместе с Салманом б. Раби'а, а на десятый год своего правления (соответствует 32/652-653 г.) 'Усман прислал в помощь Хузайфе и Салману сирийцев во главе с Хабибом б. Масламом. Но между полководцами сирийцев и куфийцев возникли распри из-за власти. Сайф представляет суть конфликта так: "Стал [Хабибу] приказывать Салман, а Хабиб отказывался [подчиняться] этому.... Хабиб хотел, чтобы его поставили амиром над правителем ал-Баба, подобно тому, как был над ним командующий войском, если оно приходило из Куфы. Когда Хузайфа узнал о [желании Хабиба], он утвердил это, и куфийцы тоже согласились"<sup>22</sup>

Таким образом, истинной причиной поражения арабов у Баланджара, видимо, оказались распри между арабами, которые отвлекли внимание и силы от фронта военных действий в Дагестане, хотя в источниках нет убедительных свидетельств о том, что Хабиб б. Маслама приходил в Дербент.

Подводя итог анализу сведений Сайфа, можно сказать, что из приведенного ат-Табари сравнительно большого объема текста (намного превосходит подробного ал-Куфи), к невызывающим сомнения, достоверным сведениям об исторически реальных событиях относятся не описания, а лишь краткие упоминания фактов похода к Дербенту и Баланджару в правление халифа 'Усмана, не давая ни каких деталей походов. Сведения о походах в правление 'Умара не содержат исторически достоверной информации, однако свидетельствуют о существовании исторической памяти о походах на Кавказ, предпринимавшихся при халифе 'Умаре.

Последнее заключение в большей степени, чем материалы ат-Табари, обосновывают краткие замечания Халифы б. Хайата о существовании воспоминаний о походах Баланджару в правление халифа 'Умара. Так, в датированном 25/645-646 г. сведений о походе Салмана б. Раби'у во главе двенадцати тысяч в Барза'а Ибн Хайат приводит параллельно сообщение Абу 'Убайда со слов ас-Самари о том, что "халиф 'Умар отправил Салмана б. Раби'у в Барза'а, и он завоевал её"<sup>23</sup>.

В другом, датированном 29/649-650 г., сообщении о походе Салмана к Баланджару, где он был убит, Халифа также отмечает, существование сообщения о том, что "Салмана отправил к Баланджару халиф 'Умар"<sup>24</sup>.

Кроме ат-Табари больше ни один историк не упоминает ни 'Абд ар-Рахмана ал-Бахили как участника походов, ни рейд арабской конницы до ал-Байда. Даже Халифа б. Хайата, дважды кратко отмечая существование сообщений о походах Салмана на Кавказ при халифе 'Умаре, связывает их только с Салманом б. Раби'а и упоминает только два города Барза'а<sup>25</sup> и Баланджар.

Обратимся к сведениям остальных историков, которые, как мы уже отмечали, связывают первые походы арабов в Арминию, Арран, Азербайджан и Дербент и Баланджар с участием Хабиба б. Масламы ал-Фихри, Салмана б. Раби'и ал-Бахили, относя к правлению халифа 'Усмана (23-36/644-656 гг.) и времени, когда в Куфе сменяли друг друга на посту наместника ал-Валид б. 'Укба, Са'ид б. ал-'Ас и Хузайфа б. ал-Йаман.

Анализ соответствующих сведений Халифы б. Хайата, ал-Балазури, ал-Йа'куби и ал-Куфи, выявивший их тождество, определил и другие особенности этих материалов. Так, ал-Балазури вообще не приводит сведений о походах арабов к Баланджару в правление праведных халифов, ограничившись упоминанием гибели Салмана в правление халифа 'Усмана, хотя его упоминания Салмана б. Раби'и ал-Бахили и Хабиба б. Масламы ал-Фихри, распрей между сирийцами и куфийцами аналогичны материалам ал-Куфи<sup>26</sup>. Ал-Балазури, ал-Йа'куби и ал-Куфи не датируют события, а лишь отмечают, что они произошли в правление халифа 'Усмана (ал-Куфи указывает смену наместников в Куфе)<sup>27</sup>. Из авторов этой группы сведения датированы только у Халифы б. Хайата.

Выясняется, что пространность материалов ал-Куфи обеспечена легендарными повествованиями, при выделении которых достоверные сведения оказываются идентичны данным Халифы и ал-Йа'куби. Причем краткие сведения Халифы б. Хайата и ал-Йа'куби иногда точнее материалов ал-Куфи. Особенно важно то, что материалы Халифы и ал-Йа'куби почти не содержат легендарных материалов, характерных для ал-Куфи. В силу этого в ряде случаев их данные выступают критерием между достоверным и легендарным в сведениях ал-Куфи. По содержанию в сведениях ал-Куфи можно выделить часть, описывающую маршрут пути Салмана к ал-Бабу и Баланджару и часть с описанием событий у Дербента и Баланджара. Легендарные материалы, которыми дополнен текст ал-Куфи для описания переходов на марше типичен для материалов ал-Куфи о поздних походах, а для событий у Дербента и Баланджара - частично совпадает с соответствующими материалами ат-Табари и также перекликается с собственными повествованиями ал-Куфи для поздних походов.

Основной итог анализа материалов ат-Табари и ал-Куфи сводится к тому, что ни один из них не дает достоверного представления о событиях похода к Дербенту и Баланджару, предпринятого в правление халифа 'Усмана. И в "версии" ат-Табари и в "версии" всех остальных историков как достоверное сообщение об исторически реальном событии, видимо, можно признать только факт похода, а все описания оказываются плодом творчества историка, столкнувшегося с "проблемой" отсутствия подробностей, восхваляющих успехи ислама. В результате, в текст ряда историков X в. были включены либо откровенные легенды или правдоподобные, но вымышленные рассказы, в основу которых иногда были положены достоверные факты, либо были сделаны вставки из сообщений о событиях других, исторически реальных походов, но предпринятых позднее.

Для наглядности итогов нашего анализа приведем соответствующий отрывок из "Китаб ал-футух" (Книга завоеваний) ал-Куфи.

Описывая продвижение Салман б. Раби'а ал-Куфи начинает выступление Салмана из Армии и говорит, что он "шел, убивая тех, кто проявлял к нему враждебность, и завоеывая города и крепости, мимо которых проходил. Он полностью очистил страну [от врагов] и дошел до ал-Байлакана в стране Арран.

Жители ал-Байлакана просили о пощаде и предоставили содержание на условии уплаты ему денег, которые он и получил от них. Они заключили с ним мирный договор за деньги, которые они передали ему. Он принял это от них". После ал-Байлакана Салман встал лагерем у крепости Барза'а. Он заключил мирный договор с ее жителями за деньги, которые получил от них и распределил среди своих воинов. Этим он подкрепил их". Затем он отправился со своей конницей на Джурзан (Грузия). Он заключил мирный договор с его населением на условии выплаты ему определенной суммы каждый год. Потом он и его воины вышли в обратный путь, они шли, пока не переправились через реку ал-Курр и вошли в землю аш-Ширван. Здесь он встал лагерем, призвал ее царя и заключил с ним мирный договор на условии выплаты денег, которые взял с него. Потом он выступил из аш-Ширвана и прошел в Шабиран и Маскат. Затем он разослал [посланцев] к царям гор, вызывая их. Прибыли к нему царь ал-Лакз, царь Филана и царь Табаристана. Они доставили к нему деньги и подарки. Они заключили с ним мирный договор на условии выплаты ему определенной суммы каждый год. И он получил это от них. Потом он пошел, направляясь к городу ал-Баб. А там в это время находился хакан, царь хазар с тремястами тысячами неверных. Когда он узнал о том, что арабы прошли через земли, лежавшие до [его владений], он ушел из города ал-Баб. Ему сказали: "О царь! У тебя триста тысяч [воинов], а у этих десять тысяч, и ты спасаешься от них бегством?" Хакан ответил: "Мне известно об этом народе, что они сошли с небес и что оружие не причиняет им вреда. Кто же тогда встанет против них?"

Затем он пошел, куда глаза глядят. А Салман б. Раби'а прибыл и вошел с мусульманами в город ал-Баб, а там уже не было ни одного неверного. Он провел там три дня, пока отдохнули его воины. Затем он ушел из него, преследуя хакана и его воинов. Он дошел до одного из городов хазар, который называли Йаргу, там не было никого из..., затем он отправился..., направляясь в Баланджар, а это также один из городов хазар.

И остановился Салман б. Раби'а там у густого леса на берегу текущей реки, в котором была группа хазар из воинов хакана. Один из них подошел ближе, чтобы посмотреть на лагерь мусульман. Пока он там стоял, он увидел, как воин из мусульман спустился к той реке, чтобы в ней омыться. И захотелось ему испытать его оружием: подействует оно на него или нет. Он извлек стрелу, пустил ее в воина и убил его.

Затем он подошел к нему, снял его одежду, отрубил ему голову. Он взял ее с собой, доставил ее к Хакану и сказал: "О царь! Вот эти, о которых ты слышал, будто оружие их не берет и смерть им не суждена!".

Когда хакан увидел это, он созвал своих воинов и собрал их. Затем во главе трехсот тысяч [воинов] повернул назад против мусульман и сражался он с ними, а они с ним, пока не осталось ни одного мусульманина.

Были убиты Салман б. Раби'а ал-Бахили и все те, кто был с ним, да снизойдет на них милость Аллаха. Их могилы там, известны в Баланджаре до наших дней под названием "могилы мучеников" (кубур аш-шухада).<sup>28</sup>

В этих сведениях ал-Куфи к безусловно легендарным материалам относятся повторенный дважды<sup>29</sup> рассказ о бессмертии арабов и рассказ о том как эта легенда была развеяна (аналогичен рассказу ат-Табари).

Ряд приведенных в описании похода Салмана рассказов или фраз, оказываются дублированными при описании более поздних событий арабо-хазарских войн, и могут расцениваться как литературный прием. Например, в материалах ал-Куфи дважды в связи с Дербентом говорится о том, что он был оставлен хазарми без боя. Так, фраза "он вошел в ал-Баб, а в нем не оказалось ни одного человека из хазар", примененная при описании похода Салмана к Баланджару через Дербент, была использована и при описании похода ал-Джарраха б. 'Абдаллаха ал-Хаками в 103-104/721-723 гг., который "дошел до Баб ал-Абваба и, когда вошел в город, в нем не оказалось ни одного человека из хазар"<sup>30</sup>. Любопытна разница контекстов, в которых использована эта фраза: для похода ал-Джарраха - из контекста следует, что Дербент был оставлен из страха перед мощью арабского войска, а для похода Салмана - из контекста следует, что Дербент был оставлен из страха перед "небесным" происхождением и бессмертностью арабов (которыми определялась непобедимость арабов). Подобная разница контекстов и свидетельствует в пользу того, что сведения о событиях позднего времени переносились в описание событий раннего времени.

Приведенная здесь же фраза "ушел куда глаза глядят" о хакане, оставившем ал-Баб из страха перед арабами, так же является литературным приемом и используется повторно в описании бегства царя ал-Лакз Арбиса б. Басбаса от Марвана б. Мухаммада<sup>31</sup>.

Замечание о том, что "Салман провел там [Дербенте] три дня" тоже является литературным оборотом, повторенным в описании похода ал-Джарраха<sup>32</sup>. Обзор легендарных материалов а-Куфи и ат-Табари обнаруживает, что для них характерны "тройные повторы", в который вкладывались особая символичность, магический смысл, предсказывающие знамения и др.

Еще одним примером повтора одинаковых сюжетов для описания походов в материалах ал-Куфи является повествование (призванное оживить сухие сведения историков) о воине из хазар, которому удалось, "выстрелив из лука, убить мусульманина, спустившегося к реке омыться", и "представить хакану голову убитого" в качестве доказательства" (в данном случае смертности арабов) с небольшими изменениями использовано и в описании того, как был убит царь лакзов Арбис б. Басбас<sup>33</sup>.

Очевидным преувеличением в данных ал-Куфи являются цифры о численности войск хазар (300 тысяч) и мусульман (10 тысяч). Ал-Йакуби, материалы которого, как уже отмечалось, тождественны ал-Куфи, говорит о 4 тысячах воинов в войске мусульман.

Достоверным в сведениях Халифы б. Хайта, ал-Йа'куби и ал-Куфи видится движение арабов к Баланджару по маршруту, который соответствует перечню пунктов, через которые арабы шли в поход на хазар в правление Омейядов. Это совпадение настораживает, но не может быть доказательно отвергнуто как недостоверное, поскольку подтверждается данными Халифы б. Хайта. Согласно наиболее полному перечню, приведенному ал-Куфи, Салман шел из Армии до Баланджара минуя Арран, ал-Байлакан, Барза'а, Джурзан, ал-Курр, аш-Шарван, Шабиран, Маскат<sup>34</sup>, ал-Лакз, Филан, Табаристан, ал-Баб, Йаргу. Заметим, что историки немного расходятся в перечислении пунктов этого маршрута<sup>35</sup>. В частности, Халифа и ал-Йа'куби в отличие от своего более позднего современника ал-Куфи не упоминают в маршруте Салмана Дербент.



Согласно всем данным, Салман заключил договоры с владельцами княжеств и территорий, через которые проходил, направляясь к Баланджару. Сообщая об этом Халифа и ал-Йа'куби отмечают только факт заключения договоров, а ал-Куфи называет условия этих договоров.

Как оказывается, в описание событий походов на Дербент и Баланджар ал-Куфи также как и ат-Табари привел по существу только легендарные материалы. Достоверную часть сведений в материалах ал-Куфи позволяют выделить краткие сведения Халифы и ал-Йа'куби, которые однако касаются только похода к Баланджару, поскольку Дербент в них вообще не упоминается.

В нескольких датированных сообщениях Халифы б. Хайата информация сводится к одной и той же фразе, существенным в них оказывается датировка. Впервые о походе Салмана Халифа приводит два сообщения под 29/649-650 г. В первом отмечается, что "после смещения ал-Валида б. Укбы с поста наместника Куфы и назначения Са'ида б. ал-'Аса правителем Арминии, Салман б. Раби'а ал-Бахили выступил в одну из ее областей. Са'ид встретил врага, а Салман прошел вперёд к Баланджару и там был убит"<sup>36</sup>. Во втором сообщении, которое Халифа приводит со слов Абу Халид: "Сказал Абу ал-Бара, все, что относится к событиям у Баланджара, сводится к фразе: "Салман был убит у Баланджара"<sup>37</sup>. Два других сообщения Халифы, датированных 30/650-651 г., не намного подробнее. Первое сообщает, что в этом году был убит Ми'дад аш-Шайбани; и отмечает, что сообщают о том, что был убит также Салман б. Раби'а<sup>38</sup>. Согласно второму, приведенному под этим же 30/650-51 г. сообщению (со слов Абу Халида: а он слов Абу ал-Хаттаба ал-Асади), Салман был убит в 31/651-52 г.<sup>39</sup> Даты 29/649-650, 30/650-51, 31/651-52 гг. относятся к разным этапам походов и совпадают со сведениями ат-Табари датирующим события годами правления халифа 'Усмана (девятый, десятый, одиннадцатый).

Сообщение ал-Йа'куби хоть и немного короче текста ал-Куфи, но восходит к его источнику. Так согласно ал-Йа'куби, царь хазар переправился через реку Баланджар с многочисленными воинами, он убил Салмана и перебил тех кто был с Салманом, а их было четыре тысячи<sup>40</sup>.

Согласно сообщению Халифы, датированному 29/849-650 г., "Усман написал Хабибу б. Масламе ал-Фихри, чтобы он выступил из Сирии с войском [в Арминию]. Хабиб прошел со стороны прохода ал-Хадас. Жители Джурзана заключили с ним мир, заплатили выкуп зерном. И он написал им грамоту"<sup>41</sup>. Согласно ал-Куфи, после гибели Салмана у Баланджара назначение в Арминию получил Хабиб б. Маслама на одиннадцатый год правления халифа 'Усмана<sup>42</sup>.

В конечном итоге проведенный анализ показывает, что в исторической памяти участников арабо-хазарских войн, основные события которых разворачивались на Северном Кавказе и Нижнем Поволжье, остались нечеткие воспоминания о походах в правление халифов 'Умара и 'Усмана. Достоверных сведений о реальных событиях походов, видимо, не сохранилось ни для правления 'Умара, ни для правления 'Усмана. Это и объясняет путаницу в источниках об участниках и датировке событий, плохо локализует события походов. Расхождения в сведениях определяются тем, что воспоминания участников походов на Кавказ, на которых основаны материалы историков X в., не полностью вошли в их хроники. В силу специфической особенности материалов, основанных на воспоминаниях участников, которая состоит в том, что в них зафиксирована только часть событий походов (чем-то наиболее запомнившаяся), материалы историков X в. не дают полной картины событий.

Все историки приводят сведения о походе к Баланджару, предпринятом в правление халифа 'Усмана (правил в 23-36/644-656 гг.) и признают, что у Баланджара между хазарами и арабами произошло сражение, в результате которого арабы разбиты. В этом походе погиб наместник Дербента, возглавлявший поход (видимо, кто-то по про-

исхождению из рода ал-Бахили). Согласно сведениям Халифы б. Хайата, ал-Балазури, ал-Йа'куби и ал-Куфи, этим наместником был Салман б. Раби'а ал-Бахили, согласно данным ат-Табари, 'Абд ар-Рахман б. Раби'а ал-Бахили.

Приведенные ат-Табари сведения о погибших и участниках битвы при Баланджаре, отчасти подтверждаемые Халифой б. Хайатом, можно признать достоверными. Согласно Халифе, сражение состоялось в 30/650-51 или 31/651-52 гг., по ат-Табари, в 31/651-52 или 32/652-53 гг.

Сомнение в исторической реальности 'Абд ар-Рахмана не подкрепляется другими данными, поскольку даже в самых ранних биографических словарях знаменитых мусульман он упоминается только на основании данных ат-Табари как участник походов арабов на Кавказ в правление халифа 'Умара<sup>43</sup>.

Несмотря на расхождение в датировке похода Салмана на Баланджар в правление халифа 'Усмана, в котором он погиб: 29/640-50, 30/650-51, 31/651-52, 32/652-53 гг., речь, вероятно, идет не о нескольких походах, а об одном и том же походе, который длился несколько лет. К тому же датированное сообщение часто включало несколько фактов и дата обычно относилась только к одному из упомянутых фактов (не обязательно к походу, а например, к назначению наместника). Например, в датированном 25/645-46 г. сообщении Халифы б. Хайата отмечается, что назначенный халифом 'Усманом наместник Куфы ал-Валид б. Укба отправил Салмана б. Раби'у во главе двенадцати тысяч в Барза'а, где он убивал и брал в плен<sup>44</sup>. А в сообщении, датированным 29/649-50 г., возвращенный на пост наместника ал-Куфы Са'ид б. ал-'Ас отправил Салмана в поход к Баланджару. В обоих случаях дата относится к смене наместников. Поход на Баланджар, в котором погиб Салман, состоялся в 30/650-51 или 31/651-52 г.

Игнорирование сведений ат-Табари о походах на Кавказ при халифе 'Умаре только на том основании, что никто другой из историков кроме него не сообщает об этом, исключают данные Халифы б. Хайата, который несколько раз отмечает существование сведений о походе Салмана на Баланджар в правление 'Умара (но не говорится, что Салман погиб в походе, предпринятом при халифе 'Умаре).

Однако сообщение Сайфа, основного источника ат-Табари, о продвижении конницы 'Абд ар-Рахмана б. Раби'а до кочевой ставки кагана хазар ал-Байда<sup>45</sup>, расположенной в двухстах фарсах от Баланджара, выпадает из круга ранних сведений о походах на Кавказ в правление праведных халифов. Второе (после упоминания ат-Табари) упоминание ал-Байда (у Халифы и ал-Куфи) в связи с походом Марвана б. Мухаммада в 119/737 г. отличается большой лаконичностью и не дает сведений для его локализации (считается крайним, самым отдаленным пунктом во владениях хазар). Таким образом, признавая, что сообщение Сайфа о продвижении арабской конницы до ал-Байда является интерполяцией в тексте составного сообщения, исторически реальными для времени правления халифа 'Умара (ум. 23/644 г.), исходя из материалов Халифы б. Хайата, можно считать поход на Баланджар.

Походы 'Абд ар-Рахмана или Салмана на Дербент и Баланджар предпринятые в правление 'Умара должны были состояться до 23 г.х. (когда завершилось правление халифа 'Умара), поэтому приведенная Сайфом дата 22 г.х. не может быть достоверно исключена. Она не противоречит датам сражений при Кадисии (15/636 г.) и Нехавенде (21/641-642 г.) - важнейших сражений ранних арабских завоеваний, когда была окончательно разгромлена армия Сасанидского Ирана. Только после этих побед арабы смогли развернуть продвижение на Кавказ и Среднюю Азию.

Возможность похода до Дербента и Баланджара при халифе 'Умаре (т.е. на очень раннем этапе арабских завоеваний) косвенно подтверждает факт, что в раннем халифате основу армии арабов составляла мобильная кавалерия как у кочевников, передовые отряды которой были в состоянии совершать глубокие рейды на территорию противника.

Такие примеры в истории арабо-хазарских войн есть. Источники сообщают о неоднократном выходе арабов во время военных походов в степи Северного Кавказа (что очень далеко для войска, выступавшего из базового военного лагеря в Мосуле). Глубокие рейды в тыл противника совершались не только арабами, но и хазарами. Хотя и реже, чем о походах арабов, но все же источники приводят сведения о набегах хазар в Закавказье. Так, Халифа б. Хайат дважды сообщает о продвижении хазар до Мосула. В первом он отмечает, что в 66/685-686 г. хазары дошли до окрестностей Мосула, где нанесли арабам серьезное поражение<sup>46</sup>. Во втором сообщении, рассказывается, что в 112/730-31 г. сын хакан, который в это время осаждал жителей Ардабила, и известный арабский полководец ал-Джаррах б. 'Абдаллах ал-Хаками сошлись в жестоком сражении. В этой битве арабы потерпели поражение, ал-Джаррах сам был убит, хазары завладели всем Азербайджаном, а их кавалерия продвигалась так, что подошла близко к Мосулу<sup>47</sup>.

И поэтому нельзя доказательно исключить, что глубокие рейды на Дербент к северу от него до Баланджара не были предприняты шедшими в авангарде армии конными отрядами арабов уже в 22/642 г.

Для реконструкции событий войн одним из принципиальных итогов источниковедческого исследования становится факт, что материалы, описывающие принятие ислама хазарским хаканом и его ближайшим окружением, оказываются легендарными, а к исторически достоверной части могут быть отнесены только сведения о крупной военной экспедиции арабов в 119-121/737-739 гг. под командованием Марвана б. Мухаммада, суть которой сводилась к тому, чтобы, пройдя через Дарьяльское ущелье, на север Дагестана, с тыла подчинить его княжества и, таким образом, окончательно утвердиться в Дербенте.

Несомненно, прежде чем прорваться к дагестанским княжествам, арабам пришлось преодолеть сопротивление хазар в степях Северного Кавказа (возможно в это время здесь оказалась чочевая ставка кагана ал-Байда). Возможно, в этом походе между арабами и хазарами действительно произошло решительное сражение, в результате которого хазары вынуждены были пойти на невыгодное для них соглашение, что могло быть впоследствии расценено как договор о принятии ислама. Это, конечно, не исключает принятия ислама отдельными лицами, но в то время оно еще не имело массовый характер.

Итог арабо-хазарских войн - установление договорных отношений с княжествами Дагестана, переход Дербента под контроль арабов - положило начало установлению со второй половины VIII в. тесных торговых связей между халифатом и Хазарским каганатом.

Распространение ислама на Северном Кавказе, в Прикаспийских степях, а затем и в Поволжье постепенный процесс, начавшийся, видимо, при Аббасидах.

Признание недостоверными сведений источников о принятии ислама хазарами в итоге похода Марвана б. Мухаммада, состоявшегося почти в самом конце длившихся почти сто лет арабо-хазарских войн, исключает только дату 119/737 г. как точную дату принятия ислама хазарми, но не исключает исторического факта постепенного распространения ислама среди народов, в то время входивших в состав населения Хазарского каганата<sup>48</sup>. Очевидно, что знакомство с исламом началось в процессе арабо-хазарских войн, и отсюда условная датировка начала распространения ислама на Северном Кавказе и Нижнем Поволжье может быть перенесена с конца арабо-хазарских войн на начало противоборства между арабами и хазарами.

#### Примечания:

1. А.П.Ковалевский. Книга Ахмада Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 г. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956. - С.131-138.

2. Dunlop D.M. The history of Jewish khazars.—Princeton, 1954, pp.41-87; Czeglety K. Khazar raids in Transcaucasia in A.D. 762-764 // Acta Orientalia Hungarica, 1960. Т. XI, fsc. 1-3, p. 75-88; Артамонов М.И. История хазар.—Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962, сс.176-180, 202-232; Буниятов З.М. Азербайджан в VII—IX вв.—Баку: Издательство АН АзССР, 1965.—382 с.; Тер-Гевондян А.Н. Армения и арабский халифат.— Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1977, сс.71-74, 85-87; Шихсаидов А.Р. Освободительная борьба народов Дагестана против халифата VII—VIII вв. (в трудах арабских авторов) // Освободительная борьба народов Дагестана в эпоху средневековья.—Махачкала: Типография Дагестанского Филиала АН СССР, 1986.—С. 5—21; Шихсаидов А.Р. Арабские источники IX—X вв. и вопросы социально-экономического и военно-политического положения раннесредневекового Дагестана // Источниковедение средневекового Дагестана.—Махачкала: Типография Дагестанского Филиала АН СССР, 1986.—С. 5—28; Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа.—М.: Наука, 1990. сс.172-188.
3. Ibn Wadiah qui dicitur al-Jacqubi, Historiae. Pars 2, historiam ante-islamiam continens. Ed.M.Th. Houtsma, Lugduni Batavorum, 1883.
4. Lieber expugnations regionum, auctore Imamo Ahmad ibn Djarir al-Beladorsi... ed.M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1866.
5. Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed M.J. de Goeje. Ser. I—III, Lugduni Batavorum.—E.J.Brill, 1879-1901.
6. Тарих-и Табари Абу 'Али Мухаммад Бал'ами. Рук. ЛОИВ АН СССР, Д-82; Тарих-и Бал'ами аз Абу 'Али Мухаммад бен Мухаммад Бал'ами. Такмиле ва тарджемей тарих-и Табари бе тасхих-и мархум Мухаммад Таги Бехар бе кушеш-и Мухаммад Парвин Тунабади.—Тегеран, 1341/1962.—Джилд-и аввал.
7. Дорн Б. Известия о хазарах восточного историка Табари, с отрывками из Хафиз-Абру, Ибн А'сама ал-Куфи и др. Статья академика Дорна / Перевод с немец. П.Тяжелова // ЖМНП.—СПб.: Типография Императорской Академии наук.—1844.—Ч. XLIII, отд. II.—С. 1—25; 67—98.
8. Kitabu'l Fut h by Abu Muhammad Ahmad ibn A'tham al-K fi. V. 1—8. Ed by Sayyid 'Abdu'l Wahhab Bukhari.—Hyderabad, 1968—1975; Validi Togan A.Z. Ibn Fadlan's Reisebericht Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes. XXIV. 3.—Leipzig, 1939.—XXXIV+337+45 (ar.); Kurat A.N. Abu Muhammad Ahmad b. A'sam al-Kuffi'nin Kitab al-Fut h'u.—Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Dergisi. z VII, 1949.—N. 2.—S. 25; Абу Мухаммад Ахмад ибн А'сам ал-Куфи. Книга завоеваний. (Извлечения по истории Азербайджана VII—IX вв.). / Пер. с арабского языка З.М.Буниятов.—Баку: Элм, 1981.—84 с.
9. Та'рих Халифа ибн Хаййат ли-л-имам ал-мухаддис Аби 'Умар Халифа ибн Хаййат Шабаб ал-Усуфури. Тахкик Акрам Дийа ал-Умари. Ан-наджаф, 1386 х.—1967 м.
10. Выводы собственно текстологического исследования вносят определенный вклад в историю формирования ранней арабской исторической литературы, подтверждают и подтверждаются итогами подобных исследований по другим регионам, по материалам таких ранних арабских историков как Абу Михнаф и ал-Вакиди.
11. Эти же сообщения Абу Михнафа и ал-Вакиди приведены и ал-Балазури.
12. Территория исторических провинций Арминия и Азербайджан на много превосходила территории современных республик Армения и Азербайджан. Когда в источниках упоминаются исторические провинции, чаще всего речь идет о событиях разворачивавшихся на территории современной Турции или современного Ирана (так называемый южный Азербайджан, т.е. север Ирана).
13. Исследование общего контекста сведений историков, в котором приведены сообщения о походах на Кавказ, показывает, что они являются частью материалов о походах, предпринятых из Куфы и из Сирии, информация о которых изначально, видимо, была зафиксирована в местных хрониках военных походов. Материалы ал-Балазури и ат-Табари о походах в исторические провинции Арминия и Азербайджан свидетельствуют о том, что эти записи отражали не столько ход событий походов, сколько факты соперничества между полководцами, возглавлявшими войска сирийцев и куфийцев, или распрей между ними из-за раздела добычи. Куфийская традиция связывает начало походов на Кавказ с Салманом б. Раби'а, но ее данные расходятся при определении наместника Куфы, приказавшего ему выступить в поход к Дербенту и Баланджару: ал-Валид б.'Укба, Са'ид б. ал-'Ас или Хузайфа б. ал-Йаман. Согласно источникам, военный гарнизон Куфы активно участвовал преимущественно в походах на южный и северный Азербайджан. Абу Михнаф, рассказывая о походах куфитов на Рей и Азербайджан, отмечает что в Куфе в это время было сорок тысяч воинов. Из них на эти две пограничные области каждый год совершали поход десять тысяч. Из Сирии формировались походы в Малую Азию (ар-Рум и пограничные с ней территории Арминии). В рассматриваемый период наместником Сирии был Му'авия б. Абу Суфийан, а выступление сирийцев на Кавказ источники связывают с Хабибом б. Масламой ал-Фихри, прославившимся успешными походами в Византии. В случае с ранними походами на Кавказ источники говорят о помощи сирийцев и куфийцам в походах к

Дербенту, и наоборот о помощи куфийцев сирийцам в походе на ар-Рум. Согласно Абу Михнафу, назначенный Усманом наместником Куфы ал-Валид б. Укба в 24/644-645 г. направил Салмана б. Раби'у во главе 12 тысяч в поход в Арминию. Он пошел на земли Арминии, убивал, брал в плен, брал добычу, а потом он ушел с полными богатства руками. Халифа без ссылки на свой источник приводит это же сообщение под 25/645-646 г. Видимо об этом же походе Абу Михнаф приводит еще одно сообщение, согласно которому ал-Валид направил Салмана на помощь Хабибу: восемь тысяч воинов из Куфы вместе с сирийцами вошли в землю ар-Рум. Во главе войска жителей Сирии — Хабиб б. Маслама, во главе войска жителей Куфы — Салман б. Раби'а. Они совершали набеги на землю ар-Рум, воины получили то, что хотели из пленных, наполнили свои руки богатством и завоевали там много крепостей." Ал-Вакиди утверждает, что тем, кто направил на помощь Хабибу б. Масламе Салмана б. Раби'у, был Са'ид б. ал-'Ас. Это случилось, когда навстречу Хабибу выступил ал-Маврийан ар-Руми во главе восьмидесяти тысяч из румов и тюрок. Наместник Сирии Му'авийа запросил помощи у Усмана. По приказу халифа, наместник Куфы Са'ид б. ал-'Ас отправил на помощь Хабибу Салмана б. Раби'у во главе шести тысяч кувитов. Но Хабиб до прибытия кувитов разбил ал-Маврийана, напав на них ночью, что, видимо, лишило кувитов своей доли добычи и спровоцировало их недовольство. Таб., Ser. I. С. 2806-2808.

14 Сайф приводит и текст договора, который Сурака б. 'Амр будто бы заключил с персидским наместником Дербента: "Во имя Аллаха милостивого, милосердного. Это та [гарантия], которую дал Сурака б. 'Амр, наместник эмира верующих 'Умара б. ал-Хаттаба, Шахрибаразу, жителям Арминии и ал-Арман. Он дал гарантию безопасности им самим, их имуществам и религиозной общине, что не будет им причиняться вред и не уменьшат [имущество]. Что касается жителей Арминии и ал-Абваба [проходов?], пришлых и землевладельцев, и тех, кто вокруг них, он договорился с ними, что они будут участвовать во всех походах и выполнять всякое дело, которое правительство сочтет благом. При условии, что будет снята джизья с тех, кто согласен на это, кроме привлекаемых [к вспомогательной службе] (хашар), а хашар заменяет джизью. Если в ком-либо из них не будет нужды и он останется [на месте], то они, как и жители Азербайджана, должны платить джизью, быть проводниками и брать на постой на целый день. А если они будут взяты, то это снимается с них. А если они оставят обязательства, то будут наказаны за это. Свидетелями были 'Абд ар-Рахман б. Раби'а, Салман б. Раби'а, Букайр б. 'Абдаллах. Написал и был свидетелем Мардий б. Мукаррин". Таб., Ser. I, с. 2665-2666.

15 Таб., Ser. I, сс. 2667-2668

16 Таб., Ser. I, с. 2892

17В какой-то мере продемонстрировать действие механизма интерполяции и замен можно на примере соответствующих фрагментов в тексте "Тарих ар-русул ва-л-мулук" (Истории Пророков и царей) ат-Табари и одного из списков "Тарих-и Табари" (Истории Табари) Бал'ами в коллекции рукописей СПбФ ИВ РАН. Персидский историк Бал'ами, более поздний современник ат-Табари, сделал сокращенное и переработанное переложение на персидском языке знаменитой и популярной "Истории..." ат-Табари. В разделах об арабо-хазарских войнах близко к оригиналу Бал'ами излагает только описание событий периода правления праведных халифов, а для событий периода правления Омейядов краткие сведения ат-Табари он заменяет красочными рассказами ал-Куфи. Последующие переписчики вносили в текст самого Бал'ами свои изменения. Это подтверждается разницей между текстом критического издания переложения Бал'ами, основанного на ранних списках, и его более поздними рукописными копиями. Рукописный список Бал'ами, текст которого сравнивается с текстом ат-Табари, является сравнительно поздним списком, а характер сделанных замен и интерполяций позволяет считать его Кавказским по происхождению (вероятнее всего из Дагестана), а не Иранским и не Средне-Азиатским. Именно к таким внесенным переписчиками изменениям относятся два фрагмента в Петербургском списке "Тарих-и Табари" Бал'ами.

В первом случае, у ат-Табари в сообщении Сайфа встреча 'Абд ар-Рахмана б. Раби'а ал-Бахили с персидским владетелем Дербента Шахрибаразом описывается следующим образом: "Сурака послал вперед 'Абд ар-Рахмана б. Раби'у и шел вслед за ним, пока не вышел из Азербайджана в сторону ал-Баба. ... Когда 'Абд ар-Рахман б. Раби'а появился перед царем ал-Баба, а в то время там царем [был] Шахрибараз, человек из персов, и он правил этой пограничной областью. Он происходил от Шахрибаразы, человека который навредил израильтянам и очистил Сирию них. Написал Шахрибараз ['Абд ар-Рахману] и просил гарантировать безопасность, чтобы [мог] прибыть к нему. Он дал [гарантию]. И тот прибыл к нему и сказал, "Я нахожусь вблизи свирепого врага и различных народов, которые не имеют благородного происхождения. Не подобает благородному и умному [человеку] помогать подобным этим врагам или же обращаться за помощью к ним против благородных и знатных. Знатный близок знатному, где бы он не был. Я не имею ничего общего ни с ал-Кабхом, ни с ал-Арманом. Вы одержали победу над моей страной и моим народом. Теперь я принадлежу к вам, рука моя с вашими руками, я повинуюсь тому, чему и вы, да благословит Аллах нас и вас. Наша

джизья вам — это помощь вам и осуществление [всего] того, что вы желаете. Не унижайте нас джизьей: вы ослабите нас против вашего врага".- Таб., Ser. I, с. 2663-2664.

Соответствующий фрагмент в тексте Бал'ами изменен переписчиком и выглядит иначе: "Сурака б. 'Амр прибыл с авангардом и назначил во главе авангарда 'Абд ар-Рахмана б. Раби'у. К нему прибыл Шахрибар и заключил мир на том условии, чтобы не платить джизью. Он сказал так: "Я нахожусь между двух врагов: один — хазары, а другой — русы, а они — враги всего мира, особенно арабов. [Арабам] надо воевать только с ними. Вместо того, чтобы облагать меня джизьей, давайте воевать с русами своими средствами и своим оружием. Прогоним их, чтобы они не выходили из своей страны. Мы против джизьи и хараджа, поскольку нам надо воевать каждый год". — Бал'ами. Тарихи-Табари, рук. СПбФ ИВ РАН, Д-82, л.335а.

Во-втором случае при пересказе другой беседы 'Абд ар-Рахмана и Шахрибаразы, текст ат-Табари выглядит следующим образом: "... умер Сурака, оставив вместо себя 'Абд ар-Рахмана б. Раби'у... Они говорят: Когда до 'Умара дошло [известие] о смерти Сураки и о том, что он назначил своим преемником 'Абд ар-Рахмана б. Раби'у, он утвердил 'Абд ар-Рахмана наместником пограничной области ал-Баб и приказал ему выступить в поход против тюрок. 'Абд ар-Рахман вышел с людьми и пересек ал-Баб. Сказал ему Шахрибараз: "Что ты хочешь делать?" Он ответил: "Хочу [идти на] Баланджар." [Шахрибараз] сказал: "Мы были рады, когда они оставляли нас [в покое] по эту сторону ал-Баба." ['Абд ар-Рахман] сказал: "А мы не удовлетворимся от них этим и войдем к ним в их страну. Клянусь Аллахом! Ведь с нами такие люди, что если бы наш эмир приказал нам постараться, то я с их помощью достиг бы ар-Радма. Он сказал: "Кто же они такие?" ['Абд ар-Рахман] сказал: "Эти люди были сподвижниками Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. Они с охотой взялись за это дело. Сподвижники были скромными и благородными людьми в джахилии. [теперь] еще более возросли их скромность и благородство. Эти свойства постоянно присущи им, и потому победа всегда будет на их стороне, пока не изменит их тот, кто одержит над ними верх, и они не будут отвращены от этого своего состояния тем, кто их изменит.

['Абд ар-Рахман] совершил поход на Баланджар в правление 'Умара, во время которого не овдовела ни одна женщина и не осиротел ни один ребенок, и достигла в этом походе его конница ал-Байда, которая в двухстах фарсах от Баланджара, потом он совершил еще набег, потом заключил мир. Совершал он походы во время 'Усмана, а был убит 'Абд ар-Рахман в правление 'Усмана, когда население Куфы изменилось из-за того, что Усман назначил им амиром для наведения у них порядка отступившегося от веры, но это не навело на них порядка и увеличилась у них порча из-за того, что возглаголил их тот, кто стремится к мирским благам, и они докучали 'Усману так, что он даже произнес стихи:

Я с 'Амром был подобным [человеку],  
который откармливал свою собаку,  
А она исцарапала его клыками и когтями.

Написал мне ас-Сарий со слов Сайфа со слов ал-Гусна б. ал-Касима со слов некоего человека, а он со слов Салмана б. Раби'и, который сказал: Когда пришел против них 'Абд ар-Рахман б. Раби'а Аллах помешал тюлкам выступить против него. Они говорили: "Этот человек осмелился [выступить] против нас только потому, что с ними ангелы, которые спасают их от смерти." И они укрывались от него в крепостях и бежали, а он вернулся с добычей и победой. И это в правление 'Умара. Потом он совершал походы на них в правление 'Усмана, одерживая победы так, как одерживал раньше, пока население Куфы не начало волнения из-за назначения Усманом того, кто отступился от веры. После этого он еще совершил поход против них. Тюрки жаловались друг другу и говорили: "Истинно, они не умирают". — Таб., Ser. I, с. 2666-2668.

У Бал'ами соответствующий фрагмент выглядит так: "...Потом Сурака умер в этом Дербенде. Услышав о смерти Сураки, Умар сильно опечалился, послал письмо 'Абд ар-Рахману, назначил его наместником в Дербенд и ему сказал в письме: "В наставлении мусульман тебе нужно оставить добрый след, такой как оставил Сурака". 'Абд ар-Рахман повещался с Шахрибаразом и сказал ему: "В этих дербендах я буду вести войну, отправлюсь с войском и население городов и дербендов сделаю мусульманами". Шахрибараз сказал: "Мы позволяли им пропускать к нам врага". 'Абд ар-Рахман сказал: "Я не позволяю. В этих ущельях с той стороны у русов в ... есть падишах и много городов, и все это называют Баланджаром. И с той стороны есть стена Искандера, которую называют Гог и Магог и которую построил зу-л-карнайн". 'Абд ар-Рахман сказал: "Я не успокоюсь, пока не дойду до пределов Баланджара. Если ты не боишься халифа, мы бы дошли с тобой до стены Гога и Магога". ['Абд ар-Рахман] снарядил войско и пошел по дербенду (ущелью) в сторону Баланджара. Он углубился с войском в ту землю на двести фарсахов, многие города сделал мусульманскими (т.е. включил во владения ислама) и вернулся в Дербенд. Он находился там в течение всего халифства

- 'Умара, был там и при 'Усмани, и там же умер. После того как все эти города и ущелья он сделал мусульманскими.
- 'Абд ар-Рахман отправился к 'Умару. 'Умар спросил: "Как вы смогли войти в эти ущелья, проникнуть в те земли и как воевали?" Тот ответил: "В тех городах все кафиры были хазары и аланы, связанные с тюрками. Когда они увидели нас, они сказали: "Никогда ни от кого из людей не приходило сюда войско. Это ангелы, которые сошли с небес, и потому они смогли придти [сюда]". Потом они спросили нас: "Вы ангелы или люди?" Мы сказали: "Мы — люди, но с нами пришли небесные ангелы. Кто бы не сражался с нами, они нам на помощь". От страха они не отважились с нами воевать. Никто с нами не сражался. И говорили так: "Этих людей сколько не убивай, они не умрут, потому что ангелы с ними". Так мы вошли в эти земли". — Бал'ами, лл. 335а-б.
- 18 Таб., Ser.I, с. 2890.
- 19 Таб., Ser.I, сс. 2889-90, 2893.
- 20 Таб., Ser.I, сс.2889-2890.
- 21 Таб., Ser.I, с.2668.
- 22 Таб., Ser.I, сс. 2893-2894.
- 23 Халифа, с. 132.
- 24 Халифа, с. 138.
- 25 Город Барда в современном Азербайджане.
- 26 Балаз., сс. 198-199.
- 27 Йа'к., сс. 180, 194; Куфи, т. II, сс. 112-114.
- 28 Куфи, т. II, сс. 111-114
- 29 Согласно ал-Куфи об арабах так думали не так думали только хазары, но и другие народы, через земли которых проходило войско Салмана б. Раби'а на пути к Баланджару. Армянские цари говорили друг другу: "К нам идет народ, который сошел с небес: они не умирают, а оружие их не берет". —Ал-Куфи, т. II, с. 113.
- 30 Куфи, VIII, с. 30.
- 31 Куфи, т. VIII, с. 80.
- 32 Куфи, VIII, с. 30.
- 33 Куфи, VII, с. 80-81.
- 34 Современный Мушкур; на берегу Каспийского моря, южнее Дербента, возможно был расположен по обеим сторонам устья Самура.
- 35 У Халифы в названии сообщения вынесен ряд топонимов (ал-Байлакан, ал-Барза'а, Джурзан, Хайдак и Баланджар), из которых только Барза'а не упомянут в самом сообщении: ал-Байлакан, Джурзан, Хайдак, Маскат, Баланджар, может быть потому, что он приводит отдельное сообщение о походе Салмана на Барза'а в 25/645-46 г. — Халифа, с. 139.
- По Йа'куби маршрут: Арминийа, ал-Байлакан, Барза'а, Джурзан, Ширван, Маскат, ал-Лакз, Шабиран, Филан, Баланджар. — Йакуби, т. II, с. 194.
- 36 Халифа, с. 138.
- 37 Халифа, с. 139.
- 38 Халифа, с. 142.
- 39 Халифа, с. 142.
- 40 Йакуби. Тарих, II, с. 194.
- 41 Халифа, с. 138.
- 42 Халифа II, с. 115.
- 43 Ибн Са'д, Табакат.
- 44 Халифа, с. 132.
- 45 Дословно с арабского: Белая, название которое могло быть дано по "Белому шатру кагана" или "Белому штандарту кагана". Ставка не имела постоянной локализации и циклично передвигалась по кругу своего традиционного кочевья.
- 46 Халифа, с. 260.
- 47 Халифа, сс. 355-356.
- 48 Гараева Н.Г. Реконструкция событий кавказских походов Мервана ибн Мухаммада (735—740 гг.) / БЧ 1984. Год седьмой. Тезисы докладов и сообщений.—М.: Наука, 1984.—С. 25—27; Гараева Н.Г. О дате принятия ислама хазарами // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции в 3-х томах, 9-13 июня 1992, Казань. Москва: Инсан, 1997. — С. 214-217.

## II. ИСЛАМ В ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ И ТАТАРСКИХ ГОСУДАРСТВАХ

# Глава 1. Распространение и функционирование ислама в Волжской Булгарии

Выдающийся английский мыслитель и энциклопедист XIII в. Роджер Бэкон в географическом обзоре, входящем в его труд "Великое сочинение", описывая народы Восточной Европы, упоминает страну "Великая Булгария", которая была населена "злейшими сарацинами". Автор с удивлением отмечает: "в высшей степени странно, что до них (булгар) дошло учение Магомета"<sup>1</sup>. Действительно Волжская Булгария - самая северная страна ислама, была одним из средневековых государств Восточной Европы, сыгравшего важнейшую роль в истории Среднего Поволжья и Приуралья, став в цивилизационном отношении действительно ареалообразующим фактором, оказывая влияние не только на окружающие племена и народы<sup>2</sup>, но и оказало решающее влияние на всю дальнейшую историю татарского народа, во многом определив культурно-историческое развитие региона. Именно поэтому история ислама в Булгарии, создавшей свою своеобразную культуру и оставившей яркий след в прошлом, заслуживает пристального внимания и изучения.

Обзор литературы. Проблема происхождения и распространения ислама в Среднем Поволжье достаточно давно привлекает внимание исследователей. Это связано как с тем, что мусульманская Булгария была одним из ранних средневековых государств в Восточной Европе и активно взаимодействовала с Русью, в том числе и по вопросам религии, но и потому, что ислам резко изменил этноконфессиональную ситуацию в регионе, на многие века определив его своеобразие. Соответственно литература по этой проблеме разнообразна, что заставляет остановиться на основных важнейших работах.

Между тем, если для татарских историков вопрос об отношении Волжской Булгарии к исламской цивилизации был несущественным и определялся историко-культурной традицией, то европейская и российская наука решала его заново и самостоятельно. Весьма интересны в отношении замечания В.Н. Татищева о религии, распространенной среди булгар. Пересказывая сообщение русской летописи об "испытании веры" князем Владимиром: "Приидоша болгаре веры бахмити.." и далее описывая их веру, он в примечаниях делал вывод: "булгары бахмиты, по следствию разумеет магометан. И как болгары волские купечество на восток в Персию и до Индии отправляли..., то не трудно магометанский закон иметь, яко в 13-м сте (столетии -И.И.) уже в Булгарии оной и у половцев закон магометанский или срацынской был... Но собственно болгары волские имели издревле закон брахминов, из Үндии чрез купечество привнесенной, как и в Персии до принятия магометанства был, и оставшие болгарские народы чуваша довольно прехожждением душ из одного животного в другое удостоверяют"<sup>3</sup>. Из этого следует, что, В.Н. Татищев, ссылаясь на то, что среди чуваш, которые, как тогда считалось, являлись потомками булгар, ислам не распространен, полагал, что ранней религией булгар был брахманизм. Ислам, по его мнению, в Поволжье окончательно был принят довольно поздно, в XV в.<sup>4</sup>

Это мнение, основанное на его понимании русских летописей и их пристрастном анализе, осталось в науке экзотическим предположением, поскольку другие историки предпочитали трактовать известия летописей как свидетельство распространения в Булгарии именно ислама.<sup>5</sup> По мере развития науки и открытия новых источников, представление о распространении ислама в Поволжье уже в домонгольский период стало подтверждаться новыми данными.

Важнейшим этапом в изучении распространения ислама в Булгарии стала публикация Х.М. Френем выдержек из сочинения Ибн Фадлана в пересказе автора XII в.

Ибн Йакута.<sup>6</sup> Публикация этого уникального источника позволила по-новому оценить все другие материалы по истории Булгарии, в частности он, указывая на следы раннего проникновения ислама в среду дунайских болгар, предполагал, что булгары были знакомы с этой религией уже в начале VIII в. и принесли его в Среднее Поволжье. Но только в начале X в. после посольства багдадского халифа, ислам широко распространился в Булгарии, хотя и до 922 г. значительная часть булгар уже была мусульманизирована. Позднее Френ впервые опознал и определил монеты булгарских правителей Болгара и Суvara. Все эти материалы, а также медная лампа с изображением людей и куфической надписью, не оставляли сомнений в том, что "Записка" Ибн Фадлана достоверна, а Булгария была страной мусульманской цивилизации.<sup>7</sup>

В дальнейшем корпус арабо-персидских источников по истории Волжской Булгарии стал расширяться. И уже в трудах учеников Х.М. Френа востоковедов П.С. Савельева и В.В. Григорьева были представлены новые данные по истории ислама в Булгарии, в которых были развиты и существенно дополнены его выводы.<sup>8</sup>

После публикации в России целого ряда восточных источников, содержащих комплекс сведений о булгарах, в том числе и подробный русский перевод "Записки" Ибн Фадлана,<sup>9</sup> поставил проблему распространения ислама в Поволжье в новую плоскость - причины и характер распространения этой религии среди булгар.

Во второй половине XIX в. были накоплены определенные археологические данные, удачно обобщенные в труде С.М. Шпилевского. Изучив весь комплекс письменных и археологических источников, он сделал вывод о распространении ислама и его связи с расселением народов края: "В западной части Казанской губернии, памятников древности гораздо менее, нежели в восточной. Причина этому понятна... на востоке губернии было господство ислама и мусульманской культуры, на западе господствовало шаманство и обитали племена, в культурном развитии значительно уступавшие мусульманам".<sup>10</sup> Стоит только удивляться, насколько верно была схвачена казанским ученым суть этнокультурных процессов в средневековье. С этого времени вопрос об исламе в Поволжье и отношении Булгарии к исламской цивилизации стал немислим без комплексного подхода к данной теме.

Татарская историческая наука переживала в этот период бурного развития. Соединив традиционные фольклорные сведения о Булгарии с научными источниками, татарские историки Ш. Марджани, Р. Фахретдин, Г. Ахмаров и другие дали первые национальные версии истории татарского народа, включая в него и историю Волжской Булгарии.<sup>11</sup> Особое место среди них принадлежит Ш. Марджани, который считал, ссылаясь на источник XVI в., что булгары приняли ислам в IX в. при аббасидских халифах ал-Мамуне (813-833 гг.) и ал-Васике (842-847 гг.). Он также показал наличие у булгар достаточно развитой письменной культуры, тесно связанной с исламским миром.

В 1920-е гг. в работах В.В. Бартольда Булгария уже рассматривается как часть мусульманского мира, "самый северный форпост мусульманской культуры"<sup>12</sup> и отнесен датой распространения ислама в Поволжье к IX в.<sup>13</sup>

Однако проблема появления и причин распространения ислама в работах XIX - начала XX вв. не ставилось. Чаще всего исследователи ограничивались констатацией этого самого факта и указывали на торговую деятельность восточных купцов и о их связи с булгарами, как причину появления ислама в Поволжье.

Поворотным пунктом в изучении ислама в стали 20-30-е гг. XX в., когда начала изменяться сама методология изучения истории. В работах В.Ф. Смолина, Н.Н. Фирсова<sup>14</sup> были сделаны первые попытки разобраться в сложных проблемах истории религии и хотя они были достаточно вульгарно-материалистическими и часто носили доктринальный характер, сам историко-материалистический подход позднее позволил А.П. Смирнову, Б.Д. Грекову и Н.Ф. Калинин сделать важные выводы об общественных отношениях в Булгарии и не случайности распространения здесь ислама.<sup>15</sup>

Но при этом этот подход заставлял исследователей исходить из априорного предположения о слабом распространении ислама среди населения Булгарии, влиянием которого, якобы было охвачены в основном горожане и знать. Как писал академик Б.Д. Греков, "Ислам еще долго оставался здесь религией только господствующих классов, народная же масса продолжала пребывать в язычестве".<sup>16</sup> Представления о слабом распространении ислама и о наличии значительных пережитков язычества в той или иной мере становятся общим местом отечественной историографии.

Позднее она была дополнена теорией о борьбе язычества и ислама в X в., когда часть племен во главе с племенем сувар, стремившихся сохранить язычество, переселилась в правобережье, где оставалось язычниками вплоть до XX в.<sup>17</sup> А в трудах некоторых исследователей даже отмечалось, что "весьма возможно, что в XII в. булгарами называлось магометанское население, а сувазами -языческое. Вероятно, языческое население стремилось сосредоточиться компактной массой на правобережье Волги".<sup>18</sup> Однако никаких фактов в пользу язычества большей части населения авторы не приводят, ссылаясь лишь на предположения.

Одновременно начинаются широкие археологические исследования территории Волжской Булгарии, а также целенаправленная работа по изучению и публикации восточных источников, что привело к выделению особого комплекса сведений арабо-персидских авторов о булгарах, показавших, что для восточной историко-географической традиции булгары были мусульманами.<sup>19</sup> Данные полученные из комплексного анализа всех источников рисуют совсем иную картину характера и распространения ислама.

Этапным в этом отношении следует признать исследование Е.А. Халиковой, которая, проанализировав материалы более, чем 20 мусульманских некрополей и около 600 погребений пришла к выводу о широком распространении ислама в Булгарии. По ее данным распространение ислама в Булгарии начинается в конце IX -начале X вв., полная и окончательная победа мусульманской погребальной обрядности в среде горожан происходит в первой половине X в., а в отдельных регионах во второй половине XI в.<sup>20</sup> При этом особо подчеркивала, что с рубежа X-XI вв. языческие могильники на территории Булгарии уже не известны.<sup>21</sup> Специально рассмотрев время проникновения ислама, Е.А. Халикова сделала вывод о начале этого процесса в IX в. и связывала это с проникновением проповедников из государства Саманидов.<sup>22</sup> Выводы эти в основном выдержали испытание временем и сейчас можно сказать, что расширение источниковедческой базы лишь подтверждает основные положения работ этого исследователя.

Многие вопросы, касающиеся ислама затрагивал в своих работах А.Х Халиков. В одной из программных статей по истории народов Среднего Поволжья он отмечал ареальную близость их культур, особенно традиционных верований.<sup>23</sup> В других работах, посвященных интерпретации некоторых археологических находок (височные подвески, замки с фигурками всадников), он реконструировал космогонические мифы и генеалогические предания булгар, восходящие, по его мнению, к общетюркским преданиям и восточнофинской мифологии.<sup>24</sup> При этом в целом ряде трудов, в том числе и обобщающих,<sup>25</sup> он настаивал на том, что определенная часть населения Булгарии уже на рубеже IX-X вв. исповедывала ислам, а к концу X в. он стал господствующей религией.

Цикл вопросов, связанных исламом у волжских булгар изучал Г.М. Давлетшин. Им впервые была представлена попытка комплексной характеристики духовной культуры населения Булгарии в X-XIII вв. Автор рассмотрел целый ряд аспектов этой проблемы и, ссылаясь на данные предыдущих исследований настаивал, что ислам получил значительное распространение в Булгарии уже в IX в., особенно в области "профессиональной" (очевидно, "высокой") культуры -богословие, право, наука, медицина, литература и т.д. Однако при этом он пытался доказать, что среди булгар сохранились многочислен-

ные пережитки языческих верований, вплоть до культов огня, воды, животных и т.д.<sup>26</sup> Представляется, однако, что это излишняя архаизация болгарского общественного сознания. С одной стороны, нет убедительных фактов в пользу существования этих культов (например, конструируя "культ огня" исследователь обращается к орнаментации на керамике и неким суевериям современных крещеных татар и чуваш, но ни тот ни другой факт не позволяет судить именно о *культе*, как о мифе и ритуале, а не просто пережиточных бессознательных действиях охранительного характера; узор на керамике вообще носит не культовый, а утилитарный характер). А во-вторых, эти гипотезы о "двоеверии" не учитывают сложного, синкретичного ее характера средневекового сознания, где переплетались традиционные верования и эстетические нормы, осознанные ритуалы и безотчетные действия и т.д., но при этом стержнем веры и культуры был ислам, как основа осознанной ритуальной практики и эстетики.

В последнее десятилетие интерес к исламу и его истории в Татарстане и, в целом, в России заметно возрос. Это привело к появлению целого ряда изданий, где так или иначе трактуется история ислама в Поволжье, его появление и распространение в регионе. Особое значение для обращения исследователей к данной теме послужило празднование 1100-летия (по хиджре) "официального принятия ислама Волжской Булгарией" и проведение большой научной конференции по данной теме.<sup>27</sup> Дискуссия, возникшая на конференции выявила сторонников двух подходов к теме появления и распространения ислама в Поволжье. Одни (М.А. Усманов, Р.Г. Фахрутдинов, Я.Г. Абдуллин и др.), не отрицая, в принципе, появления мусульманской общины среди булгар еще в IX в., считали, что после приезда багдадского посольства произошло официальное принятие ислама булгарами (или принятие его правителем булгар Алмышем и его приближенными), после которого началось бурное распространение ислама в Поволжье. Другие (Ф.Ш. Хузин, Г.М. Давлетшин) считали, что ислам имеет более глубокие корни в Среднем Поволжье, где распространяется уже с начала IX в., а в начале X в. состоялось признание цивилизованным миром Булгарии в качестве части исламской ойкумены. Позднее, эти выводы были ими дополнены и развиты.<sup>28</sup>

Другие работы, появившиеся в последнее время касаются данной темы очень кратко и не содержат нового материала и новых подходов.<sup>29</sup>

Из зарубежных работ следует отметить работы П. Голдена,<sup>30</sup> согласно которому принятие ислама было связано со стремлением правителя волжских булгар избавиться от власти Хазарского каганата. Сжато и концептуально изложил причины распространения ислама в Поволжье в своей работе венгерский востоковед И. Зимони, сделав вывод, что в основе этого выбора Алмышя лежал целый комплекс политических и экономических причин, которые рассматривает автор, доказывая, что исламский характер государства булгар уже в X в. не вызывает сомнений.<sup>31</sup>

Религиозная ситуация в Среднем Поволжье в VIII-IX вв. К середине VII в. в Западной Евразии власть тюркских каганов ослабла и в причерноморских степях возникло государство "Великая Болгария", ставшая первым этнополитическим объединением праболгар.

Праболгары, жившие в степях Кубани и Причерноморья, объединенные, очевидно, племенем унугондур, во главе с кланом Дуло, сформировали свое этнополитическое объединение около 603 г. Некоторое время оно находилось в зависимости от Аварского каганата, но в 635 г. правитель болгар Органа и его племянник Кубрат, выросший при дворе византийского императора и, видимо, там крещеный (около 619 г.), сбросив власть Аварского каганата, создали в степях Восточного Причерноморья союз племен, вошедший в историю под названием "Великая Болгария".<sup>32</sup> Это государственное объединение выступало как союзник Византии, а Кубрат даже принял от императора Ираклия титул патрикия, но после смерти Кубрата (640-60-е гг.) его держава распалась.<sup>33</sup> Хотя Великая Болгария существовала исторически недолго, однако в этот период сфор-

мировалось особое этнополитическое самосознание, так как и после распада и переселения различные группы болгар и на новой родине сохраняли свой этноним и характерные элементы духовной культуры, в том числе, видимо, династийную историю (“Именник болгарских ханов”). Обычно считается, что праболгары в период прихода в Волго-Уральский регион были язычниками. При этом многие исследователи настаивают, что основой болгарской мифологии и верований было тюркское тенгрианство.<sup>34</sup> Характерными особенностями культа Тенгре, как владыки Верхнего мира, в Предкавказье и, очевидно, среди праболгарских племен были поклонение его символам и ипостасям – солнцу, Луне, грому, высоким деревьям. Поклонялись они также женскому божеству, очевидно, близкой тюркской богини Умай, а также священной Воде и Земле. Верования и обряды, зафиксированные у различных тюркских племен Предкавказья и Северного Причерноморья в VII-VIII в., находят яркие параллели с верованиями центральноазиатских тюрков.<sup>35</sup> Однако, несомненно, что уже в этот период религиозная ситуация не была простой. Известно, что Кубрат крестился, явно христианами была какая-то часть праболгарской знати. Насколько широко эта религия была распространена – неизвестно, но наличие христиан среди населения Подонья, несомненно. Чуть позднее в регион начинает проникать ислам, особенно усилились его позиции после завоевания арабами Средней Азии и начала арабо-хазарских войн.

После гибели Великой Болгарии пять сыновей Кубрата во главе своих племен оказались на разных территориях. Факт расселения болгар достаточно хорошо зафиксирован письменными источниками, а также сходством археологических материалов, обнаруженных в Нижнем Поднавье, Паннонии, Среднем Поволжье, Подонье и Северном Кавказе. Какая-то часть праболгар оказалась в Среднем Поволжье.

Болгарские (булгарские) племена, переселившись в Поволжье в конце VII в., оказались в окружении тюрко-угорского населения. Есть основания полагать, что территория Среднего Поволжья была освоена тюрко-огурские племенами ранее, возможно, уже в V-VI вв. По данным арабских авторов, кроме болгар среди них отмечаются группы берсула (барсил), эсегел, сувар (савир), баранджар, т.е. население Волжской Болгарии кроме болгар включало алано-хазарский (баранджары), тюрко-огурский (савиры/сувары), центральноазиатский (эсегели/чигили) компоненты. Археологическими свидетельствами переселения болгар в Волго-Камье являются Бураковское погребение, погребения Шиловского, Брусянского и Новинковского могильников, имеющих аналогии в памятниках Северного Причерноморья (Малая Перещепина) и Болгарии (Мадара).

Первоначально болгары заняли территорию вдоль Волги от Самарской Луки до устья Камы, вытеснив балто-славянские племена (так называемая *именьковская культура*). Несколько восточнее в Восточном Закамье и Западном Приуралье распространяются угорские племена (носители кушнаренковско-караюкповской культуры). В степном Заволжье и Южном Урале исследователи локализуют легендарную прародину венгров – “*Magna Hungaria*”/“*Великая Венгрия*”. Постепенно все эти племена начинают консолидироваться вокруг болгар. В процессе складывания государства наиболее сильной оказалась этнополитическое объединение (союз племён) болгар (возможно, “серебряные болгары” русских источников) во главе с Алмушем (Алмушем).

Булгарские и другие тюрко-угорские племена Волго-Уральского региона в VIII-IX вв. находились в политической зависимости от Хазарского каганата, где уже в середине -конце VIII в. распространяется иудаизм.<sup>36</sup> Эта религия, судя по источникам, однако не стала верой всего населения каганата, и даже спровоцировала междоусобную войну (“восстание кабаров”).

Несмотря на изученное значительное количество археологических памятников VII - начала X в., нет достаточно убедительных фактов для суждения о распространенности мировых религий среди тюрко-булгарских племен Среднего Поволжья. Во всяком

случае они никак не проявлялись в их погребальных обрядах. Но нет сомнения, что их верования были достаточно далеки от центральноазиатского тенгрианства и осложнены влиянием различных религий.<sup>37</sup> Кроме того, очевидно, при всем сходстве различные роды и племена исповедывали разные культы и верования.

Таким образом, к моменту создания булгарского этнополитического объединения религиозная ситуация была сложной, а духовная культура тюрко-булгарских племен представляла собой синкретичный комплекс различных тюркских культов, осложненный влиянием мировых религий.

Распространение ислама в Поволжье: причины и начало истории. Исследователи по-разному указывали начало распространение ислама в Волго-Уральском регионе, определяли его в пределах VIII-X вв. Представляется, что без новых достоверных источниках говорить о точном сроке появления ислама в Болгарии можно лишь гипотетически. Ясно, что с началом установления регулярных торгово-экономических контактов со странами Востока (с конца VII в.) и возникновением магистрального Волго-Балтийского пути с особой инфраструктурой и зоной его влияния, связи с мусульманами также укрепляются и становятся регулярными.<sup>38</sup> Как писал Ибн Русте: “Хазары ведут торг с болгарами; равным образом и Русь привозит к ним свои товары. Все из них (Русов), которые живут по обоим берегам помянутой реки, везут к ним (болгарам) товары свои, как-то: меха собольи, горностаевые, беличьи и другие”<sup>39</sup>. Однако говорить в этот период о возникновении устойчивой общины мусульман, вряд ли, возможно. К VIII-IX вв., вероятно, относится появление первых проповедников и начальный этап знакомства с исламом.

Несомненно, что распространение ислама среди болгар связано с процессами консолидации различных племен под эгидой болгар во главе с Шилки и особенно его сыном Алмушем. Важнейшим политическим мотивом этого было стремление добиться независимости от Хазарского каганата. Алмыш, как, очевидно, и другие вожди тюрко-угорских племен Волго-Уральского региона находились в вассальной зависимости от кагана хазар и платили ему дань мехами, а сын Алмыша находился заложником в Итиле. Вообще власть хазар была довольно безжалостной и унижительной: так, узнав о красоте дочери Алмыша, правитель хазар захотел взять ее в свой гарем и, когда эльтебер болгар отказал, послал войска, которые заставили его послать ему дочь силой. А уже после ее смерти потребовал отдать ему ее сестру<sup>40</sup>. Намереваясь противостоять хазарам Алмыш стремился консолидировать средневожские племена под своей властью.

Однако по мере подчинения племен правящий клан болгар столкнулся с проблемой не только военно-политического, но и идеологического объединения различных племен и родов, имевших свои племенные культы и верования, ислам не был востребован элитой болгар. Создание надплеменного этнополитического объединения потребовало утверждения унифицированной, универсалистской и интегрирующей религиозной системы, не имеющей корней в местной среде. Такую веру могли дать только мировые религии. Одновременно новая вера укрепляла власть правителя и, придавая ему дополнительную легитимацию. Она не только ставила его власть выше племенных династий, но и, в определенной мере, отвергала их, лишая их божественной санкции на власть.

Имеющиеся у нас факты свидетельствуют, что процессы становления Булгарского государства стали особенно активно протекать в конце IX -начале X вв., поэтому распространение ислама следует относить именно к этому времени. Не случайно первые археологические следы ислама прослеживаются еще в языческих погребениях второй половины IX в. Танкеевского могильника, где обнаружены перстни с арабскими надписями, знаменуя, очевидно, начальный этап проникновения ислама в среду булгарских племен<sup>41</sup>. Таким образом, основной причиной распространения ислама

среди болгар следует признать внутренние факторы, консолидацию различных племен под властью болгар.

Но почему из всех мировых религий в Поволжье распространился именно ислам? Ответ на этот вопрос можно объяснить взаимодействием различных внешних и внутренних факторов. С одной стороны, ни христианство, ни иудаизм не могло быть привлекательны для болгар, поскольку ближайшая тогда христианская держава - Византия находилась в союзе с Хазарией и не оказывала сколько-нибудь активное влияние на Поволжский регион, а против иудейской Хазарии болгары собирались вести борьбу. Следовательно выбор ислама был предопределен складывающейся политической конъюнктурой.

Особую роль в этом выборе сыграли активные торгово-экономические контакты Поволжья со странами Средней Азии - Хорезмом и державой Саманидов. Благодаря прямому торговому пути в Среднее Поволжье мусульманские купцы получили доступ к северным товарам в обход Хазарии. Одним из ярких свидетельств этого являются многочисленные клады арабских дирхемов куфических и африканской чеканки, которые в Булгарии (Старое Альметьево, 821 г.) и Верхнем Прикамье (Лелеки, 802/803 г., Вятска, 835 г., Ягошур, 842/843 г., Лесогур, 841/842 г.) известны с 840-х гг.<sup>42</sup>, а с конца IX в. основную часть монетного потока составляют саманидские дирхемы.

Плавное развитие болгарского общества и медленное проникновение в него ислама в IX-X вв. привело к возникновению государственности и принятию мусульманства Алмышем и частью знати. Кратким и в достаточной мере искаженным свидетельством этого служит упоминание в одном из своих сочинении арабского купца и дипломата из Андалусии (Испания) Абу Хамида Ал-Гарнати. Он приводит рассказ о начале Булгарского государства и первых его правителях. Особо следует подчеркнуть, что ал-Гарнати передает не просто услышанную им легенду, а пересказывает довольно близко к первоначальному тексту отрывок из прочитанной им в книге "История Булгарии", переписанной (написанной?) булгарским столичным кади Йагкубом ибн Нугманом, то есть вполне официальную историографическую традицию. "А смысл слова болгар", - пишет андалусский путешественник, - "ученый человек". Дело в том, что один человек из мусульманских купцов приехал к нам из Бухары, а был он факихом, хорошо знавшим медицину". Далее он рассказывает о болезни эмира/царя болгар и его жены, их излечении этим факихом и о принятии булгарами ислама. Принятие ислама вызвало гнев царя хазар, который пошел на болгар войной, но был разбит, с помощью "больших мужей на серых конях" ("войска Аллаха, великого и славного", как сообщает источник ал-Гарнати)<sup>43</sup>. Это, скорее всего, не первая версия этого сюжета, но единственная аутентичная, сохранившаяся в письменных источниках. Основная канва этого своеобразного "введения" в булгарскую историю состоит в том, что болгары приняли ислам в период существования Хазарского каганата (до начала 980-х гг.), и значительную роль в этом сыграли проповедники из государства Саманидов.

В другой, более поздней версии, дошедшей до нас в преданиях, записанных в XVIII-XIX вв., сюжет этот изложен более подробно и приписывает распространение ислама в Булгарии трем асхамам (сподвижникам) Пророка Мухаммеда. Один из них излечил дочь правителя от смертельного недуга и, женившись на ней, дал начало новой исламской династии<sup>44</sup>. С точки зрения исторической реальности сюжет этот носит легендарный характер. Это было ясно уже такому реалистически мыслящему просветителю, как Ш. Марджани, подвергшему эту версию резкой критике. И он прав. Однако зерно истины в этой легенде все же есть. По существу, это предание можно расценивать, как попытку булгарских средневековых историков удревнить корни своего правоверия и утвердить в среде населения Булгарии чувство превосходства над соседями, не способными претендовать на родство со сподвижниками Пророка. Следовательно, историческая и фольклорная версии довольно сходны, что

позволяет думать, что последняя сохранила отрывки болгарской исторической традиции, хотя и в переработанном виде<sup>45</sup>.

Кроме того, как мы видим, ни одна официальная булгарская традиция не упоминает в связи с принятием новой религии багдадских халифов. И это не случайно. Сами булгары четко и недвусмысленно указывают, откуда пришел ислам в Поволжье и какие религиозные связи оставались для болгар актуальными на протяжении многих веков - Средняя Азия и Бухара. Недаром, первые булгарские монеты являлись подражаниями саманидскому чекану, вплоть до дат и центров чеканки (Бухара, Самарканд, Чач)<sup>46</sup>. Только, видимо, гораздо позднее эта традиция была переосмыслена, а приоритет в распространении ислама стал связываться не с анонимным бухарским факихом, а прямо со сподвижниками Пророка. В чисто богословском аспекте, это играет важнейшую определяющую роль. Дело в том, что в IX-X вв. в Средней Азии, особенно при дворе Саманидов наибольшее распространение получил ханифитский мазхаб (толк) ислама, в то время как в Багдаде утвердились мазхабы аш-Шафии и Ханбалия. По ряду замечаний Ибн-Фадлана, описывавшего "ошибки" религиозной практики болгар (особенности чтения хутбы, двойная икама, не упоминание имени халифа и т.д.) можно заключить, что они следовали в ней как раз учению Абу Ханифы. Все это убедительно свидетельствует о приоритете среднеазиатского центра ислама на выбор веры у болгар. Нельзя исключить и определенного влияния на принятие ислама булгарами со стороны мусульманской общины Итиля, где была влиятельная "мусульманская партия" из городской верхушки и гвардии ("ал-арсийа")<sup>47</sup>. В союзе с ними булгары действовали, например, против русов в 912/913 гг., однако насколько оно было определяющим судить трудно.

Точная дата принятия ислама Алмышем неизвестна, но достаточно уверенно можно отнести это событие к первому десятилетию X в. Так Ибн Русте, который по мнению большинства ученых писал между 903 и 913 гг.<sup>48</sup>, сообщает, что "Царь Болгар, Алмуш по имени, исповедует ислам", а "большая часть их (т.е. болгар -И.И.) исповедует ислам и есть в селениях их мечети и начальные училища с муэззинами и имамами"<sup>49</sup>. Прямо о том, что булгары-мусульмане действовали против русов, совершивших в 912/913 гг. рейд в прикаспийские провинции Саманидов, писал ал-Масуди<sup>50</sup>. Сведения о том, что правитель булгар мусульманин сообщает и Ибн Фадлан, хотя старается этот факт завуалировать в стремлении выпятить свою роль в исламизации болгар и их "малика". Тем не менее, этот арабский автор, побывавший на Средней Волге пишет, что в 921 г. в Багдад прибыло посольств к халифу с письмом от "ал-Хасана сына Балтавара, царя славян (сакалиба -И.И.)"<sup>51</sup>, что означает, что правитель булгар (эльтебер и сын эльтебера) Алмыш подписывался мусульманским именем "ал-Хасан" и, очевидно, был мусульманином, как и его дочь<sup>52</sup>. В составе посольства находились один из приближенных Алмышы также мусульманин -Абдаллах Ибн Башту ал-Хазари.

Были общины мусульман и в самой Булгарии. Кроме ставки Алмышы, в которой был специальный штат духовенства, включая муэззина<sup>53</sup>, и, где, судя по словам Ибн Фадлана, было довольно много мусульман и он даже описывает их погребальный обряд,<sup>54</sup> были и другие значительные мусульманские общины. Так Ибн Фадлан описывает общину "домодадцев" (сородичей?) под именем ал-баранджар "в количестве пяти тысяч душ женщин и мужчин, уже принявших ислам... Для них построили мечеть из дерева, в которой они молятся".<sup>55</sup> Таким образом, можно уверенно говорить, что уже в 910-920-е гг. среди болгар были значительные общины мусульман, причем и булгарская знать во главе с Алмышем приняла новую веру.

Новая вера утверждалась в противоборстве с племенами, которые стремились не сколько сохранить традиционные верования, сколько, видимо, отстоять таким образом свою самостоятельность от болгар Алмышы. Наиболее характерен пример, описанный Ибн Фадланом, когда он приказал, "чтобы произошла перекочевка и послал за наро-



дом, называемым суваз, приказал им перебраться вместе с ним. (Они) же отказали ему. (Они) разделились на две партии. Одна партия -с (разным) отребьем, и над ними (еще раньше) провозгласил себя (самозванным) царем (некто) по имени Вырыг. И послал к ним царь (булгар) и сказал: "Воистину, Аллах могучий и великий даровал мне ислам и верховную власть повелителя правоверных, и я -раб его (Аллаха), и это -дело, которое он возложил на меня, и кто будет мне противиться, того я поражу мечом. Другая же партия была вместе с царем из племени, которое называли царем эским. Он был у него в повиновении, хотя еще не принял ислама. Когда же он (царь булгар) послал им (первой партии) это послание, то (они) испугались его намерения, и все вместе поехали совместно с ним к реке Джавшыр".<sup>56</sup> К сожалению, в нашем распоряжении нет других фактов, описывающих распространение ислама среди населения Булгарии, но, очевидно, что наряду с проповедью новой веры правители булгар использовали и силу.

Важнейшим событием, знаменовавшим утверждение ислама в Булгарии стал обмен посольствами между Алмышем и багдадским халифом ал-Муктадиром. Политическая история этих контактов, а также перипетии путешествия посольства от Багдада до берегов Волги довольно хорошо изучены.<sup>57</sup> В данном случае важно отметить, что, несмотря на некоторые замечания Ибн Фадлана, ислам был достаточно значительно распространен в Поволжье и в смысле распространения веры посольство успеха не имело, как и расчеты булгарского правителя найти в лице халифа влиятельного союзника в борьбе и с Хазарией, и с Саманидами. Однако посольство сыграло определяющую роль в дипломатическом признании Булгарии как мусульманской страны, дало мощный импульс распространению ислама в среде булгар и открыло для цивилизованного мира огромную страну, раздвинуло мусульманскую ойкумену до Средней Волги. С тех пор восточные дипломаты и историки стали пристальнее всматриваться в политические процессы, в бурлящей Восточной Европе, где появилось самое северное исламское государство -единственный и естественный союзник для любой восточной страны, имеющей интересы в Поволжье и надежный торговый партнер для всех купцов, торгующих северными товарами. Со времени Ибн-Фадлана ни одно географическое сочинение уже не обходилось без упоминания булгар. Их описания вошли в традицию и сведения о них переписывались, дополнялись и изменялись, особенно, после того как Булгария окрепла и стала мощным средневековым государством. Развивались и крепили и ее связи со странами ислама. Закреплены они были во время приезда сына Алмыша, совершавшего хаджж, в Багдад к халифу ал-Муктадиру (908-932 гг.), когда он преподнес халифу знамя, савад и деньги.<sup>58</sup>

Булгария - средневековая исламская страна. В конце X - начале XI вв. Волжская Булгария стала средневековым государством, страной "классического ислама" (по терминологии Г.Э. фон Грюнебаума). Территория ее простиралась от Окско-Свияжского междуречья на западе до Южного Урала на востоке, от Посурья и Самарской Луки на юге до Предкамья на севере. Политическое и экономическое влияние булгар распространялось также на Верхнее Прикамье и Нижнее Поволжье, где в дельте Волги находился город Саксин. Здесь по историческим и археологическим данным известны остатки многочисленных городов, включая имевших мировую известность Болгар, Сувар, Биляр и др. и небольшие городища (замки), а также селища (более 800). Столицей государства в описываемое время был город Биляр ("Великий город" русских летописей), который выделялся своими размерами (около 800 га) и численностью населения (до 50 тыс. чел.)<sup>59</sup>.

Уже в начале X в. арабо-персидская историко-географическая традиция (Ибн-Рус-те, Истахри, Марвази, Гардизи и др.) фиксировала, что у булгар два основных города: Болгар и Сувар; в обоих городах -деревянные строения, соборная мечеть, живут там мусульмане по 10 тысяч человек в каждом городе; они сражаются с неверными<sup>60</sup>.

Характерно, относящееся к этой традиции указание на то, что булгары воюют с неверными. Обстоятельства этих войн неизвестны, но важно общее мнение острогом следовании булгар предписаниям ислама и борьбе с неверными. Например, персидский источник "Худуд ал-алам"/"Пределы мира" (982/983 гг.) пишет: "Булгар -город с небольшой областью, расположенный на берегу Итиля. В нем все жители мусульмане; из него выходит до 20 000 всадников. Со всяким войском кафиров, сколько бы его ни было, они сражаются и побеждают"<sup>61</sup>.

Булгары пытались распространить ислам и на Русь. В 985 г. после похода на Булгарию Владимира I, был заключен мирный договор<sup>62</sup>. В "Повести временных лет" (ПВЛ) сохранился рассказ о выборе веры под 986 г., когда булгары пытались обратиться к Владимиру в ислам. Там же изложены основные, на взгляд летописца, характерные черты ислама как религии, когда на вопрос Владимира: "Какая есть вера ваша?", булгары отвечали: "веруем богу; а Бохмит ны учить, глаголя: обрезати уды срамные, а в свинине не ясти, и вина не пити; и по смерти же... с женами похоть творити блудную". Этот же рассказ содержится с теми или иными дополнениями и сокращениями практически во всех редакциях ПВЛ<sup>63</sup>. Далее в рассказе об "испытании вер" (под 987 г.) с разной степенью полноты описывается религиозная практика булгар глазами русских: "ходимом въ Болгары, смотрихом како ся поклоняють въ храме, рекше в ропати: стояще бес пояса, поклонився сядеть и глядять семо и онамо, яко бешен, и не веселья в них, но печаль и смрад велик, не добр закон их"<sup>64</sup>. В противовес этим обрядам в ПВЛ подробно описывается православная византийская служба, чья пышность и богатство произвели огромное впечатление на послов, что якобы и заставило Владимира принять христианство восточного толка. В этом рассказе выразительно описано знакомство русских с мусульманской Булгарией, которая стала в конце X в. одним из важнейших государств Восточной Европы.

Проявляла активность Булгария и в контактах со странами ислама. В "Тарих-и Бейхак" Бейхаки есть сообщение осылке правителем Булгара эмиром Абу Исхаком Ибрахимом ибн Мухаммадом ибн Бл.т.варом в 415 г. х. (1024/1025 г.) в Бейхак, область Нишапура денег для строительства двух мечетей в Себзеваре и Хосровджерде. По словам Бейхаки, эмир булгар "послал много денег, послал удивительные дары для государя Хорасана, каких никто не видал..." по причине боговдохновенного сна, "что мол, следует направить некоторые деньги в Бейхак". "В то время -добавляет он -те деньги потратили на построение этих двух мечетей"<sup>65</sup>. Понятно, что какие бы не были причины отправки посольства эмира булгар в Хорасан, факт этот сам по себе замечателен. Он указывает на регулярные религиозно-политические и культурные связи между Булгарией и государством Саманидов. В том, что это было, если и уникальное событие, то по своим масштабам, но не направленности. Например, в 1041/1042 (433 г.х.) "...человек из булгар -один из больших людей того народа -со свитой из пятидесяти человек, направляясь совершить хаджж" посетил Багдад. Показательно, что этого булгарского аристократа сопровождал человек Йа'ла ибн Исхак ал-Хорезми, по прозвищу "Судья", который вел переговоры в халифском Диване (государственной канцелярии)<sup>66</sup>.

Все эти источники указывают, что уже к концу X в. Булгария на международной арене выступала как мусульманская страна, которая была связана множеством торговых, культурных и политических нитей со странами Средней и Передней Азии, Ближнего Востока.

К сожалению, о внутренней жизни и степени распространения ислама среди населения Булгарии сведений в письменных источниках чрезвычайно мало. В некоторой степени этот недостаток могут восполнить данные археологии. Например, для булгарских археологических памятников X-XIII вв. характерно практически полное отсутствие костей свиньи. Например, среди остеологических материалов из Билярского

городища за время раскопок 1967-1971 гг. (всего обнаружено 9606 костей) их вообще не выявлено, нет костей свиньи и на других памятниках<sup>67</sup>. Редкие исключения только подтверждают общее правило. Так, при раскопках Билярского городища (1974-1977 гг.) обнаружены отдельные кости свиньи, которые концентрируются близ усадьбы русского ремесленника<sup>68</sup>. Высокая статистически представительная выборка материалов и ее поразительная стерильность в отношении костей свиньи, как среди материалов городских, так и сельских поселений, учитывая факт широкого распространения свиноводства в более ранний исторический период и в соседних с Булгарией регионах, позволяет сделать вывод о повсеместном и строгом следовании булгарами предписаний и запретов ислама.

Еще более выразительно о распространении и характере ислама позволяют судить могильники волжских булгар, погребения которых совершены по мусульманскому погребальному обряду. Булгарские могильники, как археологический источник, были скрупулезно и всесторонне проанализированы исследователями, что позволяет опираться на эти выводы по этой проблеме. Они позволяют сделать вывод о начале распространения ислама в Булгарии в конце IX - начале X вв., о полной и окончательной победе мусульманской погребальной обрядности в среде горожан в первой половине X в., а в отдельных регионах во второй половине XI в.<sup>69</sup>. При этом особо следует подчеркнуть, что с рубежа X-XI вв. языческие могильники на территории Булгарии уже не известны. В настоящее время открыто примерно 59 могильников по всей территории Булгарии (Предволжье, Предкамье, Западное и Центральное Закамье и бассейн р. Малый Черемшан), на которых вскрыто более 970 погребений, совершенных по мусульманскому обряду и при этом не обнаружено ни одного не только могильника, но даже и единственного языческого погребения. Уникальным свидетельством распространения ислама в городах булгар следует признать открытие деревянной и белокаменной мечети на Билярском городище - древнем городе Биляре<sup>70</sup>.

Все эти факты весьма ярко и недвусмысленно свидетельствуют о повсеместном распространении ислама и глубине его проникновения в народную культуру. Важность этих материалов в том, что они позволяют оценить реальность, выраженных в исторической традиции представлений. По сути дела полное господство ислама и исчезновение разнообразных языческих культов, распространенных в предшествующий период, а также строгое следование мусульманским запретам (отсутствие костей свиньи и т.д.) свидетельствует о растворении различных этнокультурных и племенных традиций в общемусульманской среде, формировании новой этнокультурной общности.

С внедрением ислама среди булгар стало распространяться восточное просвещение и грамотность. Уже в начале X в. в булгарских городах и поселениях, как писал Ибн Русте, "есть... мечети и начальные училища с муэззинами и имамами"<sup>71</sup>. Судя по историческим и археологическим данным, уже с конца X в. Булгария стала страной "классического ислама", где жили и творили многие крупные ученые и богословы. Внутри страны во всех крупных общинах были школы и медресе, а в больших городах развивалась система высшего духовного образования. о чем с удивлением сообщали восточные авторы. Булгары, приняв ислам оказались в некоторой изоляции, но смогли преодолеть ее. Ученый-энциклопедист ал-Бируни в своем труде отмечая, что булгары оторваны "от коренных стран ислама", тем не менее "не лишены сведений о халифате, халифах, а напротив, читают хутбу с их именами"<sup>72</sup>.

Однако факт "оторванности" булгар, нахождение их во враждебном окружении не мог не отразиться на их общественном сознании. Уже отмечался факт, повторяемый целым рядом арабо-персидских авторов, которые, говорили о походах булгар на соседей как о "джихаде"/"священной войне": "со всяким войском неверных; сколько бы его ни было, они сражаются и побеждают"<sup>73</sup>. О регулярных походах на северных

язычников царя булгар и обложения их данью (хараджем) сообщает ал-Гарнати<sup>74</sup>. Эти сведения настолько традиционны и формульны, что создается впечатление об их булгарских корнях или, во всяком случае, их влиянии на эту традицию. Не обошли эту тему и западноевропейские источники (Юлиан, Плато Карпини, Рубрук и т.д.). Наиболее яркая характеристика булгар содержится в труде Гильома де Рубрука: "Эти булгары - самые злейшие сарацины, крепче держащиеся закона Магометова, чем, кто-нибудь другой"<sup>75</sup>. Позднее она вошла в знаменитый географический трактат Роджера Бэкона "Великое сочинение" (60-е гг. XIII в.)<sup>76</sup> и стала важным элементом формирующихся западноевропейских представлений о странах и народах Востока, который позднее был перенесен на население Золотой Орды.

Скорее всего, идеи мессианства и "священной войны" были довольно популярны в среде булгар, особенно в среде военной знати, где был распространен культ святого рыцаря -Али и в мусульманском духе перерабатывался тюркский героический эпос<sup>77</sup>. Вполне возможно, что сам приход неких святых и успешная проповедь ими ислама в Булгарии также служили основанием для булгар видеть свое предназначение в истории как воинствующих миссионеров этой религии. Мотив "бремени истории", тяготеющий над их народом, был не только важной политической доктриной булгарской политической идеологии, но и заметно влиял на массовое сознание. Он формировал мнение булгар о себе, как об общности, связанной не просто общей судьбой, но борьбой предков за идеалы ислама. Подчеркнутый антагонизм по отношению к соседям, отмеченный восточными и западноевропейскими авторами, служивший, видимо, больше не как постоянное действующая реалья, а как политическая амбиция и перспективная цель, в народном сознании акцентировался в форме подчеркнутого единства мусульман перед лицом угрозы нашествия язычников, реальность которой доказывала историческая традиция. Можно сказать, что данное представление, "опрокинутое" в историю, означало, что сам ход истории Булгарии в глазах ее населения, ее исходный пункт предопределил деление народов Поволжья на мусульман (то есть булгар) и врагов (настоящих и будущих, открытых и потенциальных). Следовательно, и победа над Хазарией осознавалась как общая победа булгар мусульман над неверными и обещание непобедимости их в будущем при условии следования законам ислама, что делало этнополитическую идентификацию булгар довольно четко профессионально детерминированной. Все это не только консолидировало население Булгарии, но и определяло основы ортодоксальности их ритуальной (зафиксированной археологически по погребальным памятникам и отсутствию костей свиньи) и, видимо, богословской (отраженной в восточных и западных источниках) практики<sup>78</sup>.

Средневековая Булгария была самой северной страной исламской ойкумены, а "языком" булгарской культуры стал ислам. Есть сведения о развитии монументальной архитектуры, декоративно-прикладного искусства, музыки и литературы. Внутри страны во всех крупных общинах были школы и медресе. Благодаря системе образования население обучалось грамоте и основам религии. Сохранились сведения о развитии наук и знаний -астрономии и астрологии, медицины и алхимии, богословия и права, географии. Существовала своя историографическая традиция - "Таварих-и Булгар"("История Булгарии") Йакуба ибн Нугмана. В Булгарии жили и творили многие крупные ученые и богословы: среди них писатели, богословы и философы Сулейман ибн Дауд ас-Саксини ас-Суварии, Абу-ль-ал Хамид ибн Идрис ал-Булгари, Бурханаддин Ибрагим ибн Йусуф ал-Булгари, ал-Ханафи Бурханаддин Ибрагим ибн Хызр ал-Булгари, ходжа Ахмед ал-Булгари, фармаколог Таджаддин ибн Йунус аль-Булгари и др. От эпохи Булгарии сохранился литературный памятник - поэма Кул Гали "Кысса-и Йусуф" ("Сказание о Йусуфе", 1233)<sup>79</sup>. Многие биографии выходцев из Булгарии, ставших на Востоке знаменитыми учеными, демонстрирует включенность булгар в исламский культурный мир, где они были, хотя и отдаленными, но единоверцами.

Показывает, что, несмотря на расстояния, между странами Востока и Средним Поволжьем шел непрерывный информационный обмен<sup>80</sup>. При этом надо учитывать, что булгарам, чтобы участвовать в этом обмене идеями и мыслями требовались огромные усилия, в первую очередь на создание и поддержание системы образования. Не случайно, видимо, и удивление восточных путешественников, видевших мектебе и медресе в болгарских аулах и городах.

Обмен идеями касался и развития богословия и религиозной практики. Целый ряд отрывочных фактов свидетельствует о некотором распространении в Болгарии такого течения ислама как суфизм. По сведениям ал-Гарнати, уже упомянутый Йакуба ибн Ну'мана, автор не дошедшей до нас "Истории Булгар", был учеником известного нисшапурского факиха Абу ал-Ма'али ал-Джувеини (1028-1086), который являлся не только факихом, но одновременно и суфием<sup>81</sup>. Другое известие, приведенное Ш. Марджани, следует, что, судя по сочинению Ибн Дауда ас-Саксини, ученика "бывшего кадием Булгара" Халида ал-Булгари (был жив в 1106 году), этот "кади Булгара придерживался тариката Ахмада Ясави"<sup>82</sup>. Сохранилось также литературные свидетельства о распространении суфийских идей в Поволжье: сохранилось описание персидским поэтом XII века Хакимом Санаи (1048-1141) в одном из своих стихотворений образа сына болгарского князя, ставшего дервишем<sup>83</sup>. Трудно сказать это просто литературный персонаж или описание действительной судьбы, но сама факт этого показывает, что наличие суфиев в Болгарии не вызывало сомнений у слушателей.

Став мусульманской страной и восприняв культуру, Болгария вошла в исламскую цивилизацию. С этого момента связи ее со странами Переднего и Ближнего Востока стали постоянным фактором истории. Эти обширные и активные контакты оставили многочисленные материальные свидетельства в виде многочисленных археологических находок. Среди них фрагменты хорасанской поливной посуды, стеклянных и каменных бус, серебряной и бронзовой посуды, украшения, предметы роскоши и бытовые изделия<sup>84</sup>. Одной из характерных находок является ближневосточный бронзовый замок с арабской надписью: "Работа Абу-Бекра сына Ахмеда. Постоянная слава и мирный успех, и счастье всеобъемлющее, и благосостояние (да будут) владельцу сего (замка)! В летосчисление пятьсот сорок первого года" (1146/1147 г.)<sup>85</sup>. Недаром в бытовой культуре булгар, которую исследуют археологи находит огромное количество параллелей именно в бытовой культуре мусульманского Востока (бронзовые замки, посуда, украшения, светильники и т.д.), а также особенно, предметы характеризующую "высокую культуру" - письменные принадлежности, детали от книжных обложек и т.д.). Кроме того в культуре булгар с X в. появляются предметы с арабскими надписями с кораническими формулами, возможно, молитвами<sup>86</sup>.

Болгария действительно находилась достаточно далеко от основных исламских культурных центров. И это расстояние стало на Востоке, видимо, обычным присловьем. Например, знаменитый философ, проповедник и путешественник Насир-и Хосров, желая подчеркнуть могущество Аллаха пишет:

"С трудом достигается крик твой из комнаты до сеней,  
А его голос легко доносится из Балха до Булгара"<sup>87</sup>.

Перефразируя этот отрывок стиха можно сказать, что как не велики были расстояния от стран ислама до Болгарии, также легко ислам и его культура распространялись в Поволжье, создав здесь замечательный ареал тюркской мусульманской культуры.

Таким образом, можно констатировать, что ислам уже с конца IX в. проникал в духовную культуру общества, изменив ее тюркские традиции и оттеснив языческие культы в область суеверий. Расцвет государства, рост городов, становление общегородского койне и утверждение на всей территории страны унифицированной духовной и материальной культуры мусульманского типа способствовало формированию

единой этнополитической общности - средневековых булгар, идейную основу которых составляли мусульманское мировоззрение и представления о едином прошлом, своей миссии в исламском мире и т.д.<sup>88</sup>. Этот факт нашел отражение как в иностранных источниках, например, "булгары", "болгарская земля" в русских источниках, "страна тюркских булгар" у ал-Идриси и в самоназвании населения страны ("История Булгар", упоминающая ал-Гарнати).

Таким образом, Болгария начала знакомится с исламом в начале-середине IX в., а в начале X в. становится средневековым государством с исламом в качестве официальной религии. Одновременно ислам проникает в самые широкие слои болгарского общества и уже с конца X в. мусульманский погребальный обряд и другие нормы ислама (запрет на употребление в пищу свинины и т.д.) безраздельно господствуют в народной среде. Есть основания полагать, что ислам в Болгарии, учитывая ее пограничное положение на "краю исламской ойкумены", был более ортодоксальным и строгим, чем в ряде других стран ислама. На этом фоне развивалась своеобразная культура и декоративно-прикладное искусство булгар, как сочетание тюркских и восточных традиций и шло формирование единой этнополитической общности.

#### Примечания:

- <sup>1</sup> Скорее всего, для составления обзора народов Европы Р. Бэкон пользовался архивами Ордена францисканцев, который уделял большое внимание миссионерской деятельности на Востоке. См.: Матузова В.И. Английские средневековые источники IX-XIII вв. - М., 1979. - С.215.
- <sup>2</sup> Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. - М., 1992. - С.59-67.
- <sup>3</sup> Татищев В.Н. История Российская. Ч.2. // Татищев В.Н. Собрание сочинений Т. IV. - М., 1995. - С. 133, 411.
- <sup>4</sup> Там же. - С.411.
- <sup>5</sup> См. например: Щербатов М.М. История Российская. - Т.1-2. - СПб., 1901 (1-е изд. -1770 г.). - С.350, 376.
- <sup>6</sup> Fraehn C.M. Ibn Foszlans und anderer Araber Berichte uber die Russen alteren Zeit. SPb., 1823; *Idem*. Die aeltesten arabischen Nachrichten uber die Wolga-Bulgaren aus Ibn Foszlans Reisebericht // Memoires de l'Acad. Imper. des sciences. - SPb., 1832. VI serie. - T.I.
- <sup>7</sup> Fraehn C.M. Drei Munzen der Wolga-Bulgaren aus dem X Jahrhundert // Memoires de l'Acad. Imper. des sciences. SPb., 1832. VI serie. T.1.; *Idem*. De Lampade Cufica Bulariensi. De Speculo Acreo Bulariensi. // Memoires de l'Acad. Imper. des sciences. - SPb., 1822.
- <sup>8</sup> Савельев П.С. Мухаммеданская нумизматика в отношении к русской истории. - СПб., 1846; Григорьев В.В. О кувчинских монетах VIII, IX, X и отчасти VII и XI века, находящихся в России и в прибалтийских странах, как источнике для древнейшей отечественной истории. Одесса, 1842; Его же. Волжские булгары // Григорьев В.В. Россия и Азия. - СПб., 1876.
- <sup>9</sup> Хвольсон Д.А. Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен Омар Ибн Даста. - СПб., 1869; Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с конца VII века до конца X века). - СПб., 1870.
- <sup>10</sup> Шпилевский С.М. Древние города и другие болгаро-татарские памятники в Казанской губернии. - Казань, 1877. - С. 508.
- <sup>11</sup> Марджани Ш. 1884. Очерк истории Болгарского и Казанского царств // Труды IV Археологического съезда. Казань. С.40-58; Его же. Мостэфадел -ахбар фи эхвали Казан вэ Болгар. - Казань, 1989; Фахретдин Р. Болгар вэ Казан торекларэ. - Казан, 1993; Ахмеров Г. Избранные труды. - Казань, 1998.
- <sup>12</sup> Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Бартольд В.В. Сочинения. - Т.V. - М., 1965. - С.67.
- <sup>13</sup> Бартольд В.В. Мусульманский мир. // Бартольд В.В. Сочинения. Т.VI. М., 1966. - С.242.
- <sup>14</sup> Смолин В.Ф. Археологический очерк Татарской Республики // Материалы по изучению Татарстана. Вып. II. Казань, 1925; Фирсов Н.Н. Чтения по истории Среднего и Нижнего Поволжья. - Казань, 1921.
- <sup>15</sup> Смирнов А.П. О возникновении государства волжских булгар // Вестник древней истории. - 1938. - № 2(3). - С.99-112; Его же. Волжские булгары // Труды Государственного исторического музея. 1951. Вып. XIX; Греков Б.Д. Волжские булгары в IX-X веках // Исторические записки. - 1945. - №14; Греков Б.Д., Калинин Н.Ф. Булгарское государство до монгольского завоевания // Материалы по истории Татарии. Вып. 1. - Казань, 1948.
- <sup>16</sup> Греков Б.Д. Указ. соч. - С.32.
- <sup>17</sup> Ковалевский А.П. Чуваша и булгары по данным Ахмеда Ибн Фадллана. Чебоксары, 1954. С.54; *Каховский В.Ф.* Происхождение чувашского народа. Основные этапы этнической истории. Чебоксары, 1965.

- 18 Димитриев В.Д. Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа. Чебоксары, 1957. С.103; Характерно, что применяя те же догадки и сомнительные лингвистические построения типа *сувар-чуваш*, В.Д. Димитриев пишет безо всяких сомнений и околнечности: "Не подлежит сомнению, что в процессе стирания племенных различий и формирования болгарской народности тюркоязычное население, не принявшее ислама, называлось чувашами". См.: Димитриев В.Д.. О последних этапах этногенеза чувашей // Болгары и чуваша. Чебоксары, 1984 С.23-58.
- 19 Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. М., 1967. С.23-46.
- 20 Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X -начала XIII в. Казань, 1986. С. 137-152.
- 21 Там же. С.150.
- 22 Там же. С.137-152.
- 23 Халиков А.Х. Культура народов Среднего Поволжья в X-XIII вв. // Вопросы истории. 1976. №4. С.102-119.
- 24 Халиков А.Х. Маклашевская всадница // Сов. археология. 1971. №1. С.106-117; Его же. Отражение космогонических и генеалогических легенд волжских болгар в археологических материалах // Из истории ранних болгар. Казань, 1981. - С.5-20. При всей заманчивости данной гипотезы, требуется более серьезная аргументация и теоретические основания, чтобы на основании семантики бытовых изделий и украшений XII в. выявить языческую мифологию, исчезнувшую уже в X в.
- 25 Халиков А.Х. Татарский народ и его предки. - Казань, 1989. С.103; Его же. Беренче деулят. - Казань, 1991. В последних работах он стал относить распространение ислама в Среднем Поволжье к VIII в. (см.: Его же. Ислам и урбанизм в волжской Булгарии // Биляр -столица домонгольской Булгарии. - Казань, 1991. - С.47-60.
- 26 Давлетшин Г.М. Волжская Булгария: духовная культура (Домонгольский период X -начало XIII вв.). - Казань, 1990. - С.57-87.
- 27 Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения. Материалы научной конференции 1989 г., посвященной 1100-летию (по хиджре) официального принятия ислама Волжской Булгарией. - Казань, 2000.
- 28 Давлетшин Г.М., Хузин Ф.Ш. Когда и как болгары приняли ислам // Древние народы и города Поволжья. Пенза, 1995. - С.120-132; Хузин Ф.Ш. Волжская Булгария в домонгольское время (X - начало XIII веков). - Казань, 1997. - С.110-121.
- 29 См.: Гарипов Н.К. Ислам у татар Поволжья в IX-XIX вв. - Казань, 1999. С.3-9; Султанов Ф.М. Ислам и татарское национальное движение в российском и мировом мусульманском контексте: история и современность. Казань, 1999. - С.23-36.
- 30 Golden P.B. Khazar studies. An historic-philological inquiry into origins of the Kazars. Vol. 1. Budapest, 1980. - p. 130, note 10.
- 31 Zimonyi I. 1991. Volga Bulgars and Islam // Bamberger Zentralasienstudien (Konferenzakten ESCAS IV Bamberg 8-12. October 1991. Ingeborg Baldauf, Michael Friederich (Hrs.) (Islamkundliche Untersuchungen. Band 185). - p.235-240.
- 32 Мерперт Н.Я. К вопросу о древнейших болгарских племенах. - Казань. 1957. С. 15-18; Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV-X вв. - Л., 1979. С. 108-111; Golden P.B. Khazar studies. An historic-philological inquiry into origins of the Kazars. Vol. 1-2. - Budapest, 1980. - С. 44-45.
- 33 Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: "Хронография" Феодана, "Бревиарий" Никифора (тексты, перевод, комментарий). - М., 1980. - С. 60-62, 161.
- 34 Общий очерк тюркской мифологии и верования см.: Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. - М., 1981. - С. 117-138.
- 35 О характере восточноевропейского тенгрианства см.: Кляшторный С.Г. "Народ Аспаруха", гунны Кавказа и древнетюркский Олимп // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. М., 2000. С. 120-125. Одновременно следует отметить, что, по мнению ряда исследователей (А.П. Новосельцев, Л.Б. Гмыря), язычество народов тюрк Предкавказья ("гунны", савиры) представляли собой тюркскую амальгаму культов и верований разного содержания и происхождения (Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. -М., 1990. - С.144-146; Гмыря Л.Б. Страна гуннов у Каспийских ворот. - Махачкала, 1995. - С.216-219).
- 36 Новосельцев А.П. Хазарское государство... - С.148-154; Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. - М., 1998. - С.210-215;
- 37 Гипотезы некоторых историков о влиянии мифологии восточнофинских народов на болгар представляются необоснованными, поскольку основаны на произвольном использовании данных источников и поздних этнографических сведений, а также на формальных признаках (например, все изображение животных на поясной гарнитуре объявляются "звериным стилем" или зооморфным культом, не делая различий между знаковыми системами совершенно различной мифологической природы. см.:
- Валева Д.К. Искусство волжских болгар (X -начало XIII вв.). - Казань, 1983. - С.81 и далее). Или конструируя "генеалогические легенды" болгар VIII-IX вв., на основе анализа восточными замочков и прочтении легенд, о сотворении мира по височным украшениям XII-XIII вв. (См.: Халиков А.Х. Маклашевская всадница // Сов. археология. - 1971. - №1. - С.106-117; Его же. Отражение космогонических и генеалогических легенд... - С.5-20).
- 38 Даркевич В.П. Художественный металл Востока VIII-XIII вв. М., 1976; Дубов И.В. Великий Волжский путь. - Л., 1989; Мельникова Е.А. Балтийско-Волжский путь в ранней истории Восточной Европы // Международные связи, торговые пути и города Среднего Поволжья IX-XII вв. - Казань, 1999. - С.80-87.
- 39 Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, буртасах, болгаргах, мадьярах, славянах и русских Абу-Али Ахмеда бен Омар Ибн Даства. - СПб., 1869. - С.22.
- 40 Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. -М.-Л., 1939. - С.78.
- 41 Казаков Е.П. Знаки и письмо ранней Волжской Булгарии по археологическим данным // Сов. археология. - 1985. - № 4. - С. 178-182; Его же. Культура ранней Волжской Булгарии. - М., 1992.
- 42 Янин В.Л. Денежно-весовые системы русского средневековья. Домонгольский период. М., 1956; Noonan Th.S. Ninth-century Dirham Hoards from European Russia: a Preliminary Analysis // Viking Age Coinage in the Northern Lands. The Sixth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History . M.A.S.Blackburn, D.M.Metcalf. - Oxford, 1981. P.1. - p.47-117; Мельникова Е.А., Никитин А.Б., Фомин А.В. Граффити на куфических монетах Петергофского клада начала IX в. // Древнейшие государства на территории СССР. 1982. М., 1984. С.26-47.
- 43 Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131-1153 гг.). - М. 1971. - С.31.
- 44 Галляудинов И.Г. "Тарих нама-и Булгар" Таджетдина Ялсыгулова. - Уфа, 1998. - С.162-163.
- 45 Измайлов И.Л. "Начала истории" Волжской Булгарии в предании и исторической традиции // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. - М., 2000. - С.99-105.
- 46 Мухамедьев А.Г. Древние монеты Поволжья. - Казань, 1990. - С.104-117.
- 47 Новосельцев А.П. Хазарское государство... - С.121-122.
- 48 Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т.4. - М.-Л., 1957. - С. 159; Новосельцев А.П. Хазарское государство... - С.11-12.
- 49 Хвольсон Д.А.... - С.22, 23.
- 50 Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. - СПб., 1870. - С.131-133; о политических обстоятельствах и событиях этого похода см.: Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента X-XI веков. - М., 1963. - С.47-48; Новосельцев А.П. Хазарское государство...С.215; Его же. Киевская Русь и страны Востока // Вопросы истории. - 1983. - №5. - С.17-31; Конавалова И.Г. Походы русов на Каспий и русско-хазарские отношения // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто. - М., 1999.
- 51 Путешествие Ибн Фадлана... - С.55.
- 52 Там же... - С.78.
- 53 Там же... - С.69.
- 54 Там же... - С.77-78.
- 55 Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. - Харьков, 1956. - С.138; См. также: Путешествие Ибн Фадлана... - С.74.
- 56 Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана... - С.139.
- 57 Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана...; Ковалевский А.П. Посольство халифа к царю волжских болгар // Исторические записки. - 1951. - №37. - С.189-214; Новосельцев А.П. Хазарское государство... - С.197-199.
- 58 Новосельцев А.П. Хазарское государство... - С.199
- 59 Халиков А.Х. Татарский народ и его предки. - Казань, 1989. - С.103; Его же. Беренче деулят. Казань, 1991; Хузин Ф.Ш. Волжская Булгария в домонгольское время. (X -начало XIII веков). - Казань, 1997.
- 60 Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. - М., 1967. - С.36.
- 61 Бартольд В.В. Введение к изданию "Худуд ал-алам" // Бартольд В.В. Сочинения. Т.VIII. - М., 1973. - С.545.
- 62 П.В.Л. - М.-Л., 1950. - Ч.1. - С.59.
- 63 ПСРЛ. Т.I. Стб. 84; НПЛ. (ПСРЛ Т.3. М., 1999). С.132; ПСРЛ. Т.2. Стб. 71, 72; Летописец Переяславля Судзальского. С. 18; ПСРЛ Т.XV. Стб. 77; ПСРЛ. Т.XXV. - С.359.
- 64 ПСРЛ. Т.I. - Стб. 108.
- 65 Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. II. М., 1967. С.46.
- 66 Халидов А.Б. Сообщение арабской хроники XII в. о посольстве их Булгара в Багдад // Марджани: наследие и современность. - Казань, 1998. - С.82.
- 67 Петренко А.Г. Изучение костных остатков животных из раскопок Билярского городища в 1967-1971 гг. // Исследования Великого города. Отв. ред. А.Х. Халиков. М., 1976. С.228-239; Её же. Билярские

## Глава 2. Ислам в Золотой Орде

Улус Джучи (или Золотая Орда) по праву занимает особое место в средневековой истории Северной Евразии<sup>1</sup>, являлся конгломерат различных сообществ, в разрешении различных вопросов опиралась на их культурные традиции. Закономерен вопрос: каково же было влияние этих традиций на то общее, которое называется наследием Золотой Орды, и которое многие народы современности связывают именно с этим государством, в частности как центром кристаллизации этносов<sup>2</sup>. Ответ на него кроется в самом устройстве Улуса Джучи, как средневековой империи, особенностях ее истории, культуры и этнополитического развития. Золотая Орда была державой, где взаимодействовали и переплетались различные культуры и традиции, но общим культурным фоном для них был ислам, который впервые в истории Восточной Европы и Средней Азии перешагнул племенные и государственные рамки, став религией евразийской тюркской империи. Проблема становления и развития ислама и его культуры в Улусе Джучи многоаспектна и сложна и требует рассмотрения в контексте политики и культуры.

Обзор литературы. Тема распространения ислама в Улусе Джучи уже более двух столетий привлекает внимание исследователей и литература, посвященная ей поистине необозрима. Поэтому есть смысл остановиться только на самых важных и ключевых трудах.

Одним из первых к этой теме обратился автор первой обобщающей работы по истории Золотой Орды И. Хаммер-Пургшталь<sup>3</sup>, который констатировал распространение ислама в государстве Джучидов, не дал четкой картины появления и истории в нем ислама.

Более обстоятельную попытку представить ислам в контексте внутренней структуры золотоордынского общества предпринял известный казанский востоковед и историк И.Н. Березин. Однако, вследствие представлений о государстве Джучидов как аморфной кочевой стихии, только слегка задетой государственными структурами и оседлой цивилизацией, он и ислам представлял как достаточно чуждое для кочевого населения явление. Сама же характеристика ислама у него свелась к описанию различных категорий духовенства, выявленных при изучении ордынских ярлыков<sup>4</sup>.

В русле этих интересов казанских востоковедов лежал и небольшой труд Г.С. Саблукова, в котором он развил идеи И.Н. Березина, представив более полную и целостную картину истории Улуса Джучи, уделив особое внимание распространению ислама, впервые попытавшись осветить эту проблему с привлечением всего комплекса источников, включая письменные и археологические<sup>5</sup>. Так, анализируя захоронения близ золотоордынского города Укек, он отметил, что наряду с мусульманскими погребениями здесь встречены и языческие, что свидетельствует о сложном характере проникновения ислама в среду кочевников<sup>6</sup>.

Все эти работы в той или иной мере следовали общей тенденции, характерной для науки того времени, выражавшейся в признании кочевого характера золотоордынского государства и хронической слабости и аморфности его институтов, в том числе и религиозных. Считалось, что ислам, хотя и был распространен, но в основном в среде городской знати, а кочевое население придерживалось традиционных языческих верований. Эта тенденция, возникшая в условиях слабого развития археологии и отсутствия комплексного источниковедения оказывала огромное влияние на всю российскую историографию, в том числе и советскую.

Особняком от этих традиций стояла татарская историческая мысль, которая, опираясь на собственную историческую традицию, начиная с трудов Ш. Марждани<sup>7</sup>, не только отмечала исламский характер Золотой Орды, но и подчеркивала непрерывность существования мусульманской цивилизации в Поволжье. По мнению татарских

- остеологические материалы из раскопок 1974-1977 гг. // Новое в археологии Поволжья. Отв. ред. А.Х. Халиков. Казань, 1979. С.124-138.
- 68 Петренко А.Г. Древнее и средневековое животноводство Среднего Поволжья и Предуралья. М., 1984. С.66-69.
- 69 Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X -начала XIII в. Казань, 1986. С.137-152.
- 70 Халиков А.Х., Шарифуллин Р.Ф. Исследование комплекса мечети // Новое в археологии Поволжья. Отв. ред. А.Х. Халиков. Казань, 1979. С.21-45.
- 71 Хвольсон Д.А.... С.23.
- 72 Бируни А. Памятники минувших поколений // Бируни А. Избранные произведения. Ташкент, 1957. С.55.
- 73 Заходер Б.Н. Ук. соч... С. 31; Бартольд В.В. Введение... С. 545.
- 74 Путешествие ал-Гарнати... С. 30,31.
- 75 Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 119.
- 76 Матузова В.И. Английские средневековые источники. М., 1979. С. 215.
- 77 Измайлов И.Л. Вооружение и военное дело населения Волжской Булгарии X -начала XIII вв. Магадан, 1997. С. 138-149.
- 78 Подробнее о этнополитических представлениях и самоидентификации болгар см.: Измайлов И.Л. Средневековые болгары: этнополитические и этноконфессиональные аспекты идентификации // Диалог культур Евразии. Вопросы средневековой истории и культуры. Казань, 2001. С.93-119.
- 79 Давлетшин Г.М. Духовная культура...С.172-176; Таджаддин ал-Булгари. Большой тирьяк (Большое противоядие). Пер., предисловие, коммент. А.Б. Халидова. Казань, 1997.
- 80 Там же... С.111-142.
- 81 Давлетшин Г. М. Волжская Булгария... С.173.
- 82 Давлетшин Г. М. Волжская Булгария... С.173; Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII -XIX веков. Казань: Иман, 1998.
- 83 Абилов Ш. Ш. Суфичлык / Татар эдэбияты тарихы. 6 томда. Т.1. Казан, 1984. С.361.
- 84 Даркевич В.П. Художественный металл Востока VIII-XIII вв. Произведения восточной торевтики на территории Европейской части СССР и Зауралья. М., 1976.
- 85 Малов С.Е. Замок из Билярска с арабской надписью // Записки Коллегии Востоковедов. II. Казань, 1922.
- 86 Казаков Е.П. Знаки и письмо ранней Волжской Болгарии по археологическим данным // Сов. археология. 1985. № 4. С. 183-184.
- 67 Семенов А.А. Таджикские ученые XI в. н.э. о булгарах, хазарах, русах, славянах и варягах // Доклады АН Таджикской ССР. 1953. Вып.VII. - С.17.
- 68 Халиков А.Х. Татарский народ... С. 103-117; Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар в VI-первой четверти XV в. - Казань, 2000. - С.32-44.

историков (Р. Фахретдин, Х. Атласи, Г. Ахмаров, Г. Баттал Г. Исхаки), в ее истории период Улуса Джучи играл во многом ключевую роль, определив ислам как государственную религию и основу культуры средневековых татар<sup>8</sup>. Одновременно все они подчеркивали веротерпимость и уважение к разным верам в Золотой Орде. Например, Г. Исхаки утверждал: “Первым из ханов Золотой Орды принял ислам Берке-хан в 1261 году, но широкое распространение ислама среди населения произошло только в первой половине XIV века. Необходимо отметить, что все религии в Золотой Орде пользовались одинаковой свободой. По законам Чингиз-хана за оскорбление религии полагалась смертная казнь. Духовенство каждой религии было освобождено от уплаты налогов”<sup>9</sup>.

В русле этого направления следует отметить труды выдающегося татарского историка Г. Губайдуллина, где была удачно соединена российская академическая и татарская традиции<sup>10</sup>. На основе глубокого изучения литературы и источников, Г. Губайдуллин сделал несколько важных выводов по истории ислама в Золотой Орде. Подчеркнув значительное влияние мусульманской культуры на татар, он подчеркнул, что выбор ислама был обусловлен рядом политических обстоятельств, в том числе противоборством с Хулагуидами и союзническими обязательствами с Египтом. Особо подчеркивал он и свободу вероисповедания в Улусе Джучи<sup>11</sup>.

Значительный вклад в становление научного осмысления истории ислама в Золотой Орде и шире - Северной Евразии внес В.В. Бартольд. Его труды только частично касающиеся истории ислама в Золотой Орде, заставили посмотреть на эту тему в контексте распространения ислама в других монгольских государствах<sup>12</sup>. В целом его труды как бы завершали большой период истории исторической науки, когда были собран свод письменных источников и дана политическая история Золотой Орды и ее институтов. Чтобы сделать следующий шаг необходимо было не только открыть новые источники, но и провести их комплексное изучение.

Между тем первые большие обобщающие исследования по истории Золотой Орды, подготовленные А.Ю. Якубовским и М.Г. Сафаргалиевым<sup>13</sup>, остановились на проблемах ислама только в плане политической и дипломатической истории Улуса Джучи, оставив вопросы распространения ислама и его влияния на золотоордынскую культуру вне рамок своих работ.

Значительный шаг вперед по изучению культуры и истории Золотой Орды был сделан в трудах Г.А. Федорова-Давыдова, который опирался на огромный археологический материал, полученный в ходе трех десятилетий интенсивных исследований золотоордынских городов Нижнего Поволжья. Эти исследования заставили по-новому взглянуть на культуру городов и степи Дашт-и Кыпчака, показали высокий уровень их развития и активное распространение ислама<sup>14</sup>. Г.А. Федоров-Давыдов подчеркивал, что по мере роста городов в Улусе Джучи, прежде всего в Поволжье, здесь пышно распускается новая урбанистическая восточная средневековая культура. Одновременно они продемонстрировали, что только при учете всего комплекса источников возможно составить адекватное представление об истории ислама в Улусе Джучи.

Проблему распространения ислама в Золотой Орде специально изучал М.А. Усманов, выделив три этапа от первоначального знакомства монгольской верхушки с исламом в во второй половине XIII в., до официального принятия ислама при Узбеке (1312-1342 гг.) и полной исламизации населения Улуса Джучи в конце XIV в.<sup>15</sup>. Он также изучил по ярлыкам Джучиева улуса состав духовенства и его иерархию<sup>16</sup>.

В последнее время интерес к проблеме исламизации заметно возрос. Изучались проблемы становления исламских традиций в тюрко-татарской культуре и значение в этих процессах периода Золотой Орды<sup>17</sup>. Активно проблемы исламизации изучали археологи<sup>18</sup>, хотя нельзя не отметить стремление в ряде работ выявить некий “мусульманский погребальный канон”, которому якобы должны были следовать мусуль-

мане Поволжья, что вызывает обоснованные возражения. Отдельные проблемы взаимодействия культур и проникновения ислама в литературу и “высокую культуру” изучают литературоведы и филологи<sup>19</sup>. Эти исследования однозначно показывают, что проникновение ислама в разные слои населения был сложным и неравномерным, требуется раскрыть сам феномен золотоордынского ислама в его взаимодействии и местными тюркскими верованиями и традициями, но при не подлежит сомнению, что в целом культура Золотой Орды была мусульманской, а все население, по крайней мере с конца XIV в. было мусульманизировано.

В то же время среди ряда востоковедов наметилась тенденция возврата к прежней точки зрения о поздней и довольно поверхностной исламизации населения Улуса Джучи. Так, считая, что ислам проникает в среду степного тюркского населения довольно поздно, В.П. Юдин попытался сконструировать особую золотоордынскую “веру” - чингизизм<sup>20</sup>: “новый генеалогический комплекс, изложенный в терминах родоплеменного осмысления возникновения и сложения структуры человечества, стал базой формирования воззрений на происхождение всего человечества и вселенной. Он был дополнен традиционными элементами тюрко-монгольского шаманизма, которые стали как бы верхним этажом и пристройками здания новой веры. Тем самым, был создан космогонический миф, т.е. сформировались иллюзорное мировоззрение и идеология. Так родилась новая религия”<sup>20</sup>. Вряд ли сейчас столь однозначно можно считать “чингизизм” религией, хотя бы потому, что сам автор пишет, что она была также “мировоззрением, идеологией, философией, санкцией общественного строя и социальных институтов, политической и правовой системой, культурологической доктриной, основой просвещения, средством регуляции поведения в семье и обществе”, а далее открывает еще целый спектр квазирелигий - “огузизм”, “идеизм”<sup>21</sup>. Основанием подобной неверной трактовки послужило в немалой степени общее представление об обществе и государстве Джучидов, как о “степной империи” или “кочевом объединении”, которые не могли якобы иметь развитых форм историографии и идеологии. Представляется, однако, что под термином “чингизизм” следует подразумевать особую парадигму монгольской и татарской (золотоордынской) политической идеологии<sup>22</sup>.

Подобная концепция была развита, в недавно вышедшей работе по истории государств евразийских степей. Автор раздела о Золотой Орде Т.И. Султанов заявляет, что “в государстве потомков Джучи не было... единой культуры, религии”, а ислам окончательно утверждается в степях Дашт-и Кыпчака только после русского завоевания<sup>23</sup>. Странно, что автор игнорируя многочисленные сведения восточных, русских и западноевропейских источников, а также собственно золотоордынские государственные акты (например, ярлыки, которые носят ярко выраженный мусульманский характер) и археологические данные, акцентирует внимание на отдельных указаниях о традиционных верованиях и пережитках, хотя их место и значение в системе мировоззрения населения Золотой Орды по сравнению с исламом, явно не сопоставимы. Ислам, как универсальная и интегрирующая вера, без особого труда включал и культурно ассимилировал традиционные верования, если только они явно не противоречили его нормам.

Другим аспектом этой же темы является преувеличенное внимание к “языческим” мотивам в ряде исторических произведений (“Чингиз-наме”) и эпосе об Идегее в работе Д. Девиза, посвященной исламизации Золотой Орды<sup>24</sup>. Автор собрал и проанализировал большой материал, который однозначно свидетельствует, что проникновение ислама в среду тюркского населения было сложным и исламские святыне, проникая в эпос, приобретали черты эпических героев. Однако это в первую очередь свидетельствует о переработке эпоса в мусульманском духе, попытках перестроить систему традиционного мировоззрения, но никак не наоборот. Кроме того сам выбор источников для анализа predetermined выводы автора: если бы он взял для изучения

литературные памятники этой эпохи или даже археологические находки (например, граффити, надписи на монетах и т.д.), то его выводы могли быть менее односторонними, что и было справедливо указано ему критиками<sup>25</sup>.

В целом, история изучения ислама в Улусе Джучи прошла значительный путь. Собран и изучен огромный материал, предложены различные подходы к теме, что, таким образом, создает основу для дальнейшего комплексного изучения данной темы, ее расширения и развития.

Религиозная ситуация в период создания Улуса Джучи: христианство и ислам. Особого упоминания требует и религиозная политика ханов Улуса Джучи. К моменту завоевания Средней Евразии здесь сложилась сложная и неустойчивая конфессиональная ситуация. В Хорезме и в Средней Азии с VIII в. безраздельно господствовал ислам, проникший оттуда в Поволжье, где с X в. стал государственной религией Булгарии. Ислам не только довольно быстро распространился здесь, но и сделался основным стержнем ее этнокультуры. Из этой самой северной точки своего распространения мусульманство, благодаря активности болгар, быстро проникало к народам Волго-Уральского региона. На Руси уже с конца X в. внедрялось православное христианство, к XIII в. оттеснившее все другие верования на периферию народной культуры. Одновременно, на основе христианства в его воинствующей, "крестоносной" ипостаси, шла выработка и идеологической доктрины Владимиро-Суздальской Руси<sup>26</sup>. Другим очагом христианства было побережье Крыма, где, кроме греков, жили еще потомки готов. Здесь же обитали немногочисленные хазары-иудаисты, осколки некогда великого народа Хазарии. В предгорьях Кавказа был другой очаг христианства - аланские княжества. Между этими островками великих религий разливалось море языческих культов и верований. Многие племена, особенно стоявшие на достаточно высокой ступени общественного развития, испытывали значительное влияние мировых религий и служили объектом борьбы за внедрение своей государственной религии, как, например, восточнофинские племена Поволжья были поделены на сферы влияния между Русью и Булгарией. Кыпчаки Причерноморья находились под идеологическим влиянием Руси и частично, особенно правящая верхушка, уже приняли христианство, о чем говорят их имена, такие как Юрий Кончакович и другие. Кимаки и йемеки Заволжья и Приаралья явно склонялись к исламу. Мировые религии, однако, еще не играли ведущей роли в верованиях указанных народов, основная масса которых все еще стойко держалась своих племенных культов, позволявших сохранять их племенную общность и уклад жизни.

Эта картина была полностью изменена монгольским вторжением. В условиях разрушения старых государственных и племенных структур и создания империи Джучидов происходит сдвиг в религиозном сознании населения. Во второй четверти XIII в. после нескольких кровавых войн побед и горьких поражений Волжская Булгария была сокрушена и завоевана войсками Бату-хана, рвавшимися на запад, "к последнему морю". Булгария была раздроблена на ряд эмиратов, вошедших на правах васальных владений в империю Чингизидов. И хотя монголы достаточно лояльно относились к религиям завоеванных народов, ислам, как система как официальной и господствующей религии был сломан, став одной из многих религий Улуса Джучи. Наступил период некоторой веротерпимости, своеобразный языческий ренессанс. Основой для складывания имперской надэтнической золотоордынской культуры стал симбиоз различных элементов. Однако ислам продолжал существовать и развиваться в Поволжье и Хорезме.

В эпоху формирования государственности и идеологии в империи Чингис-хана, в среде монгольских ханов и их кланов из ближайшего окружения, традиционно был распространены шаманизм и христианство несторианского толка, например, у керитов и найманов<sup>27</sup>. Эволюция мировосприятия населения Золотой Орды также опре-

делялась совместной жизнью с народами различных конфессий: христианами, в том числе и несторианами и монофизитами, иудеями и другими<sup>28</sup>. В результате встречи ислама, имеющего более чем трехсотлетнюю историю в этом регионе, с различными религиями и верованиями в Золотой Орде создалась своеобразная ситуация для особого пути межконфессионального взаимодействия и определило своеобразие распространения ислама, который в период 40-50-х гг. XIII в. отнюдь не был господствующей религией.

В первый период после завоевания Восточной Европы, особенно в оседлых странах монгольские ханы проводили политику терпимости и толерантности (закрепленные еще в "Йасе" Чингис-хана) к местным религиям. "...Монгольские завоеватели не пытались навязывать покоренным народам свое верование - шаманизм. Чингисхан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым держа их как бы на одинаковом от себя расстоянии... Безусловно прав был В.В. Бартольд, определивший это своеобразие "религиозной тактики" ранних Чингизидов как проявление целеустремленной политики, призванной искать союзников в лице князей различных церквей и вероучений. Следовало бы лишь дополнить и уточнить это определение" - обоснованно считал М.А. Усманов, - "неторопливость ранних Чингизидов в переходе в основную или ведущую религию населения своих улусов может быть объяснена и психологическим фактором и практическими соображениями одновременно. Если при этом психологический фактор сводится к относительному отставанию сознания от потребностей реальной действительности, то практические соображения заключались, видимо, в том, что ранние Чингизиды, демонстрируя свою верность шаманизму - исконной вере предков, возможно и пытались сохранить идеологическое единство своего дома, следовательно, и империи, унаследованной от Чингисхана"<sup>29</sup>.

В этом смысле, очевидно, прав был персидский историк и хулагуидский чиновник Джувеини (XIII в.), который писал, что Бату-хан (1242-1256 гг.) "не придерживался ни одной из религий и сект, равным образом не питал склонности к познанию бога (т. е. Аллаха - И.И.)"<sup>30</sup>.

Такое положение, однако, не могло продолжаться достаточно долго.

Действительно, сообщению Джувеини противоречит известие, приводимое Джуджани (XIII в.) о том, что "Бату втайне сделался мусульманином, но не обнаруживал этого и сказывал последователям ислама полное доверие", который при этом ссылался на то, что это рассказывали "некоторые заслуживающие люди"<sup>31</sup>. Вряд ли этот слух, достигший Делийского султаната был верным, хотя сам факт благосклонного отношения Бату-хана, особенно в условиях начавшегося противостояния с Хулагу, не вызывает, в принципе, сомнений.

Уже в конце правления Бату-хана и его ближайших потомков происходит яростная борьба за влияние на ханский престол между различными группами знати, знаменем которых стало свое вероучение. Ожесточенность столкновения объяснялась, в частности, тем, что часть джучидов была несторианами. Есть основания полагать, что ими были жена Бату-хана Баракчин и их сын Сартак<sup>32</sup>. Политически они ориентировались на единую Монгольскую империю и подчинение великому каану. Другая часть знати во главе с Берке-ханом ставила своей целью отделение от Монголии и создание независимого государства. В своей политике сепаратизма эти круги ориентировались на ислам.

После недолгой борьбы сторонники хана Берке (1257-1266 гг.) одержали победу. Берке стал первым золотоордынским ханом, принявшим ислам, поэтому понятно внимание, которое уделялось этому факту восточной историографией. Современник Берке Джуджани считал, "что Берке-хан принял ислам из рук Сейф ад-Дина Бахарзи"<sup>33</sup>, а арабские авторы XIV в. Ибн Халдуна и ал-Айни писали, что "Берке посещал в Бухаре мусульманских ученых, беседовал с ними, там же произошло и принятие им ислама от

суфийского шейха Шамс ад-Дина ал-Бахарзи, ученика Наджм ад-дина Кубра<sup>34</sup>. По данным ал-Омари принятие ислама Берке произошло в то время, когда он возвращался в Поволжье из Монголии с курултая, на котором Мунке был провозглашен великим ханом (1251 г.). О принятии ислама Берке еще до того, как он вззошел на трон упоминает, побывавший при дворе хана Бату в 1253 г. францисканский монах Г. Рубрук, специально указавший, что: "Берке выдает себя за сарацина (т.е. мусульманина - И.И.) и не позволяет есть при своем дворе свиное мясо"<sup>35</sup>.

Позднее, около 1257 г. Берке, став ханом, вновь посетил Бухару, дабы оказать почет и уважение выдающимся улемам этого города<sup>36</sup>. В этом путешествии Берке хана примечательным является и то, что Сайф ад-Дин Бахарзи (ум.1261 г.) был в числе немногих мюридов популярного шейха Хорезма, который являлся теоретиком и практиком суфизма, основателя суфийского братства Наджм ад-дина Кубра. Вот что пишет Ибн Баттута о могиле Наджм ад-Дина Кубра: "При выезде из Хорезма находится зивия, построенная на могиле шейха Наджм ад-дина Кубра, одного из величайших праведников. Там готовят угощение для проезжающих и отъезжающих"<sup>37</sup>. Трудно сказать, был ли Берке суфием, но факт большого влияния именно суфийских сообществ (таифа) на политику Золотой Орды, видимо, нельзя не признать.

Одновременно с Берке ислам принимают, очевидно, и его жены и часть эмиров свиты. Во всяком случае арабские авторы, описывающие дипломатические контакты с Золотой Ордой отмечали, что при приеме посольства ханом Берке присутствовали его старшая жена и около 50 или 60 эмиров, причем "у каждого из эмиров (находящихся) при нем есть муэдзин и имам; у каждой хатуни (также) свой муэдзин и имам"<sup>38</sup>. Отмечалось также, что дети знати учатся в медресе, где "слушают чтение достоцимого Корана"<sup>39</sup>.

Принятие ислама ханом Берке, его женами и ближайшими эмирами стало фактором огромной политической важности. Изменения, которые начинаются происходить в Золотой Орде при правлении нового хана, отнюдь не являлись случайностью, а имели прочные и глубокие тенденции в обществе. Скорее всего, наряду с золотоордынской знатью, стремившейся к независимости от великого хана, победа Берке была облегчена и поддержкой его кандидатуры со стороны мусульманских купцов, привлеченных еще при Бату золотоордынской администрацией в качестве откупщиков дани и чиновников. Со вступлением на престол хана Берке мусульманская аристократия и городская верхушка действительно получила доступ к государственным учреждениям, а перед мусульманским духовенством открылось широкое поле для миссионерской деятельности<sup>40</sup>. После прихода к власти Берке началось активное распространение ислама в Улусе Джучи, особенно среди кыпчаков, в некоторых регионах уже прошедших этап исламизации. После завоевания, слома их старой племенной структуры и рассеяния их между улусами новых правителей, прежние племенные культы утратили связь, а их мифология потеряла почву. В этих условиях в общественное сознание кыпчаков Восточной Европы начинает внедряться новая государственная религия - ислам.

Весьма показательным для начала распространения ислама в среду джучидов следует признать факт, сохранившийся в "Сборнике летописей" Рашид ад-Дина. В 1256/57 году один из подданных Золотой Орды Балакан, находясь в Иране, "задумал обман и коварство против Хулагу хана и прибегнул к волшебству", в чем и был уличен и выдворен из страны. Берке-хан возможно, пожелав устроить показательный процесс, вернул Балакана обратно Хулагу, "(сказав) он - преступник, ты ведай его (как знаешь)"<sup>41</sup>. Характерно, что в описании истории Хулагу-хана Рашид ад-Дин эту же историю рассказывает иначе: "... Царевич Балакан, сын Шибана, на пирушке внезапно скончался. После этого обвинили Тутар огула в волшебстве и заподозрили в измене. Хулагу хан, удостоверившись в проступке, отправил его (Тутара) Беркай..."<sup>42</sup>. В принципе, эти расхождения не так важны и, определенно, свидетельствуют о том, что хан

Берке стал первым мусульманским правителем в Золотой Орде, который жестко придерживался определенных норм, и стремился ограничить влияние шаманизма и запретить его вне указанных сфер. В политическом плане этот эпизод также важен, как проявление определенной "зависимости Хулагуидского Ирана от Золотой Орды" и действия института соправительства<sup>43</sup>, и как стремление Берке хана "противопоставить свой удел владениям великого кагана и других улусных ханов и в идеологическом плане"<sup>44</sup>. Если же рассматривать эти процессы как проявление глубинных тенденций политики ханов Улуса Джучи, то следует согласиться с М.А. Усмановым, считавшим, что меры, предпринятые Берке ханом, являются своего рода началом "религиозно-идеологических переориентации" Джучидов, "т.е., поисков в связи с изменениями территории и состава населения подвластных им земель"<sup>45</sup>.

Особенно ускорила процесс этой переориентации ханов Улуса Джучи война, начавшаяся в 1262(63) году между Джучидами и Хулагуидами. Военно-политические аспекты этой войны хорошо известны<sup>46</sup>, но гораздо важнее ее дипломатическая и культурная составляющие. Вступив в противоборство с государством Хулагу, Улус Джучи тем самым выступил противником православной Византии и католических стран Запада и крестоносных владений на Ближнем Востоке, и союзником турок-сельджуков и египетских мамлюков. Тем самым были определены приоритеты политики и важнейшее направление цивилизационной ориентации.

Вместе с тем, нельзя переоценивать масштабы распространения ислама среди населения Улуса Джучи. Массовой исламизации степного населения и основной части знати не произошло. При этом в государственной жизни продолжали использоваться прежние традиции: для печатей на ханские ярлыки еще долго продолжали использовать квадратичное уйгурское письмо, в качестве верительных грамот чиновники использовали пайцзы с традиционной формулой с ссылкой на санкцию Вечного Неба и волю хана. Не только общественная, но и повседневная жизнь даже в ставке хана продолжала регламентироваться традицией: арабских дипломатов специально предупреждали о том, что в ней "нельзя есть снег и стирать одежды, а если случится стирать его, то делать это тайком"<sup>47</sup>. Иными словами ислам, хотя и имел сильные позиции среди татарской знати и городской верхушки, а также в ряде регионов Улуса Джучи (Хорезм, Булгария, Приаралье), но влияние их было еще далеко не определяющим.

Тем не менее, процесс этот был настолько необратимым, что его не смогло остановить даже возвращение к власти несториан и язычников (Менгу-Тимур, Тула-Буга, Туда-Менгу и Токта). В степях и городах Золотой Орды с конца XIII в. все шире начинает распространяться мусульманство. Свидетельством тому служит сокращение числа языческих курганных могильников в Поволжье и Приуралье, появление и распространение мусульманских некрополей<sup>48</sup>.

Принятие ислама в качестве государственной религии. Наконец, в начале XIV в., мусульманская община в городах и в войске настолько усилилась, что смогла возвести на престол своего ставленника - хана Узбека (1312-1342 гг.). По данным автора XIV в. ал-Бирзали, современника Узбека, хан Токта был неверным (державшимся) религии идолопоклонников, любил "лам и волшебников, и оказывал им большой почет. Он был правосуден и расположен к людям добра всякого вероисповедания, но более других уважал мусульман... Был у него сын... он был привержен к исламу, любил слушать чтение Корана великого, хотя и не понимал его, и предполагал, когда сделается царем этой страны, не оставит в царстве своем никакой другой религии, кроме мусульманской. Когда он умер (уже) при жизни отца, оставив сына. Когда он умер, то отец его (токта) назначил наследником сына упомянутого сына своего, однако же ему не привелось повелевать, так как после него (Токты) царством овладел сын брата его, Узбек-хан... Он умертвил нескольких эмиров и вельмож, умертвил большое количество... лам и волшебников и провозгласил исповедание ислама"<sup>49</sup>.



Автор конца XIV в. Ибн-Дукмак дополняет это сообщение рассказом о заговоре Кутлуг-Тимура, который прежде чем возвести на престол Узбека “взял с него слово, что когда он вступит на престол, то сделается мусульманином и будет придерживать-ся ислама”. Уже после возведения на престол Узбек, по словам Ибн-Дукмака “усердно вступил в веру Аллаха и устроил себе соборную мечеть, в которой совершал (все) пять молитв, в установленное для них время”, за что на него вознегодовала часть татарских эмиров и они собраллись свергнуть его”, но их заговор был подавлен, а зачинщики казнены<sup>50</sup>. Эти же сведения повторяют с некоторыми дополнениями хроники ал-Айни (ум. 1451 г.) и Ибн Халдун (писал 1406 г.)<sup>51</sup>.

В более поздних версиях этого события (например, анонимной “Шаджарат ал-тюрок/Родословие тюрок”(XV в.), сообщается, что Узбек принял ислам гораздо позднее и под влиянием туркестанского шейха Сейида-Ата: “утвердившись на престоле (Узбек), восемь лет проводил жизнь со своим илем и улусом в странах северного (арка) Дашт-и Кыпчака... Когда с начала его султанства истекло восемь лет, то под руководством святого шейха шейхов и мусульман, полюса мира, святого Зенги-Ата и главнейшего сейда, имеющего высокие титулы, указывающего заблудившимся путь к преданности господу миров, руководителя странствующих и проводника ищущих, святого Сейид-Ата, преемника Зенги-Ата, он (Узбек) в месяцах 720 г. х. (12.11.1320-30.1.1321), соответствующего году курицы, удостоился чести принять ислам”<sup>52</sup>. Это сообщение, отличающееся от других, характерно тем, что подчеркивает влияние туркестанских улемов на распространение ислама в Золотой Орде, очевидно, желая доказать древность своего своих претензий на право наставлять в вере ханов-джучидов.

Характерно, что начиная с Узбека, который на монетах чеканил свое полное мусульманское имя: “Султан Мухаммад Узбек-хан”, все другие джучиды также имели кроме тюркского еще и мусульманское имя - Джанибек (1342-1357 гг.) имел имя “Султан Джалал-ад-Дин Махмуд”. Бердибек (1357-1359 гг.) и Урус - Султан Мухаммад, Токтамыш (1379-1395 гг.) - Султан Насир ад-Дин и т.д.<sup>53</sup>.

Именно с этого периода ислам становится поистине государственной религией и стержнем имперской идеологии, мусульманское духовенство - важнейшим проводником религиозной политики, получая большие земельные наделы и вакфы<sup>54</sup>.

С этого момента исламская цивилизация становится определяющей силой в политическом и культурном развитии Улуса Джучи. Средневековое татарское государство таким образом становилось центром ислама на севере, недаром арабские дипломаты уважительно называли ханов из рода Джучи (сына Чингис-хана), правящих в Золотой Орде “мечом ислама в северных землях”.

Ислам и культура Золотой Орды. Золотоордынская цивилизация - яркая страница истории мировой культуры. В Золотой Орде был создан пышный имперский стиль, впитавший в себя традиции многих народов, но не в хаотическом скоплении разнородных элементов, а в системе органично слитых явлений, перекрытых мощно звучащими стилями и направлениями, разными в разные периоды существования. Кроме синкретичного фона домонгольских культур, некоторые из которых имели развитый образный язык, основанный на мусульманских (хорезмская, болгарская) или евразийских кочевых (кыпчаки, кимаки) традициях, в культуре Улуса Джучи нельзя не видеть центральноазиатских и дальневосточных элементов материальной и художественной культуры. Имперская культура Золотой Орды складывалась в результате творческой активности практически всех народов, входивших в состав Улуса Джучи, осваивая принесенный завоевателями на запад культурный репертуар. Наиболее ярко чингисидские традиции проявлялись в культурном круге социально престижных изделий, являвшихся принадлежностью и отличительной чертой военно-служилой знати - крою костюма, системе поясной гарнитуры, предметов оружия и конского снаряже-

ния, других аксессуаров. Разумеется полностью единой эта культура не была, поскольку изначально была строго социально ориентирована. Однако в начале XIV в., по мере роста городов в Улусе Джучи, прежде всего в Поволжье, здесь пышно распускается новая урбанистическая восточная средневековая культура, “культура поливных чаш и мозаичных панно на мечетях, арабских звездочетов, персидских стихов и мусульманской духовной учености, толкователей Корана, математиков и астрономов, изыскано тонкого орнамента и каллиграфии”<sup>55</sup>. Таким образом, что специфика золотоордынской цивилизации заключалась в том, что она была синкретичной, пышной и надэтничной имперской культурой при ведущей роли ислама, который как вуалью покрывал традиционную тюркскую культуру.

Города Поволжья были также крупными культурными центрами, где развивались литература и искусство, формировались общеразговорный и литературный языки. Археологические остатки этих городов (известно более 100), среди которых выделяются остатки крупнейших средневековых городов Евразии Сарай (Селитренное городище), Сарай ал-Джадид (Царевское), Бельджамен (Водянское), Укек (Увекское), Болгар (Болгарское), Аккерман (Белгородское), Шахр ал-Джадид (Староорхейское) и др., а также многочисленные селища; могильники (курганые с элементами языческой обрядности до конца XIV в., грунтовые мусульманские (со второй половины XIII в.) и мавзолеи (кешене) (XIV-XV вв.). На поселениях выявлены юрты, землянки, наземные однокомнатные дома (с деревянными и глинобитными стенами) и многокомнатные (из сырцового и жженого кирпича). Характерной особенностью домов являются наличие печей, канов (горизонтальных дымоходов) и суффов (кирпичных лежанок), кирпичные и белокаменные общественные здания (мечети, бани и др.). Стены многих, особенно многокомнатных кирпичных домов были облицованы расписной штукатуркой, резным ганчем (терракотой) и кашинными (или многоцветными поливными) изразцами, а полы - каменными плитками и кирпичом. Города имели сложную квартально-усадебную планировку, ключевым ядром их были крупные городские и пригородные усадьбы. В окрестностях крупных городов выявлены усадьбы (размеры от 500 до 5000 кв. м), окруженные стенами, внутри которых находились многокомнатный дом, отдельные жилые и хозяйственные постройки и водоемы (хаусы). Обнаружены сложные гидротехнические сооружения (искусственные озера, арыки и подземная (сложенная из керамических труб) водопроводная и канализационная система. Характерными элементами бытовой культуры золотоордынского периода является круговая гончарная красноглиняная и кашинная посуда разнообразных форм (кувшины, чаши-пиалы, глубокие тарелки, бутылки и т.д.) с многоцветной росписью (растительные, геометрические, зооморфные и арабесковые орнаменты), украшения женского костюма и детали военного быта (ажурные и плоские поясные наборы, форма оружия и конского снаряжения и т.д.).

В период Золотой Орды тюркский язык и культура, наряду с арабской и персидской, стали носителями мирового уровня “высокой” культурой<sup>56</sup>. Основным языком общения в золотоордынских городах и степных районах Улуса Джучи были различные диалекты кыпчакского языка. Именно на основе этого языка (огузо-кыпчакского типа тюркского языка) в городах Золотой Орды начало формироваться общегородское койне и кыпчакский язык, о приобретает в городах Золотой Орды статус *lingua franca* был, свидетельствует словарь Codex Cumanicus, составленный в XIII-XIV вв. в одном из городов Улуса Джучи<sup>57</sup>. О характере этого языка и его распространенности среди различных слоев городского населения могут свидетельствовать археологические находки. Особого внимания заслуживает лопатка быка из Сарая ал-Джадид, на которой тушью нарисованы две рожицы и написано по кыпчакски: “Карикатура, клянусь Аллахам. Руку приложил Али... сын Мухаммада (сделал?)”<sup>58</sup>.

Именно на основе этого общегородского койне и норм литературного карахидского (и, видимо, болгарского) языков сформировался литературный золотоордынский язык - поволжский тюрки<sup>69</sup>. На нем созданы такие произведения старотатарской литературы, как “Гулистан бит-тюрки” Сейфа Сараи, “Мухаббат-наме” ал-Хорезми, “Хосров и Ширин” Кутба, “Нахдж ал-фарадис” (“Открытый путь к раю”) Махмуда ас-Сараи ал-Булгари, “Кыссас ул-анбийа” (“История пророков”) Рабузи и многие другие известные, но, очевидно, не дошедшие до нас произведения<sup>69</sup>.

Определенно, что в XIII - начале XIV вв. монгольские указы и дипломатические документы частично переписывались или дублировались на кыпчакском языке (например, знаменитая жалованная грамота Узбек-хана венецианскому послу А. Дзено, данная в 1332 г. была переведена на латынь с “куманского”<sup>61</sup>, но уже со второй половины XIV-XVI вв. в качестве официального государственного языка используется исключительно тюркский (кыпчакский или старотатарский) язык<sup>62</sup>.

Расцвет империи Джучидов, развитие городов, становление пышной и синкретичной культуры, формирование общепонятного городского койне и литературного языка (“поволжский тюрки”), а также активное перемешивание военно-феодалной знати привело к формированию татарской этнополитической общности. Несмотря на довольно хорошо изученные последствия этих процессов, сам механизм такой этнополитической трансформации остается еще плохо понятным. Однако, судя по современным этнологическим исследованиям и анализу специфики средневековой ментальности, можно предположить, что ключевую роль в этих процессах сыграли идеологические причины, а именно внедрение новой джучидской этнополитической идентификации<sup>63</sup>.

Постепенно в первой половине XIV в. в Золотой Орде складывается иерархическая структура мусульманского духовенства во главе с потомками Пророка - сейидами (сеидами), отражая статус ислама как государственной религии. Привилегированное положение сейидов нашло отражение в источниках, например, в сочинении “Шаджат ал-атрак” (Родословие тюрков) (середина XV в.) после описания принятия ислама Узбеком сообщается: “признак того иля, который с Узбек-ханом пришел с севера (арка) вместе со святым Сейид-Ата тот, что мюриды Сейид-Ата, а у тех людей, которые не являются мюридами Сейид-Ата... (выясняется), что они пришли раньше или присоединились позже”<sup>64</sup>. Итак, люди (очевидно, духовного звания) из “иля Узбека” (т.е. из Улуса Джучи) считались мюридами конкретного сейида, причислявшего себя к потомкам святого Ахмеда Йасави.

Золотоордынские сейиды (сеиды) были одним из основных элементов мусульманского духовенства страны, имевшего сложную внутреннюю структуру. Об этом мы можем судить по целому ряду источников. Например, в ярлыке хана Узбека митрополиту Петру содержится обращение к “книжникам, уставодержателям и учителям людским”<sup>65</sup>, а Ибн-Баттута писал, что султан Джанибек “собрал шейхов, кадиев, правоведов, шерифов, факиров и устроил (им) большой пир”<sup>66</sup>. В ярлыках Токтамыша (1391/2 гг.) и Тимур-Кутлуга (1397/8 гг.) также упомянуты среди должностных лиц “кази-муфтии” и “шейх-машейхи” (шейхи над шейхами), а также “шейхи-суфии”<sup>67</sup>. Указанные духовные лица, несомненно, находились между собой в иерархической соподчиненности, хотя полностью их структура еще не определена.

В районах, где господствовало христианство, положение было иным. Уже в годы правления Бату-хана православное духовенство получило определенные льготы. При хане Менгу-Тимуре эта политика получила дальнейшее развитие. От его администрации (около 1267 г.) митрополит Кирилл получил ярлык “об освобождении их от всякой дани и налогов, об уважении богослужения их, и об удержании татарских чиновников от обид им и утеснения”. Формула его гласила: “сию грамоту, видяще и слышаще от попов и чернетцов, ни дани, ни иного чего не хотят ни возьмут баскаци, княжи писцы, коплужники, тамошники, а возмуть ине по велицеи язе извиняться и умеруть”<sup>68</sup>. По

этому и другим подобным ярлыкам за оскорбление церковей и веры, уничтожение церковного имущества полагалась смертная казнь. Ярлыки содержали и прямое обращение к русским князьям с призывом соблюдать эти привилегии церкви. Одновременно весьма широкие права были предоставлены христианам в самом Сарае. Уже при хане Берке в Сарае была образована Сарайская православная епископия (1263 г.), способствовавшая дальнейшему укреплению положения православного духовенства в Улусе Джучи и закреплению их привилегий<sup>69</sup>. И после принятия мусульманства православная церковь пользовалась громадным авторитетом. Так, в 1313 г., митрополит Петр совершил специальную поездку в Орду и встретил почетный прием, добившись закрепления льгот духовенства<sup>70</sup>. Это, кстати, опровергает позднейшие церковные легенды о церкви как организаторе борьбы против “татарщины”. Как раз наоборот, сильная ордынская власть являлась залогом дальнейшего процветания церкви. Недаром святыми в русском православии были названы тверские князья, подчинившиеся хану и встретившие свою смерть, не начав открытого сопротивления.

В целом же, несмотря на явное преобладание ислама, в Улусе Джучи в первой половине XIV в. сохранялась веротерпимость. В городах Поволжья наряду с мечетями строились и церкви, и синагоги, а у каждой конфессиональной группы населения были свои кладбища. В Сарае проживали многие народы - монголы, асы (аланы), кыпчаки, черкесы, русские, византийцы - “каждый народ живет на своем участке отдельно”, - пишет арабский путешественник Ибн-Баттута, добавляя, что там же в их кварталах располагаются их церкви<sup>71</sup>. И это не случайно. Создав великую империю, ханы Улуса Джучи стремились соединить всех своих подданных, какой бы веры они не придерживались, в единую общность. Отсюда их стремление поставить все духовенство себе на службу, понимая, что именно от их политики будет исходить могущество трона Золотой Орды. Главное для ханов было не вероисповедание своих подданных, а их лояльность власти, личная преданность хану, вера в святость “дома Чингис-хана”. Недаром эмиры в ответ на требование хана Узбека принять ислам, ответили: “Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и каким образом мы покинем закон и устав (йасу) Чингис-хана и перейдем в веру арабов”<sup>72</sup>. Поэтому, хотя ислам и играл значительную роль при дворе ханов и служил идеологической санкцией на власть (в отличие от Юаньской империи и Хулагуидского Ирана, где ею была “Йаса” Чингис-хана), в среде знати, особенно кочевой, мусульманство часто было внешней оболочкой, артикулированной на обрядовой стороне жизни, прикрывавшей рыцарский комплекс чести, местные культы святых и суеверия<sup>73</sup>.

После краткого периода правления старшего сына Узбек, Тинибек (1341/1342 гг.), к власти пришел его младший брат Джанибек (1342-1357 гг.). Новый хан стал проводить более жесткую и ортодоксальную политику: “Весь улус Узбека он обратил в ислам, разрушил все капища идолов, воздвиг и устроил много мечетей и медресе. Все свое внимание он обратил на благополучие людей ислама”<sup>74</sup>. В своей политике Джанибек полностью следовал традициям отца, за исключением того что он не вмешивался в балканские дела. Отношения между Золотой Ордой и Египтом при правлении Джанибека продолжали оставаться дружественными и союзными. Стороны неоднократно обменивались посольствами. Был выработан даже определенный дипломатический этикет и формы обращения при переписке<sup>75</sup>.

В середине XIV в. империя Джучидов казалась современникам “мировой державой”, которую султан Мамлюкского Египта Бейбарс в 1263 г. с почтением уведомлял о “принятии подданства и подчинения”, а египетские султаны именовали Узбек-хана “его высокое величество, султан, великий, брат, любезный, знающий, справедливый, крупнейший хан, единственный в своем роде, шахиншах, правитель, Узбек ильхан, султан ислама и мусульман, единственный среди правителей и султанов, опора царства, султан монголов, кыпчаков и тюрков, краса современных правителей, столп

дома Чингисхана, обладатель трона и короны, поддержка богобоязненных, клад верующих". Однако могущество ханов Золотой Орды уже подточен внутренними противоречиями.

Распад Улуса Джучи и усиление исламизации. В 1359 г. Орда вступила в полосу перманентного, все углубляющегося, кризиса. Двадцать лет ее разбирали междоусобные распри, мятежи и дворцовые перевороты. Окончательный распад Улуса Джучи предотвратил хан Токтамыш, который в 1380 г., благодаря поддержке восточной знати, сумел объединить страну и вернуть ей былую мощь. Но серия неудачных войн за гегемонию в Центральной Азии между Ордой и империей Тимура, окончились страшным разгромом Дашт-и Кыпчака. Страна лежала в развалинах. Большинство ее городов было разрушено, ремесло пришло в упадок, расстроилась торговля и денежное обращение. Длительные войны и страшные эпидемии буквально выкосили население. А феодальные междоусобицы, опять разорвали страну на части. В стране еще недавно диктовав шей свою волю соседям едва теплилась жизнь. А соседние государства, недавние вассалы. Орды, вели политику расширения своих владений и усиливали вмешательство в дела Улуса Джучи. Усиление междоусобных войн и борьба с соседями вызвали к жизни усиление религиозного фактора.

В единой империи Джучидов правители следили скорее за лояльностью своих подданных, а не за их верой. Поэтому нередки были случаи выдворения на верховные посты в Орде несториан и даже язычников. Веротерпимость была как бы всеобщей, а основной политической доктриной - своеобразной религией - стал "чингисизм" - вера в божественность власти ханов из династии Чингис-хана. Лишь с середины XIV в. мусульмане, благодаря усилению влияния городской аристократии и военной знати, вытесняют иноверцев. По мере же распада Улуса Джучи эти тенденции все больше выходят на поверхность, обнажая религиозные противоречия между ее моноконфессиональными областями. И очень скоро от веротерпимости Орды не останется и следа, а ее части сойдутся в ожесточенных религиозных войнах, утверждая свою власть.

В этих условиях начался новый этап исламизации Улуса Джучи связан уже с именем улу карачи бека (или беклярибека) Идегея. Он был фигурой, поистине легендарной. Достаточно сказать, что он был щедро наделен умом и незаурядными способностями крупного государственного деятеля и, хотя от рождения не был знатен и богат, сумел подняться до самых вершин власти в Орде и стать одним из главнейших политических деятелей Восточной Европы и Центральной Азии на рубеже XIV-XV вв. Именно он сумел, используя разногласия среди кланов кочевой и столичной знати, нейтрализовать центробежные процессы в Улусе Джучи и сделал попытку стабилизировать внутреннее и внешнее положение страны. Ему удалось на некоторое время не только консолидировать всю страну и нанести целый ряд чувствительных поражений своим соседям, но и на некоторое время вновь активизировать торговлю, упорядочить законы и налогообложение, усилить военную мощь.

Тем не менее он установил в государстве "тонкие обычаи (туре) и великий закон (йасак) и люди из привольности попали в стеснение"<sup>76</sup>. Характер этих "обычаев и законов" раскрывает итальянский купец и дипломат И. Барбаро, побывавший в начале XV в. в Северном Причерноморье. Он, описывая религиозную ситуацию в Улусе Джучи, отмечает: "Магметанская вера стала обычным явлением среди татар уже около ста десяти лет тому назад. Правда, раньше только немногие из них были магометанами, а вообще каждый мог свободно придерживаться той веры, которая ему нравилась. Поэтому были и такие, которые поклонялись деревянным или тряпичным идолам и возили их на своих телегах. Принуждение же принять магометанскую веру относится ко времени Идегея, военачальника татарского хана..."<sup>77</sup>. Еще более убедительно свидетельствуют о повсеместной победе ислама в среде кочевого населения Улуса Джучи археологические данные с рубежа XIV-XV вв. курганный языческий об-

ряд погребения в степях Евразии исчезает, а ему на смену приходят грунтовые мусульманские погребения<sup>78</sup>. Разумеется, это прежде всего касалось степного населения, поскольку городское, не только в традиционных мусульманских регионах - Булгарии, Хорезме, но и в Нижнем Поволжье уже с конца XIII в. активно исламизируется. Тем не менее, даже активная консолидация населения с помощью религии не спасла Улуса Джучи. Отчаянная борьба Идегея окончилась драматически. Уже при его жизни закономерный распад Орды стал реальностью, а ее былое могущество осталось лишь в памяти потомков.

В заключении необходимо сказать, что ислам, имея длительную историю в Европе до монгольского завоевания и образования Улуса Джучи, стал одним из важнейших внутренних консолидирующих факторов. Одновременно ислам стал основой формирующейся золотоордынской цивилизации. Как известно, распространенный в средневековье на огромной территории ислам у каждого народа имел свои особенности. Эти локальные различия большей частью связаны со спецификой народного быта и в значительной степени вызваны сохранением элементов домусульманских верований и традиций<sup>79</sup>. Золотая Орда, являясь тюркским государством (если не по династии, то по этнополитическим традициям), где довольно значительную часть населения составляли кочевники, долгое время сохраняла в своей культуре элементы более ранних верований. Однако постепенно под влиянием государства Джучидов (развитие городов, торговли, татарской знати) формируется новая имперская надэтническая культура, которая вытесняет на периферию общественного сознания, либо перерабатывает их в исламском духе.

В результате становления татарской этнополитической общности<sup>80</sup>, на первый план выдвигаются консолидирующие факторы, которые продолжали сохраняться даже после распада Улуса Джучи на отдельные ханства. Важнейших из них - сохранение прежних социально-политических структур, клановая система, восходящая к структуре Улуса Джучи и объединявшая военно-служилую татарскую знать, а также мифологема этнополитического единства и общая религия - ислам. При этом мусульмане Золотой Орды, особенно, видимо, аристократия и кочевое население, были объединены не только самим фактом принятия ислама, но и особым институтом сейидов (сеидов). Далеко не случайно, что в ряде позднезолотоордынских татарских ханств, сейиды (сеиды) - главы местного мусульманского духовенства - возводили свои генеалогии к общим предкам, жившим в эпоху Улуса Джучи<sup>81</sup>. И это осознание связи населения татарских ханств через религию и ее институты было одним из факторов внутреннего единства исторического прошлого и культуры мусульманских народов Северной Евразии, оказавшего определяющее значение на всю их последующую историю.

#### *Примечания:*

- 1 Егоров В.Л. Золотая Орда: мифы и реальность. - М., 1990. - С. 64.
- 2 Кульпин Э.С. Путь России. Первый социально-экологический кризис. - М., 1995. - С. 14.
- 3 Hammer-Purgstall J. Geschichte der Golden Horde im Kiptschak, das ist der Mongolen in Russland. - Pest, 1840.
- 4 Березин И.Н. Очерк внутреннего устройства улуса Джучиева // Труды восточного отделения Российского археол. общ-ва. - 1864. - Т. VIII.
- 5 Саблуков Г.С. Очерк внутреннего состояния Кыпчакского царства. - Казань, 1895.
- 6 Саблуков Г.С. Остатки древности в с. Усть-Набережном Увекке Саратовской губернии и уезда. Археологический очерк // Известия Общ-ва археологии, истории и этнографии при Казанском университете. - 1882. - Т. 3. - С. 322.
- 7 Марджани Ш. Очерк истории Болгарского и Казанского царств // Труды IV Археологического съезда. Казань, 1884. С. 40-58; *Его же*. Мостэфадел - ахбар фи эхвали Казан вэ Болгар. Казань, 1989; *Его же*. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф / Подробное о предшественниках и приветствие потомкам. Публ. А.Н. Юзеева. - Казань, 1999.

- 8 Фахретдин Р. Ханы Золотой Орды. - Казань, 1996; Ахмеров Г. Избранные труды. - Казань, 1998; Исхаки Г. Идель-Урал. - Казань, 1991; Баттал Г. Казан тюркилэре. - Казань, 1996.
- 9 Исхаки Г. Идель-Урал... - С. 17.
- 10 Губайдуллин Г.С. 1925. Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. Вып. II. - Казань, 1925. - С.71-111; Газиз (Губайдуллин) Г. История татар. - М., 1994.
- 11 Газиз (Губайдуллин) Г. История татар... - С.71-73.
- 12 Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Бартольд В.В. Сочинения. - Т.V. - М., 1965; Его же. Мусульманский мир. // Бартольд В.В. Сочинения. - Т.VI. - М., 1966.
- 13 Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. - М.-Л., 1950; Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды. - Саранск, 1960.
- 14 Из всех трудов следует выделить обобщающие работы, уделяющие особое внимание проблемам культуры и ислама в Золотой Орде: Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. - М., 1973; Его же. Искусство кочевников и Золотой Орды: Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. - М., 1976; Его же. Золотоордынские города Поволжья. - М., 1994.
- 15 Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса: мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII-XVI вв. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. - М., 1985. - С.177-185.
- 16 Усманов М.А. Жалованные акты Джучиева Улуса XV-XVI вв. - Казань, 1979. - С.211-213; Также см.: Усманов М.А. Мусульманское духовенство в ханствах Джучиева Улуса XIV-XVI вв. (по данным жалованных ярлыков) // Бартольдовские чтения 1982. - М., 1892. - С.68-69.
- 17 Давлетшин Г.М. Торки-татар рухи мэдэниятэ тарихы. - Казань, 1999.
- 18 Яблонский Л.Т. Мусульманский некрополь Водянского городища // Сов. археология. - 1980. - №1; Его же. Некрополи Болгара // Город Болгар. Очерки истории и культуры. - М., 1987. - С.124-142; Ракушин А.И. Мусульманство у золотоордынских кочевников Нижнего Поволжья в XIII-XIV вв.: Автореф. Дисс. канд. ист. наук. - Саратов, 1998; Кутуков Д.В. Структура погребальных памятников золотоордынского времени Нижнего Поволжья // Археология Волго-Уральского региона в эпоху раннего железного века и средневековья. - Волгоград, 1999. - С.227-241; Яворская Л.В. Особенности погребального обряда в некрополях окрестностей Царевского городища (опыт статистической обработки) // Там же. - С.242-270.
- 19 См. например: Миннегулов Х. Татарская литература и восточная классика. (Вопросы взаимосвязи и поэтики). - Казань, 1993; Исламов И.Ф. Алтын Урда һәм Мәмлюкләр Мисры: язма мирас, мэдэни багланьлар. - Казань, 1998; Нуриева Ф.Ш. "Нахдж ал-Фарадис" Махмуда ал-Булгари. - Казань, 1999.
- 20 Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. - Алма-Ата, 1992. - С.16-21.
- 21 Юдин В.П. Ук. соч. ... - С.19, 55-56.
- 22 Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар в VI - первой четверти XV в. - Казань, 2000. - С.99-100.
- 23 Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. - СПб., 2000. - С.220-227.
- 24 DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania State University, 1994.
- 25 Schamiloglu U. The Islamic High Culture of the Golden Horde // Proceedings of the John D.Soper Commemorative Conference on the Cultural Heritage of Central Asia. (в печати).
- 26 Измайлов И.Л. "Безбожные агаряне": Волжская Булгария и булгары глазами русских (X-XIII вв.) // Восточная Европа в древности и средневековье. Контакты, зоны контактов и контактные зоны. XI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Пашуто. Материалы к конференции. - М., 1999. - С.69-75.
- 27 Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997. С. 192; Кадырбаев А.Ш. Очерки истории средневековых уйгуров, джалаириров, найманов и кереитов. Алма-Ата, 1993.
- 28 Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса... - С.177; Полубяринова М.Д. Русские люди в Золотой Орде. - М., 1978; Соцнев Ю.В. Христианство в Золотой Орде в XIII в. В кн.: Из истории Золотой Орды. Казань, 1993. - С. 107-117; Волков И.В. Армяне в Золотой Орде (археологические свидетельства) // Проблемы взаимодействия национальных культур. Межэтнические взаимодействия в полиэтничном регионе. - Ч.2. - Астрахань, 1995. - С.24-27.
- 29 Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса... - С.177.
- 30 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. т. II. - М.-Л., 1941. - С.21.
- 31 Тизенгаузен В.Г. Там же... - С.15, 35
- 32 Федоров-Давыдов Г.А. Смерть хана Бату и династическая смута в золотой Орде в освещении восточных и русских источников (источниковедческие заметки) // Средневековые древности Волго-Камья. - Йошкар-Ола, 1992. - С.72-82.
- 33 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - Т. II. - С. 19.
- 34 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - Т. I. - С. 369, 478.
- 35 Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. - М., 1967. - С.117.
- 36 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - Т. I. - С. 245, 246.
- 37 Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. - М., 1988. С.73-74; см. также: Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - Т. I. - С. 309.
- 38 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - Т. I. - С.64 (Ибн абд-аз-захыр), а также С.194 (ан-Муфаддаль).
- 39 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - Т. I. - С. 64.
- 40 Однако вряд ли поддержка мусульманского духовенства и купечества оказались решающим фактором, как считал М.Г. Сафаргалиев (см.: Распад Золотой Орды... - С.47.). Представляется, что более весомый вклад внесла формирующаяся золотоордынская ("татарская" в смысле "местная", ориентированная на свой Улус) знать. Хотя нельзя отрицать, что именно благодаря победе Берке мусульманский нобилитет сумел захватить решающие позиции в управлении страной.
- 41 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. II. - С.67
- 42 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. II. - С.68.
- 43 Федоров-Давыдов Г.А. Золотая Орда и монгольский Иран // Вестник МГУ. Сер.8. История. - 1978. - С.26; Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности. - М., 1993. - С.82-83.
- 44 Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса... - С. 179.
- 45 Там же... - С. 178.
- 46 Али-заде А. Борьба Золотой Орды и государства ильханов за Азербайджан // Известия АН Азербайджанской ССР. - 1946. - № 5. - С.16-38; № 7. - С.3-19; Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение... - С. 74-82; Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом. - М., 1966. - С.39-59.
- 47 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. I. - С.192.
- 48 Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. - М., 1966. - С. 248.
- 49 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. I. - С.174.
- 50 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. I. - С.232, 233.
- 51 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. I. - С.384-386, 515, 516.
- 52 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. II. - С.207.
- 53 Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей... - С.223.
- 54 DeWeese D. Ibid... - p. 90-142.
- 55 Федоров-Давыдов Г.А. Искусство кочевников и Золотой Орды... - С. 118.
- 56 Schamiloglu U. The Islamic High Culture...
- 57 Radloff W. Das türkische Sprachmaterial des "Codex Cumanicus". - St.-Pb., 1887; Абдуллин И.А. Армяно-кыпчакские рукописи и их отношение к диалектам татарского языка // Материалы по татарской диалектологии. - Казань, 1974. - С.166-184.
- 58 Усманов М.А. О языковых особенностях надписи из Нового Сарая // Сов. археология. - 1963. - С. 246.
- 59 Усманов М.А. Жалованные грамоты Джучиева Улуса... - С.101-106; Наджип Э.Н. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV в. - Кн.1. - М., 1979. Его же. Исследования по истории тюркских языков XI-XIV вв. - М., 1989.
- 60 Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков...
- 61 Григорьев А.П. Официальный язык Золотой Орды XIII-XIV вв. // Тюркологический сборник. 1977. - М., 1981. - С. 81-83.
- 62 Усманов М.А. Жалованные грамоты Джучиева Улуса... С. 101 и далее.
- 63 Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар в VI - первой четверти XV в. - Казань, 2000. - С.98.
- 64 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. II. - С. 207.
- 65 Григорьев В.В. О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству. Историко-филологическое исследование. - М., 1842.
- 66 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. I. - С. 291.
- 67 Березин И.Н. Ханские ярлыки II. Тарханские ярлыки Тохтамыша, Тимур-Кутлука и Саадет-Гирея. - Казань, 1851. - С.10-15; Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. - М., 1973. - С. 126; Исхаков Д.М. Сеиды в позднезолотоордынских татарских государствах. - Казань, 1997. - С.72, 73.
- 68 Памятники русского права. - Вып. III. - М., 1955. - С. 467.

- 69 Сочнев Ю.В. 1993. Христианство в Золотой Орде... - С. 107-118.  
 70 Русское православие: веки истории. Под ред. А.И. Клибанова. - М., 1989. - С.72-76.  
 71 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. I. - С. 306.  
 72 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. II. - С. 141.  
 73 DeWeese D. Ibid... - p. 231-319.  
 74 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. II. - С. 128.  
 75 Закиров С. Указ. соч. - С.98-143.  
 76 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов... - т. II. - С.133-134.  
 77 Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. - Л., 1971. - С. 140.  
 78 Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. - М., 1966. - С.9 и далее.  
 79 Мухаметшин Р.М. Исламский фактор в общественном сознании татар в XVI-XX вв. В кн.: Исламско-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. - Казань, 1994. - С.31.  
 80 Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар... - С.89-111.  
 81 Исхаков Д.М. Сеиды... - С. 21.

## Глава 3. Ислам в поздnezолотоордынских татарских ханствах

Исторические исследования, посвященные татарским государствам XV-XVI вв., подтверждают преемственность между Золотой Ордой (Улусом Джучи) и ее наследниками (Большая и Ногайская Орды, Крымское, Казанское, Касимовское, Астраханское, Тюменское - позже Сибирское ханства)<sup>1</sup>. Это относится и к исламскому характеру поздnezолотоордынских этнополитических формирований.<sup>2</sup> В самих татарских государствах XV-XVI вв., как видно из источников, существовало отчетливое понимание их принадлежности к мусульманскому миру. Так, в послании хана Ибрагима - правителя Тюменского ханства, присланному московскому великому князю Ивану Васильевичу в 1489 г. из Ногайской Орды, сказано: "Яз (т.е. хан Ибрагим) - бесерменский государь, а ты - христианской государь"<sup>3</sup>. О том же писал и князь Юсуф, правитель Ногайской Орды, в своем послании от 1551г., адресованному Ивану IV: "... мы мусульманы, а ты христианин".<sup>4</sup> Или, в таком аутентичном источнике, как "Зафер-нама и вилаяти Казан" (1550 г.), есть строки о том, что Казань "с давних времен являлось мусульманским городом", расположенном "далеко от мусульманских областей, на границе с областью кяфиров"<sup>5</sup> - тут есть ясное понимание религиозных отличий казанцев от населения соседних русских земель.

Хотя состояние имеющихся источников пока не позволяет в полной мере осветить проблему ислама в татарских государствах XV-XVI вв. - особенно это касается собственно богословских аспектов тогдашней религиозной ситуации - тем не менее, многие институциональные аспекты функционирования ислама в них как государственной религии, могут быть восстановлены, что и будет сделано ниже. Кроме того, определенное внимание предполагается уделить и особенностям распространения ислама в некоторых ханствах в связи с тем, что даже в поздnezолотоордынский период в отдельных районах бывшей Золотой Орды исламизация была еще незавершенной.

### §1 Казанское ханство

Казанское ханство с самого начала своего образования выступало как мусульманское государство. Это подчеркивается и в татарских преданиях, отложившихся в так называемых "летописях". В частности, в одной из них приводится рассказ об основании г.Казани (Нового Булгара) и подчеркивается: "На этом месте под знаменем ислама остались... Во всех своих поступках и событиях жизни обращались к правилам шариата... споры и судебные дела разрешали согласно шариату".<sup>6</sup> Население ханства в отмеченных "летописях" также характеризуется как мусульманское: "... когда род мусульманских ханов пресекался и в г.Казани хана не было.. мусульмане привезли его (хана Ших-Галия - Д.И.) (и) избрали на ханство".<sup>7</sup> Русские летописи, имея в виду казанских татар, в сообщениях, относящихся к XV в., также подчеркивают, что они являлись "бесерменами"<sup>8</sup>, т.е. исповедовали ислам. Такой относительно поздний источник, как "Казанская история", там, где речь идет о периоде формирования Казанского ханства, не забывает указать, что в Казань "нача збираться... срачини"<sup>9</sup>, т.е. мусульмане, ибо для автора этого сочинения, ислам был "срацынской", т.е. "арабской" верой.<sup>10</sup> В Патриаршей (Никоновской) летописи, подводя итог завоеванию Казанского ханства, также подчеркивается: "... предаде ему (Ивану IV - Д.И.) Господь Бог безбожных татар Казанскихъ и безсерменьскую их веру".<sup>11</sup>

В ханстве имелось разветвленное сословие мусульманского духовенства во главе с верховным сеидом. Прежде чем обратиться к характеристике групп духовен-

ства, остановимся на руководителе этого сословия. Им был один из представителей рода сеидов. Того, кто возглавлял мусульманское духовенство ханства, источники выделяют особыми эпитетами. Например, С.Герберштейн, рассказывающий о событиях весны 1524 г., называет занимавшего эту должность сеида, “верховным жрецом татар”.<sup>12</sup> А.Курбский в 1552 г. главу мусульманского духовенства ханства определяет как “великого бискупа”.<sup>13</sup> Очевидно, существовали мусульманские термины, аналогом которого выступали отечественные понятия. Действительно, Ш.Марджани того, кто являлся старшим из сеидов, характеризует эпитетом “нэкийбел ашраф”<sup>14</sup>, т.е. “руководитель великих”. Хотя источник Ш.Марджани в данном случае неизвестен, его информация заслуживает внимания. Дело в том, что перевод на русский язык аналогичного понятия известен из крымского “дефтера” 1524 г., где о крымских сеидах сказано: “а се величество учителей великих”.<sup>15</sup> Кроме того, в грамоте казанского хана Сахиб-Гирея 1523 г. присутствует понятие “судат гызам” ~ “садати гозам”, означающее “великий сеид”.<sup>16</sup> Когда А.Курбский, говоря о “великом бискупе” Казанского ханства, отмечает, что по татарским представлениям (как он пишет, “по их”) занимавшего эту должность именуют “великим анарыи, або Амиром”<sup>17</sup>, он явно имеет в виду приведенные эпитеты. Эти пышные эпитеты были связаны с возведением рода казанских сеидов к пророку Мухаммеду, о чем весьма ценные сведения сохранились в “Зафер-нама-и вилаяти Казан”. Там сеид Кул-Мухаммед, ставший верховным сеидом, представляется так: “внук Кутби-ль - актаба Сейид Ата из рода господина Пророка”.<sup>18</sup>

Кроме самого верховного сеида и других сеидов из его рода (все они считались сеидами), в государстве отмечены следующие группы духовных лиц: шейхи (шихи)\*, шейхзаде (шихзаде, шизоты), муллы (молны), муллозаде (моллозаде), казии (кады), мавали (мамы) или данишменды (долышманы), хаджи (азии), хафизы (афызы, афазы), дервиши (дербыши).<sup>19</sup> Не исключено, что к этому перечню еще следует добавить суфиев, которые отмечаются в “Зафер-нама-и вилаяти Казан” вместе с дервишами (“яшь дәрвишлерне һәм суфыйларны туллап”)<sup>20</sup>.

Мусульманское духовенство ханства играло активную роль в государственных делах. Сведений о деятельности сеидов, особенно общегосударственного характера, в источниках больше. Поэтому в первую очередь остановимся на их вовлеченности в государственную политику.

Прежде всего, сеиды участвовали в решении вопроса о претенденте на ханский трон. В связи с тем, что после 1487 г. этот вопрос решался при активном участии Москвы, он часто приобретал внешнеполитический характер. Из источников известно, что в переговорах с Москвой относительно кандидата на казанский престол, сеиды участвовали в 1497 г. (Бураш сеид), в 1519 г. (грамота из Казани по этому поводу начинается с выражения “от сеита в головах”), в 1532 г. (во время переговоров о “даче” султана Яналия упоминается “сеит”), в 1546 г. (грамота о повторном приглашении на престол хана Ших-Галия с имени Бусорган сеида), в 1551 г. (переговоры о замене малолетнего хана Утемиш-Гирея на троне велись на основе специальной грамоты с упоминанием сеидов).<sup>21</sup> Сеиды присутствовали среди казанской знати и в том случае, когда хан приглашался на престол минуя Москву. Так было, например, в 1521 г. Русские летописи об этом сообщают следующее: “Тое же весны Казансти сеиты и уланы и князи.. взяли ис Крыму царевича Сап-Гирея царем в Казани”.<sup>22</sup> Тесная вовлеченность сеидов в дела государственной политики видна и из того, что среди тех, кто в мае 1531 г. помешал хану Сафа-Гирею убить русских послов, были и сеиды.<sup>23</sup> В некоторых случаях активное участие сеидов в делах, связанных с тронном, заканчивалась для них весьма плачевно - по меньшей мере двое верховных сеидов были казнены за поддержку одного из претендентов на ханский престол (1524 г. - Бораш сеид, в 1551 г. - Кул-Мухаммед сеид).<sup>24</sup>

Значимой была и роль сеидов в процедуре присяги (“шертования”, “шерти”), которая применительно к Казанскому ханству известны две разновидности. Первая - это присяга на верность новому хану. Так как имеются лишь данные из русских источников, то речь в них идет о “шертовании” претенденту на трон, присланному из Московского государства (1519, 1549, 1551 гг.). Наиболее полно эта процедура описана в 1551 г. В августе этого года при очередном посажении на ханский трон Ших-Галия, вначале присягу принесла казанская знать (перечень ее начинается с муллы Кул-Шерифа и сеида Кул-Мухаммеда), причем “царь (т.е. хан Ших-Гали - Д.И.)... шертные грамоты попечалат своими печатями, а Казаньския люди лутчие многие руки свои поприклали”. Лишь после этого “все люди Казанские.. правду дали та том, на чем и больше людие их правду дали”.<sup>25</sup> Из приведенных сведений можно заключить, что сеиды, идущие в числе участников акции “шертования” первыми, как бы благославляли ее. Не исключено, что клятва приносилась на Коране, хотя прямых указаний применительно к Казанскому ханству об этом источники не сохранили.

Другим видом “шерти” было заключение договоров внешнеполитического характера. Из-за того, что в данном случае имеются материалы только из русских источников, они касаются взаимоотношений Казанского ханства с Московским государством. Эти договора были двух типов: а) “о мире, о братстве и дружбе”; б) о “невзятии” на казанский престол без ведома Москвы “царя и царевича”. В подготовке указанных документов также участвовали сеиды (1507-1508, 1509, 1912 гг.). Отметим в качестве примера договорной процесс 1512 г. Зимой этого года в Москву прибыл посол хана Мухаммед-Эмина Шаусеин сеид и предложил “крепкий мир и дружбу”. В итоге его переговоров с московскими боярами, сеид написал проект “шертной грамоты” и перед боярами “шерть дал на том, что царю Магмед-Аминю в Казани перед великого князя послом шерть дати, что по той грамоте царю правити великому князю и до своего живота”. После согласования текста проекта, казанский посол вместе с русским послом выехал в Казань, где хан Мухаммед-Эмин окончательно закрепил договор: “перед великого князя послы на той грамоте шерть дал, и мяшень (т.е. печать - Д.И.) к ней приложил”.<sup>26</sup> Второй тип договора был подписан, как видно из источников, в 1516 г., когда хан Мухаммед-Эмин был серьезно болен. Тогда тот же Шаусеин сеид во главе казанских послов прибыл в Москву и просил “учинить” ханом Абдыл-Летифа, пообещав, что “Магмед-Эмин царь, да и вся земля Казанская дадут великому князю правду..., что им без великого князя ведома на Казань царя и царевича никакова не взяти”. И Шаусеин сеид “записи на том написал своею рукою, на чем царю да и всей земле Казаньской дати шерть”. Это был проект соглашения, так как с “теми записями” русские и татарские послы отправились в Казань, где “Магмед-Аминь царь и вся земля Казанская.. на тех записях правду учинили”.<sup>27</sup> Впоследствии, из-за того, что в нарушение этого соглашения на казанский престол был взят султан Сахиб-Гирей из Крыма, Шаусеин сеиду около 1523 г. пришлось бежать в Крымское ханство, так как дипломат, подписавший от имени “всего казанского народа” соглашение, нес личную ответственность за его выполнение.<sup>28</sup>

Еще один случай дипломатической деятельности одного из казанских сеидов - Кул-Шерифа, приходится на 1551г. На нем следует остановиться отдельно, так как он был связан с выдачей русским ханшу Сююмбике и малолетнего хана Утемиш-Гирея и в литературе не всегда трактуется правильно. В апреле 1551г. началось наступление русских войск против Казанского ханства и в июне они обступили Казань.<sup>29</sup> Настали тяжелые времена и казанцы дрогнули: они послали “к Шигалею и к воеводам бити челом, чтобы государь, т.е. (Иван IV - Д.И.) пожаловал, гнев свой им отдал, а пленити их не велел, а дал бы им на государство царя Шигалея, а Утемешь-Гирея государь к себе взял с материю Сююмбика-царицей”<sup>30</sup>. С таким предложением к хану Ших-Галию и русским воеводам приезжали “мулла” (он был из рода сеидов) Кул-Шериф и

князь Бибарс Растов. Но они действовали не самостоятельно, а выполняли волю “всей земли Казанской”, что отчетливо видно из грамоты казанцев, отправленной тогда Ивану IV.<sup>31</sup> Кроме того, послы не сразу приняли условия Москвы - в летописном сообщении от 9 августа 1551г. говорится о том, что во время переговоров они “во многом заперлись”, т.е. не соглашались. Хронист дальше пишет о татарах: “обычай бо их бяше изначала лукавствовать”.<sup>32</sup> Заставить казанцев принять стало тяжелые условия, какие выдвигала московская сторона, можно было лишь силой. И завоеватели пригрозили: если казанцы “не учинять на государеве воле.. на ту же осень... государь... хочет ратию съ всеми людьми”<sup>33</sup> Лишь после таких угроз послы приняли условия Москвы, среди которых было и требование выдать Сююмбике с сыном. Ясно, что никакой личной вины у Кул-Шерифа с князем Бибарсом, согласившихся на условия противной стороны, не было - они выполняли общегосударственное решение, да и то всего лишь как дипломаты. Что это было так, видно и из того, как 14 августа 1551 г. происходило принятие условий русской стороны казанцами. В летописи сказано: “...приехали къ царю (хану Ших-Галию - Д.И.) и бояромъ Кул-Шерифъ - молна и Мааметъ-сеитъ, Мансырь - сеитовъ сынъ, и все съ нимъ шихы и шихзады, имамы и молозады и азии и дербыши, да Кудайгуль-улань, а с нимъ уланы все, да Муралей-князь (беклерибек Нургали князь Ширин - Д.И.), а с нимъ многие князи и мурзы”.<sup>34</sup> Тут, как видно из источника, присутствует вся социальная верхушка ханства.

В дипломатическую деятельность были вовлечены и другие представители мусульманского духовенства ханства. К примеру, в составе казанских послов в 1519г. отмечен Абиб “азей”.<sup>35</sup> В том же году из Казани в Москву, также по государственными делам, прибыл Кул-дербыш, возможно из группы дервишей.<sup>36</sup> В 1534г. в Москве появился “человек” хана Яналия Чюра моллазаде.<sup>37</sup> В составе казанских послов в 1546г. числился Андрычей “афыз”.<sup>38</sup> В том же году среди послов хана Ших-Галия отмечен Агиш моллазаде, названный бахшием<sup>39</sup>, т.е. писцом. Он же фигурирует и в группе казанских послов и гонцов в 1549г. (назван “муллою”).<sup>40</sup> В начале августа 1551г. переговоры с ханом Ших-Галием в Свяжской крепости вместе с князем Бибарсом вел Касым мулла.<sup>41</sup> Тогда же в эту крепость 11 августа с известием о том, что хана Утемиш-Гирея и его мать везут в Свяжск, прибыл Ангильдей “афыз”.<sup>42</sup> Среди сопровождающих Сююмбике и ее молодого сына в эту крепость был и Алимердень “азий”.<sup>43</sup>

Мусульманское духовенство ханства участвовало и в военных операциях. В первую очередь это относится к сеидам. В частности, в 1491 г. сеид Бораш (Бураш) отмечен в составе войск казанского хана, пришедшего на помощь крымскому хану Менгли-Гирею во время его борьбы против Большой Орды совместно с русскими войсками.<sup>44</sup> Не исключено, что в ханстве существовало даже особое воинское подразделение, подчиненное одному из сеидов, возможно, верховному сеиду. Во-всяком случае, в Патриаршей (Никоновской) летописи сообщается о “Кулшерифе с его полком”<sup>45</sup>, а у А.Курбского это сообщение расшифровывается так: “изыдоша в сретение наших (т.е. русских - Д.И.) абазы их, сеиты, молвы, перед великим бискупом их...”<sup>46</sup>. Таким же образом, в 1549г. при обороне Казани от наступавших русских, одни из ворот города защищал сеид Кул-Мухаммед, выступавший во главе молодых дервишей и суфиев “оседлав коня священной войны (т.е. газа - Д.И.), приготовившись к сражению, надев боевые доспехи”.<sup>47</sup> Можно полагать, что и в других случаях этот “полк” состоял из дервишей и суфиев.

Дипломатическая деятельность и в целом участие в государственных делах, была сопряжена с прочтением и составлением письменных текстов, о чем уже было сказано. Естественно, от мусульманского духовенства это требовало достаточного уровня грамотности, а от дипломатов высокого ранга и глубоких знаний во многих областях. Не случайно, что последний верховный сеид Казанского ханства - Кул-Шериф, хорошо разбирался в астрономии, истории (не только татарской, но и русской), военных и

государственных делах, к тому же был блестящим писателем и поэтом.<sup>48</sup> Такая образованность во-многом приобреталась в местных медресе. Скажем Ш.Марджани, опираясь видимо на татарские предания, приводит сведения о последнем бое верховного сеида Кул-Шерифа внутри и на крыше медресе, находившемся в Казанском Кремле.<sup>49</sup> Очевидно, это медресе находилось при “мечете Кул-Шарифа”.<sup>50</sup> Уместно будет отметить, что к середине XVI в. в Казани только в Кремле было не менее 5 мечетей<sup>51</sup>, при которых могли существовать и другие медресе.

Авторитет мусульманского духовенства ханства был весьма высоким. Ш.Марджани, в частности, опираясь на какие-то устные предания, пишет о том, что верховный сеид Кул-Шериф “пользовался у исламских ханов и жителей города уважением и (ему) оказывались большие почести”<sup>52</sup>. Сведения, приводимые С.Герберштейном, позволяют с доверием отнестись к этому сообщению. Описывая эпизод прихода султана Сафа-Гирея, приглашенного казанской знатью занять в 1524 году престол. С.Герберштейн замечает: “недалеко от казанской крепости... встретили князя (principes) этого царства с пышностью и почестями, ибо в этой свите был и сеид... Он пользуется у них такой властью и почетом, что при его приближении даже цари выходят ему навстречу, стоя предлагают ему руку - а он сидит на лошади - и, склонив голову, прикасаются (к его руке): это позволено только царям, герцоги же касаются не руки его, а колен, знатные люди - ступней, а простой народ - только его платья или лошади”<sup>53</sup>. Еще одна интересная информация, сохранившаяся в исторической памяти татар, приводится Ш.Марджани, отметившем, что при присылке из Москвы писем казанским ханам, посылали “отдельное письмо и подарки” указанному выше верховному сеиду Кул-Шерифу.<sup>54</sup> Это сообщение явно отражает какие-то исторические реалии, так как переписка крымских сеидов с московскими великими князьями, например, частично сохранилась.<sup>55</sup>

Отметим и сохранившиеся в источниках имена казанских сеидов.<sup>56</sup> Первое упоминание имен двух сеидов (Тевекеля и Касима), относится в 1487г. Не исключено, что первый из них являлся до 1487г. верховным сеидом. Затем в источниках появляется имя сеида Бораша (1491г.), который до 1524г. являлся верховным сеидом. Другой представитель рода казанских сеидов - Шаусеин (Шах-Хусаин?), упоминаемый в 1512-1523гг., скорее всего не был верховным сеидом. После верховного сеида Бораша, в 1524г. казанского ханом Сафа-Гиреем за промосковскую ориентацию, его место, кажется, занял Буюрган сеид. Правда, его имя в источниках появляется только в 1546г. После его бегства по политическим причинам в Ногайскую Орду (он там был до 1549г., затем оттуда ушел в Бухару), верховным сеидом в ханстве стал Кул-Мухаммед, сын сеида Мансура (про последнего сохранились сведения, что он в 1545г. пришел в Казань “из Астрахани”, куда он в том же году удалился вместе с ханом Сафа-Гиреем). Кул-Мухаммед сеид, пребывавший на этой должности до 1551г., когда он, по-видимому, был казанским ханом Ших-Галием за “ссылку в Нагаи”, т.е. обращение в Ногайскую Орду, и за то, что он, наряду с другими, хотел “царя (хана - Д.И.) убить”. После него должность главы духовенства Казанского ханства перешла к уже известному нам сеиду Кул-Шерифу, бывшему, возможно, сыном упомянутого выше сеида Мансура, т.е. он приходится братом убитого верховного сеида Кул-Мухаммеда. Как уже отмечалось, Кул-Шериф был убит при взятии Казани русскими в 1552г.<sup>57</sup> В последний раз человек с титулом “сеид” на территории Казанского хана отмечается в 1554г., когда после упорного сопротивления русским завоевателям “за всю Арскую сторону и Побережную” пришли к воеводам и “добили челом... Усеин-сеит, да Таокмыш шихъязда, да Сарый Богатырь...”<sup>58</sup>. Это летописное сообщение показывает, что оставшиеся в живых после штурма Казани религиозные деятели принимали активное участие в движении сопротивления.

Следует особо указать, что известный историк А.-З.Валиди Тоган, опубликовавший в Турции рукопись сочинения “Зафер-нама-и виляете Казан”, в комментариях к

нему привел некоторые документы в пользу того, что Кул-Мухаммед сеид (следовательно, и его брат Кул-Шериф) имел отношение к последователям известного суфия Ахмеда Ясави из Хорезма и бассейна Сыр-Дарьи.<sup>59</sup> Впоследствии к нему присоединился и М.И.Ахметзянов.<sup>60</sup> Упоминание в “Зафер-нама-и вилаяте Казан” суфиев и дервишей в Казанском ханстве позволяет согласиться с этим мнением. Ряд суфийских тенденций исследователями отмечается и в творчестве видного татарского поэта Мухамедъяра, жившего и творившего в Казанском ханстве в первой половине XVI в.<sup>61</sup>

Приведенные сведения, указывающие на активное участие мусульманского духовенства Казанского ханства в государственных делах, безусловно, являются одним из основных подтверждений государственного характера ислама в этом ханстве. Ярлык хана Сахиб-Гирея (1523г.), во вводной части содержащий обращение к “эмирам, хакимам, великим сеидам, кадиям, почетным хозяевам (мавали-завиль ихтирам)” и т.д.<sup>62</sup> свидетельствует о том же. Хорошей иллюстрацией сказанному могут быть и наблюдения автора “Казанской истории”, который, рассказывая о штурме русскими Казани в 1552г., приводит распоряжение хана Едигер-Мухаммеда: “... и заповеда царь (т.е. хан - Д.И.) молбы творити..., новому сеиту (Кул-Шерифу - Д.И.) казанскому, и муллам и афизам и дербышам, по всему граду Казани людям всем...”<sup>63</sup>.

Хотя исламский характер Казанского ханства не подлежит сомнению, в составе государства имелось и многочисленное языческое население (чуваши, марийцы, удмурты, частично и мордва). Здесь не ставится цель рассмотрения религиозной жизни этих народов. Но одна группа населения, расселенная в XV-XVI вв. в Приуралье, а именно, в бассейне рек Сылвы, Ирени и Тулвы, не может быть оставлена вне поля зрения, так как она позже оформилась в группу пермских татар (частично - башкир). Между тем, по сохранившимся источникам, это население (оно именовалось “татарами” и “остяками”) к середине XVI в. еще не было окончательно исламизировано.

Этническая история этих “татар” и “остяков” (по тюркски - “иштәк”) уже была нами подробно исследована<sup>64</sup>, что избавляет нас от необходимости ее рассматривать. Тут приведем лишь сообщение известного источника 1570-х годов - “Жития св. Трифона Вятского”, характеризующего религиозный быт тех “остяков”, которые населяли район р.Тулвы. В “Житие” рассказывается о “месте”, которое “... бьяше кладбище остяцкое, или паки рещи: жертвище идольское. Бяху же ту древеса велики и многоветвенны”. Далее сказано, что на этом “идольском жертвище” находилось “идоложертвенное древо, глаголемое ель, бе бо величайши прочих древес, толстота бо бьяше его кругом полтрети сажени, а ветвие его в длину 4 сажени и вящие”. На этом дереве имелись “сребро и злато, шелк и ширинки (холст - Д.И.) и кожи,.... приносимые нечестивыми”.<sup>65</sup> Про дерево “остяки” сказали приказчику Строгановых: “древо бе молебное бога нашего”. Данное жертвенное место имело отнюдь не только локальное значение: обслуживая “муллинских остяков”, оно было общеизвестным: “Бе бо ту их агарян и многих язык идольское жертвище и от всех стран и рек с Печеры и с Сылвы и с Обвы и с Тулвы, князи их: остяцкий Амбал, вогульский бекьяк (или Беляк - Д.И.) и инии мнози языци со всеми своими улусы, остяки и вогуличи со всех ловль своих ту во едино место съезжахуся... нечестивым, по своей поганской вере, идольское жертвы творити под древом”. Заслуживает внимания и диалог Трифона Вятского с “начальным человеком остяков” (имя его дается в форме “Зевендук”, т.е. Сююндюк, известный по преданиям). Зевендук говорит Трифону: “... аз верою несмы от тех, иже многия нарицают боги бездушныя и глухия, их же аз почитаю кумиры”. Трифон отвечает: “вы бо веруете не небесному творцу и Богу,.... но нечувственным кумиром, глумим и бездушным богом”.<sup>66</sup> Язычество налицо, тем не менее, к высказываниям миссионера надо относиться критически. Например, в свое время И.М.Осокин при разборе “Жития” подчеркнул, что по отношению к “муллинским остякам”, несколько раз употребляются термины “агаряне” и “бусурманы”, применяемые обычно для обозначения мусульман.<sup>67</sup> Кроме

того, Маметкул - отец князей Урака и Сююндюка, правивших “муллинцами”, был, по преданиям, муллой или имамом.<sup>68</sup> Да и “поклонение” дереву может трактоваться по-разному. С.И.Руденко, хорошо знавший традиционную культуру башкир, отмечает, что они почитали старые могилы святых, а “нередко такими могилами являлись древние курганы, поросшие лесом... Деревья, растущие у таких могил, считались неприкосновенными”.<sup>69</sup> Поэтому, “остяков” Пермского края в XVI в. скорее надо отнести к группе, уже усваивавшей ислам. Но позднее проникновение к ним ислама подтверждается наблюдениями исследователей XIX в. Так, П.Небольсин в середине XIX в. о башкирах Осинского уезда, т.е. тюркском населении бассейна р.Тулва, пишет: “... рассказывают, что они приняли мухаммеданство около времени царя Иоанна IV от татар, которыми были повсюду окружены”.<sup>70</sup> Эти данные подкрепляются и некоторыми этнографическими материалами.<sup>71</sup>

Поздняя исламизация тюрко-татарского населения Пермского Приуралья объясняется двумя факторами: во-первых, одним их этнических компонентов пермских татар были тюркизированные угры, исламизация которых даже в более западных районах произошла лишь в XIV в.; во-вторых, в конце XV в. в Среднее Приуралье из Западной Сибири, где религиозная ситуация характеризовалась относительно поздним завершением в Сибирском ханстве исламизации, проникло значительное по численности еще явно не вполне мусульманизованное население.<sup>72</sup> Этот сюжет нами будет затрагиваться и при рассмотрении роли ислама в Сибирском ханстве.

## §2. Касимовское ханство

Небольшое Касимовское ханство, находившееся в зависимости от Московского государства и примыкавшее к русским землям, тем не менее являлось мусульманским государством. Столица его - г.Касимов (первоначальное название - “Мещерский городок”), возникла около середины XV в., причем рядом с ханским дворцом была воздвигнута и белокаменная мечеть, сохранившаяся по настоящему время (по некоторым данным она была построена при султани Касиме в 1467г.).<sup>73</sup> Население ханства, несмотря на его многоэтничность, в источниках XV-XVI вв. также именуется мусульманами: в грамоте крымского хана Мухаммед-Гирея от 1517г. говорится о “мещерской бесерменье” или “бесерменье в Мещере”.<sup>74</sup> А в грамоте правителя Касимовского ханства - султана Данияра за 1483г., среди его ясачных людей упоминается “бесерменин”.<sup>75</sup> Хотя этот термин можно трактовать и как указание на этническую группу<sup>76</sup>, его связь с исповеданием ислама очевидна.

Мусульманское духовенство ханства, как будет показано ниже, возглавлялось сеидом. Кроме него в государстве отмечены такие ответвления духовенства, как абызы (хафизы), муллы, данишменды.<sup>77</sup> Несмотря на то, что сведения о сеидах в Касимовском ханстве отрывочны, сохранилась их генеалогия<sup>78</sup>, так как потомки этих сеидов - Шакуловы, до сих пор живут в г.Касимове. Ближайшим родоначальником Шакуловых выступает сеид Шах-Кули (Шах-Коль), живший приблизительно в последней четверти XV в. Затем, уже из документов, известен Ак сеид (1552, 1555гг.), являвшийся сыном Шерефа. Правда, эти два сеида в генеалогии Шакуловых отсутствуют. Зато там упоминается Кашка (Кашкей) сеид (внук Шах-Кулия), известный между 1521-1587гг. и сын последнего, Буляк сеид (упоминается в документах в 1600 и 1613 гг.).<sup>79</sup> Ранняя часть генеалогии Шакуловых восходит к пророку Мухаммеду. Заслуживает внимания и то обстоятельство, что в родословной Шакуловых, опубликованной М.И.Ахметзяновым, имеется приписка о распространении потомков сеида Шагхана (Шаххан), жившего в первой половине XV в. и стоящего в генеалогии в звене дедов упомянутого выше Шах-Кулия, в “Крымском вилайате, на Кубани и в Дагестане”, а потомков его брата Шахбая (Шахбай) - в “Булгарском вилайате, Хан-Кирмени, Хаджи Тархане и в Поволжье”. Эти материалы позволяют говорить о родственных связях домов сеидов



во всех ханствах бывшей западной части Золотой Орды. Косвенные данные подтверждают возможность контактов между сеидами Касимовского и Крымского ханств.<sup>80</sup>

Сохранились относительно поздние свидетельства (они относятся в XVII в.) существования у касимовских сеидов права судебной расправы<sup>81</sup>, что говорит о былой власти представителей этой группы в Касимовском ханстве.

Известно также, что в конце XVI – начале XVII вв. в Касимовском ханстве существовало особое воинское подразделение, называемое “сеитов полк”. Оно возглавлялось касимовскими сеидами, которые участвовали в военных походах.<sup>82</sup> Тут мы имеем прямую аналогию с Казанским ханством, что далеко не случайно – между этими государствами существовали давние династические и политические связи.<sup>83</sup> О роли сеидов при интронизации хана в Касимовском ханстве весьма важное известие приводится в известном татарском историческом сочинении Кадыр-Али бека “Сборник летописей” (1602 г.). Автор этого труда, являвшийся одним из карача-беков (из клана джалаир), следующим образом описывает увиденную им процедуру возведения в 1600г. на ханский престол султана Ураз-Мухаммеда (она происходила в мечети Старого Посада г.Касимова): “... Толпа народа была огромная. Муллы, данишменды, хафизы, беки, мурзы, словом все мусульмане, собрались в каменной мечети, построенной Шейх-Али ханом. Внесли и разостлали золотую кошму... Из Старого юрта (Иске йорт – Старый Посад – Д.И.)... Булак сеид начал провозглашать хотбу. Затем четыре человека (карачи беки – Д.И.), взявшись за четыре конца золотой кошмы, подняли на ней хана... Все мусульмане... огласили мечеть радостными криками. Потом карачи, аталыки и имильдаши осыпали хана деньгами, и все присутствовавшие принесли ему поздравления”<sup>84</sup> Этот обряд имеет определенное сходство с тем, который был описан путешественником И.Шильтбергером на рубеже XIV-XV вв. при наблюдении им интронизации хана в “Золотой Татарии”. Он пишет: “... при избрании короля (т.е. хана – Д.И.)... сажают... на белый войлок и три раза приподнимают. Затем носят его вокруг палатки, сажают на престол и вручают ему золотой меч, после чего он должен присягнуть по их правилам”<sup>85</sup>

### *Астраханское ханство*

Сведений об исламе в Астраханском ханстве сохранилось относительно мало и они в основном относятся к середине XVI в. Тем не менее, имеющиеся сведения говорят о том, что отправленные в Москву после взятия (в 1552г.) русскими войсками Астрахани гонцы не зря сообщали: “низложи бусурманскую веру, Астраханское царство взяли, и пленных... от бусурманской работы освободили...”<sup>86</sup> О мусульманских институтах в ханстве можно узнать из летописных известий 1554 и 1557 гг. Так, в сохранившемся в составе “Собрания Погодина” летописном сообщении об интронизации хана Дербыша-Али на астраханский престол в 1554г., говорится: “... Татарина Дербыш Алея Касимовского посадили и всего Астраханского ханства и земли татар князей и мурз и сеитов и мулл и уланов и абызов и улусных и кочевых черных людей всех до одного по их бесерменской вере и закону на куране агаренском к шерти и правде привели”<sup>87</sup> Как видим, тут перечислены некоторые важные группы мусульманского духовенства ханства (сеиты, муллы и абызы) и сообщено о присяге на Коране. Далее, представитель еще одной группы духовенства упоминается в рассказе о приходе рассеявшихся при наступлении русских в 1554г. астраханских татар “бити челом”: “... Енгуват азей..., а с ним многи моллы и азей и всяких 3000 человек”<sup>88</sup> Структура мусульманского духовенства ханства еще более детально раскрывается в летописном известии, относящемся в 1557г. В том году хан Дербыш-Али “изменил” своей “шерти” и выехал из Астрахани с татарами. В июне 1557г. до Москвы дошло сообщение, что часть ушедших татар вернулась: “... Астрахансие люди, Чалым улан в головах, и моллы, и хаджьи, и шихы, и шихзады и князи и все мурзы и казаки и вся

чернь, Астраханская земля...добила челом и правду дали”<sup>89</sup> В грамоте ногайского князя Исмагиля Ивану IV (156г.) среди астраханской знати упоминается и Достай “афыз”<sup>90</sup>

Таким образом, перед нами довольно полная перечень мусульманского духовенства ханства середины XVIв.: сеиды (сеиты), муллы (моллы, мольлы), хаджьи (азей, хаджьи), шейхи (шихы), шейхзаде (шихзады), хафизы (афизы).

При тщательном анализе источников удается расшифровать имена некоторых из сеидов Астраханского ханства. Например, про Енгуват хаджи (азей) в летописном извещии 1554г. сказано: “... тот у них в то время был большей человек”<sup>91</sup> Если принять во внимание, что в 1554г. с ним было много мулл и хаджиев, не являлся ли он тогда главой мусульманского духовенства ханства? Это вполне возможно и нас не должно смущать то, что он назван “азеем” – ниже мы еще покажем, что в некоторых татарских государствах отдельные сеиды также именуются “хаджиями”. Такая традиция была характерна и для государства Шейбанидов.<sup>92</sup> Думается, что этот хаджи был не единственным сеидом в ханстве: в рукописной истории, которая была уже процитирована, термин “сеид” употреблен во множественном числе.

Более чем вероятно, что и уже упомянутый Мансур сеид в свое время являлся главой духовенства Астраханского ханства. В пользу такого предположения, во-первых, говорит сам факт его прихода в 1545г. в Казань “из Астрахани” и уход туда обратно через несколько дней вместе с ханом Сафа-Гиреем. Во-вторых, надо иметь в виду особую роль крымских татар в Астраханском ханстве в 1525-1530-х гг. и упоминание в 1524г. в Крыму сеида по имени Мансур; затем около 1531г. он мог оказаться в Астрахани.<sup>93</sup>

Не исключено, что в XVIII-XIX вв. потомки астраханских сеидов продолжали сохраняться среди астраханских татар под именем “казыев”<sup>94</sup>

### *§3 Ногайская Орда*

Несмотря на то, что население Ногайской Орды иногда в описаниях отдельных, не слишком осведомленных, наблюдателей предстает как “невежественное в делах религии”<sup>95</sup>, оно, вне всякого сомнения, было мусульманизировано уже в XIV в. Далеко не случайно, что Руи Гонсалес де Клавихо в своем известном описании путешествия к Тимуру, относящемся к началу XV в., заявляет: “...А...Едигей обращал и обращает татар в магометанскую веру, еще недавно они ни во что не верили, пока не приняли веру Магомета”<sup>96</sup> Скорее всего, этот пассаж относится не к самому Идигею и его племени (мангытам), исламизированным гораздо раньше. Во всяком случае, у Ал-Макризи и Ал-Аскалани сохранилась информация о “прибытии” в 1416 (1417)г. жены (хатун) “эмира Идику, государя Дештского”, имевшей намерение из Дамаска совершить хадж.<sup>97</sup> Да и один из сыновей правителя Ногайской Орды Идигея – Нуретдин, согласно историческим преданиям караногайцев, считал себя мусульманином.<sup>98</sup> Поэтому, в высказывании Клавихо надо искать некоторые другие моменты конфессиональных отношений при Идигее. Во-первых, оно может отражать реальную прозелитическую деятельность Идигея, но на окраинных территориях Золотой Орды – например, в Западной Сибири: известен поход Идигея совместно с султаном Чекре (Чингис оглан?) “в страну Сибирь”, совершенном около 1405-1406гг.<sup>99</sup> Именно в этой “стране” к началу XV в. еще могли находиться не исламизированные группы тюрок. Во-вторых, у Идигея эта деятельность может быть связана с определенными политическими целями. По этому поводу полезно обратиться к преданию “Тохтамыш хан”, сохранившемуся у караногайцев. Там сказано: “После смерти Тохтамыша возвратился Нурадил (сын Идигея Нуретдин – Д.И.) и стал управлять Ордою. Через несколько лет народ стал высказывать сомнения насчет происхождения (Нуретдина – Д.И.)... толковать о том, что родословная Тохтамыша... от... Чингиз-хана, а Нурадил не из этого племени”.

В такой ситуации Нуретдин вынужден был заявить: "...Я от рождения верил и признавал единого Бога; сам Бог мне всюду покровительствовал; читал я много священных наших книг, а что я не из рода Чингиз-хана, то это меня ничуть не унижает, ибо я из племени славного турецкого богатыря Хочахмат-Бабатуклы".<sup>100</sup> Как видно из этого предания, Нуретдин для легитимации своей власти в Ногайской Орде использовал отношение к мусульманскому святому, ибо Хочахмат-Бабатуклы - это хаджа Ахмет Ясави.<sup>101</sup> И, надо сказать, в генеалогии правителей Ногайской Орды возведение своего рода к этому святому (Баба-Туклас ~ Баба-Тохты Чачли Азиз), а через него и к тестю пророка Мухаммеда, Абу-Бекру, было налицо.<sup>102</sup> Хотя ясно, что таким образом потомки Идигея стремились обосновать свое право на власть,<sup>103</sup> нельзя упускать из виду, что сам Идигей (или его предки), а затем и его потомки, могли заключать браки с духовными лицами высокого статуса - сеидами. Во всяком случае, известна традиция выдачи замуж дочерей ногайских князей и мурз за сеидов,<sup>104</sup> что повышает вероятность перекрестных браков между светской и духовной знатью в Ногайской Орде. При этом генеалогия правителей Ногайской Орды приобретает определенную историчность, становится более понятной и их роль "борцов за веру".

Как бы то не было, к XVI в. Ногайская Орда представляла из себя уже мусульманское общество. Так, в начале XVI в. польский путешественник М.Меховский о ногайцах писал, что они - "последователи и поклонники Магомета..., совершают обрезание, соблюдают свой закон..., считают себя измаэлитами".<sup>105</sup> Английский путешественник А.Джекинсон в конце 1550-х годов в ходе своего путешествия в Среднюю Азию, отмечал: "страна Мангыт или Ногаев, жители ее держатся закона Магомета".<sup>106</sup> Мусульманское самосознание князя Ногайской Орды Юсуфа (1551г.) уже отмечалось. Правители Ногайской Орды и позже подчеркивали свою принадлежность к исламскому миру. Например, ногайский князь Иштиряк в 1608г. на требование московского посла выдать двоих посланцев из Астрахани, ответил: "ис предков твоих не повелось... в их бусурманских законах не ведетца, что посланцев выдавати".<sup>107</sup> Там же русский посол упрекал князя Иштиряка в том, что тот нарушает свою присягу, ибо "шертвал на Куране великому государю".<sup>108</sup> Правители соседних мусульманских государств также рассматривали Ногайскую Орду как часть исламского мира. Если, в частности, в 1549г. Иван IV литовским послам говорил о том, чтобы "нашим осмотрением христианство в тишине и в упокое было и бесермянская бы рука не высылася"<sup>109</sup>, то посланник турецкого султана к ногайскому мурзе Исмагилю, ставшему затем и князем, в 1551г., наоборот, передал слова султана: "деи наша ж вера бусурманская. И мы смольлись все бусурмане и станем... заодин" против Московского государства.<sup>110</sup>

О существовании института сеидов в Ногайской орде говорится в послании мурзы Дин-Алея (Тиналея) Ивану IV (1564г.) Мурза пишет: "... от прадеда моего Тинбай сеит ших мой".<sup>111</sup> Хотя это сообщение содержит неясные моменты (не совсем понятно, что означает выражение "сеит ших мой"), из него вытекает, что сеиды в Ногайской Орде имелись уже в 1480-х годах (согласно генеалогии Дин-Алея, его отцом был Касим, дедом - Ших-Мамай, прадедом - Муса, известный уже в 1489г.<sup>112</sup>). Действительно, сеиды в Ногайской орде, правда, бежавшие из Казанского ханства, как было показано выше, отмечались в 1487-1491гг. Причем про одного из них - Касима сеида, мурза Муса писал в 1491г.: "Касим сеит нынеча у нас живет".<sup>113</sup> Несмотря на то, что этот казанский сеид хотел вернуться на свою родину, ему это вряд ли удалось.<sup>114</sup> Более развернутые данные о сеидах в этом государстве можно найти в ногайских делах за 1549г. при описании событий, связанных со смертью в Ногайской орде князя Ших-Мамая. После смерти последнего князем стал Юсуф, отправивший в Москву своих посланцев. В их составе находился и Байшаш, представлявший неназванного сеида (в документе сказано: "от сеита").<sup>115</sup> Как явствует из источника, резиденция главы мусульманского духовенства Ногайской Орды находилась в столице - в г.Сарайчике.<sup>116</sup>

Так как в рассматриваемом документе речь идет о важной внешнеполитической акции, участие в ней сеида наряду с правителем государства, его ближайшими родственниками, свидетельствует о высоком статусе этой личности в Ногайской Орде.

За некоторыми исключениями, имена сеидов, находившихся в Ногайской Орде, остаются неизвестными. Один из них - Урас сеид (сеит), в 1507г. упоминаемый среди попавших в плен к русским.<sup>117</sup> О Тинбай сеиде уже говорилось - но он вряд ли был верховным сеидом (особенно, в связи с указанием, что он являлся "шейхом"). Но кроме него, имелись другие духовные лица, имевшие титул "сеидов".

Сеиды в Ногайской Орде возглавляли довольно разветвленную структуру мусульманского духовенства. Кроме самих сеидов, один из которых был высшим должностным лицом и находился в г.Сарайчике, в составе духовенства имелись: шейхи (ших, шиик), муллы (молна, молла), хаджи (хозя, козя), хафизы (афыз, абыз), суфии (суфуй, суфа). Возможно, имелись и дервиши.<sup>118</sup> У этого духовенства была своя иерархия, пока не поддающаяся расшифровке. Тут отметим характерный пример: в послании мурзы Урака (1537г.) мулла Дервыш-Алей (Али) назван "нашим великим" или "добрым человеком",<sup>119</sup> т.е. как то выделен из состава других лиц духовного звания. Возможно, статусные различия среди них были как-то связаны с их участием в государственных делах: посланцами выступали шейхи, хаджи и суфии, некоторые из хафизов отмечены среди участников военных походов или при сборе дани.<sup>120</sup> Некоторые муллы являлись бакшиями.<sup>121</sup> Так как в Ногайской Орде существовала достаточно развитая система управления, духовные лица часто занимали должности чиновников - абызов (хафизов) русские источники называют дьяками, бакшиями - писарями (как указы-валось, бакшиями были и муллы).<sup>122</sup> Разнообразная деятельность духовенства, в т.ч. и как государственных чиновников, требовала определенного уровня грамотности.<sup>123</sup> Добавим также, что дошедшие до нас грамоты мурз и князей (биев) Ногайской Орды XVI-XVII вв., написаны на языке, достаточно отличном от современного ногайского языка. Этот язык был уже в период получения этих документов в Москве, совершенно правильно маркирован как "татарский".<sup>124</sup> Понятно, что наличие в государстве слоя грамотных людей предполагает какую-то организацию образовательного процесса в Ногайской Орде, но, к сожалению, сведений такого рода пока не обнаружено.

Особенностью Ногайской Орды было рассредоточение власти в руках отдельных мурз, являвшихся владельцами подчиненных им улусов. Каждый мурза имел собственную администрацию, аналогичную княжеской.<sup>125</sup> Таким же образом распределялось и духовенство. Кроме уже приведенных сведений о Тинбай сеиде, находившемся при мурзе Дин-Алее как его "шейх", такого рода сведения есть еще. О мулле Дервыше-Алее, бывшем "своим человеком" Урак мурзы, говорилось выше. Под грамотой, например, мурзы Дин-Алея (1550г.), стоит примечание: "писал Тин-Али мырзин афиз Тау-черкес Афыз". В послании мурзы Мусы за 1490г. среди его "людей" отмечается суфи (суфуй) по имени Исмаиль (Смаиль). От мурзы Мамай (Ших-Мамай) в 1508г. в качестве посла в Москву прибыл "его человек" Курман (Курмай) хаджи (ходжа). В грамоте, отправленной мурзой Касаем в 1549г. в Москву, в качестве его "имельдяша" (придверники, придворные карачи<sup>126</sup>) назван Давлет Яр хафиз (афыз). В посланной через год грамоте мурзы Юсуфа в числе "его паробка" отмечен Кантуган хафиз (афыз).<sup>127</sup> Очевидно, существовал механизм взаимодействия духовенства, находившегося в улусах, с центральным управленческим звеном во главе с сеидом. На этот вопрос пока остается без ответа.

#### §4. Тюменское и Сибирское ханство

Ранняя политическая история Тюменского ханства - одного из наследников Улуса Шайбана, была довольно тесно связана с Шайбанидским государством (его называют и "Государством кочевых узбеков"), существовавшем с 1429 по 1469 гг.<sup>128</sup> Так как

о положении ислама на территории, которая была подконтрольна хану Хаджи Мухамеду, основателю династии сибирских ханов (убит в 1430г.),<sup>129</sup> сведений не сохранилось, кратко остановимся на данных по Шайбанидскому государству, которое в первых десятилетиях XVI в. выступает уже как мусульманское этнополитическое объединение. В известном источнике по ранней истории этого ханства - "Тарих-и Абул-Хайрхани", при описании поднятия в 1429г. на ханский престол Абул-Хайра, одного из потомков Шайбана, среди знани упоминаются и два сеида - Кул-Мухаммед сеид (с титулом "лучший из потомков главы Пророка, султан накীবов") и Кара сеид. Они же фигурируют и среди представителей племен и султанов, собранных этим ханом в 1430г. накануне похода на Хорезм.<sup>130</sup> По мнению Б.А.Ахмедова, при хане Абул-Хайре сеид Кул-Мухаммед являлся "верховным казыем".<sup>131</sup> Очевидно, это соответствует званию верховного сеида в других татарских государствах. У внука Абул-Хайра Мухаммеда Шайбани в связи с военным походом около 1472г. отмечается сын упомянутого выше Кара сеида Шамгун сеид.<sup>132</sup> Имеющиеся материалы, поэтому, позволяют говорить об исламизированности населения Шайбанидского государства.

Но на огромных территориях Государства кочевых узбеков, в частности, в Западной Сибири, религиозная ситуация была более сложной, о чем свидетельствуют некоторые исторические предания, сохранившиеся среди татар и башкир. Одно из них, изложенное в двух рукописях на татарском языке, было обнаружено и опубликовано Н.Ф.Катановым.<sup>133</sup> Несмотря на то, что в этом предании имеются хронологические неувязки, основные события, излагаемые в ней, относятся скорее всего ко времени "хана Шейбана", под которым надо иметь в виду Мухаммеда Шайбани хана - правителя Государства кочевых узбеков (умер в 1510г.). В рукописях он предстает как хан "Средней Орды". Основная канва событий следующая. В бассейне р.Иртыш имели "кочевья" три "народа": народ "хотан" (у хантов - этноним сибирских татар, видимо, от "кидань"); народ "Ногай" и народ "Кара-Кыпчак". Один из ишанов (основатель Накшбандийского ордена Багаутдин ходжа<sup>134</sup>) поручает 366 "конным" шейхам пойти к указанным выше "татарам", которые "не имели истинной веры и истинных понятий", так как они "поклонялись куклам",<sup>135</sup> с предложением "пригласить их к исповеданию ислама". Далее говорится, что ишан дал указание шейхам - если они не примут приглашения, "то учините с ними великую войну за веру". Когда отмеченные шейхи прибыли к "хану Шейбану в степи Средней Орды", тот поддержал их и "вооружил 1700 своих героев и в целях большой войны за веру отправившись с ними на лошадях, спустился к... Иртышу и учинил там великое сражение за веру". К этому времени, "некоторые из народов Хотан, Ногай и Кара-Кыпчак исповедали веру ислама". Под напором воителей, остальные "испугавшись тоже обратились к вере ислама". Во время битвы большинство шейхов и воинов "хана Шейбана" пали, сам хан ушел обратно к "народу Средней Орды"; небольшое число шейхов осталось и "они стали обучать основам веры тех из народов Ногай, Хотан и Кара-Кыпчак, которые исповедовали ислам". Далее говорится об уходе большинства оставшихся в живых шейхов в "Священную Бухару" и приводятся еще ряд данных относительно мусульманских святых в Западной Сибири.

Несомненно, рассмотренный источник многослойный. Кроме прочего об этом говорит и тот факт, что в конце рассказа о шейхах, среди тех, кто "остался... для обучения вере в числе первых шейхов", называется "почтенный Шерпяти", приходившийся младшим братом двум шейхам.<sup>136</sup> Между тем, уже установлено, что Шербети шейх жил в Сибирском ханстве при хане Кучуме (первое упоминание шейха около 1572г.).<sup>137</sup> Однако, есть еще один источник, который позволяет перепроверить материалы отмеченных выше исторических преданий сибирских татар.

Речь идет о башкирских преданиях, связанных с племенем табын, записанных известным башкирским ученым М.Уметбаевым. Он сообщает, что бии этого племени - Асади и Шикарали, жившие в бассейне Иртыша и Ишима, бежали на запад от Урала

тогда, когда боролись друг с другом два хана - "Ибак" и "Шибак"<sup>138</sup>. В первом узнается правитель Тюменского ханства хан Ибрагим (умер в конце XV в.), а второй, по нашему мнению, что Мухаммед Шайбани хан. Достоверность приведенного сообщения повышается тем, что имена Асади (Асэт) бия и Шикарали бия действительно упоминаются в родословных племени табын<sup>139</sup>. Кроме того, в родословной рода Каратабын также сообщается о переселении их предков со стороны Иртыша к р.Миассу, а затем к Чулману, т.е. Каме<sup>140</sup>. Это событие, как уже было установлено нами, относится к последней четверти XV в.<sup>141</sup> Самое интересное то, что Г.Чокрый, происходивший из рода Кара-табын и записавший "историю" этой группы, обращаясь к ее прошлому, с удивлением замечает, что "религии (в данном случае - ислама - Д.И.) у них не заметно"<sup>142</sup>. Получается, что в опубликованных Н.Ф.Катановым преданиях есть доля истины - ко времени похода Мухаммеда Шайбани хана против правителей Тюменского ханства, тюркская часть его населения была еще не полностью исламизирована. Однако специально укажем, что к концу XV в. ислам уже в Тюменском ханстве частью населения исповедовался (см. выше формулу: "некоторые из народов Хотан, Ногай и Кара-кыпчак исповедовали веру ислама). Об этом же, на наш взгляд, может свидетельствует еще одно историческое предание, сохранившееся среди сибирских татар.

Речь идет о народно-краеведческом сочинении "Происхождение аула Сала", в котором про основателя деревни сказано, что его звали Сала, а его отцом был Сулейманбай, который "пришел на эти земли из Бухары в составе людей Тайбуга-бия, сына Шах-Мурада. Вместе с Тайбугой прибыли на земли будущего Искра 500 человек, среди которых были муфтий и мударрис... Пришельцы основали город Искир"<sup>143</sup>. Так как в упомянутом тут Тайбуга бие можно предполагать основателя династии Тайбугидов в Сибирском княжестве (затем ханстве), жившем ближе к первой половине XV в.<sup>144</sup>, то получается, что уже тогда ислам в Тюменском ханстве начал распространяться.

Следующий этап исламизации населения Сибирского ханства связан с периодом правления хана Кучума (с 1563 г.) и отражен в сибирско-татарских исторических преданиях.

В рассказе муллы Ильяса (XIX в.)<sup>145</sup> говорится следующее. Когда в Искерском юрте (т.е. в Сибирском ханстве) "ханом" был Ахмет-Гирей<sup>146</sup>, умер шейх ул-ислам юрта. Хан обратился к "хану города Бухары" с просьбой прислать нового религиозно-деятеля-шейх- ул-ислама. В ответ на эту просьбу, бухарский хан написал письмо "хану Ургенча" с приказом отправить в Искерский юрт шейх ул-ислама. Тот снарядил в дорогу шейха Ширбета, который должен был в Искерском юрте стать шейх ул-исламом, придав ему еще своего "великого визиря" (олы везир) по имени мулла Муса, муллу Якупа, ахунов, мурз (мирз) и слуг - всего 500 человек. Вся группа вначале заехала в "священную Бухару", где их с большим почетом принял бухарский хан. Затем последний дал им еще людей и отряд, насчитывающий 1000 человек, выехал в Искерский юрт. По прибытии их встретил хан Ахмет-Гирей, "оказавший великие почести шейх ул-исламу, мулле Якупу и прочим муллам, давший каждому должность". Через год Ахмет-Гирей хан умер, ханом стал Кучум.

Во втором предании, известном как "Родословное сеида" (Сәетнең шәжәрәсе)<sup>147</sup> сообщается, что утраченное во время Ермака родословие сеидов было восстановлено со слов "Шербети шейха и стариков". Они рассказали о приходе "Хан сеида из Ургенча к Искерскому хану Кучуму для обучения Сибирского народа исламу". Ведущее место в рассказе Шербети шейха занимает происходивший от сеидов Дин-Али ходжа. Отмечается, что "из его рода (были) имамы великих людей в Бухаре (и) Ургенче". Как заявил Шербети шейх, его и Дин-Али ходжу в Сибирь послал бухарский хан Абдула, придавший им старшего брата Кучум хана султана Ахмет-Гирея. Это событие, происходившее в 1572 г., целиком выглядело так. Вначале в Бухару от хана Кучума прибыло посольство с просьбой прислать "еще одного шейха". Когда хан Абдула принимал решение отпра-

вить ургенчскому “хакиму” письмо по этому вопросу, рядом с ним находился некий бухарский “хаким” по имени мулла Якуп, с которым хан советовался. Затем было подготовлено письмо ургенчскому хакиму Хан-ходже (Хан-сеиду) с распоряжением отправить к Кучуму “сеидзоде Ярым сеида и шейхзоде Шербети-шейха”. С указанным письмом послы хана Кучума выехали в Ургенч и вручили его хакиму Хан-сеиду. В письме говорилось: “...По указу муфтиев и (опираясь) на шариат..., передайте послу сибирского хана Кучума...Ярым сеида и Шербети шейха..., с почетом и (обеспечив) дорожные расходы, придав им 10 добрых, средних лет попутчиков, отправьте их”. Когда эта группа дошла до г.Искера, посол сообщил хану Кучуму о прибытии духовенства. Тот со своими нукерами переправился через р.Иртыш, чтобы приветствовать прибывших. После этого все переправились на другой берег, в г.Искер. Хан Кучум поставил Ярым сеида творить правосудие и выносить решения (хокем кылгагы). А Шербети шейх, по его собственным словам, занялся тем, что “сделал известными подножия (могил) святых (на) Тоболе”. Через два года Ярым сеид умер и Шербети шейх уехал в Ургенч. Но тут от хана Кучума прибыл новый посол, через которого хан передал, что для “обучения шариату и отправления правосудия нет человека, пришлите опять одного сеидзоде и шейха”. История повторилась: Абдулла хан рассмотрел дело и отдал распоряжение, а хакиму Ургенча подготовил к отправке Дин-Али ходжу, приходящегося племянником покойному Ярым сеиду (он был сыном его младшего брата) и уже знакомого нам Шербети шейха. Эти двое выехали вначале в Бухару и попросили у хана Абдуллы послать вместе с ними дядю хана Кучума Ахмет-Кирея (Гирея), обосновав свою просьбу тем, что “дорога была опасна”. Хан выполнил их просьбы и дал им еще 100 человек сопровождающих. Когда они приехали в Искер, хан Кучум уступил свой престол султану Ахмет-Гирею и тот правил четыре года, затем был убит “своим тестем - ханом чолказахов Шыгаем”. Кучум опять стал ханом и отдал свою дочь Лейлу (Лягыл) - ханшу замуж за Дин-Али ходжу. Некоторое время все они жили в г.Искере, затем “юрт пошел прахом” (бозылды), Кучум умер. От брака Дин-Али ходжи с Лейлой ханшой родились сыновья Султан-Мухаммед, Сеид-Мухаммед и Аксеид, жившие в г.Тара, а от Сеид-Мухаммеда родился Миргали сеид.

В целом, начальная часть родословной сибирских сеидов выглядела так: Тобыцак (Топечак) сеид - его сын Алау-дин (Галәветдин) сеид - его сыновья Ярым сеид (старший) и Мырალი (Миргали) ходжа - сын последнего Дин-Али (Дин Гали) ходжа. У Х.Атласи к этой родословной есть такое дополнение - Тобыцак сеид был сыном “Сеид ата” (Сәет атаның улы Төпечак сәет).

При анализе изложенных материалов важно установить хронологию событий, упоминаемых в преданиях и по возможности “вписать” их в исторический контекст. Одна дата содержится в рассказе о первом приходе сеида Дин-Али ходжи и шейха Шербети в Сибирское ханство - это произошло во время правления хана Кучума в 1572 г. Начало правления хана Кучума в Искерском юрте датируется, как уже указывалось, 1563 г. К 1565 г. относится сообщение, сохранившееся в ногайских делах, о женитьбе “царевича Алия”, сына “Сибирского Кючюма царя”, на дочери ногайского князя Тин-Ахмета<sup>148</sup>. Практически одновременно с ханом Кучумом в Сибири оказался и средний сын хана Муртазы Ахмет-Гирей султан:<sup>149</sup> посольство от него, как от “царевича”, прибыло из Сибири в Москву около 1563 г.<sup>150</sup>. Согласно Г.Ф.Миллеру, Ахмет-Гирей был послан своим отцом ханом Муртазой с “войском” на помощь Кучуму и вместе с ним “прибыл ахун, несколько мулл и абызов, чтобы провести дело обращения...с большей настойчивостью и успехом”<sup>151</sup>. Несмотря на то, что Ахмет-Гирей в имеющихся документах фигурирует лишь как “царевич”, т.е. султан, не исключено, что некоторое время он мог быть ханом Искерского юрта: если основываться на преданиях, его правление могло иметь место в 1574-1578 гг. Поэтому, хронологическая канва событий, о которых идет речь в преданиях, представляется вполне достоверной.

Историчны и сведения о тесных связях Сибирского ханства с бухарским ханом Абдуллоем<sup>152</sup>. Последний уже в годы правления своего отца Искандера (1561-1583 гг.), оставаясь султаном, являлся реальным правителем Бухарского вилайета государства Шайбанидов (центр этого государства в первой половине XVI в. несколько раз отказывался в Бухаре). Следовательно, между историческими материалами и содержанием преданий особых противоречий нет. Об этом говорят и активные источники. Так, упоминаемый в конце XVI в. “татарский юртовский сеид Тенелей Берелеев”<sup>153</sup> есть ни кто иной, как сеид Дин-Али, сын ходжи Миралия (“Берелеев” - испорченное от “Мирали”). Отмеченные у С.В.Бахрушина на основе документов за 1672 г. “бухарские сеиты на Таре” Мирали Сеитов и Аксеит Сеитов<sup>154</sup>, являлись: первый - внуком Дин-Али ходжи (отцом Мирали был Сеид Мухаммед), второй - дядей Мирали (см. выше родословную сеидов). Да и содержание рассказа муллы Ильяс (XIX в.) позволяет установить связь между событиями XVI в. и реальными личностями, жившими в XIX в. В частности, мулла Ильяс (XIX в.) в числе своих предков называл муллу Мусу и его сына муллу Якупа (XVI в.), представив В.В.Радлову свою непрерывную генеалогию, восходящую к ним<sup>155</sup>. Все это говорит о достоверности сведений, содержащихся в рассматриваемых преданиях.

Нам известны имена по меньшей мере двух сеидов Сибирского ханства (Искерского юрта), являвшихся высшими духовными лицами: это Дин-Али (Гали) сеид (начиная примерно с 1574-1575 гг. и до завоевания ханства русскими), а до него - его дядя Ярым сеид (1572-1574 гг.). Не исключено, что и предки Ярым сеида, особенно его отец и дед, являлись верховными сеидами в Искерском юрте.

Теперь остановимся на вопросе об особенностях инвеституры сеидов в Сибирском ханстве. Как уже отмечалось, кандидатура главы мусульманского духовенства ханства подбиралась в Бухаре, во всяком случае, так обстояло дело во время правления хана Кучума, т.е. с 1563 года. Столь необычная процедура, скорее всего, была связана с перемещением с начала XVII в. политического центра государства Шайбанидов (кочевых узбеков) в Среднюю Азию. Именно с этим государством было тесно связано Сибирское (ранее - Тюменское) ханство. Особая роль Бухары, с начала XVI в. не раз являвшейся столицей государства Шайбанидов, довольно ясно прослеживается по отдельным историческим источникам. Например, в Есиповской летописи содержится известие о том, что в то время, когда Кучум “со многими воинскими людьми доиде до града Сибири (т.е. Искера - Д.И.) и град взя”, он “князей Етигера и Бекбулата уби”<sup>156</sup>. Убитые, известные как “Сибирские князья”, правили Искерским юртом до прихода Кучума. По Есиповской летописи, сын князя Бекбулата Сейдяк “от убиения царя Кучюмля соблюден бысть и изведен в Бухарскую землю”<sup>157</sup>. Опираясь на устную традицию сибирских татар<sup>158</sup>, этому же событию Г.Ф.Миллер дает более развернутую характеристику. Он пишет: “...Едигер...оставил после себя беременную жену. Знатные татары не хотели ждать, когда княгиня разрешится от бремени, так как между ними не было согласия относительно того, кому править в Сибири. Они отправили посольство к хану Большой Бухары Муртазе<sup>159</sup>, прося его прислать в князья одного из своих сыновей. Муртаза отпустил к ним в Сибирь своего среднего сына Кучума с многочисленной свитой. По прибытии он был всеми признан ханом. Тем временем беременная вдова Едигера бежала в Большую Бухару”<sup>160</sup>. Похожее сообщение имеется и в Есиповской летописи, где говорится о том, что после побед Ермака “князь Сейдяк Бекбулатов из Бухарские земли” пришел “с воинством многим” на Кучума<sup>161</sup>. Несмотря на то, что отец Кучум хана Муртаза вряд ли был ханом в Бухаре, из рассмотренных данных становится понятным, что в середине XVI в. между Сибирским ханством и государством Шайбанидов существовали не вполне ясные пока отношения политического характера. Об этом прежде всего говорит сам факт обращения хана Кучума к верховному правителю кочевых узбеков Абдулле хану с просьбой

прислать высших духовных лиц. Обращение “знатных татар” к “хану Большой Бухары” с просьбой прислать “в князя” одного из сыновей, следует рассматривать в ряду аналогичных отношений. Далее, когда Абдулла хан перед второй отправкой духовенства в Искерский юрт (около 1574-1575 гг.) решает послать вместе с ними султана Ахмет-Гирея со 100 сопровождающими, в результате прибытия которых хан Кучум уступает трон своему дяде, это весьма напоминает выполнение вассалом распоряжения сюзерена. Одно место из “Родословия сеида” рисует аналогичную картину: когда хан Абдулла отправляет хакиму Ургенча письмо, в нем говорится о том, что в Искерский юрт сеид и шейх посылаются “по указу муфтиев и (опираясь) на шарит” (На татарском языке: “мөфтилернең фатвәсе менән, шәр’и-шәриф боерунца”). Между тем, в Бухаре имелись 14 муфтиев, занимавшихся составлением юридических решений, основанных на шариате. Эти решения затем давались верховному судье (кази ал-кузат, т.е. казью), который выносил окончательное суждение по рассматриваемому делу<sup>162</sup>. Обращает на себя внимание еще один момент, зафиксированный в преданиях сибирских татар: в них фигурирует некий ходжа (или мулла) Якуп, “хаким Бухарский”, подсказывающий хану Абдулле решение о том, кого конкретно послать из Ургенча в Искерский юрт. Затем именно он пишет письмо, в котором были приведенные выше строки об указе муфтиев. Похоже, что это было должностное лицо, имевшее отношение к духовным делам. И именно оно обладало правом определять конкретных духовных лиц, могущих возглавить духовенство Искерского юрта. Возможно, что указанный ходжа (мулла) Якуп имел отношение к шейхам Джуйбари, обладавшим огромной властью в Бухаре; из них тут выходили глава духанства (шейх ал-ислам) и а’ламы. Любопытно, что их духовная власть распространялась и на Сибирское ханство: согласно отдельным источникам, шейхам Джуйбари “беспрекословно подчинялись...султаны Тура (т.е. Сибирского ханства - Д.И.) и Дешти-Кыпчака”<sup>163</sup>. Таким образом, последний факт еще раз подтверждает высказанный уже тезис об особых отношениях Сибирского ханства и государства кочевых узбеков, особенно, Бухарского вилайета.

Достаточно уверенно можно говорить о том, что глава мусульманского духовенства Сибирского ханства был из сеидов и носил тот же титул, что и глава духовенства государства Шайбанидов - “шейх ул-ислам”. Правда, в рассказе муллы Ильяса этот титул как будто бы приписывается шейху Шербети. Однако в данном случае мы имеем дело с поздней версией событий 1570-х годов, поэтому к ней надо подходить весьма осторожно. В то же время из раннего предания — “Родословия сеида” - отчетливо видно, что из двух прибывших в 1572 г. более значимой была фигура Ярым сеида - именно его хан Кучум оставил около себя как должностное лицо. По этому же преданию, во время второго прихода духовенства из Бухары, Дин-Али ходжа, будучи сеидом, опять был поставлен выше - он женился на дочери хана Кучума. Не исключено, что до прибытия в Искерский юрт кандидат в главы духовенства считался не сеидом, а всего лишь сеидзаде. Во-всяком случае, в татарском варианте “Родословия сеида” есть место, где Ярым сеид, находящийся в Ургенче, именуется “сеидзаде”. Но будущего сеида обязательно сопровождал шейх, который до прибытия в Искерский юрт, очевидно, назывался еще не шейхом, а шейхзаде.

Функции этого шейха не совсем ясны. Если сеид был главой духовенства и занимался правосудием (хаким кылгалы)<sup>164</sup>, то шейх предстает всего лишь неким “кодификатором” священных могил. Правда, он или его приближенные могли заниматься и обучением основам ислама - по преданию видно, что мулла Якуп, прибывший в свите Шербети шейха, учил детей “грамоте, а народ - религии”. Обучение шейхами “религии” видно и из опубликованного Н.Ф.Катановым на основе двух татарских рукописей сочинения, названного им “О религиозных войнах учеников шейха Багаутдина против инородцев Западной Сибири”. В сочинении, как уже было сказано, речь идет о “кон-

ных шейхах”, трое из которых остались “в степях Средней Орды” и “стали обучать основа веры”. Наличие шейхов в Искерском юрте и до прихода Шербети шейха, вытекает из ногайских дел, в которых есть информация о после “ис Сибири” Мамин шейхе (шихе), находившемся в 1564 г. в Москве<sup>165</sup>.

Кроме сеида (сеидов) и шейха (шейхов) в Сибирском ханстве имелись и другие группы духовенства. Прежде всего, это муллы. О них говорится в предании, рассказанном муллой Ильясом (речь там идет о мулле Якупе, сопровождавшем шейх ул-ислама и о “множестве мулл”, выехавших с ними в Искерский юрт). Ахмет-Гирей хан всем муллам по их прибытии в ханство “дал места”. Ветвью этих же мулл могли быть и “ахуны”, фигурирующие в том же предании. Но с этим термином ситуация менее ясная, так как он несет отпечаток XIX в. (тогда ахуны у татар были хорошо известны). Какая группа духовенства XVI в. скрывается под этим термином XIX в., не понятно. Возможно, в некоторой степени ответ на этот вопрос можно получить при изучении рукописной истории под названием “Происхождение аула Сала”, в которой упоминается “муфтий и мударрис”. Хотя названные в источнике понятия “муфтий” и “мударис” могли быть позднейшей заменой более ранних терминов, не исключено и их присутствие в рукописи в силу существования в ханстве реальных групп духовенства, имевших такие обозначения. Дело в том, что в Бухаре, о чьих связях с Искерским юртом уже было сказано достаточно, должность духовного лица, называвшегося “муфтием”, существовала. В составе духовенства Сибири могли быть и хафизы (абызы): Г.Ф.Миллер отмечает (его сообщение перекликается с рассказом муллы Ильяса), что вместе с Ахмет-Гиреем в Сибирское ханство прибыли “ахун, несколько мулл и абызы”. В данном случае имеет значение и существование в конце XVIII в. в Эсколбинской волости наряду с деревней “Сеитовы” и населенного пункта “Абызовы”. Наконец, на то, что в 1572 г., кроме сеида и шейха в Искерский юрт пришли и другие представители духовенства, намекает и “Родословие сеида”, рассказывающее о 10 лицах, сопровождавших сеида и шейха. На татарском языке они названы “яхшылар”, что у сибирских татар обозначает нечто вроде “святых” и применяется больше к духовенству. В целом, в Искерском юрте можно выделить такие группы духовенства: сеид (он же “шейх ул-ислам”), шейхи, муллы, абызы, возможно, муфтии и мударисы. Более гипотетично присутствие в ханстве ахунов (хотя в “Ремезовской летописи” они фигурируют).

Обращает на себя внимание и то, что некоторые сеиды в ханстве имели еще наименование “ходжа”, возможно, в связи с их совершением хаджа. Но больший интерес представляет то место из обращения хана Ахмет-Гирея “в Бухару”, где излагается просьба прислать в Искерский юрт “старшего (өлкән) шейх ул-ислама”<sup>166</sup>. Н.Ф.Катанов это место перевел не совсем удачным словом “великий”<sup>167</sup>. Полагаем, что в данном случае термин “өлкән” имел какую-то смысловую нагрузку. Тут вспоминается, что в “Родословии сеида” рассказчик, говоря о знатности происхождения Дин-Али сеида, подчеркивает, что “в Бухаре (и) Ургенче” из его рода были “имамы великих” (ольларның имамнары)<sup>168</sup>. Не исключено, что эти термины (“өлкән шәех ул-ислам”, “ольларның имамнары”) являются синонимами уже знакомого нам эпитета “величество учителей великих”.

Высокое положение сеида в Сибирском ханстве подтверждается несколькими фактами. Скажем, хан Кучум, как говорится в “Родословии сеида”, при прибытии Ярым сеида лично переплыл р.Иртыш, чтобы приветствовать прибывших<sup>169</sup>. Об особом положении сеида в ханстве говорит и женитьба Дин-Али сеида на дочери Кучум хана. Не исключено, что такого рода матримониальные связи существовали ранее между правящим домом “сибирских князей” и высшими духовными лицами государства. У Г.Ф.Миллера сохранилось татарское предание следующего содержания: беременная вдова князя Едигера, бежавшая в “Большую Бухару”, нашла там “очень сочувственное отношение” со стороны одного “сеита”, принявшего ее в свой дом и

ставшего для родившегося от вдовы мальчика приемным отцом (именно в его честь он и был назван “Сейдяком”, т.е. “маленьким сеидом”)<sup>170</sup>.

Несмотря на то, что большинство источников рассказывает о приходе мусульманского духовенства в Сибирь из Средней Азии (Бухара, Ургенч), нельзя сбрасывать со счетов и другие источники появления духовенства в Искерском юрте. Так, ссылаясь на Ремезовскую летопись, Г.Ф.Миллер сообщал о том, что Кучум “привез много духовенства из Казани”<sup>171</sup>. Несмотря на некоторые анахронизмы, это сообщение может отражать какие-то реальные события. О миграции татарской знати из Казанского ханства в Тюменское в 1480-х годах уже говорилось. Смутные воспоминания об этом сохранились и в преданиях сибирских татар, попавших затем в “Сибирские летописи”. В частности, в “Сибирских летописях” говорится о “казанском хане Упаке” (очевидно, это тюменский хан Ивак или Ибрагим), который убил “сибирского князя” по имени Мар и его детей после этого взял “в Казань”. Но прежде этот хан оказался “в Чимге (Чимги-тура - столица Тюменского ханства - Д.И.) вместе с многими казанскими татарами”<sup>172</sup>. Да и отмеченный выше рассказ о поездке хана Кучума “в Казань”, в силу хронологических причин (к 1563 г., когда Кучум стал ханом, Казанское ханство уже не существовало) явно не реальный, все же мог быть результатом более ранних этнополитических контактов двух татарских ханств или он отражает события, имевшие место в степях Казахстана в 1550-х годах (см. ниже). В целом, возможность прихода мусульманского духовенства из Поволжья в Западную Сибирь в последней четверти XV - первой половине XVI вв., а то и позже<sup>173</sup>, явно существовала.

Ко времени завоевания Сибирского ханства Русским государством политически господствовавшее в ханстве татарское население в глазах русских являлось уже мусульманским этносом. Об этом говорят такие сохранившиеся в “Сибирских летописях” выражения, как “бусурманская” (вера), “бусурманское воинство”, “многие бусурманы” и др.<sup>174</sup>, применявшиеся по отношению к сибирским татарам. Однако глубина исламизации сибирских татар остается не вполне ясной, тем более, что по отношению к некоторым группам сибирских татар, например, барабинским, существует мнение об их исламизации лишь в XVIII в. Правда, предпринятое американским историком А.Дж.Франком в последнее время исследование вопроса об исламизации барабинских татар, сильно поколебало эту точку зрения. Выяснилось, что барабинские татары были знакомы с исламом значительно раньше (сохранились сведения о клятве предводителя барабинцев Кугутая на Коране в начале XVII в., в 1628 г. среди них известен мулла)<sup>175</sup>. Поэтому, приходится согласиться с А.Дж.Франком, когда он предлагает рассматривать сохранение среди сибирских татар некоторых элементов язычества (признаки шаманизма, наличие “кукол” - курчаклар и др.) как специфика функционирования ислама в Западной Сибири<sup>176</sup>. Этот вопрос требует дальнейшего углубленного изучения, в том числе и применительно к средневековому периоду истории сибирских татар. Но его необходимо исследовать в более широких территориальных рамках, имея в виду приведенные выше данные об “идолопоклонничестве” казахов в начале XVI в. и ряд других материалов.

### § 5. Крымское ханство.

Крымский улус Золотой Орды уже в XIV в. становится значительным мусульманским центром<sup>177</sup>. К концу XIV в. в “Крымском тумене” (“Крым төмәне” или “Крым белә Крик-Ер төмәне”) известны ведущие группы мусульманского духовенства: в ярлыке хана Тохтамыша (1381-92 гг.) упоминаются “кази-муфти, шейхи-машайхи” (казы мөфтилер, шәех мәшәихләр), в ярлыке Тимур-Кутлука (1397-98 гг.) - “казы-муфтии, машаих-суфийи” (казы мөфтилер, мәшәех суфилар)<sup>178</sup>.

К началу 1440-х годов в Крыму утвердился Хаджи-Гирей - основатель самостоятельного ханства<sup>179</sup>. От него сохранился ярлык за 1459 г., где содержится упоминание

о целой группе мусульманского духовенства: “сәйид-ес-садатларыңа, мөфти вә мөдәррисләреңә, казый [мөхтәсибләреңә], мәшәих-суфиларыңа”<sup>180</sup>. Как видим, тут появляются “мударрисы”, “мухтасибы” и, что весьма важно, сеиды (сәйид-ес садатлар). Хотя в ярлыках его сына - хана Менгли-Гирея за 1467 и 1468 гг., сеиды не упоминаются<sup>181</sup>, они, конечно, в ханстве имелись, что мы постараемся показать ниже. Крымский хан Менгли-Гирей прекрасно понимал вхождение своего государства в мусульманский мир. В частности, в его послании неизвестному турецкому сановнику, отправленному в июле 1475 г. (после захвата г.Кафы турками), содержатся такие строки: “Кафа сделалась *исламским* городом (выделено нами - Д.И.). Мы благодарим Бога, что освободились из темницы”<sup>182</sup>. Другие высшие чины в государстве также понимали свою причастность к исламскому сообществу. В частности, сохранилось послание беклерибека Эминака бея Ширина из Крыма турецкому султану от 1476 г., с извещением о том, что при возвращении из похода в Молдавию на них напали “неверные”<sup>183</sup>, т.е. православные жители Молдавии. Понятно, что определение “неверные” в данном случае это результат протвопоставления молдван-христиан к мусульманам. Еще более красочное описание принадлежности бывшего крымского хана Нур-Давлета (он уже был тогда правителем Касимовского ханства) к мусульманской умме имеется в послании за 1487 г. хана Большой Орды Муртазы к нему: “...Милосердный государь, ты на сем свете вере нашей подпора, бесерменем и бесерменству нашему помочь; ты еси и закону наказатель, милосердного Бога милостью истинной еси прямой осподарь...Велика бы и счастна была твоя держава до второго пришествия. Магометовы дела молитвы и учеников его...” Далее хан заключает: “...ты живешь промеж неверных, непригож ся видит так...Нечто из тое из поганые земли избыты захочешь...”<sup>184</sup>.

О главе мусульманского духовенства ханства высказывались различные мнения. Например, автор монографии “Крымские татары” А.У.Фишер полагает, что им был “муфти, избираемый из среды местного мусульманского духовенства”<sup>185</sup>. Применительно к ситуации XVIII в. такой же позиции придерживался и И.Ф.Александров<sup>186</sup>. Другое мнение было сформулировано еще В.В.Вельяминовым-Зерновым, писавшем о том, что в Крыму “в начале... был... особый сеид”<sup>187</sup>. Затем В.Е.Сыроечковский высказался в том духе, что во главе крымского духовенства стоял “главный сеид”. Он полагал, что именно его русские документы именуют “большим моллой, над всеми моллами старшим”<sup>188</sup>. Полагаем, что правы последние два исследователя, так как сохранившиеся исторические данные подтверждают именно их позицию.

Начнем с того, что в одном из ранних тарханных ярлыков хана Хаджи-Гирея (1453 г.) есть следующие строки: “Его высшим и знатным. Его ученым и высшему духовенству”<sup>189</sup>. Несмотря на то, что татарский текст ярлыка для нас оказался недоступным<sup>190</sup>, выражение “высшим и знатным” (перевод С.Е.Малова) явно обозначает сеидов. Во-первых, этот оборот имеется в другом ярлыке Хаджи-Гирея (1459 г., “сәйид-ес-садатларыңа”). Во-вторых, такой эпитет, как уже было указано ранее, использован и в крымском “дефтере” 1524 г., сохранившемся в русском переводе - там о сеидах есть оборот “а се величество учителей великих”. Наконец, о том, что институт сеидов в Крымском ханстве существовал с самого начала образования государства, говорит и одно место из послания султана Ахмат-Гирея (1518 г.). Султан, сообщив о делах, связанных с одним из сеидов, указывает: “...покойник Хозяк сеид от дедов и отцов наших наш пошлой (т.е. давний, старинный - Д.И.) богомolec”<sup>191</sup>. Так как Ахмат-Гирей приходился внуком хану Хаджи-Гирею, это высказывание еще раз подтверждает факт присутствия сеидов в Крыму еще при основании Крымского ханства.

Нами уже было установлено<sup>192</sup>, что между 1508-1531 гг. в Крымском ханстве упоминаются имена многих сеидов, некоторые из которых могут быть определены как верховные сеиды: около 1508-1509 гг. - это Баубек сеид, около 1519 г. - Газы сеид,

около 1524 г. - Мансур сеид, около 1531 г. - Куртка сеид. Приведем некоторые данные об этих лицах и об их должностном положении.

В грамоте, отправленной в 1508 г. от имени Баба шейха (шиха) из Крыма в Москву, указывается: "...шерт пили Магмад-Гирей в головах и все царевичи, и мы в головах, и сеит, и молна, и все уланы, и князи, и четыре карача, и все знатные люди шерт дали"<sup>193</sup>. Очевидно, упоминаемый тут Баба шейх являлся сеидом. В доказательство можно привести отрывок из послания султана Мухаммед-Гирея, написанное в том же году, но раньше первого документа и посвященное подготовке к отмеченной выше "шерти". Султан, сообщив, что великий князь московский "шерть велел дати", перечисляет имена большого числа знатных лиц Крымского ханства, начав перечень с Баубек сеида<sup>194</sup>. В принципе, имена "Баба" и "Баубек" достаточно близки ("Баба" - это сокращенное от Бабак - Баубек-Баубех). Есть и другие основания считать Баубек сеида и Баба шейха одним и тем же лицом. В перечне имен знати, содержащейся в послании султана Мухаммед-Гирея, после Баубек сеида названо имя Гази-Мухаммеда шейхзаде (ших-зоды)<sup>195</sup>. Так звали именно сына Баба шейха<sup>196</sup>. Кроме того, в документах ни разу имена Баба шейха и Баубек сеида вместе не встречаются.

Особое положение сеида Баубека (он же шейх Баба) в Крымском ханстве прослеживается по нескольким документам. Во-первых, султан Мухаммед-Гирей в 1508 г. называет его так: "отца моего пошлой богомолец"<sup>197</sup>. Действительно, хан Менги-Гирей называет его в 1508 г. "Баба ших мой"<sup>198</sup>. Во-вторых, об особом статусе этой личности в Крыму свидетельствуют и дипломатические документы. Одна послание Баба шейха великому князю Василию в Москву цитировалось выше. От его имени другая грамота была отправлена в Москву в 1509 г. В ней есть такие строки: "...а яз богомолец твой (Василия - Д.И.)... пособь чиню с сватом своим Магмедшою"<sup>199</sup>. В ответном послании московского великого князя Баба шейху (1509 г.) написано: "...а мы вперед к тебе свое добро хотим держати и жалованье свое чинити"<sup>200</sup>.

Некоторые сеиды в начале XVI в. находились и при дворах султанов. О этом свидетельствует послание султана Ахмат-Гирея (1509 г.), в котором сказано: "Уланы и князи есть, и добрые сеиты есть"<sup>201</sup>. Естественно, эти сеиды были не главными. Некоторые из крымских сеидов оказывались далеко за пределами ханства, о чем говорит одно дело начала XVI в., связанное с уже упомянутым "Хозяка сеитом". В октябре 1508 г. крымский хан Менги-Гирей в своей грамоте, отправленной в Москву, сообщает о своем "богомольце" Хозяке сеиде, бежавшем от "короля" (т.е. из Литвы) и пришедшем на территорию, подконтрольную Москве. Хан просил, чтобы его "с женою и с Магмедшою да с нарбком с Хозяшем", прислали в Крым. Дело затянулось, и в следующем году хан опять писал: "...Хозяка сеита, своего богомольца... у тебя просим: где у него братья были, да все отошли, а юрты их порозжи"<sup>202</sup>. Вероятно, этот сеид некоторое время жил в Касимовском ханстве<sup>203</sup>.

До 1516 г. других сведений о сеидах в Крымском ханстве пока не обнаружено. Но в 1516 г. в грамоте Мухаммед-Гирея в Москву относительно присылки московским великим князем "поминоком" в Крым, упоминаются Мансур сеид (сеит) и сын Баба шейха Наурь-л-ло шейх (ших)<sup>204</sup>. По-видимому, сеида Баубека к этому времени уже не было в живых. Однако на вопрос о том, кто ему наследовал высшую духовную власть в ханстве, ответить непросто. С одной стороны, источники свидетельствуют о высоком положении сына сеида Баубека Насыр-Оллох шейха<sup>205</sup>. В частности, в грамоте Мухаммед-Гирея о "поминках" из Москвы (1515 г.), Насыр-Оллох шейх назван "начальным шихом" и его имя в списке знати идет раньше имени Ябачь султана<sup>206</sup>. Далее в послании московского дипломата в Крыму И.Мамонова (1516 г.) отмечается, что при его приеме у крымского хана Мухаммед-Гирея, у "...царя были сын его Алп-царевич, да Сур-Алла-ших (искаженное от Насыр-Олла - Д.И.). Баба шихов сын, да Абдел-Аль-ших, да Азбьяк царевич..., да Мамыш улан Сарман уланов сын, да Абды-ла улан, да Азика князь, да Давлет-

Бахты Барын, да Бахтеяр мурза Довлетев сын Шырын, да Асан мурза Темиров сын"<sup>207</sup>. Как видно, Насыр-Оллох шейх фигурирует среди высшей знати Крыма. Но в глазах хана Мухаммед-Гирея статусы сеида Мансура и шейха Насыр-Оллох были идентичны: в 1516 г. он дал им в счет будущего московского "поминка" одинаковое жалованье - по 2 "поминка"<sup>208</sup>. Поэтому, можно говорить и о высоком статусе сеида Мансура. Например, в сообщении московского посланника В.Шадрина из Крыма (1518 г.), рассказывающего о его аудиенции у крымского хана Мухаммед-Гирея, говорится: "...царь приказывал... к великому князю, а тут у него сидели Агыш князь, Азика князь, Мансыр сеит, Апак, а на другой стороне сидели Халиль князь, Мамыш улан, Мамыш Чечеут, Абду-ла улан, Япанча князь, Мемеш мурза"<sup>209</sup>. Документ отчетливо показывает нахождение сеида Мансура среди высшей знати ханства. Ситуация еще больше запутывается источниками 1519 г. Прежде всего, в "дефтере", который был зашит "в большой грамоте во цареве о запросе", перечень крымской знати открывается именами "Газы сеита" и "Билат сеита"<sup>210</sup>. Похоже, что первый из них - это тот самый "Гази-Мухамед" шейхзаде, сын сеида Баубека. Таким образом, сеидов, могущих быть главой духовенства Крыма, оказывается несколько человек. Но лишь один из них мог занимать эту должность. Думаю, что этим сеидом был Газы (Гази-Мухаммед).

Показательно, прежде всего, что имя Газы сеида в приложении к "большой" грамоте хана Мухаммед-Гирея (1519 г.) называется первым. Далее, содержание послания Газы сеида к великому князю Василию (1519 г.) имеет явное сходство с аналогичным посланием сеида Баубека (1509 г.): "...Великии орды великого царя Магмед-Гирееву цареву брату многие Руси государю великому князю Василию Ивановичу от Газы сеита поклон. Как государю своему царю, так и тебе, брату его, межю дву вас братьев ходячи, добра хотим, богомолец есми и ныне, сколько нашии силы добра твоего хочу"<sup>211</sup>. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что в цитированном послании имеется место, указывающее на участие Газы сеида в процедуре "шертования": "...Да перед твоим слугою перед Остапом с людьми в одном месте роту и шерть дали есми, и ныне межю дву государей каково добро осталось, и яз на тебе добре стою"<sup>212</sup>. В таком рода присяге обычно участвовали именно те сеиды, которые возглавляли духовенство. Наконец, как видно из грамоты за 1508 г., Газы-Мухаммед в тот период являлся "богомольцем" султана Мухаммед-Гирея, тогда как у его отца - хана Менги-Гирея - таким "богомольцем" считался отец Газы-Мухаммеда сеид Баубек<sup>213</sup>. Вполне допустимо, что после смерти хана Менгли-Гирея и сеида Баубека шансы занять должность главы духовенства ханства были больше именно у "богомольца" нового хана.

Следующее упоминание сеидов в Крыму содержится в весьма интересном документе, озаглавленном "Образец дефтерю. А се салтаны и сеиты, ших зоди, моллы, уланы, князи, мырзы; а ичакм ведомо учинили". На него мы уже неоднократно ссылались. Это был специальный список для присылки подарков ("поминоком") из Москвы<sup>214</sup>. А.Малиновский, обнаруживший этот источник еще в XVIII в., датировал его 1524 г., определив как "именной список крымским царевичам, князьям, мурзам и всяким чиновным людям, которые шертовали великому князю Ивану Васильевичу с царем Саидет-Гиреем пред посланником О.Андреевым"<sup>215</sup>. Документ начинается с имен сеидов: "А се величество учителей великих: Салтан-Али сеитов брат Мансур сеит, Салтан Али сеитов сын Куртка сеит (,) Баба шихов сын Насыр-оллог ших, Абдыл-Рахманов моллин сын Баба-ших молла, Алядин кады сеит Газыев сын (,) сеит Мурза Фарсей Билялов сын сеит Хадыр". Все перечисленные лица по происхождению были сеидами, о чем говорят как их титулы "сеит", так и эпитет "величество учителей великих". В указанном списке после сеидов идут имена султанов, князей и мурз. Очевидно, к 1524 г. главой духовенства Крымского ханства стал Мансур сеид, ибо его имя в списке приводится первым. Надо полагать, что Газы сеида к этому времени в живых уже не было, так как в "дефтере" говорится только о его сыне Алядин казые (кады). В связи с последним, необходимо

указать на то, что в 1609-1615 гг. в ханстве известны кади и кадиаскерские дефтери<sup>216</sup>. А.У.Фишер высказывал мнение, что кадиаскера назначал турецкий султан и он наблюдал за правильностью использования мусульманских правовых норм. Ханство было разделено на более мелкие правовые округа (очевидно, они соответствовали отдельным княжествам-бейликама) во главе с кадиями (их выборы контролировались князьями - карача-беями). Кадиаскер должен был одобрить их назначение и теоретически они работали под его руководством<sup>217</sup>. За Алядином казием идет имя Мусы сеида. Далее перечислены уланы и князья<sup>218</sup>. Куртка сеид, несомненно, является отмеченным в списке 1524 г. лицом - сыном сеида Салтан-Алия. Был ли он к началу 1530-х годов главой духовенства, не совсем ясно: этот период истории ханства характеризуется постоянными дворцовыми переворотами<sup>219</sup>. Все же при правлении хана Ислам-Гирея он мог быть высшим духовным сановником в Крыму, тем более, что сеид Мансур скорее всего около 1531 г. оказался в Астраханском ханстве.

Несмотря на бесспорность присутствия среди мусульманского духовенства сеидов, включая и верховного, иногда в документах прямого обращения к ним нет (см. выше о ситуации в XV в.). И в начале XVI в. в одном из ханских ярлыков (Мухаммед-Гирея, 1517 г.) встречается такое же положение: "кази-муфтиям, машаих-суфиям"<sup>220</sup>. Но сеиды в ханстве в это время, конечно, имелись. Недаром, вплоть до начала XVII в. они время от времени в ярлыках упоминаются. В частности, в ярлыке хана Саламат-Гирея (1608 г.) есть обращение к "садатам (т.е. сеидам - Д.И.), муфтиям, мударисам, кази-мухтасибам, машаих-суфиям"<sup>221</sup>.

Возникает вопрос о причинах существования среди историков разногласий относительно наименования высшего духовного лица в Крымском ханстве. Нам представляется, что главная причина разночтений связана с "перекрыванием" начиная с определенного периода крымско-татарской традиции именования главы духовенства *сеидом*, оттоманской традицией, согласно которой это лицо называлось *муфтием*. Этот вывод напрашивается при анализе статьи В.Д.Смирнова (1913 г.)<sup>222</sup>, в которой автор перечисляет имена нескольких человек из "династии шейхов" в Крыму и при одного из них - Афиф-Эддина эфенди, жившего после шейха Ибрагима (умер в 1593 г.), говорит, что его сын был муфтием в Кафе, а затем "предавался богомыслию в собственной киновии в деревне Сейид-или близ Кафы". Проживание муфтия, скорее всего, отставного, в деревне с характерным названием "иль (родина) Сеида", свидетельствует о том, что указанный "муфтий" одновременно являлся сеидом.

Судя по имеющимся документам, вплоть до 1530-х годов в Крымском ханстве предпочитали традиционным понятием "сеид". Правда, ярлык хана Саадет-Гирея 1522-1523 гг., в котором есть обращение к "муфти-мударисам и кади-мухтасибам"<sup>223</sup>, как будто бы противоречит этому выводу. Однако, во-первых, есть сомнения в подлинности этого ярлыка, во-вторых, в "ширтной" грамоте того же хана 1525 г. имеется выражение "от сейты в головах"<sup>224</sup>, свидетельствующее о ведущей роли в государственной жизни именно этого обозначения. Выше уже было показано, как на рубеже XVI-XVII вв. в Крыму стали больше использовать понятие "муфти", хотя в некоторых случаях косвенные формы старого понятия "сеид" еще применялись (например, выражение "садатларьна" в ярлыке Саламат-Гирея 1608 г.). Следовательно, переход к новому термину происходил в период со второй половины XVI - по начало XVII вв. и был связан с усилением туркизации Крымского ханства. Действительно, после свержения с ханского престола Мухаммеда-Гирея II (1577-1584 гг.) и утверждения турецким султаном новым ханом Ислам-Гирея II (1584-1588 гг.), несколько лет жившего в Турции в деревенской обители, впервые статус правителя Оттоманского государства в Крыму был закреплен официально: имя турецкого султана стало произноситься в хутбе впереди имени крымского хана<sup>225</sup>.

Как и в других ханствах, сеиды в Крыму принимали непосредственное участие в государственных делах, о чем можно узнать из "шертных" грамот. Наиболее ранняя из них, отмечающая присутствие при "шертовании" сеидов, относится к 1508 г. В проекте грамоты, поступившей из Москвы, но составленной от имени хана Менгли-Гирея, написано: "...Ямгурча, Магмет-Гирей, Ахмет Гирей царевичи в головах и все царевичи роту и правду учинив, и все сейты и моллы и Баба-ших мой, остаточный князь Сакал князь, Мамыш улан в головах, и уланы и князи, Мангыт Тевеккел князь, Зизивут Мамыш князь, Коурат Сулейман князь в головах, Югона князь и воеводы князи Ширин Агиш князь, Барын Девлет князь, Аргын Мардан князь, Кыпчак Махмуд князь, в головах, и воеводы князи и ички князей и мырз все бы роту и правду... на Куране... учинили"<sup>226</sup>. В другом проекте грамоты, за тот же год, но уже подготовленном от имени султана Мухаммед-Гирея, отмечается: "...шерть велел дати... первый Баубек сеид, Газы-Махмед ших-зода..." (далее идет длинный перечень имен татарской знати)<sup>227</sup>. Факт шертования в 1508 г. подтверждается в послании Баба шейха (сеида Баубека) великому князю Василию: "...шерт пили Магмед-Гирей в головах и все царевичи, и *мы в головах* (курсив наш - Д.И.), и сеит, и молна, и все уланы, и князи, и четыре карача, и все знамые люди шерт дали..."<sup>228</sup>. В 1513 г. (датировка ошибочна<sup>229</sup>) перед русским посланником в Крыму О.Андреевым "шертовал" хан Мухаммед-Гирей. В "шерти" содержатся такие строки: "... ни силе, ни наступлению, ни грабежу, и нечести от меня от брата твоего от царя, и от моей братьи, и от моих детей, и от моих царевичев, и от сейтев и от уланов и от князей и от всех наших людей"<sup>230</sup>. Процесс подготовки этого документа хорошо раскрывает состав будущих участников "шертования". 10-24 июня 1516 г. из Москвы в Крым был прислан проект документа, составленный на имя "Великие Орды Магмед-Гирея". В тексте говорилось: "...к нам (в Москву - Д.И.) писал... грамоту еси шертную велел написати, да на той грамоте сам в головах почен и с своею братью, и с своими детьми, и сеиты, и с уланы, и со князьями хотел еси нам (великому князю московскому - Д.И.)... правду учинити"<sup>231</sup>. Надо полагать, что об этой же "шерти" речь идет и в "памяти" (дата - 1 ноября 1515 г. — 26 января 1516 г.), данной русскому посланнику И.Мамонову в Москве<sup>232</sup>. Ему же указывалось, что вообще "на конце у тех грамот ("шертных" - Д.И.) написано, что царь сам в головах с своею братью и с своими детьми и Шырын и Барын и Аргын и Кыпчак имяны, а сеиты и уланы и князи все"<sup>233</sup>. В связи с тем, что проект этой "шерти" Москве чем-то не понравился и он не был подписан, из Москвы в Крым была отправлена "посылка" для хана Мухаммед-Гирея (31 августа - 16 сентября 1518 г.), в которой опять поднимается вопрос о грамоте: "...грамоту свою шертную велел написати... и нишаны бы еси свои и алые тамги к той грамоте велел приклати и правду бы... на той... грамоте учинил почен сам собою в головах и с своим братом с Ахметом царевичем и с своими детьми с Багатырем царевичем, и с Алпом царевичем, и с иною своею братьею, и с своими детьми, и с сеиты, и с уланы и со князьями"<sup>234</sup>. В окончательной форме эта грамота, при составлении которой были затрачены столь большие усилия, гласила: "...А дарагам и пошлинам даражским, и иным пошлинам не быти; ни силе, ни наступлению, ни грабежу и нечти от меня от брата твоего от царя, и от моей братии, и от моих детей, и от иных царевичев, и от Сеитев, и от уланов, и от князей, и от всех наших людей"<sup>235</sup>.

Подписание таких договоров в некоторых случаях приурочивалось к мусульманским праздникам: 9 декабря 1519 г. султаны, уланы, князья должны были собраться для "шерти" по случаю, когда "праздник Курман будет"<sup>236</sup>. Из документов ясно прослеживается неизменное участие сеидов в делах, связанных с подписанием "шертных" грамот. Об этом можно судить и на основе "шертной" грамоты, с которой из Крыма в 1524 г. вернулся русский посланник О.Андреев. Список лиц, которые участвовали в процедуре "шертования", как уже отмечалось, начинался с сеидов. И позже общая формула, применяемая в документах во время этой процедуры,



оставалась неизменной. Сеиды обязательно указываются в числе участников присяги, причем, “в головах”. Приведу некоторые примеры на этот счет. После того, как хан Саадет-Гирей в 1524 г. был свергнут с престола Ислам-Гиреем и через год заново восстановлен на троне, он перед русским послом И.Кольчевым был вынужден в 1525 г. дать новую “шерть”. В грамоте, написанной по этому случаю, применена стандартная формула: “...силе и наступанью, и грабежу и нечести от меня от брата твоего от царя, и от моего калги салтана, и от моей братьи, и от детей, и от иных салтанов, и от сейты в головах, и от уланов, и от князей, и от всех наших людей”<sup>237</sup>. Когда на короткое время произошло восстановление на престоле хана Ислам-Гирея (1531 или 1532 гг.)<sup>238</sup>, появилась очередная “шерть” хана и знати Москве, гласившая: “Роту учинили: Куртка сейт, Муса сейт, Баши улан, Муртоза улан, Азикалиль улан, Кельдиш улан, Янчура улан, большой карачь наш Багырган князь, Барын Ян-Али князь, Аргын Махмуд князь, Барын Ян-Осман князь, Магмед улан, Ахмадулла князь, Абдыл-Ислам князь, Янбулат князь, Алтыч князь, Алдыяр князь, бакшей наш Дана афыз, Темеш князь, Нехош князь, Холон паш(а) афыз, Яиныш дуван, в головах и все уланы и князи...шерть дали...”<sup>239</sup>. 22 ноября 1531 г. аналогичную “шерть” дал Москве хан Саадет-Гирей. В грамоте, подготовленной по этому случаю, указывается: “А твой посол брата моего ко мне придет, и он прямо идет ко мне, а дарагам и пошлинам даражским и иным пошлинам ни которые ни как не быти, ни силе, ни наступанью, ни грабежу, и нечести от меня от брата от твоего от царя, и от моего калги от царевича и от моей братьи, и от моих детей, и от моих салтанов, и от сейты в головах, и от уланов, и от князей и от всех наших людей”. Далее в документе еще раз повторялось: “...Яз, Саадет-Гирей царь собою почен и мой калга салтан Девлет-Гирей салтан, и иные салтаны-братья мои и дети мои, и наши сейти, и уланы, и князи, крепко есми шерть учинили”<sup>240</sup>.

Верховный сеид в Крымском ханстве опирался на все духовное сословие, которое было достаточно многокомпонентным и интегрированным в государственный аппарат. В составе духовенства, возглавляемого одним из сеидов, кроме других сеидов, имелись: шейхи во главе с “начальным шейхом”, шейхзаде (шихзоде, шейх-зода), казии (кади), муллы, хафизы (афызы), хаджи (азеи), суфии. В ярлыках хана Менгли-Гирея упоминаются еще муфтии, мударисы, мухтасибы (1467 и 1468 гг.). Муфтии фигурируют и в ярлыках ханов Мухаммед—Гирея (около 1517 г.) и Саадет-Гирея (1522-1523 гг.). В последнем документе отмечаются и мударисы с мухтасибами<sup>241</sup>.

Некоторые из ответвлений мусульманского духовенства существовали в ханстве со времени его образования. Это, например, касается шейхов и суфиев. Как уже показывалось, шейхи (в форме “машаих”), наряду с суфиями, упоминаются в ханских ярлыках 1459, 1467, 1468 годов. О.Акчокраклы приводит сведения о двух шейхах, прибывших в Крым “из Бухары” и захороненных рядом с “часовней” мусульманского святого Гази-Мансура<sup>242</sup>. Не исключено, что под последним имеется в виду сын Иддегея Мансур, чьи потомки играли важную роль в Крымском ханстве<sup>243</sup>. Другие данные говорят о том, что в Крыму существовала “династия” шейхов, основанная “выходцами из Кыпчакской степи”. Ее основатель жил в середине XVI в.<sup>244</sup>. Да и другие группы духовенства (муфтии, мударисы, казии, мухтасибы, мауляна, хафизы)<sup>245</sup> в Крыму к XV в. уже существовали.

Ряд религиозных деятелей занимал в ханстве государственные посты или выполняли государственные поручения. Уже в 1491 г. от крымского хана Менги-Гирея в Москву поехал “молна” Багаветдин, который должен был привести “поминки” для “мисюрского салтана”<sup>246</sup> (т.е. султана Египта-Мисыр, по татарски). Сын шейха Абдыл-Гаира, Абдел-Авел шейхзаде (затем шейх) вначале был “тетем” (1508-1509 гг.), а затем стал “большим царским послом “у Саадет-Гирея” (1531 г.)<sup>247</sup>. Он вообще считался “великим человеком” хана<sup>248</sup>. В 1516 г. известен Еферь “афыз”, являвшийся, по русско-му определению, “царевым диаком и пошлинником”<sup>249</sup>. В 1519 г. в Москву прибыл от

казначей ханства Шухум “афыз”<sup>250</sup>. Дана “афыз” был бакшеем (1530-е гг.)<sup>251</sup>. Имер хафиз являлся “мамичем” султана Ахмад-Гирея (1518 г.)<sup>252</sup>.

Кроме того, крымские сеиды были тесно связаны с высшей элитой государства и брачными отношениями. В частности, в 1509 г. Баба-шейх (Баубек сеид) называет Магмедшу своим сватом<sup>253</sup>. Князь Магмедша, принадлежавший к клану Кыпчак<sup>254</sup>, т.е. к одному из четырех кланов карача-беев в Крыму, являлся послом хана Менгли-Гирея (1508 г.)<sup>255</sup>. Очевидно, указанная линия родственных связей крымских сеидов была традиционной, так как сын князя Магмедши Салимша князь в 1515 г. писал, что он собирается выдать свою дочь замуж за сына Баба-шейха (Баубека сеида)<sup>256</sup>. Крымские сеиды в ханстве роднились не только с определенными кланами карача-беев, но и с самим правящим домом Гиреев. В частности, к 1518 г. относится сообщение о том, что султан Ахмад-Гирей взял в жены дочь сеида Хозька<sup>257</sup>. В такой ситуации не удивительно, что все мусульманское духовенство государства воспринималось как интегрированная часть правящей элиты.

В первой половине XVI в. Крымское ханство уже предстает как развитое мусульманское государство, в котором ислам пронизывал все стороны общественной жизни. В городах, судя по сохранившимся отрывочным сведениям переписи населения 1529 г. и 1545 г., имелись большое число мечетей, причем они делились на маленькие квартальные и большие (жамигь). Так, в г.Кафе (Кефе) в 1529 г. в части города, под названием “Френк Хисар”, существовали 9 квартальных мечетей и 1 большая мечеть (в 1545 г. - столько же), в части “Кале-и Бирун” - 15 квартальных и 1 большая (1545 г. - 17 и 2 соответственно), в части “Кале-и Хакк” - 10 квартальных и 1 большая (в 1545 г. - столько же). Заметим, что численность мусульман в городе в 1545 г. составляла около 8,1 тыс. чел. В других городах дело обстояло так: в г.Согдак имелась 1 мечеть (в 1529 и 1545 гг.), в г.Манкупе - 2 квартальные и 1 большая, в г.Балыклы - 1 квартальная (в 1545 г. - 1 квартальная и 1 большая), в г.Инкирмане - 1 мечеть, в г.Керчи - 1 большая (в 1545 г. - 2 большие), в г.Тамани - 1 квартальная мечеть<sup>258</sup>. К сожалению, данных о медресе при мечетях в этот период у нас нет. Однако участие мусульманского духовенства в государственных делах, включая и дипломатическую деятельность, связанную с составлением текстов договоров, требовало достаточно высокого уровня образования. Относительно мусульманских учебных заведений в Крыму сохранились данные периода завоевания Крымского ханства русскими (1783 г.) - тогда существовали 25 медресе и 35 мектебе<sup>259</sup>.

Весьма красочные описания “вплетенности” ислама в каждодневную общественно-политическую и бытовую жизнь крымских татар в XVI в. дает историк первой половины XVI в. Реммаль-ходжа, в Крыму написавший “Историю Сахиб-Гирей хана” (Тарих-и Сахиб Герей хан). Вот как он описывает церемонию отправления войск хана Сахиб-Гирея из Бахчисарая против черкесов в 1539 г.: хан вышел “...из ворот своего дворца в церемониальной одежде и опоясанный мечом. Направился по направлению к Мекке, были произнесены молитвы... Толпа народа распевала молитвы...” Поход оценивался как “газа”. Реммаль-ходжа, бывший участником этого похода, рассказывает, как люди в его ходе отдыхали: “Здесь и там зажгли огонь. Некоторые из газы заняты росказом историй, другие распевают Коран (төлөвөт), пока остальные заняты молитвой (ибадөт)”. Во время подготовки к походу 1541 г. против Московского государства, согласно этому же источнику, хан “в своей комнате всю ночь молился... Утром совершил утреннюю (сабах) молитву (намаз)”. По возвращении в 1545 г. из астраханского похода, в Крыму состоялся большой праздник, на котором были “улемы, имамы, хатибы. Все возносили молитвы”<sup>260</sup>.

Из Крыма ходили и в хадж, о чем сохранилась довольно любопытная информация, имеющая отношение и к Казанскому ханству. В 1516 г. в составе грамот, отправленных в Москву, была и грамота “Азеи царицы” - матери казанского хана Абдыл-Лети-

фа, тогда находившегося в Московском государстве. Она пишет: "... А сына своего Абдыл-Летифа царя... просим... к Меке хочу итти, и наши нам моллы сказывают..., не будет родного сына или мужа, ино идти нелзе..."<sup>261</sup>. Хотя сама просьба могла иметь и политическое содержание (тогда казанский хан Мухаммед-Амин был болен), но сам факт указания на совершение хаджа, несомненно, отражает существовавшие реалии.

Наконец, имеются наблюдения доминиканского монаха де Люка первой четверти XVII в. о бытовой стороне жизни "перекопских татар"<sup>262</sup>. Он сообщает, что они "строго соблюдают обряды своей веры и совершают намаз, посещают мечеть 5 раз в день,... стараются принудить своих рабов принять магометанство... Покойников обертывают в табу (tabus) или кладут в деревянный гроб, накрывая их лица чем-то вроде полотна (кези)... Покойника несут на кладбище, причем ходжа (мулла) с родными провожают его... (Кладут) в... яму... с словами "Алла-рахет-иля..., бросают... земли... кладут в головы большой камень и в ноги другой... Татарин берет девушку в замужество по обряду кабэнь..., при этом ходжа с тремя свидетелями... Ходжа записывает предметы, которые обещаны ей и вносит имена свидетелей... Гражданский иск решается при участии свидетелей кадиаскерами". Единственный не мусульманский элемент, присутствующий у де Люка, это обычай класть у покойниц-девушек "в ноги и головы... ветви деревьев с разноцветными лентами или букеты цветов".

\* \* \*

Таким образом, население позднелазоордынских татарских ханств XV-XVI вв. вело полноценный мусульманский образ жизни, а сами эти государства являлись частью обширного мусульманского мира. Не случайно М.Меховский в своем известном труде, о татарах пишет: они - "последователи и поклонники Магомета..., соблюдают свой закон... Они наивно считают себя измаэлистами,...как и другие сарацины"<sup>263</sup>. Ему вторит С.Герберштейн: "Название Бесермены (Besermen) их (т.е. татар - Д.И.) радует"<sup>264</sup>.

#### Примечания:

- 1 Обзор исследований по этой проблеме см.: Исаков Д.М. От средневековых татар к татарам нового времени (этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV-XVII вв.). Научное издание. - Казань, 1998.
- 2 См., например: Velidi Togan Z. Kazan Halginda Islam Turk Kulturu (Kanuni zamaninda 1550 de Kazandan gonderilen bir rapor)//Islam Tetkikleri Enstitusu Dergisi, III, 1966.- s.179-204; De Veese Devin. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Traditions. - The Pensilvania State University Press, 1994; Исаков Д.М. Сеиды в позднелазоордынских татарских государствах. - Казань, 1997.
- 3 Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой 1589-1549 гг.- Махачкала, 1995. - с.19.
- 4 ПДРВ.- ч.VIII.- Спб., 1793.- с.302.
- 5 Хажитархани Ш. Зафернамеи виляете Казан//Кол Шериф. И күңел, бу дөньялар... Казан, 1997.- 77 б.
- 6 Из татарской летописи, переписанной Нурмухаметом, сыном Азмедзяна//История Татарии в документах и материалах.- М., 1937.- с.122-123.
- 7 Катанов Н.Ф., Покровский И.М. Отрывок из одной татарской летописи о Казани и Казанском ханстве//Известия ОАИЭ.- т.XXI.- вып.4.- Казань, 1905.- с.318.
- 8 См., например: в Летописном своде 1497 г. под 1429 г. указывается на поход казанских татар к Галичу и говорится, что русские "погнаша за татары ... побиша татар и бусорман" (ПСРЛ.- т.28.- М.: Изд-во АН СССР, 1963.- с.98. В Уваровской летописи вместо "бусорман" - "бесермен" - Там же.- с.264). При описании штурма русскими войсками в 1469 г. г.Казани, летописец пишет о "мнози же бесермени и татары" (ПСРЛ.— т.13.- М.: Наука, 1965.- с.122).
- 9 Казанская история.- М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1954.- с.53.
- 10 Там же.- с.58.
- 11 ПСРЛ.- т.13.- с.251.
- 12 Герберштейн С. Записки о Московии.- М.: Изд-во МГУ, 1988.- с.176.
- 13 Курбский А. История о великом князе Московском//Сочинения князя Курбского.- т.1.- Спб., 1914.- с.198.

14 Мәржани Ш. Мөстафадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәллере турында фәйдалынылган хәбәрләр).- Казан, 1989.- 200 б. На татарский язык это место А.Н.Хайруллином переведено как "бөөклернең житәкчесе" (См. там же).

15 Исаков Д.М. Сеиды...- с.45.

16 Там же.- с.40.

17 Курбский А. История...- с.198. Скорее всего, "анарый" в данном случае, это латинское "honor" (честь, почесть, почет) или "honorus" (почетный, уважаемый). А "амир" с арабского переводится как повелитель или руководитель.

18 Перевод на русский язык Ф.Хакиязянова (См.: Шерефи Х. Зафер наме-и Вилает-и Казан//Гасырлар авазы. Эхо веков. Май, 1995.- с.90. В оригинале - "пейгамберебез нәселеннән Сәйүд ата оныгы". (Кол Шериф. И күңел... 80 б.).

\* В скобках даны написания, характерные для русскоязычных источников.

19 ПСРЛ.- т.8.- Спб., 1859.- с.266; т.13.- с.25, 33, 81, 148, 167, 169, 202, 218, 239. Термин "казы" (в форме "кады") в русских летописях встречается лишь однажды. Но в ярлыке хана Сахиб-Гирея (1523 г.) это понятие присутствует в виде выражения "кузате ~ казати ислам" (Борынгы татар әдәбияты.- Казан, 1963.- 354 б.; Вахидов С. Ярлык хана Сахиб-Гирея//Вестник НОТ, № 1-2 (январь-апрель), 1925.- с.33; Вахидов С.Г. Исследование ярлыка Сахиб-Гирея хана//Известия ОАИЭ, т.33, вып.1, 1925.- с.85). Лишь однажды встречается и слово "данишменды" в написании "долышманы". С.Г.Вахидов полагал, что встречающиеся в ярлыке Сахиб-Гирея выражение "ва мавали-завиль ихтирам", в русских летописях передавалось как "малы" или "мамы", применяясь по отношению к духовенству, означая "почетных хозяев" (Вахидов С.Г. Исследование...- с.85). Похоже, что два понятия - данишменды и мавали, обозначали одну и ту же группу - учителей (наставников). В скобках даны написания, характерные для русских источников.

20 Кол Шериф. И күңел...- 80 б.

21 Подробнее см.: Исаков Д.М. Сеиды...- с.36.

22 ПСРЛ.- т.13.- с.37.

23 Там же.- с.57. Из текста летописи ясно, что сеиды были среди тех, кто отстаивал выработанное ранее общее судебное решение.

24 Исаков Д.М. Сеиды...- с.27, 33. Возможно, еще одна казнь произошла в 1546 г. (См. там же.- с.30). Но этот вопрос нуждается в дальнейшем изучении.

25 ПСРЛ.- т.13.- с.169.

26 Там же.- с.14.

27 Там же.- с.25.

28 Это очень хорошо видно из грамоты, врученной русскому посланнику в Крыму О.Андрееву в Москве. Согласно документу, он должен был требовать, чтобы ему выдали "обретающегося в Крыме Казанского посла Шаусейн сейта, присягнувшего великому князю от лица всего казанского народа ... и в том изменившего" (Исаков Д.М. Сеиды...- с.38).

29 ПСРЛ.- т.13.- с.165.

30 Там же.- с.166-167.

31 Там же.- с.167.

32 Там же.- с.168.

33 Там же.

34 Там же.- с.169.

35 Там же.- с.32.

36 ПСРЛ.- т.8.- с.266.

37 ПСРЛ.- т.13.- с.81.

38 Там же.- с.148.

39 Там же.

40 ПДРВ.- ч.VIII.- с.144.

41 ПСРЛ.- т.13.- с.167.

42 Там же.- с.168.

43 Там же.

44 ПСРЛ.- т.12.- М.: Наука, 1965.- с.228.

45 ПСРЛ.- т.13.- с.218.

46 Курбский А. История...- с.198.

47 Кол-Шериф. И күңел...- 80 б.

48 Исаков Д. Руководитель великих. Воин, поэт и мыслитель Кол-Шериф//Казань, 1999, № 5-6.- с.46-47. См. также: Кол-Шериф. И күңел...- 90-91 бб. (Примечания М.И.Ахметзянова).

49 Мәржани Ш. Мөстафадел...- 200 б.

- 50 Именно об этом бое в Патриаршей (Никоновской) летописи сказано: "...и приближа христиане к мечети к Кулшерифу х Тезитскому врагу и тут с Кулшерифом молною многие неверные совокупившися и зле биющеся..." (ПСРЛ.- т.13.- с.218).
- 51 Об этом пишет А.Курбский: "...от Казани реки гора... на ней же град стоит и палаты царския и мечети, зело высокая, мурованная, иде же их умершие цари клались: числом, памятася, пять их" (Сочинения князя Курбского, т.1.- с. 18). Затем А.Курбский еще два раза упоминает эти кремлевские мечети, правда, не называя их числа (Там же.- с.196, 198).
- 52 Мәржани Ш. Мөстәфадел...- 200 б.
- 53 Герберштейн С. Записки...- с.176.
- 54 Мәржани Ш. Мөстәфадел...- 200 б.
- 55 Образцы этой переписки, см.: Исхаков Д.М. Сеиды...- с.75-77.
- 56 Анализ источников по этому вопросу см.: Исхаков Д.М. Сеиды...- с.218; Казанская история.- с.160.
- 57 ПСРЛ.- т.13.- с.183.
- 58 ПСРЛ.- т.13.- с.183.
- 59 Velidi Togan Z. Kazan...- с.196.
- 60 Кол Шәриф. И күңөл...- 90 б.
- 61 Очерки истории татарской общественной мысли.- Казань, 2000.- с.72-78.
- 62 Вахидов С. Ярлык...- с.33; Его же. Исследование...- с.82-83.
- 63 Казанская история...- с.148-149.
- 64 См.: Исхаков Д.М. От средневековых...- с.114-140.
- 65 Осокин И.М. К вопросу о миссионерской деятельности преподобного Трифона//Труды ПУАК.- Вып.6.- Пермь, 1904.- с.25.
- 66 Исхаков Д.М. От средневековых...- с.124-125.
- 67 Осокин И.М. К вопросу...- с.25.
- 68 Исхаков Д.М. От средневековых...- с.125. К тому же в последнее время выяснилось, что знатная часть этих тулвенских "остяков" (князя Урак, Сююндюк и их отец Маметкул) относились к буркутам - одному из известных золотоордынских кланов (См.: Исхаков Д.М. Некоторые данные о средневековой этнической ситуации в юго-восточных районах Татарстана (XIV-XVI вв.))//Проблемы изучения истории заселения и образования населенных пунктов Альметьевского региона.- Казань, 2000.- с.38-39.
- 69 Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки.- М.-Л., 1955.- с.276.
- 70 Небольсин П. Отчет о путешествии в Оренбургский и Астраханский край//Вестник РГО.- ч.1, кн.1 (IV).- Спб., 1852.- с.18-19.
- 71 О них см.: Исхаков Д.М. От средневековых...- с.125.
- 72 Исхаков Д. Идел - Урал буе һәм Себер татарларының этник тарихларындагы уртаклыклар (Болгар, Алтын Урда һәм Татар ханлыклары чорлары)//Мирас, 1998, № 3.- 78-93 бб.; Его же. О так называемых "остяках" Среднего Приуралья и их этнических связях с населением Западной Сибири//Обские угры. Материалы II-го Сибирского симпозиума "Культурное наследие народов Западной Сибири" (12-16 декабря 1999 г., г.Тобольск).- Тобольск-Омск: ОмГПУ, 1999.- с.96-97.
- 73 Шарифуллина Ф.Л. Касимовские татары.- Казань, 1991.- с.49-50.
- 74 Сборник РИО.- т.95.- Спб., 1895.- с.378.
- 75 Духовные и договорные грамоты князей великих и удельных. Под ред. С.В.Бахрушина.- М., 1909.- с.121.
- 76 Исхаков Д.М. От средневековых...- с.218-219.
- 77 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.20.
- 78 Әхмәтҗанов М. Сәйед Шакуловлар шөҗәрәсе//Мәдәни җомга, 6.10.1995.
- 79 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.14-18; Его же. От средневековых...- с.192-193.
- 80 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.22.
- 81 Там же.- с.21.
- 82 Детальнее см. там же.- с.17-18.
- 83 Исхаков Д.М. От средневековых...- с.45-47, 189-190, 202, 211, 218-219, 223.
- 84 Березин И. Татарский летописец. Современник Бориса Федоровича Годунова//Московитянин, 1851, № 24, кн.2.- с.551; Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах.- ч.II.- Спб., 1864.- с.402-404. Некоторые авторы место, где речь идет о поднятении на трон, читают так: "его высочество хана на золотой трон" (Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII-XVIII вв.- Казань, 1972.- с.90).
- 85 Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 год. Пер. Ф.К.Бруна.- Баку: Элм, 1984.- с.44.
- 86 Астраханский сборник, издаваемый обществом исследователей Астраханского края.- Вып.1.- Астрахань, 1896.- с.38 (из работы П.И.Рычкова).
- 87 Оно сохранилось в рукописной истории, озаглавленной "Взятие Астраханского царства" (Собрание Погодина. Сборник//ГПБ (г.Санкт-Петербург), № 1490.- л.92. Об особенностях этого источника и его достоверности, см.: Исхаков Д.М. Сеиды...- с.66-67.
- 88 ПСРЛ.- т.13.- с.244.
- 89 ПСРЛ.- т.13.- с.283.
- 90 ПДРВ.- ч.Х.- Спб., 1795.- с.55.
- 91 ПСРЛ.- т.13.- с.244.
- 92 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.67.
- 93 Детальнее см. там же.- с.67-68.
- 94 Там же.- с.68. Особенно на эту мысль наталкивает замечание С.Г.Гмелина о том, что казый у юртовских татар был "один в своем роде, по праву породы".
- 95 См.: Из рассказов дон Хуана Персидского. Путешествие персидского посольства через Россию, от Астрахани до Архангельска, в 1599-1600 г./Чтения МОИДР.- кн.1 (188).- М., 1899.- с.8; Описание Перекопских и Ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка, монаха Доминиканского ордена//Записки ООИД.- т.11.- Одесса, 1879.- с.485.
- 96 де Клавихо Руи Гонсалес. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403-1406).- М.: Наука, 1990.- с.144.
- 97 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды.- т.1. Извлечения из сочинений арабских.- Спб., 1884.- с.442, 454. Обращает на себя внимание одно место из сочинения историка XVI в. Утемиша-хаджи, который приводит следующее "подлинное" высказывание Идигея: "Если решите вы накликать беду на вашего врага, творите такого рода молитву: "О Боже единый! Лиши разума врага моего. А еще сделай (так, чтобы) не внимал он слова азуемоющих". Такую молитву творите". (Утемиш-хаджи. Чингиз-наме.- Алма-Ата: Гылым, 1992.- с.99).
- 98 Ананьев Г. Караногайские исторические преданья//Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.- Вып.27.- Тифлис, 1900.- с.12.
- 99 Шильтбергер И. Путешествие...- с.35. Датировку см.: Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды.- Саранск, 1960.- с.182, 190-191.
- 100 Ананьев Г. Караногайские исторические...- с.12.
- 101 Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос.- Л.: Наука, 1974.- с.355-356, 383.
- 102 Ананьев Г. Караногайские исторические...- с.12; Небольсин П.И. Очерки Волжского низовья//ЖМВД.- ч.38, 1852.- с.224-225. Сюжет, связанный с Ахметом Ясави, сохранился и в башкирских исторических преданиях, имеющих отношение к ногайцам: "По преданию Ногаи, покорители башкир, были очень развратны и дурные мусульмане ... Слух о их беззакониях и незнании Корана дошел до Бухары и Туркестана, где царствовал святой муж Хузя-Ахмет Ясовей хан ... [Тот] послал ... к ногаям ученика своего Хусейн бека, [который] сделал Ногаев добрыми мусульманами, ...обратил многих язычников... После Хусейн бек ходил ... в Мекку..., был главным имамом во всей Башкирии" (Игнатъев Р.Г. Памятники, доисторические древностей Уфимской губ.//Справочная книжка Уфимской губ.- Уфа, 1883.- с.334).
- 103 Жирмунский В.М. Тюркский.- С.283-284.
- 104 Кочкаев Б.-А.Б. Ногайско-русские отношения в XV-XVIII вв.- Алма-Ата: Наука, 1988.- с.46.
- 105 Меховский М. Трактат о двух Сарматиях.- М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936.- с.58-59.
- 106 Джекинсон А. Путешествие в Среднюю Азию. 1558-1560//Английские путешественники в Московском государстве в XVI в.- Л., 1937.- с.169.
- 107 Акты времени правления царя Вас. Шуйского (1606-1610).-М., 1914.- с.192-193.
- 108 Там же.- с.193.
- 109 Сборник РИО.- т.59.- Спб., 1887.- с.271.
- 110 Бурдей Г.Д. Взаимоотношения России с Турцией и Крымом в период борьбы за Поволжье в 40-50-х годах XVI в./Учен. зап. Саратовского гос. ун-та им.Н.Г.Чернышевского.- т.XLVII (выпуск исторический).- Саратов, 1956.- с.191.
- 111 ПДРВ.- ч.XI.- Спб., 1801.- с.135.
- 112 Сборник РИО.- т.41.- Спб., 1884.- с.61.
- 113 Посольские книги по связям...- с.38.
- 114 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.23-24.
- 115 Посольские книги по связям...- с.305.
- 116 Это видно из документа: "Юсуф послал послы..., да с ними же из Сарайчика от Сейтя посол".
- 117 Посольские книги по связям...- с.81.
- 118 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.69-70.

- 119 Посольские книги по связям...- с. 192-203.
- 120 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.70; ПДРВ.— ч.ХI.- с.225. Выражение “Аслатай Абыз еже год ездил воевати остяки”, можно трактовать и как сбор дани при помощи применения военной силы. См. также: Акты времени правления...- с. 196.
- 121 Посольские книги по связям...- с.20.
- 122 Кочкаев Б.-А.Б.- Ногайско-русские...- с.42-43.
- 123 Там же.
- 124 Там же.- с.22.
- 125 Там же.- с. 145.
- 126 Там же.- с.41.
- 127 Детальнее см.: Исхаков Д.М. Сеиды...- с.70-71.
- 128 Детальнее см.: Ахмедов Б.А. Государство кочевых узбеков.- М., 1965.
- 129 Сафаргалиев М.Г. Распад...- с.208.
- 130 Тарих-и Абдул-л-Хайр-хани//Материалы по истории казахских ханств в XV-XVIII вв. (извлечения из персидских и тюркских сочинений).- Алма-Ата: Наука, 1969.- с. 143; Ахмедов Б.А. Государство...- с.46, 99.
- 131 Ахмедов Б.А. Государство...- с. 101. Занимавшие эту должность в государстве Шейбанидов известны и позже (См. там же.- с.101, 117).
- 132 Шейбаниада. История монголо-тюрков на джагатайском диалекте, с переводом, примечаниями и приложением, изданном И.Березиным.- Казань, 1849.- с.LIX.
- 133 Катанов Н. О религиозных войнах шейха Багаутдина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея)//Ежегодник Тобольского губернского музея. 1904 г.- Вып.XIV.- Тобольск, 1905.- с.3-28.
- 134 Жил около первой половины XV в.
- 135 Этот сюжет имеет интересную параллель с рассказом о походе Мухаммеда Шайбани хана против казахов зимой 1508-1509 гг. Накануне похода казахи, уже исповедавшие ислам, были обвинены в язычестве, одним из проявлений которого автор “Михман-наме-йи Бухара” Фазлаллах ибн Рузбихам называет сохранение “изображения идола, которому они (т.е. казахи - Д.И.) земно кланяются” (Фазлаллах ибн Рузбихан Исфакани. Михман-наме-йи Бухара (Записки Бухарского гостя).- М., 1976.- с.105-106. Катанов Н. О религиозных...- с.23.
- 136 Катанов Н. О религиозных...- с.23.
- 137 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.56 и след.
- 138 Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения.- М.: Наука, 1974.- с.282.
- 139 Там же.- с.271.
- 140 Нәзерголов М.Х. Кара-табын ырыу шәжәрәсе//Башкирские шеджере (филологические исследования и публикации).- Уфа, 1985.- с.77-87; Его же. Киммәтле комыртка//Агидел, 1985, № 11.- 119-124 бб.
- 141 Исхаков Д. Идел - Урал бие...- 89 б.
- 142 Там же. Он пишет: Асыл бабам Тобол, Иртыш,  
Кинаринда буллуб ирмеш.  
Асылда әрми йә чирмеш,  
Беленмәй диннәре сарпай.
- 143 Усманов М.А., Шайхиев Р.А. Образцы татарских народно-краеведческих сочинений по истории Западной и Южной Сибири//Сибирская археография и источниковедение.- Новосибирск, 1979.- с.91.
- 144 Исхаков Д.М. К вопросу о клановой принадлежности Тайбугидов (по русским и тюркским источникам)//Русские старожилы. Материалы III-го Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири” (11-13 декабря 2000 г., г.Тобольск).- Тобольск-Омск, 2000.- с.51-53.
- 145 Подробнее см.: Исхаков Д.М. Сеиды...- с.53-54.
- 146 О брате хана Кучума Ахмет-Гирей султана, см.: Там же.- с.57.
- 147 См. там же.- с.54.
- 148 ПДРВ.— ч.ХI.- с. 195.
- 149 Кучум был младшим сыном Муртазы.
- 150 ПДРВ.— ч.Х.- с.322.
- 151 Миллер Г.Ф. История Сибири.- кн.1.- М.-Л., 1937.- с. 199.
- 152 Высказывалось даже мнение, что хан Кучум был вассалом хана Абдуллы (Скрынников Р.Г. Сибирская экспедиция Ермака.- Новосибирск, 1982.- с.109).
- 153 Бахрушин С.В. Сибирские служилые татары//Научные труды.- т.III. Избранные работы по истории Сибири XVI-XVII вв.- ч.II. История народов Сибири в XVI-XVIII вв.- М.: Изд-во АН СССР, 1965.- с.165.
- 154 Бахрушин С.В. Научные труды.- т.IV. Очерки по истории Красноярского уезда XVII в. Сибирь и Средняя Азия в XVI-XVII вв.- М.: Изд-во АН СССР, 1959.- с.208.
- 155 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.58.
- 156 ПСРЛ.- т.36. Сибирские летописи.- ч.1. Группы Есиповской летописи.- М.: Наука, 1987.- с.48.
- 157 Там же.
- 158 Миллер сам признается об этом (См.: Миллер Г.Ф. История...- т.1.- с.196).
- 159 Любопытно, что отец Кучума Муртаза хан назван в данном случае правителем “Большой Бухары”.
- 160 Миллер Г.Ф. История...- кн.1. Для более детального обсуждения этой проблемы см. работу А.Франка (Frank A. The Siberian chronicles and the Taybugid biys of Sibir.- Blomington, Indiana, 1994.- pp.14-15).
- 161 ПСРЛ.- т.36.- ч.1.- с.59.
- 162 Абдураимов М.А. Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве в XVI - первой половине XIX в.- т.1.- Ташкент: Фан, 1966.- с.89.
- 163 Там же.- с.97.
- 164 У Х.Атласи это место передано детальнее: “шәригатъ хөкемен йөртергә вә хөкем әйләргә” (Атласи х.Себер тарихы. Сеенбика. Казан ханлыгы.- Казан, 1993.- 77 б.).
- 165 ПДРВ.- ч.ХI.- с.103.
- 166 Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи.- ч.IV. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар.- Спб., 1872.- с.213.
- 167 Катанов Н.Ф. Предания тобольских татар о Кучуме и Ермаке.- Тобольск, 1896.- с.51.
- 168 Радлов В.В. Образцы...- с.217.
- 169 В рассказе муллы Ильяса, это Ахмет-Гирей хан, оказавший “Шейх ул-исламу ... великие почести”.
- 170 Миллер Г.Ф. История...- кн.1.- с.196.
- 171 Там же.- с.199. В “Ремезовской летописи” говорится о том, что Кучум вместе со своей женой, дочерью “Казанского царя Мурата”, привез “многих Чювашь и абыз и рускаго полону людей” (Ремезовская летопись по Миrowsичеву списку//Сибирские летописи.- Спб., 1907.- с.319-320).
- 172 Ремезовская летопись...- с.194; ПСРЛ.- т.36.- ч.1.- с.47 и др.
- 173 Мы не можем, например, не учитывать то, что Кучум мог жениться еще до того, как стал ханом. В этом плане интересно, что одна из жен казанского хана Сафа-Гирея была “Сибиркой” - дочерью сибирского хана (“царя”). См.: Казанская история.- с.83. Кроме того, после 1552 г. казанские татары бежали в направлении Ногайской Орды и районов проживания казахов (История Татарии...- с.123; ПДРВ.- ч.IX.- Спб., 1793.- с.217). Так как в Сибирском ханстве Кучум появился “ис Казачьи Орды” (ПСРЛ.- т.36.- ч.1.- с.48), не исключено, что часть беглецов оказалась в числе подданных Кучума еще до его прибытия в Сибирь.
- 174 Ремезовская летопись...- с.319, 322, 327 и др.
- 175 Frank Allen J. Varieties of islamization in Inner Asia. The case of the Baraba Tatars, 1740-1917//Cabiers du monde Russe. 41/2-3. En islam Siberian, Avril-Septembre 2000.- p.245-262. Да и из преданий сибирских татар видно, что барабинские татары были частью “народа” хана Кучума (См.: Катанов Н.Ф. Предания...- с.10), который, как уже выше было показано, вряд ли мог быть не мусульманизированным.
- 176 Frank Allen J. Varieties...pp.248-251.
- 177 Например, сохранились данные о том, что в г.Солхате (Иске Крым) еще в 1314 г. ханом Узбеком была построена мечеть. Другая мечеть там была воздвигнута при поддержке мамлюкского султана Египта Бейбарса. До начала правления в Крыму династии Гиреев, г.Солхат, где сидели наместники сарайских ханов, оставался центром распространения ислама, там функционировали мечети, дервишские обители и медресе (Fisher A.W. The Crimean Tatars.- Stanford, California: St. univ. Hoover inst. press, 1987.- p.3).
- 178 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.73.
- 179 Некрасов А.М. Возникновение и эволюция Крымского государства в XV-XVI вв.//Отечественная история, 1999, № 2.- с.49.
- 180 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.47.
- 181 Там же. В ярлыке 1467 г. содержится формула: “мөфти мөдәрисләреңә, кази-мөхтәсибләреңә, мөшәих суфиларыңа”. В ярлыке за 1468 г. аналогичный оборот звучит несколько иначе: “кази мөфти-ләреңә, мөшәех суфиларыңа” (Березин И. Тарханные ярлыки крымских ханов//Записки ООИД, т.8, 1872.- с.1, 4, 10-11).
- 182 Некрасов А.М. Международные отношения и народы Западного Кавказа в XV - первой половине XVI вв.- М.: Наука, 1990.- с.43.
- 183 Там же.- с.46.
- 184 Сборник РИО.- т.41.- с.69.
- 185 Fisher A.W. The Crimean...- p.21.

- 186 Александров И.Ф. О мусульманском духовенстве и управлении духовными делами мусульман в Крыму после его присоединения к России//Известия ТУАК, 1914, № 51.- с.211-212.
- 187 Вельяминов-Зернов В.В. Исследование...- ч.II.- с.442.
- 188 Сыроечковский А.Е. Мухаммед-Герай и его вассалы//Ученые зап. Московского гос. ун-та, вып.61. История, т.2, 1940.- с.38. Этот автор шел дальше и полагал, что "главный сеид" одновременно являлся и "кады большим". К сожалению, последний вывод автора не может быть принят. Да и его высказывание о том, что главный сеид назывался "большим муллою" или "старшим над всеми муллами", требует документального подкрепления, что им не было сделано. Между тем, в опубликованных источниках нам удалось найти только одно высказывание о "большом кади", причем он вряд ли был главным сеидом: в грамоте крымского хана Мегли-Гирея в Москву (1516 г.) относительно "поминок", сказано: "Молла Алей, мой большой молла, надо всеми нашими моллами старейший, также мой и кадый большей" (Сборник РИО.- т.95.- с.299). Чуть ниже в документе отдельно говорится о Мансур (Мансыр) сеиде. В этот период имелись и другие сеиды (см. далее). Так что, "большой кади" это не "главный сеид".
- 189 Малов С.Е. Изучение ярлыков и восточных грамот//Академику В.А.Гордлевскому к его 75-летию. Сб. статей.- М., 1953.- с.187-189.
- 190 Подробнее см.: Исхаков Д.М. Сеиды...- с.46.
- 191 Сборник РИО.- т.95.- с.511.
- 192 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.46.
- 193 Сборник РИО.- т.95.- с.39.
- 194 Там же.- с.33.
- 195 Там же.
- 196 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.42.
- 197 Сборник РИО.- т.95.- с.33.
- 198 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.42.
- 199 Сборник РИО.- т.95.- с.79.
- 200 Там же.- с.80.
- 201 Сыроечковский В.Е. Мухаммед-Герай...- с.28.
- 202 Сборник РИО.- т.95.- с.25, 68, 73. К 1515 г. его уже не было в живых, а жена и дочери с имуществом были отправлены в Крым (Там же.- с.151, 161, 195, 511).
- 203 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.22.
- 204 Сборник РИО.— т.95.- с.161.
- 205 Там же.- с.161-162.
- 206 Там же.
- 207 Там же.- с.280.
- 208 Там же.- с.299.
- 209 Там же.- с.500.
- 210 Там же.- с.636. Возможно, второго сеида звали Биалалом.
- 211 Там же.- с.654.
- 212 Там же.- с.655. См. также: Исхаков Д.М. Сеиды...- с.44.
- 213 Там же.- с.33.
- 214 Например, в 1516 г. в грамоте крымского хана Мухаммеда-Гирея речь идет о таких "поминках", с указанием: "а что еси которые поминки у посла твоего у Ивана у Мамонова вимали и кому давали, и тех людей имяна в сем дефтере писаны" (Там же.- с.299).
- 215 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.45.
- 216 Сыроечковский В.Е. Мухаммед-Герай...- с.13.
- 217 Fisher A.W. The Crimean...- p.21, 23.
- 218 Щербатов Мих. История Российская с древнейших времен.- т.5, ч.1.- Спб., 1786.- с.501-502.
- 219 Малиновский А. Историческое и дипломатическое собрание дел, происходивших между российскими великими князьями и бывшими в Крыме татарскими царями с 1462 по 1533 год//Архив Санкт-Петербургского отделения Ин-та истории РАН, ф.36, оп.1, ед.хр.83.— лл.205-212 об.
- 220 Березин И. Тарханные...- с.17.
- 221 Фиркович З.А. Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов.- Спб., 1890.- с.57. Автор работы термин "садатлар" совершенно правильно перевел как "сеиды". На языке оригинала это место выглядит так: "вө садатларыңа вө мефти вө модерисларене вө кази мөхтәсибларене вө мешөөх суфиларыңа" (Там же).
- 222 Смирнов В. Крымско-татарские грамоты//Известия ТУАК, 1913, № 50.- с.153.
- 223 Григорьев В. Ярлыки Тохтамыша и Саадет-Герая//Записки ООИД.- т.1.- Одесса, 1884.- с.340.
- 224 Малиновский А. Историческое...- л.417.
- 225 Некрасов А.М. Возникновение...- с.55.
- 226 Малиновский А. Историческое...- л.185.
- 227 Сборник РИО.- т.95.- с.33.
- 228 Там же.- с.39.
- 229 Подробнее см.: Исхаков Д.М. Сеиды...- с.48.
- 230 Малиновский А. Историческое...- л.406.
- 231 Сборник РИО.— Т"95.- с.317.
- 232 Там же.- с.194.
- 233 Там же.- с.211.
- 234 Там же.- с.532.
- 235 Собрание государственных грамот и договоров.- ч.V.- М., 1828.- с.81.
- 236 Сыроечковский В.Е. Мухаммед-Герай...- с.40.
- 237 Малиновский А. Историческое...- л.417.
- 238 Щербатов Мих. История...- т.5, ч.1.- с.521 (датировка спорная).
- 239 Там же.- с.501-502.
- 240 Малиновский А. Историческое...- л.259, 419.
- 241 См.: Исхаков Д.М. Сеиды...- с.51.
- 242 Акчокраклы О. Новое в истории Чуфут-кале//Известия Таврического ОИАЭ.- т.II (59-й). Симферополь, 1928.- с.170-172.
- 243 Сыроечковский В.Е. Мухаммед-Герай...- с.32-34.
- 244 Смирнов В. Крымско-татарские...- с.153.
- 245 Исхаков Д.М. Сеиды...- с.52.
- 246 Сборник РИО.- т.41.- с.107.
- 247 ПСРЛ.- т.13.- с.10; Малиновский А. Историческое...- л.397, 419.
- 248 Сыроечковский В.Е. Мухаммед-Герай...- с.38.
- 249 Там же.- с.25.
- 250 Там же.- с.28.
- 251 Щербатов Мих. История...- т.5, ч.1.- с.501-502.
- 252 Сборник РИО.- т.95.- с.511.
- 253 Сборник РИО.- т.95.- с.79.
- 254 Там же.- с.80; Сыроечковский В.Е. Мухаммед-Герай...- с.27.
- 255 Малиновский А. Историческое...- л.397.
- 256 Сборник РИО.- т.95.- с.72.
- 257 Там же.- с.511.
- 258 См.: Fisher A. The Ottoman Criema in the Sixteenth Century// Harvard Ukranian Studies, 5 (1981-1982).- pp.135-170.
- 259 Александров И.Ф. О мусульманском духовенстве и управлении духовными делами мусульман в Крыму после его присоединения к России//Известия ТУАК, 1914, № 51.- с.212. Автор указывает, что тогда в Крыму имелись 1531 мечеть и 21 текие.
- 260 Примеры взяты: Остапчук В. Хроника Реммалы-ходжи "История Сахиб-Гирей хана" как источник по крымско-татарским походам//Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани.- Казань, 2001 (В печати).
- 261 Сборник РИО.- т.95.- с.303. Эта же просьба содержится и в грамоте султана Богатырь-Гирея (Там же.- с.306).
- 262 Описание Перекопских и Ногайских Татар...- с.473-493.
- 263 Меховский М. Трактат о двух Сарматиях.- М.-Л., 1936.- с.59.
- 264 Герберштейн С. Записки о московских делах.- Спб., 1908.- с.141.

### III. ИСЛАМ В ТАТАРСКОМ ОБЩЕСТВЕ И РОССИЙСКОМ ГОСУДАРСТВЕ В XVI-XVIII ВВ.

## Глава 4. Ислам в татарском обществе: поиск путей выживания и обновления

Особенности ислама в Поволжье и впредь обуславливались той политической ситуацией, в которой оказался северный форпост мусульманской цивилизации. Во второй половине XVI века татары потеряли свою государственность, и, соответственно, традиционные политические и религиозные институты.

Падение Казанского ханства нарушило естественный ход жизни татарского общества. Потеря государственности стала трагедией для народа. Она усугублялась еще и тем, что социально-экономическая экспансия Москвы сопровождалась откровенными и грубыми религиозными притеснениями. Царь Федор Иоаннович, сын Ивана Грозного издает указ, в соответствии с которым полагалось “все мечети пометать и вконец их извести”<sup>1</sup>. В 1555 году в Казани учреждается кафедра архиепископа для обращения жителей края, в первую очередь татар, в христианство.

Это вызывает недовольство во всех слоях населения. Оно не могло не принимать религиозную форму, которая была традиционной и единственно доступной для народа формой осознания своего угнетенного положения. Господство иноверческой Руси и внедрение новых институтов управления воспринимались массами как прямая угроза традиционному образу жизни, национальной культуре. К XVII веку противостояние стало настолько очевидным, что определенные политические силы даже пытались его использовать в борьбе за российскую корону. Так, Лжедмитрий II в 1609 году, потеряв все шансы на победу в этой борьбе, заявил: “Последняя моя надежда - это татары и турки”<sup>2</sup>. Сами же татары прибегали ко всем возможным формам сопротивления: от пассивного неприятия до активного вооруженного сопротивления и обращения за помощью к другим государствам. По данным Г. Губайдуллина, в 1660 году татары и башкиры посылали своих представителей в Турцию и Крым с просьбой о помощи. Свою просьбу они обосновывали тем, что “были приверженцами одной религии. Сейчас, находясь под властью русских, начали отходить от своей религии”<sup>3</sup>.

Можно сказать, что “колониальное завоевание усиливало приверженность угнетенных народов доколониальным духовным, прежде всего религиозным традициям как символу былой независимости. А это, в свою очередь, способствовало не только сохранению религии как неотъемлемой части социальной психологии масс, но и перенесению в новые условия средневековых религиозных социально-политических учений и форм борьбы”<sup>4</sup>. При этом убеждение в своей принадлежности к “мусульманскому миру” у татар с самого начала переплеталось с формирующимся осознанием этнической общности в рамках определенных географических границ. В отличие от многих мусульманских народов этот процесс начался у татар раньше и имел свои особенности.

Можно выделить ряд факторов тесного переплетения религиозного и этнического в общественном сознании татар. Во-первых, преимущественно мирная исламизация региона, растянувшаяся на ряд десятилетий, а возможно, и на целый век.

В Поволжье проводниками ислама стали миссионеры-мусульмане (и не только арабы), торговые колонии мусульманских купцов и т. д. Представления об исламе татары не всегда получали из первых рук, что не оставалось без последствий. Одно из них - разная степень проникновения ислама в духовный мир и быт своих приверженцев в разных местностях. Доисламский этнический пласт в общественном сознании татар, скорее всего, был значительно более развитым, чем у других народов мусульманского мира. На это обратил внимание известный политический деятель Юсуф Акчура. В своей работе “Три вида политики” (1904) он, как представляется, совершен-

но справедливо, отметил, что в исламе “под влиянием этнического фактора и различных событий, политическое единство, сформированное религией, частично было нарушено”<sup>5</sup>. По словам Ю. Акчуры, это было особенно характерно для тюркских народов, “так как эти народы, несмотря на силу ислама в сфере наставления на правильный путь, объединения и наглядного убеждения, частично сохранили национальные чувства и пристрастия...”<sup>6</sup>.

Второй фактор связан с особенностями восприятия ислама в различных слоях татарского общества, каждый из которых обладает своей шкалой духовных и культурных ценностей и по-разному оценивает соотношение этнического и конфессионального. Религиозная психология сельского населения (а татарское население в XVI - XVIII вв. было в основном сельским)<sup>7</sup> и городских низов, как правило, принимает форму “народного” ислама, соединяющего в себе исламские постулаты с некоторыми обычаями и этническими особенностями. Эта проблема, скорее всего, беспокоила татарское духовенство, которое пыталось, если и не искоренить этот пласт, то, по крайней мере, свести его до безопасного для ислама минимума в общественном сознании.

Такая тенденция наглядно прослеживается в поэме Г. Утыз-Имяни “Подарки эпохе” (XVIII в.). Правда, он рассматривает проблему несколько в ином ключе. Утыз-Имяни говорит о бидгат, то есть недозволенных новшествах в религиозной догматике, которые мешают татарам оздоровлять общественную жизнь<sup>8</sup>. Перечисленные им 14 “новшеств” свидетельствуют не только о нарушениях традиционной религиозной догматики, но и о функционировании ислама среди татар именно в форме “народного” ислама.

Слой же феодальной аристократии и интеллектуалов, которые, как правило, являются носителями систематизированного, теоретически организованного религиозного знания, так называемого книжного ислама, у татар в этот период был очень незначительным. Дело в том, что феодальная верхушка в основном была ликвидирована еще в 50-60-е годы XVI века во время народных выступлений<sup>9</sup>. Та часть, которая переходила на службу к русскому царю, постепенно растворилась в соответствующих слоях русского общества. Разрушение мечетей, закрытие учебных заведений, преследование служителей культа, отсутствие какой-либо системы народного образования привело к резкому сокращению, говоря современным языком, интеллигенции. Сумевшие выжить и адаптироваться к новым условиям могли реализовать себя только в рамках своей религиозной общины.

Тем не менее, татары для сохранения основ традиционного общества пытались использовать те структуры, которые не поддавались сиюминутному разрушению и были прочно вплетены в духовную жизнь народа. Татарские этнографы обратили внимание, что роль такого древнего общественного института как *джиен* в XVI-XVIII вв. несколько усилилась. Возникнув как определенный тип общественно-территориальной единицы и как форма древней родовой общины *джиены* постепенно превратились в сельскую общину. Г. Хисамутдинов считает, что “в период обострения классовых противоречий... эти древние институты управления обнаруживали свои прежние демократические тенденции. В такое время они, как правило, превращались в органы народной власти”<sup>10</sup>. Сельская община имела свою довольно четкую структуру. Во главе каждой общины стояла группа стариков-аксакалов, обладавших большим жизненным опытом, пользовавшихся авторитетом у населения. Решения совета старейших являлись обязательными для всех членов общины. Кроме совета старейшин и общего собрания, во главе каждого селения стояло еще одно лицо - *абыз* (буквально “старейший”, “просвещенный”). “Абызы являлись постоянными представителями местной власти и обладали определенными функциями управления. Как известно по данным XVI-XVIII вв., обязанности абыза выполняли люди, отличавшиеся своими личными качествами и заслугами... Во всех спорных случаях, возникавших между от-

дельными людьми и семьями, население деревни обращалось за советом к абызам”<sup>11</sup>. Характерны в этом отношении “прелестные письма” Разина. Одна из этих прокламаций была адресована Разиным “Казанским посадским басурманам и абызам начальным... и всем абызам, и всем слободским и уездным басурманам”<sup>12</sup>. Они выполняли и функции духовенства. Так, путешественники Паллас и Гмелин обратили внимание, что на церемонии “принятия татарами... присяги на верность (царю)... текст был растолкован на их родном языке абызом... а по выслушании его с толкованиями, они целовали Коран, который в раскрытом виде предлагал им абыз”<sup>13</sup>.

Таким образом, можно сказать, что институт абызничества совместно с *джиенно-общинными* порядками выполняли функции органов самоуправления. Не случайно, после создания Духовного управления мусульман в 1788, абызы развернули активную деятельность против этого органа, совершенно справедливо считая, что он направлен на разрушение социальных и религиозных структур татар за счет установления контроля за деятельностью духовенства. *Джиены* и абызничество, в силу внешних и внутренних причин, к началу XIX века потеряли свое былое значение. Абызы были заменены официально зарегистрированными в Духовном управлении представителями духовенства, *джиены* продолжали бытовать исключительно как народные празднества, вызывавшие бурные протесты у духовенства, усмотревшего в них грубейшие нарушения канонов шариата<sup>14</sup>.

Рассматривая проблему использования внутренних потенциальных возможностей татарского общества в XVI-XVIII вв., нельзя не упомянуть и о суфизме, который в этот период значительно усилил свои позиции среди татар. У исследователей не вызывает сомнения тезис о том, что суфизм в Среднее Поволжье проник очень рано, практически одновременно с исламом<sup>15</sup>. До сих пор не до конца выяснены причины быстрого распространения суфийских братств в этом регионе. Но применительно к XVI-XVIII вв. можно сказать, что в этот период суфизм способствовал сплочению мусульманской уммы перед лицом внешней опасности и внутренней нестабильности. С одной стороны, это было связано с возрождением в татарской литературе суфийских традиций Ахмеда Йасави, направленных “на противопоставление в ней насилию и жестокости враждебного мира внутренних ресурсов личности, ее духовного богатства. С этой точки зрения за внешней социальной пассивностью учения А. Йасави скрывается очень сильная, не зависящая от внешних условий, черпающая свои силы в человеческой психике, идеологическая сторона, помогавшая мусульманину перенести нашествия, разорения, унижения, но оставаться самим собой... В XVII в. в условиях политики насильственной христианизации народов Поволжья и искоренения мусульманства как главного идеологического препятствия этой политике, со всей остротой встал вопрос о выживании татарского народа... В мобилизации духовных сил народа на самосохранение идеи йасавизма, получившие, в частности, яркое воплощение в хикметах М. Куля, сыграли важную, еще не оцененную по достоинству роль”<sup>16</sup>. С другой, - с укреплением социально-политической позиции суфийских братств. Например, В. Гордлевский писал, что “в XVII в. у поволжских татар укрепилась мистическая поэзия и ишаны; было и два больших теккэ”<sup>17</sup>. Священная Бухара для татар всегда (до второй половины XIX века) была источником мусульманской правовой учености и оттуда шел непрерывный поток “ишанов”, представителей суфизма. Несомненно, что до учреждения Магометанского духовного собрания ишаны поддерживали связь между мусульманами; они организовали жизнь мусульманских общин. Они могли играть и политическую роль”<sup>18</sup>. Он предполагает, что братство *накшбандий* могло принимать участие и в крестьянских выступлениях XVIII века<sup>19</sup>. Признав спорность этого тезиса, можно предположить, что суфизм не столько служил идеологической базой выступлений, сколько обеспечивал его внешней формальной структурой. В рамках такой структуры легко можно было обеспечивать и поддерживать жесткую

дисциплину, основу которой составлял принцип беспрекословного подчинения послушника-мюрюда наставнику-шейху. Конечно, в России, в условиях кризиса традиционных ценностей, суфийские братства, скорее всего были далеки от того, чтобы брать под свой контроль ситуацию в обществе. Тем не менее, суфизм частично заполнил идеологический, идейно-политический и социально-структурный вакуум, который образовался в татарском обществе в XVI-XVIII веках..

Таким образом, можно сказать, что ислам в татарском обществе в XVI-XVIII вв. обеспечивал определенную стабильность. Не избавляя общество от потрясений, ислам способствовал его регенерации, сохранению в нем элементов социальной структуры и продлению культурной традиции. Религия в татарском обществе обнаружила высокую способность к выживанию, беря на себя в немалой степени функции социальной интеграции, роль поборника и стража "правопорядка". Сохранившиеся религиозные институты обеспечивали единение и примирение социально и политически разнородных элементов и делали возможным самоорганизацию татарского общества.

Вместе с тем, во второй половине XVIII в. уже стало ясно, что общество, располагающее только религиозной организацией, лишено возможности полноценного развития. Универсалистские функции ислама, первоначально способствовавшие стабилизации общественной жизни, со временем становились составной частью механизма стагнации. Абсолютизация религиозного компонента в многогранном процессе интеграции привела к резкому ограничению возможностей развития в культурной, идеологической и других сферах жизни общества. Ситуация усугублялась еще и тем, что в XVI-XVIII вв. интегрирующая и универсализующая роль ислама не могла быть полной и безусловной в силу многих причин. Постоянно заявляли о своих особых интересах этнические и национальные группы, социальные слои, стремившиеся истолковать достигнутое единство в свою пользу, добиться большей свободы действий, что способствовало формированию "малых" традиций или усилению "народной религии", которая находилась в неустойчивом равновесии с классическими канонами ислама, деформируя его универсалистские ориентации и внося в общественное сознание мифологизированные государственно-этнические культы. Характеризуя ситуацию начала XIX в., известный татарский публицист Закир Кадыри в 1913 г. писал, что "лет 50 назад у русских мусульман не было никакого особого мировоззрения. Корану и хадисам в медресе почти не обучали. Все были убеждены в низости, невежественности своего поколения и грубости своего языка. Арабизм, поклонение потомству пророка (кураишизм), бухарские дервиши и хаджи Туркестана занимали у них самое священное место. Все доброе и святое ждали лишь от умерших святых. Мозги их были отравлены пустыми сказками и бреднями. Верованиям и исповеданиям они обучали по старинным книгам, основанным на древнегреческой мифологии. Одним словом, в XIX в. не было ни мектебе, ни медресе, ни литературы"<sup>20</sup>.

Об этом наглядно свидетельствуют народные выступления под руководством Батырши и муллы Мурата в 50-60-е гг. XVIII в. Так, мулла Мурат провозглашает идею возрождения "истинной" религии, в которой, как предполагается, содержится план "царства Божия на земле", разрешены все социальные конфликты, воплощены идеи общего блага, единства и равенства. Он считал, что для этого необходимо "обновление сего древнего света" и что в обновленном мире "каждое дело на мудрости основано будет". При этом он "имеет и об обновлении веры намерение"<sup>21</sup>. Мулла Мурат утверждал, что лучшим средством объединения народов для освободительной борьбы является создание новой религии из всего лучшего, что есть во всех мировых религиях<sup>22</sup>.

Ко второй половине XVIII века в татарском обществе складываются условия для интенсивного развития факторов, определивших направление всей дальнейшей его экономической, общественной и интеллектуальной эволюции. В социально-экономическом плане речь идет о зарождении и консолидации элементов капиталистического

уклада; социальном расслоении общества, формировании национальной, в первую очередь, торговой буржуазии. Нельзя не заметить, что татарская торговая буржуазия формировалась интенсивнее, чем российская, используя все возможные (в том числе и неофициальные) пути экономического и социального самоутверждения<sup>23</sup>.

Наряду с объективными и общеизвестными условиями формирования национальной буржуазии, пожалуй, нужно выделить еще одно, имеющее глубокие исторические корни. Казанское ханство, как и другие восточно-феодальные государства<sup>24</sup>, уже имело систему развитых денежных и торговых отношений, значительные накопления традиционных видов капитала - купеческого и ссудно-ростовщического. Если Европе и России предстоял переход от натурально-потребительского хозяйства к товарно-денежному, то татарам достаточно было сохранить уже сложившиеся формы экономических отношений. Видимо, эти традиции не до конца были утрачены и в последующие века. По крайней мере, в XVII веке у татар существовала целая социальная прослойка "торговых служилых татар"<sup>25</sup>. Эту мысль подтверждает и замечание Г. Губайдуллина о том, что социальную базу татарской торговой буржуазии составляли практически все слои татарского общества: феодальная аристократия, служилые, ясачные крестьяне и ремесленники. В соответствующих условиях экономические отношения, имеющие в обществе глубокие корни, быстро возродились. Экономических В результате промышленности и посредническое предпринимательство у татар выростали преимущественно на почве торгово-ростовщического и торгово-помещичьего капитала<sup>26</sup>.

Некоторые аспекты этого процесса нашли своеобразное отражение в материалах Уложенной комиссии 1766 года, где обсуждались указы и законопроект. Много дискуссий вызвало обсуждение вопросов, связанных с торговой деятельностью. По мнению русских депутатов торговая деятельность татар, особенно на Востоке, стала наносить урон русским купцам: они заняли лучшие лавки, которые прежде принадлежали русским купцам, и "...сбывают товары свои азиатцам с немалым успехом и с большою выгодой...", а русские купцы вынуждены отдавать свои товары "...означенным татарам по низким ценам, а иногда и с убытком"<sup>27</sup>. На заседаниях комиссии звучали требования запретить торговлю крестьянам, а особенно "иноверцам", имея в виду, в первую очередь, татар, которые ею активно занимались. Пытаясь оспорить право татар на торговлю, некоторые депутаты утверждали, что они занимаются ею в ущерб своим земельным занятиям<sup>28</sup>. В свою очередь татарские депутаты доказывали необходимость свободы в торговой деятельности. При этом они апеллировали к прошлому своего народа, говорили о традиционности своих торговых занятий<sup>29</sup>.

При этом нужно иметь в виду и то, что российское правительство, особенно при Екатерине II, уже осознало, что татарское общество, функционирующее в основном на универсалистских связях ислама, оставалось довольно серьезным потенциальным очагом сепаратизма внутри России. Поэтому необходимо было выработать более эффективные, чем насильственная христианизация, механизмы вовлечения татарского общества в российскую государственную систему. Первым шагом в этом направлении стали предпринятые правительством меры, направленные на установление контроля над татарским духовенством, особенно по ограничению их деятельности в области мусульманского правосудия, например, в шариатских судах, которые к этому периоду имели широкое распространение и нарастающее влияние<sup>30</sup>. Так, в 1735 г. высокопоставленные чиновники, имеющие непосредственное отношение к управлению Поволжьем и Приуральем, в рапорте на имя императрицы Анны Иоанновны обратили внимание на то, что деятельность мусульманского духовенства, в основном выходцев из казанских татар, фактически неподконтрольна местным органам власти, их верность российской короне сомнительна, поскольку "утверждают и распространяют закон свой..., умножили самовольно мечетей и школ, сколько никогда не бывало"<sup>31</sup>. Указ Анны Иоанновны от 11 февраля 1736 г. был подготовлен с учетом этих замечаний. По утверждению Д. Аза-



матова “высшее мусульманское духовенство... теперь находилось под влиянием местной администрации”<sup>32</sup>. Но кардинальные изменения национальной и религиозной политики произошли только при императрице Екатерине II.

В 1788 году было создано Духовное управление мусульман. Предполагалось, что оно будет контролировать деятельность татарского духовенства в интересах царизма. Возможно, в условиях традиционного мусульманского общества предполагаемый союз государства с духовенством стал бы эффективной формой воздействия на массовое сознание. Но время было упущено: XVIII век уже создал определенные предпосылки для размывания традиционной (средневековой) целостности религиозного мировоззрения и усиления светских элементов в общественной мысли. Зарождающаяся национальная буржуазия нуждалась в новой идеологии, которая, безусловно, не могла развиваться в рамках старой идеологической системы. В этом плане небезынтересны мысли, высказанные представителями татарской торговой буржуазии в конце XVIII века. Обосновывая необходимость экономической независимости, они отмечали, что свобода является основополагающим принципом не только в экономической деятельности, но и в других сферах жизни любого человека<sup>33</sup>. Эти идеи, хотя и не имели еще под собой реальной почвы, в некоторой степени определили тенденции развития общественной мысли.

Однако попытки царизма использовать новые, более изощренные методы в национальной политике, не прошли бесследно для татарского общества. “Великодушное” разрешение Екатерины II строить мечети привело к неожиданным для правительства результатам. Интенсивное строительство мечетей и открытие при них медресов и медресе в конце XVIII - начале XIX веков<sup>34</sup> татары использовали для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования. Со временем она стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей и обновления социальной базы национально-освободительного движения среди татар.

#### *Примечания:*

- 1 Там же. - С. 159.
- 2 Гобейдуллин Г. Тарихи сәхифәләр ачылганда. - Казан, 1989. - Б. 173.
- 3 Там же. - С. 172.
- 4 Ислам в современной политике стран Востока. - М., 1986. - С. 36-37.
- 5 Акчура Ю. Три вида политики // Татарстан. - 1994. - № 9/10. - С. 132.
- 6 Там же.
- 7 См. Исхаков Д. Татар милләте оешу һәм милли аң үсеше // Мирас. - 1992. - № 1. - Б. 102.
- 8 Утыз-Имәни әл Болгари Г. Шигърьләр, поэмалар. - Казан, 1986. - Б. 89-93.
- 9 По данным Никоновской летописи, только во время восстания 1553-1557 гг. убито 1560 татарских князей и мурз. А Курбский сообщает, что в эти годы была ликвидирована практически вся верхушка Казанского ханства / См. Гобейдуллин Г. Указ. соч. - С. 199-200.
- 10 Татары Среднего Поволжья и Приуралья. - М., 1967. - С. 209.
- 11 Там же. - С. 208.
- 12 Там же. - С. 210.
- 13 История Татарии в материалах и документах. - М., 1937. - С. 342.
- 14 Об этом более подробно см.: Татары Среднего Поволжья и Приуралья. - С. 225-227; Заһидуллин И. Жыеннар тарихыннан // Казан утлары. - 198., №. - Б. 174-176.
- 15 Об этом более подробно см.: Амирханов Р.М. Указ. соч. - С. 32-47; Татар әдәбияты тарихы. - Казан, 1984. - Т. 1. - Б. 356-366.
- 16 Амирханов Р.М. Указ. соч. - С. 44-45.
- 17 Обитель, приют для суфиев.
- 18 Гордлевский В.А. Указ. соч. - С. 165.
- 19 Там же.
- 20 Тормыш. - 1913. - № 33.
- 21 Цит. по кн.: Проблемы преемственности в татарской общественной мысли. - Казань, 1985. - С. 37-38.
- 22 См.: Там же.
- 23 Гобейдуллин Г. Указ. соч. - С. 244-260.

- 24 Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. - М., 1984. - С. 60.
- 25 Гобейдуллин Г. Указ. соч. - С. 244.
- 26 Там же. - С. 250-260.
- 27 Сборник русского исторического общества. Т. 8. - СПб., 1903. - С. 291-292.
- 28 Там же. - С. 184.
- 29 Там же. - Т. 115. - С. 375.
- 30 Об этом см. более подробно: Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII-XIX вв. - Уфа, 1999. - С. 12-20.
- 31 Там же. - С. 16-17.
- 32 Там же. - С. 17.
- 33 Сборник Русского исторического общества. Т. 115. - С. 375.
- 34 Если в конце XVIII в. было всего 118 мечетей, то к 1860-м годам их стало уже 6763. - См.: Малов Е. О магометанских мечетях в России. - Казань, 1868. - С. 69.

## Глава 5. Этноконфессиональная идентичность у татар в XVI-XVIII вв.

Распространенность у татар в период существования независимых государств конфессионала “мусульмане” (мөселман, мөселманнар), не подлежит сомнению<sup>1</sup>. Многочисленные данные, которые уже были приведены, показывают, что татары в XVI в. достаточно ясно осознавали свою мусульманскую идентичность. Во второй половине XVI-XVII вв. это осознание не только не ослабло, но даже по всей видимости, укрепилось. Тому было несколько причин. Об одной из них пишет Р.М. Мухаметшин. Он полагает, что в обстановке разрушения большинства татарских государств “идея единства татар как мусульман приобрела особую роль, обеспечив еще большее значение интегративной функции ислама как этноконфессиональной идеологии”<sup>2</sup>. Другая причина усиления “мусульманской идентичности прежде всего у волго-уральских татар, заключалась в специфике этнических процессов у них с середины XVI по конец XVII вв. - именно тогда в Волго-Уральском регионе на основе взаимодействия двух ранее самостоятельных народностей - казанских татар и мишарей (с их правящим слоем в лице касимовских татар), складывается единый этнос<sup>3</sup>. При этом старые этнонимы, характерные для превращавшихся постепенно в субэтнос бывших народностей и их подразделений, были вытеснены далеко не сразу, в итоге представители новой этнической общности - волго-уральские татары, для своей идентификации широко пользовались конфессионалом “мусульмане”. Тем более, что этому способствовала и внешняя обстановка: в условиях, когда окружение было языческо-христианским, принадлежность к мусульманской умме сопрягалась с естественно возникающей исламской идентичностью. Особенно в ситуации, когда русские, да и не только они, не делали различий между татарами и мусульманами (лишь в Приуралье им приходилось из общей массы “мусульман” вычлнять татар и башкир). Кроме того, из-за сильнейшего давления, предпринятого феодально-клерикальными кругами России с целью заставить татар поменять веру предков на христианство православного толка, особенно усилившегося в конце XVII - первой половине XVIII вв., задача сохранения верности исламу для татарского населения стала равнозначна сохранению традиционной идентичности<sup>4</sup>.

К настоящему времени особенности этноконфессиональной идентичности татар второй половины XVI-XVII вв. остаются практически не исследованными. Некоторые соображения об этих особенностях можно высказать опираясь на данные XVIII в. Правда, тут необходимо помнить, что традиционная средневековая исламская идентичность татар в век потрясений и изменений - а именно таким было восемнадцатое столетие - стала подвергаться глубоким изменениям. Тем не менее, с определенными оговорками мы будем исходить из того, что прояснение вопроса о специфике самосознания татар в этот период позволяет реконструировать и состояние у них более ранней идентичности, характерной для второй половины XVI-XVII вв. Тем более, что некоторые документы с того времени, подтверждающие это положение, сохранились. Например, в “Списке с государевы грамоты” (18 июля 1593 г.) приводится жалоба митрополита казанского и астраханского Гермогена о том, что крещеные татары держат “многие...скверные татарские обычаи..., а крестьянской веры...не навыкают”. Далее там указывается, что новокрещеные татары “добре скорбят, что от своей веры отстали”<sup>5</sup>. Ясно, что эта группа испытывала воздействие окружающего мусульманского населения, продолжавшего сохранять свою мусульманскую идентичность. Имеются и прямые высказывания татар об их нежелании креститься, стремлении остаться в лоне ислама. Например, в челобитной романовских служилых татар (1647 г.) по поводу того, что романовский воевода всячески “нудил” их “сильно креститься в пра-

вославную христианскую веру”, содержится прямое обращение к Алексею Михайловичу: “а мы, холопы твои, хотим быть в своей басурманской вере..., вели государь, нам быть в своей басурманской вере”<sup>6</sup>. Эти факты говорят о достаточной прочности в XVI-XVII вв. у основной массы татар мусульманской идентичности.

Но имперское руководство России в XVIII в. еще раз попыталось навязать татарам новую парадигму их развития через христианизацию мусульман. Эта политика, начавшись с указа Петра I об отписывании на государя поместий тех иноверцев - помещиков (главным образом, татар), которые не захотят креститься в течение полугодия (1713 г.), в 30-40-х годах XVIII в. вылилась в массовую кампанию насильственной христианизации многих народов, включая и татар. В условиях массивированного экономического гнета, особенно направленного против татар, сопровождавшегося религиозными притеснениями, татары в первой половине XVIII в. стали массами мигрировать в более спокойные и менее освоенные районы, например, в Приуралье, а также приняли активное участие в ряде восстаний (1701-1711, 1717, 1755 гг.) и в крестьянской войне 1773-75 гг. Одно из восстаний татарско-башкирское восстание под руководством Батырши (1755 г.), по определению историка Н.А.Фирсова, приобрело даже все признаки “борьбы за Магомета”<sup>7</sup>. Из знаменитого письма Батырши императрице Елизавете Петровне видно, что одной из главных причин восстания его участники и идеологи считали “насильственное совращение мусульман из веры ислама, совершаемое без позволения...падишаха, без согласия и желания самих мусульман”. Автор письма сформулировал важнейшее из требований восставших: дать возможность “...коварно и насильственно совращенным из веры ислама...вернуться обратно...”<sup>8</sup>. Некоторые места из письма показывают, что для Батырши понятие “мусульмане” являлось конфессионалом (см. об этом далее), что позволяет говорить о том, что под религиозными лозунгами скрывалось требование сохранения этнической идентичности.

Борьба за целостность своей идентичности привела к тому, что татарские идеологи начали заниматься поисками нового пути, основного пути, “обновления веры”. Одним из проявлений этих поисков стало движение муллы Мурата, возникшее около 1771 г. Учение муллы Мурата, показывающее состояние умов в татарском обществе накануне крестьянской войны 1773-75 гг., является разновидностью милленаризма, квалифицированное исследователями как “возрожденческое”<sup>9</sup>. Хотя оно как будто бы исходило из того, что для татар необходимо создать новую религию на основе всего лучшего, что есть во всех мировых религиях, на самом деле речь шла именно об “обновлении” ислама. Просвещенный мулла указывал: “...надобно...возобновить...во граде Болгаре одну мечеть..., у устроителя той мечети учеников будет бесчисленно”<sup>10</sup>.

При осмыслении этого высказывания следует учесть, что автор приведенных строк поднимал вопрос о строительстве мечети тогда, когда еще сохранялся жесткий запрет на строительство мечетей. Кроме того, у муллы Мурата явно имелись более широкие замыслы - он подчеркивал, что настала пора “возобновления” и самого “града Болгара”, причем как мусульманского центра. Похоже, что проект этого “галима” по созданию нового социального института (особая мечеть и группа учеников в “граде Болгаре”) и превращению Болгара в мусульманский город<sup>11</sup>, есть показатель вызревания в татарском обществе во второй половине XVIII в. некоторого поворотного момента, требующего как идеологического, так и организационного оформления.

Настроения татарского общества того периода со всей очевидностью отразились в материалах заседаний Екатерининской комиссии 1767-69 гг., из которых видно, что депутаты-татары, являвшиеся представителями разных сословий, локальных общин и субэтносов, выступили единым фронтом в отстаивании своих религиозных прав как мусульман. Они требовали: прекратить насильственное крещение; поселить всех обращенных в православие татар в русских селениях или отдельно; принять специальный закон, направленный против тех, кто оскорбляет религиозные чувства мусуль-

ман; разрешить свободный проезд в Мекку и обратно с выдачей паспортов; ликвидировать все ограничения на строительство мечетей, позволять строить их, включая и каменные, в каждом селении; не мешать отправлять весь комплекс мусульманских обрядов; разрешить мусульманам свидетельствовать наравне с христианами, но пригая на Коране<sup>12</sup>.

Имея в виду, что эти требования являлись едиными для всех мусульман внутренней России, можно говорить об осознании во второй половине XVIII в. волго-уральскими татарами своих общеэтнических (национальных) интересов в своеобразной “мусульманской” оболочке. Несомненно, консолидация мусульманского населения Волго-Уральского региона была ускорена в XVIII в. политикой властвующей элиты Российской империи, направленной в первой половине столетия на насильственную христианизацию татар. Но нарастающая консолидация волго-уральских татар в этот период объяснялась и внутриэтническими причинами (см. выше). В итоге начала складываться татарская национальная общность, которую мы уже предлагали именовать “мусульманской”<sup>13</sup>. Формирующаяся молодая нация за кратчайшие сроки добилась ряда принципиальных уступок со стороны российских верхов: в 1782 г. появился указ об учреждении Казанской татарской ратуши, управлявшейся выборными из числа состоятельных купцов и предпринимателей (первые выборы с участием 238 человек состоялись в 1784 г.<sup>14</sup>); по указу 1784 г. были признаны дворянские права за теми представителями татарской знати, которые, оставаясь мусульманами, смогут представить соответствующие документы о своем “благородном” происхождении (в итоге, за 1780-е годы свои права на дворянство обосновали представители 177 татарских фамилий или 5,6 тыс.чел.<sup>15</sup>); очередной указ, обнародованный в 1788 г. был о создании “Оренбургского Магометанского Духовного собрания” (в составе Муфтия и трех членов из “казанских татар”) для “заведования всеми духовными чинами Магометанского закона”; в 1800 г. был издан еще один указ - об открытии в Казани татарской типографии для печатания “алькоранов, молитвенников и тому подобных”<sup>16</sup>.

В результате, к концу XVIII в., не только произошло “упорядочение” социальной структуры волго-уральских татар, но и возникли предпосылки институционализации каналов влияния некоторых социальных групп, прежде всего духовенства. Татарское духовенство, после создания “Духовного собрания”, получившее в свои руки мощный механизм влияния на мусульманское сообщество, заняло лидирующее положение внутри мусульманской уммы России, особенно среди мусульман Поволжья и Приуралья<sup>17</sup>. На основе анализа “Таварих-и Булгария” Т.Йалчыгула (XVIII в.) А.Д.Франк убедительно показал, что мусульманские идеологи в конце восемнадцатого столетия начали уже формировать национальную идеологию<sup>18</sup>. В частности, им была обнаружена тенденция увязывания мусульман Волго-Уральского региона с болгарским наследием, тогда как отношение к “чингизидству” предстает как отрицательное. По нашему мнению, это могло быть связано с борьбой мусульманского духовенства за лидерство со служило-татарским сословием, традиционно являвшемся ведущим звеном татарского общества и сохранившим в своем историческом сознании многие элементы “чингизидства” (об этом см. в наших работах, на которые мы делаем тут ссылку). Кроме того, прослеживается и стремление подчеркивать “испорченность” мусульманского правительства Турции. Такая трактовка была прежде всего связана с враждебными отношениями России и Турции. В такой ситуации лидеры мусульманской уммы России стремились конструировать самостоятельную от воздействия султанской Турции, общность. Заслуживают внимания еще два аспекта трактовки ислама в Поволжье, обнаруженные А.Д.Франком. Во-первых, в “Таварих-и Булгария” проводится мысль, что за ислам нужно держаться крепче - в противном случае, - утверждает автор сочинения, татар ожидает судьба “Булгара”, погибшего из-за того, что его жители отошли от “истинного” ислама. Во-вторых, у него заметно стремление пока-

зать древность религиозных контактов мусульман внутренней России и Средней Азии. Эти связи, основанные на “истинном” исламе, возводятся к “болгарскому” времени.

В ситуации глубоких трансформаций, охвативших татарское общество в XVIII в., сопровождавшихся религиозными исканиями, было неизбежно и возникновение вопроса об общем этнониме складывающейся этносоциальной общности - фактически этнического ядра будущей татарской нации. В этой связи необходимо остановиться на анализе работы американского историка А.Д.Франка<sup>19</sup>, уделившего много внимания проблеме идентичности мусульманского населения Волго-Уральского региона в XVIII в. и позже. Свои выводы он сформулировал следующим образом:

1. Начиная с сер.XVIII в. мусульманское духовенство в Волго-Уральском регионе взамен “локальных” и “основанных на отношении к Русскому государству”, т.е. словных идентичностей, начинает развивать другую - “болгарскую” идентичность.

2. Эта идентичность базировалась на подчеркивании уже существовавших в народе старых традиций этнического самосознания, поэтому, “насаждение” ее не означало создания совершенно “нового сознания”. Новым было то, что, во-первых, осознание “болгарства” с сер. XVIII в. приобретает отчетливо выраженную политическую окраску; во-вторых, идентичность становится региональной, “покрывая” не только татар, но и башкир; в-третьих, она зиждилась на исламе.

3. В XVIII в. термин “татары” волго-уральскими мусульманами в качестве этнонима не употреблялся. Вообще, татарская национальная идентичность в массовой форме - продукт советского периода; вплоть до 1920-х годов для большинства мусульман Волго-Уральского региона была характерна “болгарская” идентичность.

Ряд недостатков в общей концепции идентичности мусульманского населения Волго-Уральского региона А.Д.Франка были нами уже проанализированы ранее<sup>20</sup>, поэтому позволим себе сосредоточиться на одном, на наш взгляд, весьма важном вопросе - о соотношении конфессионального и этнического в самосознании татар в XVIII в., да и позже (до сер. XIX в.). По мнению американского историка, “основу региональной идентичности...мусульман Волго-Уральского региона...составляла болгарская идентичность”<sup>21</sup>. В то же время он подчеркивает, что она была основана “на религии” (на исламе) и, что улемы тут стремились закрепить идею единства мусульман региона через указание на их “объединение добровольным актом принятия ислама болгарскими предками”<sup>22</sup>. Как видно, исследователь не проясняет, что на самом деле является базой отмеченной идентичности - религия (ислам) или этничность (“болгарство”). Между тем, в зависимости от ответа на поставленный вопрос, обнаруживается, что в одном случае мы имеем дело с конфессионимом, а в другом - с этнонимом. Действительно, при принятии того или иного варианта ответа существенно меняется и общая трактовка проблемы специфики идентичности волго-уральских татар в XVIII - сер. XIX вв.

Разбирая эту проблему стоит обратить внимание на то, что стремление трактовать понятие “болгар” (производные - “болгарский”, “болгарский град” и т.д.), встречающееся в источниках XVIII в., как чисто этнический термин, является непропорциональным. Дело в том, что даже в “Воззвании” Батырши - одном из основных при выстраивании концепции А.Д.Франка - термин “болгар” (с производными), хотя и использован в смысле, максимально близком к этнониму, все же сохраняет свою двойственность. Например, Батырша пишет: “...они (“неверные”, т.е. русские - Д.И.) град болгарской опустошили и правоверных наших жен изженули, мечети разорили..., свои построили... Ташкент, Бухарию и протчия разорить и над правоверными победу получить желают, так, как они над болгарским нашим градом сделали”<sup>23</sup>. В другом месте “Воззвания” можно прочесть: “...все болгарские правоверные совещався и соглашась единодушно...на...поганцов неверных выезжали”<sup>24</sup>. Внимательное прочтение этих строк создает впечатление, что в них речь идет об относительно недавних событиях. Отсюда

и вопрос: а не имеет ли тут Батырша в виду Казань и Казанское ханство? Такая постановка вполне правомерна, так как территория Казанского ханства в XVI-XVII вв. была известна и под названием “Болгар вилаяте” (на русском языке - “Болгарские области” или “вся страны Болгарския”)<sup>25</sup>. Поэтому под “Булгаром” те “галимы” XVIII в., на работы которых А.Д.Франк опирался, могли иметь в виду вовсе не дозолотоордынскую Волжскую Булгарию, а Казанское ханство, являвшееся продолжением Булгарского улуса Золотой Орды. Отсюда следует, что понятия “болгарские правоверные”, “град болгарской” скорее в источниках XVIII в. обозначало некоторую территорию - фактически территорию бывшего Казанского ханства (в русскоязычных документах даже XVII в. определяемой как “царство Казанское”), его политический и административный центр, а также население этого региона. Таким образом, это скорее политоним или этникон, нежели этноним.

В таком случае, раз “булгарство” мусульманских галимов Волго-Уральского региона XVIII в. имело больше оттенок политонима (этникона), причем содержало некоторую апелляцию к предшествующему периоду государственной независимости, ядром их идеологических построений оказывается не собственно этничность, а религиозная принадлежность (конфессионим). “Булгарство” в этих построениях присутствовало, но только в виде определенных элементов и их достаточно хорошо выявил А.Д.Франк<sup>26</sup>. Во-первых, это историческая память о добровольном принятии ислама булгарскими предками; во-вторых - осознание со стороны местных улемов “ценности” исторических традиций, бытовавших в мусульманских общинах и описывавших их прошлое именно как таковых. Следовательно, когда восстанавливая идентичность мусульманского населения Волго-Уральского региона XVIII в. А.Д.Франк ведет речь о том, что ее основу составляло “специфическое исламское сознание”<sup>27</sup>, его вывод можно принять. Но когда он выходит за эти рамки и утверждает, что данное историческое сознание было “тесно связано с образом и осознанием исторического наследия Булгара”<sup>28</sup>, немедленно возникает необходимость разобраться в том, какой “Булгар” тут подразумевается. Если под ним имеется в виду “средневековое Булгарское государство”, как это делает А.Д.Франк<sup>29</sup>, с ним вряд ли можно согласиться, ибо на самом деле, как уже было показано, “булгарство” татарских ученых XVIII в. необходимо рассматривать в широком контексте, включающем и позднезолотоордынское историческое наследие, а также унаследованное с этого времени историческое сознание.

На самом деле для XVIII в. мы имеем дело с “мусульманской” идентичностью татар. Мы уже отмечали, что в силу целого ряда причин традиционная, основанная на исламе идентичность татар, в XVIII в. даже усилилась, приобретая в еще большей мере черты конфессионима. У Г.Утыз-Имяни (1754-1834), например, можно найти весьма показательные высказывания о конфессиональной принадлежности татар (“мөселман”), имеющие явный этнический оттенок<sup>30</sup>. Одним из новых явлений следует признать распространение конфессионима “мөселман” не только среди татар, но и башкир. И тут необходимо согласиться с мнением А.Д.Франка о том, что “мусульманская” идентичность в XVIII в. формировалась как региональная. Это было связано с глубокой взаимной интеграцией на северо-западе Приуралья татар и башкир, когда местное башкирское население стало развиваться как ассоциированная с формирующимся ядром татарской нации, группа<sup>31</sup>.

На рубеже XVIII-XIX вв. стало ясно, что невозможно быть частью татарского этноса без исповедания ислама - далеко не случайно, что именно в начале XIX в., когда граница между мусульманами и христианами стала “более определенной”<sup>32</sup>, новокрещенные, т.е. обращенные в православие в XVIII в. татары, заволновались - скорее всего они начали понимать, что впредь не смогут быть “татарами” без возвращения обратно в лоно ислама.

Естественно, что татарские реформаторы, начавшие во второй половине XIX в. трудную работу по выработке новой - национальной, основанной на этничности, идентичности татар, в первую очередь столкнулись со старой мусульманской идентичностью, оказавшейся удивительно прочной.

#### Привечания:

- 1 Детальнее см.: Исхаков Д.М. От средневековых татар к татарам нового времени (этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV-XVII вв.). Научное издание.- Казань, 1998.- с.102-108, 244-245.
- 2 Мухаметшин Р.М. Исламский фактор в общественном сознании татар в XVI-XX вв.//Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения.- Казань, 1994.- с.31-32; Его же. Динамика исламского фактора в общественной сознании татар XVI-XX вв. (Историко-социологический очерк)//Современные национальные процессы в Республике Татарстан.- Вып. II.- Казань, 1994.- с.103.
- 3 Исхаков Д. От нации “мусульманской” - к нации татарской//Татарстан, 1995, № 9-10.- с.80.
- 4 Ислам в татарском мире: история и современность (Материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля - 1 мая 1996 г.).- Казань, 1997.- с.17-18, 25-26, 32-33.
- 5 История Татарии в документах и материалах.- М., 1937.- с.147-150.
- 6 Там же.- с.150. В итоге Алексей Михайлович дал указание, чтобы “иноземцев” и “романовских татар” не крестить “сильно”, а действовать “ласкою и обнадеживая их...государским жалованьем” (Там же).
- 7 Фирсов Н.А. Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 г. и колонизация закавказских земель в это время.- Казань, 1869.- с.210.
- 8 Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне.- Уфа, 1993.- с.111-115.
- 9 Гайнутдинов М.В. Развитие обновленческих идей в татарской общественной мысли//Проблемы преемственности в татарской общественной мысли.- Казань, 1985.- с.37-38; Мухаметшин Р. Исламский фактор в общественном сознании татар (XVI-XX вв.)//Татарстан, № 3-4.- с.122; Очерки истории татарской общественной мысли.- Казань, 2000.- с.84.
- 10 РГАДА, ф.248, оп.133, ед.хр.281 “О развратнике мулле Мурате и его сообщниках”.- лл.7, 27 об.
- 11 Замышление восстановления мусульманского города, само по себе немислимое в глазах тогдашних правящих кругов империи, на самом деле в зародыше содержало идею мусульманского центра, некоторого “ядра” мусульманской уммы Волго-Уральского региона. В этом же смысле надо понимать и строительство особой мечети в “граде Болгаре” со множеством учеников при ней. Фактически тут мы также имеем дело с социальным проектом по конструированию нечто вроде мозгового штаба (духовной “академии”).
- 12 Материалы Екатерининской комиссии.- т.X//Сборник РИО.- т.115.- Спб., 1903.- с.305-328, 371-379; Исторические сведения о Екатерининской комиссии//Сборник РИО.- т.VIII.- Спб., 1871.- с.143, 183.
- 13 Исхаков Д. От нации “мусульманской...” Более подробное обоснование нашей точки зрения, см.: Исхаков Д.М. Об основных этапах становления татарской нации (историко-социологический очерк)/Панорама-Форум, 1997, № 1.- с.103-117; № 11 (весна).- с.67-87; Его же. Concerning the Historical Stages of the Establishment of the Tatar Nation (A Historical-Sociological Essay)//Contexts of Eurasianism. Anthropology of Eurasia. Summer 1998/ vol.37, ; № 1.- pp.72-91.
- 14 Хасанов Х.Х. Формирование татарской буржуазной нации.- Казань, 1977.- с.58.
- 15 Алишев С.Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья. XVI - начало XIX в.- М.: Наука, 1990.- с.65-66.
- 16 Исхаков Д. От нации “мусульманской...”- с.81, 83.
- 17 Франк А. Уткэнгэ салынган күпер (XVIII-XIX йезләрде татар муллалары казакъ-кыргызлар арасында./Казан утары.- 1993.- № 7.- 171-175 бб.; Его же. Islamic regional identity in imperial Russia: Tatar and Bashkir historiography in 18 and 19-th centuries.- Indiana University, 1994 (Ph.D).
- 18 Frank A.J. Islamic... См. также: Исхаков Д. От нации “мусульманской...”- с.81-82.
- 19 Детальнее см.: Frank A.J. Islamic regional... Затем эта диссертация была опубликована в виде монографии (См.: Frank A.J. Islamic historiography and “Bulgar” identity among the Tatars and Bashkirs of Russia.- Brill. Leiden. Boston. Köln, 1998). Далее мы будем ссылаться на текст диссертации этого автора.
- 20 Исхаков Д.М. О “булгарстве” татар в XVIII веке (критика концепции А.Д.Франка об этничности татар)/Казанское востоковедение: традиции, современность, перспективы. Тез. и краткое содерж. докл. Международной науч. конференции. 10-11 октября 1996 г.- Казань, 1997.- с.188-190; Его же. Об идентичности волго-уральских татар в XVIII в.//Ислам в татарском мире...- с.22-33.
- 21 Frank A.J. Islamic regional... p.2.
- 22 Там же.- с.215-216.

- 23 Воззвание к башкирцам муллы Абдуллы Мязгялдина//Витевский В.Н. "И.И.Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г." - Вып.1-5.- Казань, 1889 (приложение).- с.96.
- 24 Там же.- с.92.
- 25 См.: Исхаков Д.М. От средневековых...- с.104-107.
- 26 Frank A.J. Islamic regional... p.215-216.
- 27 Там же.- с.43.
- 28 Там же.
- 29 Там же.- с.215.
- 30 Исхаков Д.М. Формирование национального самосознания татар: проблема становления (XVIII-XX вв.)//Культура, искусство татарского народа.- Казань, 1993.- с.117.
- 31 Об этом см.: Исхаков Д.М. Историческая демография татарского народа (XVIII - начало XX вв.).- Казань: ИЯЛИ АНТ, 1993.- с.105-122; Его же. Исхаков Д.М. Этническое развитие волго-уральских татар в XV - начале XX вв. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора исторических наук.- М., 2000.- с.54-56, 61-72.
- 32 Уерт П. Отпадение крещеных татар//Татарстан, 1995, № 1-2.- с.106-110.

## Глава 6. Движение абызов и некоторые аспекты функционирования ислама в татарском обществе

Шигабетдин Марджани пишет, что слово "абыз" или "абыз агай" является искаженным вариантом слова "хафиз", то есть "знающий Коран наизусть". В XVIII веке так называли всех мулл и всех людей, умеющих читать и писать. По мнению Ризы Фахретдина, после падения Казанского ханства так называли даже неграмотных людей, немного сведущих в основах веры и знающих некоторые айаты Корана. Движение "абызов" таким образом тесно переплелось с народным исламом, ориентированным прежде всего на максимальную изоляцию от официальных властей и объединенного с такими полужызыческими пережитками типа культа "аулия" (святых), поклонения святым местам, включая источники, безоговорочного подчинения ишанам. С другой стороны, он был тесно связан с протестом свободолюбивых улемов против института указных мулл и огосударствливания ислама<sup>1</sup>.

Абызы представляли собой хранителей исламской традиции и образования в условиях изолированных сельских мусульманских общин. Движение абызов никогда не представляло единой централизованной силы, а было локализовано в ряде местных центров. Оно являлось связующим этапом между духовенством эпохи Казанского ханства и указным духовенством эпохи Оренбургского Духовного Собрания. В его основе лежало понятие об имаме, как автономно избираемом главе мусульманской общины. Абызы представляли религиозную и образовательную элиту татарского общества в период непризнания официального статуса ислама российским государством. Они являлись идеологической силой, стоявшей за выступлениями мусульман в защиту своих прав. В этом отношении они отличались от традиционной системы исламского духовенства, основанной на использовании вакфов и функциях в государственном аппарате. Официальное признание статуса ислама и организация Оренбургского Духовного Собрания привела мусульманское духовенство в состояние раскола. Абызы оказались в состоянии конфликта с официальным указным духовенством. С другой стороны, абызам противостояло рационалистическая концепция Габдуннасыра Курсави и традиция классической мусульманской учености. В XIX веке происходит локализация движения абызов в периферийных районах среди мишар и полукочевых регионах Урала.

С движением абызов неразрывно связана идея возрождения града Булгара, то есть идея идеального мусульманского государства в Волго-Уральском регионе. В этом отношении идеи абызов нашли отражение в идеях участников восстания Степана Разина в 1667-1671 гг., восстания Батырши в 1755 г. и идей муллы Мурада, Хисаметдина Муслими и Гали Чокряя.

Институционализация ислама в России, привилегии татарскому дворянству, буржуазии и духовенству в конце XVIII в., привели к примирению татарской элиты с российским государством, развитию экономики, системы схоластического образования по бухарскому образцу. Сформировалось официальное "указное" духовенство, присягнувшее на лояльность властям Российской Империи. Статус Духовного Собрания не включал наличие вакфов, а также сбор налогов в пользу Собрания. Таким образом, мусульмане Поволжья и Урала окончательно отошли от модели мусульманского государства.

Все это привело к тому, что движение абызов прекратило быть феноменом общенационального движения к началу XIX века. Прекращение движения абызов было обусловлено и превращением татарской буржуазии в лидирующую силу татарского

общества вместо средневековых клириков типа абызов. По утверждению М. Гайнетдинова, движение абызов превратилось в движение “бурсы”, то есть вечных шакирдов, меняющих свои медресе, оппозиционно настроенных к “указному” духовенству. Абызы критиковали продажность духовенства, бухарскую систему образования, бычаи и образ жизни. Отсутствие губернских органов Духовного Собрания, то есть эффективного механизма контроля на местах приводило к тому, что абызы сосредотачивались среди кочевого населения и мишар. М. Гайнетдинов считает, что движение абыз-бабайлар - движение казанских укымышлылар (граммотеев), то есть противников официального ислама являлось основным направлением развития общественной мысли татар в 1790-1840-е гг.<sup>2</sup>.

Уничтожение структур государственности и мусульманской церкви, системы образования, несомненно, привело к усилению старых предрассудков, народных верований. Письменная традиция, традиция общенародного распространения памятников литературы были во многом ослаблены. Резкое увеличение числа рукописных письменных источников и их авторов, диверсификация жанров происходит к концу XVIII в., когда начинают формироваться зачатки татарской научной мысли, идет возрождение школы, образования, письменной традиции. Так как в основном это происходит под влиянием Бухары, то из Средней Азии приходит и столь распространенный для нее культ святых. Приходит и традиция каламистских сочинений, традиционных средневековых схоластических трудов-компиляций. В плане истории они отличаются отсутствием рационалистической трактовки событий и их основной идеей является подчинение истории божественному промыслу, где прегрешения неизбежно караются божественным возмездием и окончанием “золотого века”. Наиболее ценным в такого рода памятниках является изложение идеологических постулатов образованных слоев своей эпохи.

У татар основным памятником данной традиции является “Таварихы Болгария” (“История Булгарии”) Хисаметдина бине Шарафетдина (аль-Муслими). Сохранились десятки экземпляры этого сочинения. Оно было популярно, как памятник отхода от мусульманской истории к этнической болгарской истории. Сам автор утверждает, что его книга была написана в 1551г. (или 958г. хиджры) в ауле Таш Билге. Причем он называет себя учеником улема Тафтазани, умершего в 1390г.<sup>3</sup>

Таким образом, уже в самом начале книги автор обосновывает ее достоверность ссылкой на ее историческую давность и на авторитет выдающегося богослова каламиста Тафтазани. В этом отношении книга является типичным примером вышеупомянутых средневековых историй. В ходе источниковедческого анализа было выявлено, что она вряд ли была написана ранее конца XVIII в. По мнению Марджани, она могла быть написана только после 1785г.<sup>4</sup>

В татарской историографии существуют два основных подхода к изучению этой работы. Первый подход, олицетворяемый Марджани, является сугубо рационалистической критикой позиций Муслими с точки зрения исламской ханафитской доктрины и рационалистической научной критики в духе теории Ибн Халдуна. Для Марджани произведение Муслими было не только объектом научного анализа, но и примером фальсификации религиозной и этнической истории. Закладывая идеологические основы для татарской этнической общности, Марджани вынужден был бороться с искажениями истории, при которых фактически вся история феодалов и официального духовенства в негативном свете противопоставлялась истории асхабов и суфиев, то есть традиции абызов. Если в конце XVIII - начале XIX веков татарское общество боролось против структур Духовного Собрания, то Марджани стремился использовать их для объединения этноса. Пропаганда сугубо болгарской идентичности в глазах Марджани являлась вредным пережитком средневековья. Марджани в своих трудах восстановил классическую рационалистическую мусульманскую историографию, чей преимущественно светский характер находился в прямом противоречии с агиографической традицией.

В соответствии со вторым подходом, “Таварих” рассматривается как агиографическое произведение, где оно “источник не истории, как таковой, а более точно, религиозных путей оценки и изображения смысла принятия веры и его значения для идентичности общества”<sup>5</sup>. Второй подход побеждает и в джадидской историографии. Газиз Губайдуллин и Али Рахим в работе “История татарской литературы”, эпоху феодализма указывают на потребность общества в такого рода легендарной истории, на ее связь с традицией дастанов. Авторы отмечают, что преимущественная роль суфиев отражает их реальную роль в распространении ислама, особенно в возрождении его среди мишар и башкир. Подчеркивается, что “Таварих” дает безупречное для средневекового читателя объяснение причины падения болгарского государства и сохранения Руси в эпоху Тамерлана. Явление пророка Хызра Аксак Тимуром было вполне достаточным объяснением для современного читателя<sup>6</sup>.

Муслими относит принятие ислама булгарами к эпохе Мухаммада и максимально связывает их историю с деятельностью выдающихся улемов мусульманского мира. В работе обосновывается законность власти болгарских ханов и устанавливается прямая связь между проповеднической деятельностью асхабов, вдохновленной пророком Мухаммадом, и принадлежностью болгар к мусульманской “умме”. Этим целям служит рассказ об исцелении ханской дочери асхабами и о принятии ханом Айдаром ислама, встречающийся еще у Гарнати. В рассказе о зазеленевшей зимой березовой ветке несомненно агиографическая традиция<sup>7</sup>.

Гайнетдин Ахмаров на заседании общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете в 1895г. указывал на тот факт, что до сих пор среди мусульманских паломников распространена версия о принятии ислама в результате проповедей, а березовые веники с болгарского городища считаются целебными<sup>8</sup>. Сохраняется она и сейчас.

Особый раздел Муслими посвящает святым Булгара. Эти святые выступают учителями и проповедниками, изучавшими суфизм. Причем большинство из них получило образование в чужих землях. Так, Шегам бин Иштиряк ахун вернулся из Багдада и учил шариату, наставлял народ на путь религии и шариата в Казани, Уфе, Алатыре, Симбирске, Саратау (Саратове), Сарычине (Царицыне), Тубыле (Тобольске)<sup>9</sup>.

Во время обсуждения доклада Г.А. Иваницкого “Почитание святых у казанских и кавказских мусульман” П.А. Пономарев указывал, что “татары ни за какие деньги не предлагают вещей (шапки, палки, пояса и пр.), принадлежащих святым, особенно булгарам”. А.А. Штукенберг предположил, что “почитание святых у мусульман явилось у народа еще до принятия ислама”<sup>10</sup>.

Именно у Муслими мы впервые в татарской историографии встречаем биографии людей, просвещающих народ. В целом, Муслими подвергает жесткой критике официальное духовенство: муфтиев, казыев, улемов Стамбула и Булгара. Восхваляются только суфийские шейхи. В этом можно увидеть скрытую критику официального “указного” духовенства и восхваление суфиев. Основной линией произведения является призыв к правоверию и напоминание об первых веках ислама, то есть типичные фундаменталистские и пуристские призывы. Отказ от правоверия, по Муслими, приводит к падению Булгара от рук Тимура и затем фактически к власти русского государства, то есть к переходу территории из “дар уль-Ислам” (“дома Ислама”) в “дар уль-харб” (“дом войны”)<sup>11</sup>.

М.А. Усманов отметил, что Муслими прекрасно осознавал потребность татарского населения в период формирования нации и национального самосознания, отдававшего предпочтение не всеобщей истории, а истории своего народа<sup>12</sup>.

Действительно, “Таварих” представляет собой памятник именно этнической истории булгар, где жестоко критикуется как государство Чингиз-хана, так и османское государство. В “Таварих” определенно заявляется, что мусульмане Поволжья никог-

да не примут христианство и будут оставаться частью исламской “уммы”. История Муслими носит именно религиозный характер, где причина уничтожения государственности булгар может объясняться только как божественное возмездие за отступление от веры.

Следует отметить, что для самосознания мусульман Поволжья версии о причине уничтожения мусульманской государственности носили принципиальный характер. По одной из версий, падение Казани в руки неверных (собак) объясняется тем, что в качестве жертвы при постройке крепости вместо человека - ханского сына была принесена собака. Эта версия носит откровенно языческий характер и совпадает еще с практикой времен Ветхого Завета<sup>13</sup>.

В народной легенде, записанной Саидом Вахитовым в 1920-е гг. и связанной с основанием Казани сыном булгарского хана Абдаллы казанским эмиром Галим-беком, также говорится, что эмир попросил улемов дать толкование случившемуся. Улемы ответили, что “на этом фундаменте государство, хоть и урывками будет долго процветать”. Хан в ответ дал обязательство выстроить халифскую (соборную?) мечеть. Заключение легенды следующее: “Молитвами Галим-бека в городе Казани продолжают обитать мусульмане и будут жить так во века вечные”<sup>14</sup>. Данная легенда содержит как мотив возмездия за нарушение немусульманского обычая предков (адата), так и мотив спасения, благодаря роли молитв истинному богу. В целом, эта легенда является типичным образцом легенд, описывающих сакрализацию мест, и характерна как памятник показывающий превосходство мусульманской над языческой традицией. В более раннем варианте легенды, записанном Каюмом Насыри в 1870-е гг., хан фаталистически говорит “что было, то и было с этим городом и ханством”<sup>15</sup>, то есть пусть произойдет, что предопределено Аллахом. Сходная легенда существовала и у части астраханских татар (кундоровских ногайцев)<sup>16</sup>.

Поэтом анализ взглядов Муслими носит ключевое значение для понимания татарами таких базовых понятий, как “предопределение”, “грех”, “возмездие” и ряда других. Популярность трудов Муслими иллюстрирует распространенность данного объяснения событий среди широких слоев общества. С точки зрения рациональной критики Марджани заявлял, что слова Муслими о неверии и испорченности булгар “неверны, покрывают народ Булгара клеветой и унижают его”<sup>17</sup>. Однако версия Муслими давала религиозно безусловный ответ на вопрос о причинах утраты независимости и являлась логичным обоснованием бескомпромиссной борьбы за правосерие.

На рубеже XVII-XVIII веков начинается возрождение мусульманской учености среди татар. Этот процесс возглавлялся либо самими татарами, получившими образование в мусульманских странах, либо выходцами из мусульманских государств. Характерно, что первый вариант отличает Заказанье, а второй - Приуралье. Таким образом, можно предположить, что в Заказанье сохранялись как определенные основы образования, так и осознавалась общественная потребность восстановления системы мусульманской учености. Исследования Марджани и Фахретдина по данной проблематике представляют до сих пор уникальный характер. Марджани и Фахретдин называют первым восстановителем книжной учености среди татар ахуна Юнуса бин Ивана из деревни Ура. Он первым совершил путешествие в Мавераннахр, где получил образование. Ахун Юнус основал медресе, где написал свой основной труд - тюрко-язычный комментарий к учебнику по этимологии арабского языка “Бидан”, созданному на фарси, а также к разъяснение к “Шарх-и Абдулла” (“Комментариев к “Бидану”). Таким образом, мы можем говорить о начале восстановления мусульманской грамотности на одном из низших ее уровней, так как в то время необходимо было дать хотя бы элементарное знание арабского языка. Ахун Юнус также дал разъяснение, что мусульмане Булгара должны уплачивать “ушр” (поземельный налог)<sup>18</sup>.

Риза Фахретдин писал, что после уничтожения Казанского ханства часть мусульман бежала в Дагестан, Крым и даже Турцию. Он пишет, что через некоторое время часть этих бежавших вернулась обратно: “Среди этих вернувшихся были люди, учившиеся у ученых людей и в местах получения образования и они переписали и принесли домой некоторые сочинения и книги”. Поскольку все это не носило упорядоченного характера, то и не существовало системы образования.

Р. Фахретдин считает, что “после падения Казанского ханства занимавшиеся сельским хозяйством наши предки вначале получили упорядоченное образование от улемов Дагестана и известно, что через некоторое время стали получать образование в Бухаре”. По мнению Р. Фахретдина, если образование в Дагестане принесло пользу, то образование в Бухаре было бесполезным или даже вредным<sup>19</sup>.

Образование на Кавказе отличалось в целом свободой и отсутствием государственного контроля. По словам Ризы Фахретдина, авторитет дагестанских улемов и особенно Мухаммада бине Гали ад-Дагыстани был связан с тем, что мусульмане Волги, Булгара, Казани, Урала после уничтожения Казанского ханства потеряли основы общему-мусульманской книжной культуры и арабского языка. Особое значение Фахретдин придавал роли дагестанских улемов в передаче знаний по таким дисциплинам, как право, хадисоведение, риторика, нахве и сарыф (лексикология и морфология арабского языка). Именно выходцы из Дагестана и их татарские ученики восстановили систему образования в медресе. Фахретдин указывает на ключевую роль в формировании мировоззрения на такие базовые вопросы, как судный день, смерть, любовь и скорбь. Дагестанцы ввели традицию меджлисов и пеня в медресе. Основным правилом обучения он называет “предпочтение важнейшего важному”. По словам Фахретдина, дагестанцы заложили основы “религиозного братства и национального уважения”<sup>20</sup>.

Риза Фахретдин среди дагестанских улемов отмечает Мухаммеда бине Мусу ал-Кадыки аш-Ширвани, умершего после 1139г. хиджры (1725/1726гг.). Этот мулла обучал ысул фикх (методу права), фикху (праву), риторике, синтаксису и морфологии арабского языка. Таким образом, его обучение не включало догматики (акаид) или философии (хикмет) и характеризовалось отсутствием схоластики и ориентацией на правовой и гуманитарный аспекты обучения. Он являлся основателем нового возобновленного суфизма, и, по словам, Фахретдина: “Наши шейхи из Булгара и Казани связаны с этим лицом, передавшим им силсила (суфийскую преемственность - А.Х.)”. Вторым дагестанским учителем Фахретдин называет Муртазу бин Кутлугуша ас-Симети, который также получил образование в Дагестане, вернулся на родину и создал медресе в Мамадышском уезде, где и умер после 1723 г. Среди его учеников Фахретдин называет Мансура ал-Бурундуки, Мухаммеда аш-Шиваки, Гасыма ат-Тенеки, Габдуррашида ас-Сабава, Рафика ал-Курсави, а Марджани - Муртазу ал-Безневи, Альмухаммеда бин Сукая и Агзама бине Габдуррахмана. По словам Марджани, на вопрос из “Иман шарты” о принадлежности к роду он советовал говорить о роде ходжи Ахмеда Ясави, основателя ордена (тариката) “Ясавийа”<sup>21</sup>.

Муртаза Симети одним из первых совершил поездку в хадж и оставил после себя описание этого путешествия, датирующееся 1110 годом хиджры (1697/1698гг.). Наиболее интересным в этом описании является перечисление посещенных им могил пророков и шейхов. Этот пространственный список включает в себя усыпальницы в Хиве таких выдающихся шейхов, как Пехлеван Махмуд и Неджметдин аль-Кубра, в Бухаре - мавзолея пророка Аюба (Иова), шейхов Баха ад-Дина Накшбанда и Абд ал-Халика аль-Гиджувани, улемов Абу Хафы аль-Кабира Казыйхана и Убайдуллаха Садрушариата, шейха Суфьяна ас-Саури, в Мешхеде - имама Ризы, в Нишапуре - шейхов Аттара и Абу Йазида Бистами, в Багдаде - основателя ханафитского мазхаба Абу Ханифы, шейхов Мансура Халладжа и Зу-н-Нун аль-Мисри, Абу Бакра аш-Шибли, Абу Хасана Сари ас-Сакати, мудреца Лукмана, в Нисибине - имама Зейн аль-Абидина, в

Диярбакыре - великого полководца Халида ибн Валида, в Халебе - пророка Закарии, в Шам Шерифе (Дамаске) - пророка Яхьи, халифов Абу Бакра и Омара, дочери Мухаммада Фатимы и его последней жены Айши, в Бакиге - халифа Османа, имамов Хасана, Али и Джафара ас-Садыка, шейха Абу Хурейры, Абдаллаха бин Аббаса (двоюродного брата Мухаммада, предка династии Аббасидов и основателя хадисоведческой традиции), факиха Малика бин Анаса, и асхаба Хамзы<sup>22</sup>.

Таким образом, происходит возвращение татарского народа в культурное и географическое пространство мусульманского мира. Список, приведенный Муртазой Симети, дает адекватное представление о тех персоналиях, которые наиболее уважались среди татар. Наиболее бесспорными здесь являются личности пророков, «четырех праведных халифов», асхабов и родственников Мухаммада, а также таких факихов, как Абдаллах бин Аббас, Абу Ханифа, Малик бин Анас и Убайдуллах Садрушариат. Вместе с тем автор приводит имена целого ряда шиитских имамов, включая имамов: Ризу, Хасана, Джафара ас-Садыка. Наибольший интерес вызывает знакомство с личностями виднейших суфиев, начиная с момента существования тасаввуфа. Значительное место уделено основателям суфизма, включая Зу-н-Нуна аль-Мисри, Абу Йазида Бистами, Суфьяна ас-Саури, Абу Бакра аш-Шибли, Абу Хурейру. Симети хорошо известны и такие выдающиеся шейхи «Накшбандийи», как Баха ад-Дин Накшбанд и Абд ал-Халик аль-Гидждувани и среднеазиатские шейхи ордена «Кубравийа» Пехлеван Махмуд и Неджметдин аль-Кубра.

Марджани упоминает трех основных улемов, получивших образование в Дагестане. Во-первых, муллу Мухаммеда ад-Дагестани, бывшего ранее кадием в Дагестане, преподававшего в Кондырау близ Оренбурга, имевшего многочисленных учеников, в том числе и будущего муфтия Мухаммеджана Хусаина, и умершего в 1795 г. Во-вторых, муллу Мухаммедрахима Ашити - ахуна, имама и муддариса в Мачкаре и первоначального учителя Габдуннасыра Курсави. В-третьих, казанского ахуна, имама и муддариса Первого прихода Ибрагима Худзяши<sup>23</sup>.

В программе медресе казанского ахуна Ибрагима Худзяши при Соборной мечети (ныне мечеть Марджани), созданного при помощи купца Исмаила, в 1796 г. значились следующие предметы: алифба (азбука), иман шарты (условия веры), гыйлме нахве (синтаксис), гыйлме сарыф (этимология), мантыйк (логика), акаид (догматика, преподававшаяся по Байдави), тафсир (толкование Корана), хадис шариф (изучение хадисов), гыйлме фарыз (раздел имущества), гыйлме астроляб (астрономия). Его муддаррис был одним из наиболее ученых людей своего времени и получил образование в медресе Гали аш-Ширвани на Кавказе<sup>24</sup>.

В 1915 г. в сборнике «Марджани» Хасан-Гата Габяши утверждал, что до эпохи Екатерины II и Духовного Собрания образование татар находилось под влиянием дагестанской модели обучения. Эффективность образования заключалась в том, что такие предметы, как нахве, сарыф, фикх, ахлак, акаид, тафсир и хадисы были истинными исламскими науками. К тому же их преподавали по книгам мутакаддимунов, то есть противников калама и истинных исламских ученых досхоластического периода<sup>25</sup>.

Загир Биги утверждает, что основы бухарской схоластической систем образования, возникли в медресе, созданных Тамерланом в Самарканде. Если ранее в медресе изучались Шариат и фикх, хикмет, философия и литературные науки, то теперь их место заняли каламистские толкования в виде шархов и хашия. Основателями этой системы были такие каламисты, как Тафтазани и Саид ал-Джурджани. Таким образом, изучение толкований и логики полностью заменило изучение религиозных, философских и научных дисциплин. Впоследствии эта система распространилась на Турцию, Египет, Индию, арабские страны, Иран и Туркестан<sup>26</sup>.

Таким образом, лица, получившие образование на Кавказе, в XVIII веке оказали значительное влияние на возрождение и развитие классического мусульманского об-

разования и суфизма в Заказанье и в Приуралье. Мы можем говорить о начале возрождения мусульманского образования еще до создания Духовного Собрания и преваляирования влияния Бухары. Вместе с тем, необходимо отметить тот факт, что отношения с Кавказом не носили экономического характера, как отношения с Бухарой, что и обусловило слабость кавказской модели по сравнению с бухарской.

Буржуазия, экономическая зависимая от Средней Азии, была вынуждена принять все формальные стороны бухарского образа жизни. Это касалось как обычаев и морали, так и религиозных и образовательных образцов. Основным достоинством среднеазиатского культурного влияния стало возвращение татар к схоластической исламской традиции. На место народного ислама абызов пришел схоластический ислам Оренбургского Духовного Собрания. В 1908г. Риза Фахретдин писал: «У нашего народа в течение почти целого века была введена схоластика... Латиняне (римляне - А.Х.) по причине схоластики вымерли. Греки погибли от схоластики». Фахретдин утверждал, что схоластика приводит к уничтожению и стагнации всех народов, использующих ее<sup>27</sup>. Эта точка зрения отражает уже джадидское отношение к схоластике как к источнику всех бед.

По данным М.Н. Фархшатов, полученным автором из хроники «Асар» в 1800-1860 гг. число мударрисов с территории современного Башкортостана, обучавшихся за рубежом, было 21,5%, а в 1860-1890 гг. - 13,4%. Фархшатов заключает, что «несмотря на малочисленность, они оказывали ощутимое влияние на организацию и направление мусульманского школьного образования в крае»<sup>28</sup>.

Для Поволжского региона такие подсчеты не подвелись, однако, основываясь на данных «Мустафад» Ш.Марджани, можно получить достаточно адекватную картину роли образования в мусульманских государствах, и особенно в Бухаре, для татар. В Средней Азии получил образования первый мусульманский улем эпохи после падения Казанского ханства Юнус Иवानай. Только в XVIII веке - в период становления классического мусульманского образования в Бухаре обучались мулла Мансур Бурундуки (дед муфтия Мухамметжана Хусаина, по мнению муллы Тагира бин Субахана - первый из возвратившихся из Бухары в Россию), мулла Валид Кайбычи, мулла Исхак Кенери (затем имам и муддаррис 2-го прихода Казани), мулла Хабибулла Уруви и целый ряд других. По данным Марджани, почти каждый из обучавшихся в зарубежных исламских центрах был муддаррисом и имел целый ряд учеников, что подтверждает высокий статус такого рода образования. Именно выпускники Бухары создали практически все знаменитые кадимистские медресе Волго-Уральского региона. Среднеазиатская система образования была основным примером и образцом для подражания.

Высокий статус ряда татарских мулл и принадлежность их к правящим верхам в Бухаре также подчеркивается близостью ряда из них к эмирам. Габдуссатар аш-Шырдани во времена Хайдара был мухтасибом, секретарем и нотариусом в правительственных учреждениях. По возвращению он стал ахуном Казани и даже добивался титула муфтия после смерти Мухаммеджана Хусаина. Так, Фахретдин бин Ибрагим был хатыбом ряда бухарских мечетей, имамом мечети Магоки-Атари и преподавателем ряда медресе. Он был учителем того же эмира Хайдара в чтении Корана. Мулла Хусаин Кирмени был близким знаком с эмиром Насруллоу и не достиг постов лишь по причине любви к науке. Габдуррахим Утыз-Имяни был некоторое время также имамом в бухарской мечети Магоки-Атари<sup>29</sup>.

Среди лиц, получивших образование за рубежом, следует упомянуть Габдрахима Утыз-Имяни (1754-1838гг. - Бухара), Таджетдина Ялчыгола (1768-1838гг. - Диярбакыр, Турция), Абульмениха Каргалый (1782-после 1833гг. - Бухара). В Бухаре и Стамбуле получил образование и был посвящен в сан шейха Зайнулла Расули. Основатель медресе в Стерлибаше Нигматулла Стерлибаши и его оба сына Харис и Харрас Биктимировы получили образование в Бухаре. Причем основатель медресе Нигматулла был



сторонником взглядов и другом Габдуннасыра Курсави и мюридом вышеупомянутого шейха Ниязколыя ат-Турекмени. Оттуда он заимствовал идеи борьбы с джиенами и поминальными меджлисами 3-го, 7-го и 40-го дней<sup>30</sup>. Крупнейшее медресе Приуралья в Каргали также поддерживали постоянные контакты со Средней Азией<sup>31</sup>.

Следовательно, мы можем утверждать, что к моменту создания Оренбургского Духовного Соборания в 1788 г. татары обладали целым рядом медресе, где обучение велось по образцам, заимствованным в Дагестане и Мавераннахре. При этом татарские улемы заимствовали традиции суфийских тарикатов с их идеей духовной автономии от официальных властей. Сама система функционирования Оренбургского Духовного Соборания не противоречила такой системе образования в случае отсутствия конфронтации ее представителей с российским властями и самим Соборанием.

В итоге, мы можем отметить, что в духовном развитии мусульман Волго-Уральского региона после падения Казанского ханства существовало автохтонное культурное направление, обобщаемое с помощью понятия “абыз-агайлар”. Движение “абызов” тесно переплелось с народным исламом. Позднее оно было тесно связано и с протестом свободолюбивых улемов против института указных мулл и огосударствливания ислама. Абызы представляли собой хранителей исламской традиции и образования в условиях изолированных сельских мусульманских общин. Движение абызов являлось связующим этапом между духовенством эпохи Казанского ханства и указным духовенством эпохи Оренбургского Духовного Соборания. В его основе лежало понятие о имаме, как автономно избираемом главе мусульманской общины. С движением абызов неразрывно связана идея возрождения града Булгара, то есть идея идеального мусульманского государства в Волго-Уральском регионе. После организации Оренбургского Духовного Соборания абызы оказались в состоянии конфликта с официальным указным духовенством.

На рубеже XVII-XVIII веков начинается возрождение мусульманской учености среди татар. Этот процесс возглавлялся либо самими татарами, получившими образование в мусульманских странах, либо выходцами из мусульманских государств. Религиозное возрождение вначале было связано с духовным влиянием Дагестана. Выходцы и лица, получившие образование на Кавказе, в XVIII веке оказали значительное влияние на возрождение и развитие классического мусульманского образования и суфизма в Казани, Заказанье и в Приуралье еще до создания Духовного Соборания и превалирования влияния Бухары. К моменту создания Соборания татары обладали целым рядом медресе, где обучение велось по образцам, заимствованным в Дагестане и Мавераннахре. При этом татарские улемы заимствовали традиции суфийских тарикатов с их идеей духовной автономии от официальных властей.

Слабость абызов заключалась в отсутствии единого центра, общепризнанных лидеров, их изолированности в сельских районах. Татарская буржуазия, превратившаяся в основную силу татарского общества на рубеже XVIII-XIX веков, была заинтересована прежде всего в стабильности и гарантии ее статуса и прибылей со стороны российского государства. Только буржуазия могла обеспечить стабильное финансирование системы образования, в которой она видела поставщика кадров для себя. Разрозненные абызы оказались не в состоянии предложить свои альтернативы татарскому обществу, вышедшему за рамки отдельных аулов и перешедшему к системе рыночной экономики. Создание такого общенационального института как Духовное Соборание, прекращение православного миссионерства и признание официального статуса Ислама во многом решили насущные проблемы татарского общества. Но эти достижения были бы невозможны если бы абызам в течение более чем двух веков не удалось сохранить исламскую идентичность татар и начатки образования.

#### Примечания:

- 1 Мәржани Ш. Әл-кыйсме әс-сани мин китаби мостәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. - Казан, 1897. - Б. 190; Фәхретдин Р. Асар. — Казан, 1900. - 1 жозья. - Б.29.
- 2 Гәйнәтдинов М. XVII йөздә татар яңарыш хәрәкәте // Казан утлары. -1976.-N 7. - Б.170-186, № 8. - Б.102-115.
- 3 Мөслими Х. Рисәләи Тәварихы Болгария фи зикри мөләнә хәзрәте Аксактимер вә хәрәбе шәһәре Болгар. - Казан, 1956. - Б.2.
- 4 Мәржани Ш. Указ. соч. - Б.215.
- 5 DeWeese D. Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tukles and conversion to Islam in historical and epic tradition.-University Park, 1994.-P. 12.
- 6 Рәһим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы: Феодализм дәвере. - Казан, 1925.- Б. 123-137.
- 7 Мөслими Х. Указ. соч. С. 33-34.
- 8 Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. - Казань, 1895. - Т.XVIII. - Вып.4. - С. 450.
- 9 Мөслими Х. Указ. соч. - С. 43.
- 10 Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. - Казань, 1895. - Т.XVIII. - Вып.4. - С. 447.
- 11 Франк А. “Таварих-и Булгари” как источник по истории уламы Поволжья и Приуралья в XVIII веке // Языки, духовная культура и история тюрков: Традиции и современность. - М., 1997. - С 56-58.
- 12 Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII-XVIII веков. - Казань, 1972. - С. 154.
- 13 Вахидов С.Г. Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края // Вестник научного общества татароведения. - 1927. - № 7. - С. 89.
- 14 Фрзэр Дж. Фольклор в ветхом Завете. - М., 1990. - С. 369-379.
- 15 Катанов Н. Ф. Татарские рассказы о старой Казани // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. - Казань, 1926. - Т.XXX. - Вып.3. - С. 289.
- 16 Мошнов В.А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края: Мелодии Оренбургских и ногайских татар. Введение // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. - Казань, 1905. - Т.XII. - Вып.2. - С. 21.
- 17 Мәржани Ш. Указ. соч. - Б. 220.
- 18 Мәржани Ш. Указ. соч. - С.190; Фәхретдин Р. Асар. - 2 жозья. - Оренбург, 1901.- Б. 37.
- 19 Фәхретдин Р. Болгар вә Казан төрекләре. - Казан, 1993. - Б.238-239.
- 20 Фәхретдин Р. Асар. - 2 жозья. - Оренбург, 1901. - Б.44-45.
21. Фәхретдин Р. Асар. - 1 жозья. - Казан, 1900. - Б. 31; Мәржани Ш. Указ. соч. Б. 213-215.
- 22 Фәхретдин Р. Асар. - 2 жозья. - Оренбург, 1901. - Б.33-34; Имена и краткие биографические сведения даны по: Мец А. Указ. соч.; Грюнебаум фон Г.Э. Указ. соч.; Ислам: Энциклопедический словарь. - М., 1991; Хрестоматия по исламу. - М., 1994.
- 23 Мәржани Ш. Указ. соч. - Б. 161-162, 219-220.
- 24 Мухитдинов Н. К. Проект организации средней школы европейского типа у татар // Вестник научного общества татароведения. - 1930. - №9-10. - С.155-156; Мәржани Ш. Указ. соч. - Б.24-27.
- 25 Мәржани. - Казан, 1915. - Б.570.
- 26 Биги М. Маверәннәһәрдә сәяхәт. Юльязма // Зур гәһәһлар. - Казан, 1991. - Б.137-138.
- 27 Фәхретдин Р. Указ. соч. - С. 8-9.
- 28 Фархшатов М.Н. Народное образование в Башкирии в пореформенный период. - М., 1994. - С. 61-62.
- 29 Мәржани Ш. Указ. соч. - С.27, 94-95, 218-219, 239.
- 30 Мәржани Ш. Указ. соч. - С.254-255; Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. - Вып. 2. - М., 1999.-С. 87.
- 31 Ислам на территории... Вып.1. - М., 1998. - С.44-45.

## Глава 7. Государственно—исламские отношения

Существует точка зрения, согласно которой Российская империя никогда до конца не выработала единой связной национальной политики<sup>1</sup>. Эта политика формулировалась всегда применительно к конкретным конфессиям и народам на том или ином этапе исторического развития<sup>2</sup>. В случае с мусульманским сообществом данная позиция правомерна. Хотя и сами мусульмане, и царское правительство признавали единство российского ислама, общей теории об отношении государства к нему не существовало. Их взаимоотношения неизменно выстраивались в логическую цепь власть-конфессия-народ-хронологические рамки и распадалась на несколько зон государственно-исламского диалога (Среднее Поволжье, Нижнее Поволжье, Приуралье, Сибирь, Крым, Кавказ, Казахстан, Средняя Азия), различавшихся друг от друга временем и условиями вхождения регионов в состав России, географическим положением, “цивилизированностью” (с точки зрения царских чиновников — А.Н.) населяющих их этносов и т.д. Даже к народам проживавшим в одном районе в один исторический период отношение властей могло существенно различаться<sup>3</sup>. Не случайно с присоединением очередной мусульманской территории “мусульманский вопрос” каждый раз возникал заново и решался с учетом реалий времени и местной специфики.

Остановимся на рассмотрении того, как складывалась ситуация в Среднем Поволжье - регионе во многих отношениях показательном. Располагавшееся здесь Казанское ханство (1438-1552 гг.) было первым государством, неразрывно связанным с исламской цивилизацией, оказавшимся под властью русских царей. Раннее вхождение в состав России и многонациональный состав населения определили роль этой территории как своеобразного полигона, где выработывались основные принципы этно-конфессиональной политики царизма, изобретались методы и средства ее проведения, складывалась нормативно-правовая база. По мере расширения границ империи приобретенный здесь опыт находил применение в других мусульманских ареалах.

Естественно, отношения власти с исламом в Среднем Поволжье не оставались неизменными на протяжении трех с лишним столетий. В зависимости от исторических условий подходы и методы осуществления конфессиональной политики неоднократно корректировались. Чтобы более четко представить развитие ситуации в регионе во второй половине XVI-XIX вв., разделим интересующую нас проблему на три тесно связанных друг с другом, взаимозависящих, однако в некоторых моментах все же автономных направления:

1. Политика государства по отношению к исламу как идеологии.
2. Политика государства по отношению к поволжским татарам, как последователям этой идеологии.
3. Политика государства по отношению к мусульманскому духовенству.

При рассмотрении этих направлений основное внимание будет уделено политико-правовым аспектам взаимодействия власти с исламом, его институтами и приверженцами.

### *Направление первое.*

В последнее время русская экспансия на Востоке все чаще трактуется в контексте борьбы за наследство великой евразийской державы - Золотой Орды, чьей приемницей рассматривала Россию ее правящая элита<sup>4</sup>. При этом подчеркивается определяющее значение стратегических и внешнеполитических соображений, отводиться подчиненное место экономическим мотивам, и практически замалчиваются идеологические цели проводимой властями политики. Как нам представляется, подобные ут-

верждения не везде соотносятся с реальным положением вещей. Аннексию Крымского ханства, Северного Кавказа и Закавказья действительно невозможно рассматривать вне связи войн с Ираном и Османской империей, присоединение Казахстана и Средней Азии - вне противостояния с Великобританией. Однако как быть со Средним Поволжьем, регионом уже с середины XVI в. являвшимся “внутренней” частью России? Здесь влияние идеологического фактора в политике всегда было значительным, а порой решающим.

К моменту завоевания Казанское ханство мало отличалось от Московского государства по своему хозяйственному укладу, социально-политическому устройству, уровню экономического развития<sup>5</sup>. Однако этому качественному равенству не соответствовали идеологические традиции. Казанское ханство представляло собой государство классического исламского типа, законами которого были законы шариата. Единство светского и духовного в полной мере было свойственно и Московскому государству. Государственной власти приписывались религиозные функции, национальные интересы и интересы православия отождествлялись<sup>6</sup>. Неотъемлемой частью формирующегося российского имперского сознания являлся религиозный компонент, который рассматривал борьбу с мусульманами — “безбожными агарянами” как богоугодное дело. Не случайно поход на Казань и завоевание города имели, — во всяком случае в изображении летописцев, — форму крестового похода против ислама<sup>7</sup>.

Логичным исходом военного поражения стало то, что ислам в Среднем Поволжье оказался фактически вне закона, превратившись из господствующей религии в гонимое вероучение, подлежащее “искоренению” из сознания поработанного народа как идеология побежденного государства<sup>8</sup>. К нему относились с абсолютной непримиримостью, была разрушена исламская инфраструктура, уничтожены мечети, ликвидирована мусульманская элита, прерваны традиции татарской исламской учености. Уцелевшие улемы (мусульманские богословы и законоведы — А.Н.) бежали в Сибирь, Центральную Азию, Афганистан. Шариат был вытеснен из официального правового пространства. Его место заняло законодательство Московского государства, имевшее четко выраженную прорусскую и проправославную ориентацию<sup>9</sup>. Для ислама как идеологии наступил период юридического отрицания его права на существование (2-я пол. XVI - 1-я пол. XVII вв.).

Долгое время этот “гонимый” статус не был закреплен на общегосударственном уровне, проявляясь в текущем законодательстве, ограничивавшем права определенных групп мусульманского населения. Ситуация изменилась с принятием 29 января 1649 г. Соборного Уложения. Данный кодекс феодального права, сохранявший юридическую силу до 1830-х годов, создавался в переломный для России момент. Среди прочих проблем государственного и общественного устройства требовалось упорядочить предшествующее законодательство, учесть факт превращения государства из моноэтнического в многоэтническое, определиться с ситуацией в религиозной сфере.

Введение Уложения в действие имело двоякие последствия для российского ислама. С одной стороны, именно оно закрепило за православием статус официальной государственной религии, а за русской церковью - монопольное право на ведение миссионерской деятельности в стране. Тем самым было фактически узаконено ущемленное положение всех других вероисповеданий в Российском государстве. Особенное неприятие властями ислама выразилось в включении в состав кодекса специальной статьи, предусматривающей смертную казнь для мусульман, обративших в свою веру русских людей<sup>10</sup>.

В то же время именно в Соборном Уложении 1649 г. ислам получает законодательное признание как идеология. В статьях 161 главы X “О суде” и 3 главы XIV “О крестном целовании” было определено, что “князи, и мурзы, и татары, и чуваша, и черемиса, и всякие ясные люди” приводятся к присяге “по их вере по шерти”<sup>11</sup>. За этим решени-

ем законодателей стоял практический расчет. В ходе формирования Российского многонационального государства в его состав входили разноплеменные и поликонфессиональные группы. Юридическое оформление приобретения ими русского подданства совершалось, как правило, посредством дачи присяги (“шерти”) на верность русским царям. В этих условиях было признано разумным, что присягу нужно требовать в соответствии с той религией, которую исповедует лицо, ее дающее. В противном случае она никак не свяжет человека.

Допущение ислама в общероссийское правовое поле мы рассматриваем как знаковое событие, начало следующего этапа государственно-исламских отношений в России (1649 - сер. XVIII в.). В то же время следует отметить, что законодательное признание ислама не изменило условий его существования, поскольку он продолжал оставаться преследуемой конфессией. В конкретно-историческом плане это выразилось в проведении нескольких атак на его приверженцев, приобретающих начиная с царствования Петра I все более массовый характер. Воспринятая Петром из Западной Европы установка на превращение России в абсолютистское, регулируемое и нивелированное государство не оставляла пространства для тех прав и традиций нерусского населения, с которыми до сих пор еще считались. Не останавливаясь на социальной нивелировке государство приступило к систематической религиозной интеграции язычников-анимистов и мусульман Среднего Поволжья, принявшей формы религиозного геноцида в 40-50-е гг. XVIII в.

Временем окончания эпохи гонений на ислам в литературе принято считать 1789 г. (год открытия Оренбургского магометанского духовного собрания - А.Н.). С этой датой связывают и начало следующего этапа государственно-исламских отношений в Российской империи, характеризующегося “отказом царских властей от открытых гонений на мусульман... превращением ислама “в терпимую” государством религию при господстве в стране православной церкви” и продлившегося по мнению отдельных исследователей до 1917 г.<sup>12</sup>

На наш взгляд, обретение исламом статуса “терпимой” конфессии юридически произошло несколько ранее. Даже с формальной точки зрения больше оснований связывать этот переход с указом 1773 г. “О терпимости всех исповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся иноверных исповеданий...”<sup>13</sup>. Материальные же и идеологические предпосылки появления данного документа просматриваются еще в более ранних законодательных актах. Как тенденция в законодательстве они прослеживаются со второй половины 1750-х годов, когда правительство, напуганное восстанием татар и башкир под предводительством Батырши (1755-1756 гг.), имевшим по справедливому замечанию Н.А.Фирсова “все признаки борьбы за веру Магомета”<sup>14</sup>, спешно свернуло христианизаторскую кампанию, осуществлявшуюся в мусульманских регионах империи в течение предшествующих полутора десятилетий. Смягчение экономического давления, являвшегося в России неотъемлемым элементом конфессиональной политики, татары Среднего Поволжья ощутили на себе с выходом указа Сената 1764 г. об упразднении Новокрещенской конторы<sup>15</sup>. Свообразным манифестом, представившим миру идеологическое обоснование нового правительственного курса явились статьи 494-496 “Наказа”, данного Екатериной II Комиссии для сочинения проекта нового Уложения 30 июля 1767 г.<sup>16</sup>. Таким образом, процесс превращения ислама из “гонимой” в “терпимую” религию в основном совершился в 60-х годах XVIII в., которые, по нашему мнению, и следует считать точкой отсчета следующего этапа государственно-исламских отношений (60- гг. XVIII — сер. XIX вв.).

Следствием новой позиции государства стало: 1) юридическое оформление статуса мусульманского духовенства (до того времени существовавшего полужакобно) и создание его институтов на государственном уровне (помимо Оренбургского духовного собрания в Уфе, в 1831 г. было учреждено Таврическое магометанское управ-

ление в Симферополе); 2) расширение сферы действия мусульманского права (пердача в компетенцию мусульманских духовных органов решение вопросов наследования, семейно-брачных отношений, ведения метрических книг); 3) разрешение мусульманскому духовенству осуществления миссионерской пропаганды на окраинах империи (самодержавие признало интегрирующую роль ислама и привлекало татарских мулл к “окультуриванию” кочевников казахских степей; поволжские татары уже были своими верноподданными и должны были стать преградой на пути проникновения в Казахстан исламских проповедников из среднеазиатских ханств — Бухарского, Кокандского и Хивинского).

Смягчение религиозной политики властей нашло воплощение в целом ряде законодательных актов, призванных продемонстрировать все более растущему мусульманскому сообществу России уважительное отношение государства к их религиозным чувствам. Среди них можно выделить серию указов 1840-х годов, результатом которых стала замена на российских орденах, вручаемых мусульманам, символов христианской веры (крест, фигуры святых и т.п.) изображением императорского орла<sup>17</sup>, указ 1849 г., повелевший освобождать арестантов магометанского исповедания в пятницу от работ для совершения молитвы и др.<sup>18</sup>.

В 60-е годы XIX в. в России происходит серьезный поворот в национальной политике. После польского восстания 1863 г., по словам Б.Н.Миронова, “политика на административную интеграцию национальных окраин в состав империи стала всеобщей и форсированной и к ней добавилась языково-культурная унификация в форме русификации”<sup>19</sup>. Ужесточение позиции правительства по отношению к мусульманскому населению Среднего Поволжья происходит даже несколько ранее, как ответ на негативную реакцию последнего на Крымскую войну (1853-1856 гг.). Определенную роль здесь также сыграли усиление процесса “отпадения” крещеных татар от христианства, появление прогрессивных реформаторских тенденций в татарском обществе. Произшедший поворот в политике был настолько серьезным, что позволяет считать 50-60-е годы XIX в. началом нового этапа государственно-исламских отношений в Среднем Поволжье (50-60-е гг. XIX — нач. XX вв.), характеризующегося нами как период “цивилизованного” или скрытого отрицания ислама.

“Цивилизованность” выражалась в завуалированности действий властей, в создании системы правовых ограничений для мусульман на уровне подзаконных и ведомственных актов. В этот период ислам начинает рассматриваться правительством уже не просто как “инородное”, чуждое православию вероисповедание, а как сила “опасная” для самой самодержавной власти. Этап характеризуется усилением миссионерской активности среди поволжских татар, отказом от ориентации на количественные показатели этой деятельности и переносом внимания на качественную сторону процесса. В действиях властей проявляется стремление “разложить” ислам изнутри, раздробить Оренбургский муфтиат с целью ослабления его воздействия на мусульман<sup>20</sup>, поставить барьеры распространению влияния татарских мулл в восточных регионах империи<sup>21</sup>, сделать мусульманское духовенство более зависимым от царской администрации путем введения образовательных и других цензов. В орбиту идеологической борьбы вовлекается школа, как один значимых социальных институтов. В частности, предпринимаются попытки поставить образовательную систему мусульманских народов, традиционно находящуюся в ведении мусульманских общин, под контроль Министерства народного просвещения<sup>22</sup>. Религиозными мотивами объясняется также запрет представителям татарской буржуазии заниматься предпринимательской деятельностью и владеть недвижимостью в среднеазиатских областях, установление ограничений для мусульман на преподавание в казенных учебных заведениях и занятие должностей в органах местного самоуправления.<sup>23</sup>

В этом положении ислам находился до начала XX в., когда обострение революционной ситуации, угрожающее основам государства, вынудило правительство произвести некоторую либерализацию внутренней политики, в частности, религиозной и национальной. 12 декабря 1904 г. был подписан царский указ “О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка...”, в числе прочих мер предписавший “подвергнуть пересмотру узаконения о раскольниках, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям, и независимо от сего принять ныне же в административном порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякого, прямо в законе не установленного стеснения”<sup>24</sup>. Значимыми для мусульман документами стали Положение от 17 апреля 1905 г.<sup>25</sup>, расширявшее круг применения принципа веротерпимости (не допускалось насильственное удержание в вере; переход в мусульманство не должен был преследоваться; группы, числившиеся православными, но ранее принадлежавшие к другим исповеданиям, могли теперь придерживаться своей веры)<sup>26</sup> и Манифест 17 октября 1905 г.<sup>27</sup>, декларировавший основные гражданские свободы, в том числе свободу совести. Эти и последовавшие за ними правовые акты, снявшие многие из существовавших ограничений для мусульман, отражали процесс постепенной переориентации российского общества и государственной правовой системы на принципы буржуазного права, ставящего во главу угла свободу личности. Однако данный процесс к 1917 г. не был завершен.

В целом рассмотренное направление было более консервативным, менее подверженным влиянию субъективных факторов, чем два других. Основные идеологические принципы политики государства в отношении ислама сформировались еще до того как могли быть применены на практике и в основных своих чертах оставались неизменными до падения русской монархии.

### *Второе направление.*

В Российской империи решающую роль при определении положения нерусского человека в обществе играло вероисповедание<sup>28</sup>. На религиозную унификацию была ориентирована государственно-правовая система, считавшая нехристиан подданными второго сорта. Нерусский человек не мог изменить свою национальную принадлежность, но имел возможность изменить вероисповедание, а значит и весь свой государственно-правовой статус. Поэтому с точки зрения закона, например, иудей, принявший крещение и ставший православным, получал все права, которые имел и любой русский человек, принадлежавший к соответствующему сословию. То же касалось мусульман, католиков и прочих<sup>29</sup>.

Истоки подобной практики берут начало на территории Среднего Поволжья. Получив после 1552 г. возможность определять условия жизни проживавших здесь нерусских народов, царское правительство взяло курс на их христианизацию, с последующей русификацией и ассимиляцией. Помимо собственно идеологических мотивов (православное духовенство давно вынашивало планы по обращению местных “иноверцев” в “истинную” веру), этот выбор диктовался соображениями безопасности. Религиозная и этническая неоднородность населения вновь завоеванных территорий рассматривалась Москвой как потенциальная опасность для русского господства.

Основное внимание правительства было обращено на христианизацию поволжских татар, являвшихся носителем государственной идеологии Казанского ханства. Волею судьбы они стали едва ли не единственным мусульманским народом России, по отношению к которым самодержавие систематически предпринимало попытки религиозной ассимиляции. Башкиры, астраханские и сибирские татары, также достаточно рано попавшие под власть русской короны, испытали религиозный гнет гораздо в меньшей степени, поскольку практически до середины XVIII в. (т.е. до приобретения исламом статуса “терпимой” религии) проживали в приграничных районах Российско-

го государства, где антиисламские настроения всегда сдерживались фактором соседства с независимыми мусульманскими государствами и племенными группами.

Указанные обстоятельства во многом предопределили тот факт, что именно поволжским татарам на протяжении двух с лишним столетий адресовалась большая часть царских указов, касающихся религиозной сферы. Лишь с конца XVIII в. российское законодательство о мусульманах постепенно утрачивает присущий ему изначально “татарский” облик и приобретает более полиэтнический характер<sup>30</sup>.

Формально миссионерские функции в Среднем Поволжье изначально были возложены на православную церковь. Опорными центрами христианизации в крае должны были стать монастыри, получившие огромные земельные пожалования, а руководство процессом было возложено на специально созданную в 1555 г. Казанскую епархию. С целью более успешного ведения миссионерской деятельности в 1731 г. в Свияжске организуется специальная новокрещенская комиссия, преобразованная в 1740 г. в Новокрещенскую контору<sup>31</sup>, а в 1842 г. в Казани учреждается Духовная Академия<sup>32</sup>.

Однако церковь и ее институты оказались не в состоянии самостоятельно сколько-нибудь существенно продвинуться в деле вербовки своих приверженцев. Реальные результаты достигались исключительно при непосредственном участии государства в этих процессах. Вмешательство последнего в межконфессиональные отношения выразилось в создании на государственном уровне системы льгот и привилегий для крестившихся, а также в применении методов административно-полицейского и экономического воздействия на мусульман и отпавших от православной веры. Влияние идеологических установок в его действиях хорошо прослеживается в законодательстве

Так, уже в 1550-е годы в Среднем Поволжье возникает правовая практика, согласно которой принятие христианства избавляло нерусского человека от наказания за совершенное уголовное преступление<sup>33</sup>. В разных вариациях она просуществовала до начала XX в., получив максимальное выражение в указе 1741 г. “Об освобождении от смертной казни иноверцев, оказавшихся в убийствах (курсив наш - А.Н.), или других тяжких винах, за восприятие веры греческого исповедания”<sup>34</sup>. Законодательно поощрялись браки между крестившимися представителями коренного населения и русскими людьми, приглашение последних восприемниками при крещении детей и т.п.<sup>35</sup>. С течением времени формы вознаграждения за крещение совершенствовались, достигнув расцвета в XVIII в. Наиболее значимыми из них были освобождение на определенный срок (как правило - три года) от всех денежных сборов и повинностей в пользу государства<sup>36</sup>. К примеру, с 1748 г. принятие христианства стало практически единственной возможностью для служилых татар избавиться от ненавистной лашманской повинности<sup>37</sup>.

С целью ослабления позиций ислама издавались правовые акты, предписывавшие местным органам управления уничтожать мусульманские мечети, силой удерживать в христианской вере новокрещенных, склонявшихся вернуться к прежним верованиям, строго следить за соблюдением ими православной обрядности<sup>38</sup>. Начиная с Соборного уложения 1649 г. в российском законодательстве неизменно присутствовали статьи, жестоко преследовавшие миссионерскую деятельность мусульманских проповедников<sup>39</sup>. Даже в относительно цивилизованном XIX столетии “Уложение о наказаниях уголовных и исправительных” 1845 г. предусматривало за “совращение” в ислам наказание палками или плетью с последующей ссылкой на каторжные работы сроком до 15 лет<sup>40</sup>. Экономическое давление на мусульман достигло наибольшего размаха в 40-50-е гг. XVIII в., когда на татар, не желавших расставаться с религией предков, переложили повинности и обязанности поголовно крестившегося языческого населения Поволжья<sup>41</sup>. В отдельные отрезки времени исключительно конфессиональная принадлежность определяла их отношение к налогообложению, повинностям, право на передвижение, занятия определенными видами деятельности и т.п.

Подобная зависимость между результатами миссионерской деятельности русской церкви и степенью участия в этом процессе государства составляет одну из существенных черт политики самодержавия в Среднем Поволжье. Другой важной чертой этой политики является ее циклический характер, неравномерность и непоследовательность проведения. В силу внешне и внутривнутриполитических причин центральная власть была не в состоянии постоянно держать в поле зрения процесс христианизации.

В законодательстве прослеживается четкая закономерность: как только страну потрясают какие-нибудь катаклизмы (войны, восстания, голод, противоречия между государством и церковью, и т.п.), миссионерская деятельность повсеместно приходит в упадок. Примеров этому множество. В частности, Ливонская война и опричнина, приведшие Россию к концу XVI в. к хаосу, вызвали массовое отпадение новокрещеных татар, восстановление разрушенных после падения Казани мечетей. Подобная ситуация наблюдалась в начале XVII в., в первые десятилетия царствования Петра I, после Крымской войны и т.д. С другой стороны, как только в стране наступала стабилизация, власти неизменно вспоминали о своей «просветительской» миссии. Накатывалась новая волна религиозного фанатизма. Такое, к примеру, произошло в 20-е гг. XVII в., когда после «смуты» начала века бразды правления государством взял на себя отец царя Михаила Романова патриарх Филарет, соединивший в своих руках светскую и духовную власть. Следующие периоды усиления государственного давления на ислам отмечаются в 1670-80-е, в 1710-е и в 1740-50-е годы, в царствование Александра III.

Еще одна отличительная черта религиозной политики в Среднем Поволжье - приоритетное внимание властей к крещению феодальной верхушки нерусских народов. Судя по законодательным источникам говорить о массовой христианизации как реальном процессе можно говорить с 40-х годов XVIII столетия. Начиная же с середины XVI в. основная тяжесть религиозного гнета ложилась на плечи татарской аристократии, в лице представителей татарского служилого сословия. Причину этого следует искать в стремлении правительства русифицировать и ассимилировать потенциальных носителей сепаратистских идей, хранителей традиций собственной государственности и духовной культуры<sup>42</sup>. Кроме того религиозная интеграция феодального класса должна была по мысли властей содействовать христианизации зависимого от них населения. Манипулируя правом владения земельной собственностью и зависимыми людьми государство стремилось связать социальное и материальное положение служилых татар с их вероисповеданием. В результате этой политики татарская светская аристократия исчезает. Часть ее приняла православие и влилась в ряды русского дворянства. Другая, не пожелавшая креститься, уже при Петре I была низведена до положения одного из отрядов государственных крестьян, неся все полагающиеся данному сословию обязанности и, сверх этого, с 1718 г. выполняя повинность по заготовке и вывозке корабельных лесов для нужд Адмиралтейства.

С предоставлением исламу статуса «терпимой» религии христианизация его последователей не перестала быть одной из задач государственного управления. Мусульманское население России и в XIX в. постоянно находилось под прессингом унификационных устремлений государства. В этот период в российском законодательстве возникли целые разделы, регламентирующие жизнь мусульман и их духовных институтов. Ориентированная на православие власть пыталась навязать присущие ему нормы жизни представителям других конфессий. Так, в 1830 г. Сенат издал указ «О неотступлении от общих правил при погребении магометан», нарушавший вековые традиции погребального обряда у татар<sup>43</sup>. В 1835 г. на мусульман России были распространены возрастные ограничения для вступающих в брак, установленные для православных<sup>44</sup>. При заключении браков с христианами, независимо от исповедания последних, мусульмане обязаны были оставить свою веру<sup>45</sup>.

Сами мусульмане не без основания воспринимали насаждавшиеся сверху правовые нормы как носящие в основном религиозный характер, благоприятствующие православным верующим за счет всех остальных<sup>46</sup>. Именно этим можно объяснить появление стратегии, основанной на полной замкнутости мусульманских общин империи, с соблюдением шариата во внутренней жизни, что являлось наиболее надежным оплотом в противостоянии царской администрации, насаждавшей чуждую культуру<sup>47</sup>.

Для поволжских татар одним из значимых результатов проводимой государством национальной и религиозной политики стало усиление роли ислама в их жизни. Являясь идеологическим врагом номер один для духовной и светской власти, ислам одновременно превратился в единственную притягательную и объединительную силу для подавленного мусульманского населения. И чем жестче в государстве проводилась христианизация, тем привлекательнее он для него становился. Понятие ислама слилось у поволжских татар с понятием национальности (миллета) и защита религии стала синонимом сохранения национальной идентичности<sup>48</sup>.

Наиболее зримым результатом многовековых усилий церкви и государства по обращению нерусских народов в православие стало появление среди татар группы «кряшен» (крещеных татар). К 60-м годам XVIII в. их удельный вес в составе татарского населения Поволжско-Приуральского региона достиг максимальной величины — 7,6%<sup>49</sup>. Усиление консолидационных процессов в татарском обществе в XIX в. вызвало у «кряшен» сильное стремление к возвращению в ислам. В результате в начале XX в. их доля в общей численности татар составляла не более 4,2%<sup>50</sup>. Такие низкие показатели являются свидетельством неуспеха религиозной политики правительства в отношении мусульман. Это особенно заметно на фоне полностью перешедших в христианство языческих народов Среднего Поволжья: чувашей, марийцев, мордвы, удмуртов.

### *Третье направление.*

В сравнении с первыми двумя, данное направление законодательной деятельности оформилось сравнительно поздно. В Полном собрании законов Российской империи вплоть до 1780-х гг. практически отсутствуют документы, адресованные мусульманским священнослужителям. Это не означает, что в России во 2-й половине XVI-XVIII вв. не было мусульманского духовенства. Оно существовало хотя бы по той причине, что существовали мечети, где, как явствует из сенатского указа от 22 июня 1744 г., «живущие в России татары магометанского закона, приводятся к присягам по их законам»<sup>51</sup>. Просто тактова была специфика законодательства указанного периода. По словам Н.Н.Дебольского, «правительство при издании своих указов имело в виду регламентировать лишь те отношения, в которых оно принимало непосредственное участие, или которые оно признавало необходимым точно определить для целей государственного и общественного порядка»<sup>52</sup>. Пока ислам находился в положении «гонимой» религии, власть не видела нужды в выработке особых правовых условий существования мусульманских духовных лиц, исправлявших, таким образом, свои функции фактически полуполюгально.

Между тем, если судить по количеству имевшихся в России мечетей, даже в этот период число мусульманских священнослужителей было весьма значительным. В указе от 7 августа 1756 г., где приведена статистика разрушенных в 1740-х гг. мусульманских культовых сооружений, говорится: «... присланными в Сенат ведомостями показано, а именно: из Казанской губернии, что в Казани и в Казанском уезде прежде было 536 мечетей, сломано 418, оставлено 118... из Сибирской: в Тобольске, в Таре и уездах было 133 мечети, сломано 98, оставлено и вновь построено 35...; из Астраханской: при Астрахани де и в степных местах: в татарских юртах было 40 мечетей и из них сломано 29, оставлено 11»<sup>53</sup>. Таким образом, достоверно известно о существовании в 1743 г. (год принятия указа о разрушении мечетей - А.Н.) по крайней мере 709 мусуль-

манских молитвенных домов. И это без территории современного Башкортостана, где по особому указу 1744 г. мечети было велено не ломать<sup>54</sup>. Мусульманское население, а, следовательно, культовые сооружения, имелись также в Нижегородской и Воронежской губерниях. Нет данных о разрушении мечетей, по другим, помимо Казанского уезда, административным единицам Казанской губернии, в частности, по Свияжскому уезду. Принимая во внимание то, что в мечети мог служить не один мулла, общее число мусульманских духовных лиц в России, по нашему мнению, составляло в начале 1740-х гг. не менее тысячи человек, а вместе с членами семей и низшим приходским духовенством (муэдзинами и пр.) - в несколько раз больше.

Несмотря на перманентный антиисламизм русской правящей элиты, самодержавие было вынуждено мириться с реальностью существования служителей идеологии, соперничавшей с православием не только в Среднем Поволжье, но и в ряде других регионов. Оно, как уже отмечалось, нуждалось в них для исполнения важнейшей государственной функции - процедуры принятия присяги, - будь то "шерть" на верность русским царям или обряд совершаемый в ходе судебных разбирательств. В любом случае присяга совершалась на Коране и требовала присутствия мусульманских духовных лиц.

Со своей стороны власть делала все возможное, чтобы ограничить их влияние на жизнь народов, населявших Российское государство. Включение в Соборное уложение 1649 г., а затем в "Наказ губернаторам" 1728 г. статей, устанавливающих смертную казнь для мусульман, обращавших в ислам представителей других вероисповеданий<sup>55</sup>, следует рассматривать как предупреждение, адресованное в первую очередь мусульманскому духовенству. Кампании разрушения мечетей (известны по крайней мере три из них - 1550-х гг., 1593 г., и 1740-х гг. - А.Н.) также прямым образом затрагивали интересы данной прослойки.

В свою очередь, само мусульманское духовенство, несмотря на жесткий прессинг со стороны государства, неоднократно демонстрировало умение приспособиться к изменяющейся обстановке и использовать малейшую возможность для восстановления утраченных позиций. Даже в 40-50-е годы XVIII в. - период самой жестокой в истории России христианизаторской кампании, оно увеличивало число приверженцев ислама за счет языческого населения Среднего Поволжья, направляя в нужное русло антихристианские настроения последнего<sup>56</sup>.

Для российской правящей элиты важнейшим уроком этой кампании стало осознание того факта, что провал ее применительно к поволжским татарам был во многом обусловлен решительным ей противодействием со стороны мусульманских духовных кругов. Последние (в силу физического уничтожения и, частично, - обрусения татарской феодальной аристократии) на протяжении многих десятилетий выступали в татарском обществе в качестве единственной оппозиционной царизму силы. Сумев привлечь эту прослойку на свою сторону, самодержавие не только смогло бы смягчить в будущем возможные антиправительственные и антирусские настроения в этом обществе, но и приобрести мощный рычаг влияния на него. Фактически - управления им. Поэтому не удивительно, что вначале завоевание доверия, а затем привлечение на свою сторону и использование в своих интересах мусульманского духовенства стало одним из ведущих направлений в политике Екатерины II и ее приемников.

Отчетливо эта линия проявилась в 80-90-х годах XVIII в. Так, из 17 законодательных актов этого периода, касающихся ислама и представленных в Полном собрании законов Российской империи, в 13 рассматриваются вопросы, прямо связанные с назначением на духовные должности, деятельностью, обязанностями, награждениями и привилегиями представителей мусульманского духовенства. Этапными на пути обретения контроля над ними стали указ от 28 января 1783 г. "О дозволении подданным магометанского закона избирать самим у себя ахунов"<sup>57</sup>, отменивший существовавшую ранее

практику приглашения мулл из среднеазиатских государств, и указ от 22 сентября 1788 г. об учреждении Оренбургского магометанского духовного собрания<sup>58</sup>.

Последнее изначально задумывалось как орган, основной функцией которого являлось проведение проправительственной линии среди мусульманского населения как внутри России, так и за ее пределами, прежде всего в Средней Азии и Казахстане. Кроме контроля за духовенством его деятельность обнимала надзор за конфессиональной школой, регулирование семейно-брачных отношений, разрешение на принципах шариата наследственных споров и ведение метрических книг<sup>59</sup>. История создания Духовного Собрания, состав руководства, принципы организации, основные направления работы нашли подробное освещение в работах Д.Д.Азаматова<sup>60</sup>. Чтобы не повторяться отметим лишь, что именно с появлением данного органа взаимоотношения власти с мусульманским духовенством приобретают очерченные юридические основания, постепенно выделившись в особую отрасль правовой деятельности, развивавшуюся в XIX в. весьма динамично.

Отличительной чертой этих отношений было то, что они проходили под знаком явного доминирования российских властных структур. Основным проводником правительственной линии в контактах с мусульманским священнослужителями выступали Министерство внутренних дел и ее подразделения на местах. Деятельность данного ведомства нередко противоречила позиции Духовного Собрания, при всей своей декоративности и подконтрольности тому же МВД, пытавшегося отстаивать, как правило - безуспешно, свои корпоративные интересы. К примеру, по указу 1833 г. земским судам губерний, где имелось мусульманское население, было запрещено обращаться за консультациями непосредственно в духовные управления, минуя соответствующие инстанции<sup>61</sup>. В 1835 г. власти пресекли попытку оренбургского муфтия распространить свое влияние на мусульман, приезжавших из Средней Азии в Семипалатинск по торговым делам. Последним было указано "испрашивать по духовным их делам разрешения от гражданского начальства"<sup>62</sup>. В 1868 Оренбургскому муфтиату было запрещено вмешиваться в дела вновь образованного Степного края кроме дел проживавших там татар<sup>63</sup>.

Напротив, гражданская администрация имела право вмешиваться даже в сферы, законодательно отнесенные к компетенции Духовного Собрания (семейно-брачные отношения, наследственные споры и т.д.). Практически по нормам шариата решалась лишь духовная сторона разбираемых дел. Все претензии материального характера оставались в ведении органов местного управления. В случае недовольства одной из спорящих сторон решениями, вынесенными муллами, дела передавались на пересмотр туда же<sup>64</sup>. Государство само определяло потребность в мусульманских священнослужителях, устанавливая пропорции численности прихожан<sup>65</sup>, регламентировало не только порядок получения разрешения на возведение мечетей<sup>66</sup>, но и их архитектурные формы<sup>67</sup>.

Бюрократический, формализованный подход был присущ и отношениям власти с другими конфессиями России. Их деятельность также подвергалась мелочной регламентации. Однако если сравнивать положение мусульманского духовенства с положением служителей других культов результат будет не в его пользу. Причина этого заключалась в статусе ислама в Российской империи. Провозглашенная Екатериной II свобода вероисповедания не означала равенства распространенных в стране религий. В существовавшей в России духовной иерархии ислам вместе с иудаизмом находился лишь на третьей ступени, вслед за господствующим православием и стоявшими ступенью ниже другими христианскими исповеданиями. На практике это неравенство выражалось в наличии в законодательстве норм, ущемляющих права мусульманских духовных лиц. К примеру, за их оскорбление полагалось меньшее наказание, чем аналогичные действия в отношении христианских священнослужителей<sup>68</sup>.

Мусульманские муллы и члены их семей, в отличие от православных священников, лютеранских пасторов и т.д., не были освобождены от подушной подати, рекрутской повинности и более того, вплоть до середины XIX в. подвергались телесным наказаниям наравне с простыми мирянами<sup>69</sup>. Даже юридически они в основной своей массе относились к разряду государственных крестьян, не образуя, как духовенство других конфессий, отдельного сословия.

К положительным для мусульманского духовенства последствиям екатерининских преобразований следует отнести легализацию его деятельности, а также смягчение позиции властей в отношении строительства мечетей. Результатом этого стал бурный рост числа последних, естественным образом вызвавший увеличение численности мусульманских мулл. Согласно отчета Министерства внутренних дел, в 1863 г. в России насчитывалось 4220 мечетей, при которых состояло 6783 мусульманских священнослужителя<sup>70</sup>. В Казанской губернии в этот период было 729 мечетей<sup>71</sup>. Учитывая, что в конце XVIII столетия их число здесь составляло около 250<sup>72</sup>, сдвиги в этой области были весьма впечатляющие.

С течением времени росла и востребованность государством представителей данной прослойки. Уже начиная с 80-х гг. XVIII в. татарские муллы использовались для идеологического воздействия на народы Казахстана, Средней Азии и Северного Кавказа<sup>73</sup>, выступая проводниками российской политики на Востоке. В 1820-е годы на приходское мусульманское духовенство была возложена обязанность ведения метрических книг<sup>74</sup>, поскольку ни центральная, ни местная бюрократия физически не могли выполнять эти функции. Сфера, где также ощущалась потребность в мусульманских духовных лицах была армия, становящаяся все более полиэтничной и поликонфессиональной. Уже в первом десятилетии XIX в. должности мулл начинают вводиться в штатное расписание воинских частей. Первоначально в сформированных целиком из мусульман (отдельные татарские, башкирские, теплярские полки), затем и в других подразделениях<sup>75</sup>. Так, с 1838 г. государство стало платить жалованье муллам, исполняющим “духовные требы” нижним чинам Казанского, Симбирского, Астраханского гарнизонов<sup>76</sup>, с 1844 — Уфимского<sup>77</sup>, с 1848 — Оренбургского<sup>78</sup>. В 1843 г. выходит особый указ о жалованье “Старшему Ахуну магометанского закона”, состоящему при гвардейском корпусе в Санкт-Петербурге<sup>79</sup>. В 1845 г. должности имамов были учреждены в Кронштадтском и Севастопольском портах<sup>80</sup>. Венцом этой практики стал указ 1908 г. “Об учреждении штатного магометанского духовенства в войсках”<sup>81</sup>.

Последний документ, как и именной указ 1849 г., обязавший военное ведомство экзаменовывать нижних чинов иноверческих исповеданий в правилах их религий<sup>82</sup>, наглядно демонстрирует ту эволюцию, которую проделало отношение государства к исламу за сто с небольшим лет, прошедших с момента отказа от политики, существовавшей, которой выражали законодательные акты, подобные указу 1742 г. императрицы Елизаветы Петровны “О обращении полковым священникам в православную веру обретающихся в полках калмык, татар, мордву, чуваш, черемис и других иноверцев”<sup>83</sup>.

Подводя итог отметим, что Российская империя не решила “мусульманский” вопрос в Среднем Поволжье том смысле как он представлялся ее правящим кругам. Мусульманские общины региона сумели приспособиться к жесткой политической системе и сохранили исламский менталитет. Более чем трехвековое взаимодействие власти и ислама на этой территории имело свои плоды. Поволжские татары приобрели уникальный опыт сохранения своей религиозной и национальной идентичности в условиях чуждого им, а зачастую враждебного православного окружения. Во многом благодаря этому опыту, а также воспринятым в процессе межэтнического и межконфессионального взаимодействия с русским и другими народами культурным ценностям они к концу XIX – началу XX вв. стали признанным лидером российских мусульман.

#### Примечания:

- 1 Бенингсен А. Мусульмане в СССР // Панорама-Форум. - 1995. - № 3. - С. 108.
- 2 Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX в.) // Вопросы истории. - 1995. - № 9. - С. 131.
- 3 К примеру, в период христианизаторской кампании 40-50-х годов XVIII столетия в Поволжье и Приуралье основным объектом преследований на религиозной почве были татары. По отношению к проживавшим в близости башкирам власти относились более толерантно
- 4 См.: Каппелер А. Россия - многонациональная империя: Возникновение. История. Распад. - М., 1996. - С. 23-53; Миронов Б.Н. Социальная история России (XVIII - начало XX в.). - СПб., 1999. - Т. 1. - С. 26.
- 5 Каппелер А. Россия - многонациональная империя... - С. 26.
- 6 Головатенко А. История России: спорные проблемы. - М., 1994. - С. 83.
- 7 Каппелер А. Россия - многонациональная империя... - С. 28.
- 8 Фаизов Г.Б. Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. - Уфа, 1995. - С. 38.
- 9 Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. - Киев, 1905. - С. 90.
- 10 ПСЗ-1. Т. 1. - С. 156 (статья 24 главы XXII “Указ, за какие вины кому чинити смертная казнь, и за какие вины сметрю не казнити, а чинити наказание”).
- 11 Там же. - С. 41.
- 12 Фаизов Г.Б. Государственно-исламские отношения... - С. 39
- 13 ПСЗ-1. Т. 19. № 13996.
- 14 Фирсов Н.А. Инородческое население прежнего Казанского царства в Новой России до 1762 г. и колонизация закамских земель в это время. - Казань, 1869. - С. 209.
- 15 ПСЗ-1. Т. 16. № 12126.
- 16 Там же. Т. 18. № 12949.
- 17 ПСЗ-2. Т. 19. № 18137, № 18188, № 18286; Т. 20. № 18650, № 19227, № 19228, Т. 21. № 20551.
- 18 Там же. Т. 24. № 23062.
- 19 Миронов Б.Н. Социальная история России... - С. 37.
- 20 Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма... С. 134.
- 21 Там же.
- 22 Рахимов С.Т. Социально-правовой статус татарских учебных заведений последней четверти XVIII - нач. XX вв. // Ислам в татарском мире: история и современность. - Казань, 1997. - С. 71-82.
- 23 Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма... - С. 139.
- 24 ПСЗ-3. Т. 24. № 25495.
- 25 Там же. Т. 25. № 26126.
- 26 Ямаева Л.А. Российское законодательство о правах мусульман Урало-Поволжья (вторая половина XIX - начало XX вв.) // Шариат: теория и практика. - Уфа, 2000. - С. 148.
- 27 ПСЗ-3. Т. 25. № 26803.
- 28 Чистяков О.И. О политико-правовом опыте и традициях России // Вестник Моск. ун-та. Серия 11. Право. - 1990. № 2. - С. 13-14.
- 29 Там же.
- 30 Объясняется это вхождением в состав Российской империи новых мусульманских территорий. В 1783 г. было присоединено Крымское ханство, в первой половине XIX века Казахстан, во второй половине столетия Северный Кавказ и Средняя Азия.
- 31 Григорьев А.Н. Христианизация нерусских народностей, как один из методов национально-колониальной политики царизма в Татарии // Материалы по истории Татарии. Вып. 1. - Казань, 1948. - С. 238.
- 32 ПСЗ-2. Т. 17. № 15803
- 33 Акты Археологической экспедиции (ААЭ). Т. 1. № 241.
- 34 ПСЗ-1. Т. 11. № 8349.
- 35 ААЭ. Т. 1. № 358.
- 36 ПСЗ-1. Т. 6. № 3622, № 3637, № 4048; Т. 8. № 8236 и др.
- 37 Там же. Т. 12. № 9556.
- 38 ААЭ. Т. 1. № 358; ПСЗ-1. Т. 27. № 20535.
- 39 ПСЗ-1. Т. 1. № 1. - С. 156.
- 40 ПСЗ-2. Т. 20. № 19283.
- 41 ПСЗ-1. Т. 11. № 8792.
- 42 К примеру, в январе 1553 г. в Москве состоялось крещение бывшего казанского хана Утямыш-Гирея, и в том же месяце другой бывший казанский хан Едигер-Махмет подал челобитную о крещении. Таким образом, в глазах татарского населения прежние “законные” властители ханства уже не могли служить знаменем борьбы за веру.: Каштанов С.М. Земельно-иммунитетная политика русского прави-

- тельства в Казанском крае в 50-х годах XVI в. // Уч. зап. Казан. гос. пед. ин-та. Вып.80. - Казань, 1970. - С.164-165.
- 43 ПСЗ-2. Т.5. № 3659.
- 44 Там же. Т.10. № 7990.
- 45 Там же. Т.1. № 410, Т.7. № 5870.
- 46 Ишмухаметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. Казань, 1979. - С.124.
- 47 Дюдуаньон С.А. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII - нач. XX вв.) // Ислам в татарском мире: история и современность. - Казань, 1997. - С.59.
- 48 Гилязов И.А. Эволюция социальной структуры татарского общества и ислам (вторая пол. XVI-XVIII вв.) // Ислам в татарском мире: история и современность. - Казань, 1997. - С.20-21.
- 49 Исхаков Д.М. Историческая демография татарского народа (XVIII - начало XX вв.). - Казань, 1993. - С.95.
- 50 Там же. - С.97.
- 51 ПСЗ-1.Т.12. № 8978.
- 52 Дебольский Н.Н. О значении и методе истории русского права. - Спб., 1904. - С.86.
- 53 ПСЗ-1.Т.14. № 10597.
- 54 Там же. Т.12. № 8875.
- 55 Там же. Т.1. № 1. - С.156; Т.8. № 5333.
- 56 Там же. Т.13. № 9631, № 9722.
- 57 Там же. Т.21. № 15653.
- 58 Там же. Т.22. № 16710.
- 59 Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма... - С.132.
- 60 Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII-XIX вв. - Уфа, 1999; его же. Из истории мусульманской благотворительности. Вакуфы на территории Европейской части России и Сибири в конце XIX - начале XX века. - Уфа, 2000.
- 61 ПСЗ-1. Т.10. № 7946.
- 62 Там же. Т.31. № 24819.
- 63 Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма... - С.134.
- 64 ПСЗ-1. Т.11. № 158.
- 65 Там же. Т.10. № 8663, Т.12. № 10594.
- 66 Там же. Т.13. № 11189.
- 67 Там же. Т.19. № 17539.
- 68 ПСЗ-3. Т.23. № 22704.
- 69 ПСЗ-1. Т.38. № 28891, ПСЗ-2. Т.25. № 23932.
- 70 Малов Е.А. О татарских мечетях в России // Эхо веков. - 1997. - № 3/4. - С.251-252.
- 71 Там же. - С.251.
- 72 Там же. - С.242.
- 73 ПСЗ-1. Т.22. № 16292, № 16534; Т.23. № 17025.
- 74 ПСЗ-2. Т.3. № 2296.
- 75 ПСЗ-1. Т.30. № 23362; ПСЗ-2. Т.8. № 5885.
- 76 ПСЗ-2. Т.13. № 11540, № 11642, № 11661
- 77 Там же. Т.19. № 17519.
- 78 Там же. Т.23. № 21878.
- 79 Там же. Т.18. № 16442.
- 80 Там же. Т.20. № 19241.
- 81 ПСЗ-3. Т.28. № 30503
- 82 ПСЗ-2. Т.24. № 23064
- 83 ПСЗ-1. Т.11. № 8540.

#### IV. ИСЛАМ И ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ ТАТАРСКОГО ОБЩЕСТВА В КОНЦЕ XVIII — НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ



## Глава 8. Джадидизм.

### § 1. О понятии “джадидизм”

Единого понимания феномена джадидизма в литературе до сих пор не выработано. Такое положение затрудняет трактовку истории татар XVIII-XX вв., так как для этого периода вопрос о джадидизме является ключевым. Анализ этого весьма непростого вопроса необходимо начать с рассмотрения истории складывания представлений об этом явлении.

Как итог предшествующего развития татарской общественной мысли, к 1920-м годам у татарских интеллектуалов сформировалось мнение, что под джадидизмом следует понимать “особого рода умственно-культурное движение”, “умственное пробуждение”, направленное на сближение татар с европейской культурой, на переустройство общества с потребностями времени<sup>1</sup>. Короче, речь шла о некотором духовном порыве, нацеленном на реформирование общества, на его модернизацию в европейском смысле.

К началу 1930-х годов на смену этим представлениям пришли другие, сугубо классовые оценки. Так, А.Аршаруни и Х.Габидуллин в 1931 г. определили джадидизм как “знамя политической борьбы передовой татарской буржуазии и ее сторонников против консерватизма”<sup>2</sup>. Дальше в советской историографии закрепились гораздо более жесткие формулировки, выработанные в 1940 - начале 1950-х годов именно в Татарстане. Это было связано с обсуждением на уровне Татарского обкома ВКП(б) проектов школьных учебников по татарской литературе в 1948 и 1952 годах. В постановлении Бюро обкома за 1948 г. сказано, что в учебнике дана “неправильная оценка течения джадидизма, превратившегося... в контрреволюционное движение”<sup>3</sup>. В следующем постановлении этого же органа, принятом в 1952 г., данный вывод был конкретизирован и дополнен. Джадидизм в нем определен как “буржуазно-националистическое движение”, проповедовавшее “идеологию национализма, пантюркизма, классовый мир внутри татарской нации ради “единства нации”. Оно, к тому же, оказывается, “старалось оторвать татарский народ от России..., превратить его в придаток прогнившей империи турецких султанов”. Наконец, по мнению авторов постановления, джадиды после Октября 1917 г. “вошли в ряды национальной контрреволюции...”, а их “остатки сомкнулись с троцкистско-бухаринскими националистическими бандами, являясь наемными агентами капиталистических разведок”. Резюме - характеристика рассматриваемого явления как “контрреволюционного буржуазно-националистического движения”<sup>4</sup>.

Подобные партийные установки привели к тому, что в 1950-1960-х годах в Татарстане в исторических работах стали исходить из указанного клише. Оценки историков варьировали лишь в зависимости от их ангажированности в партийных органах или партийно-идеологической сфере. Одни ограничивались подчеркиванием того, что по отношению к “буржуазно-реформаторскому движению, называемому джадидизмом”, демократическое движение (оно же - просветительство), стояло на “противоположных позициях”. Правда, при этом приходилось добавлять, что “джадидизм с самого момента возникновения” являлся движением “реакционным, антинародным”, к тому же имевшем своим “фундаментом крайне вредную идеологию пантюркизма и панисламизма” (1955 г.)<sup>5</sup>. В “Истории Татарской АССР” (1955г.) джадидизм также был квалифицирован как “буржуазно-националистическое, реакционное движение, тесно связанное с идеями панисламизма и пантюркизма”. Одновременно признавалось, что джадидисты “выдвигали идеи “европеизованного” просвещения и реформирования религии”. Но, тем не менее, буржуазия обвинялась в том, что она “чисто свое... дело старалось выдать за “общенародное”<sup>6</sup>. У других авторов встречались макси-

мально близкие к духу партийных документов, определения. Например, ученый и политик из Татарстана С.Г.Батыев в 1964 г. в специальной статье, посвященной джадидизму, приводит следующую характеристику джадидизма: “реакционное течение, в основе которого лежала идеология национальной буржуазии и пантюркизма”<sup>7</sup>. По его мнению, это было “прочно утвердившееся” определение. Ему вторит Х.Х.Хасанов, полагающий, что под джадидизмом надо понимать “контрреволюционное буржуазно-националистическое движение”, к тому же усиленно пропагандированное “идеи пантюркизма, панисламизма”<sup>8</sup>. Такая линия оценок джадидизма в историографии Татарстана продолжалась до конца 1960-х годов, что отчетливо видно из учебника по “Истории ТАССР” 1968 г. издания. Там сказано, что джадидизм надо расценивать как “буржуазно-националистическое направление”. Авторы учебника указывали, что лидеры этого движения “выдавали себя за продолжателей дела просветителей демократов” лишь с целью “войти в доверие к народным массам”, но на самом деле у них классовая основа - это буржуазия, тогда как просветители “служили народу”<sup>9</sup>. Ясно, что все указанные выше характеристики и оценки вращаются вокруг принятых партийными органами парадигм.

Но в трактовке проблемы джадидизма имела и другая тенденция. Например, в рукописи диссертации Г.М.Халитова, посвященной творчеству М.Гафури дооктябрьского периода и завершенной в 1947г., джадидизм определен как “буржуазное национально-просветительское движение конца XIX в.” (с выделением в нем либерально-буржуазного и демократического или разночинного течений)<sup>10</sup>. Такая же позиция отчетливо прослеживается и в оставшейся не опубликованной работе Г.Ходаярова, в которой между джадидизмом и просветительством поставлен знак равенства, а сам феномен джадидизма определен следующим образом: “...это уход из средневековья в XX век. Это выражение поворота тюркских народов России, а раньше всех, татарского народа, от бухарской феодальной культуры и идеологии. Это - выражение поворота лицом к западу... Новая культура и идеология, возникающая как идеология буржуазно-демократическая, направленная на усиление развития капитализма...”<sup>11</sup>. Эта тенденция, видимо, беспокоила партийно-идеологические круги: вряд ли случайно, что такой официозный историк, как Х.Х.Хасанов, в своей монографии, выпущенной в 1965г., специально подчеркивает, что “нельзя отождествлять джадидизм с просветительством”<sup>12</sup>.

Ситуация в области трактовки джадидизма в Татарстане начинает меняться лишь в 1970-х годах, когда на передний план выходит подход, сторонники которого предлагают рассматривать джадидизм как этап просветительства<sup>13</sup>. В конце концов, Я.Г.-Абдуллин, наиболее последовательно отстаивавший точку зрения о том, что джадидизм надо рассматривать как этап просветительства, в 1990 г. предложил трактовать этот общественный феномен как идеологическое выражение буржуазно-демократического движения рубежа XIX-XX вв.<sup>14</sup>

Но в этот же период за рубежом начали возникать и другие мнения о сущности джадидизма. Скажем, в книге Т.Давлетшина “Советский Татарстан”, изданный в Лондоне в 1974г., джадидизм был отождествлен со школьной реформой<sup>15</sup>. Э.Лаззери провёл глубокий анализ изменения отношения к джадидизму в советский период, выделив как новое явление трактовки, содержащиеся в работах Я.Г.Абдуллина<sup>16</sup>. Во вводной статье к книге Дж. Валиди, опубликованной в 1986 г. в Оксфорде, джадидизм был определен как “попытка модернизировать ислам”<sup>17</sup>. Данное определение следует признать чрезмерно узким. Однако, параллельно указанным подходам развивалась еще одна линия осмысления джадидизма. Еще А.Бенигсен сформулировал вывод о том, что религиозную реформу необходимо рассматривать всего лишь как первую стадию реформаторского движения, вторую стадию которого составляла - “попытка радикально изменить традиционную мусульманскую культуру, начиная с модернизации языков и реформы обучения и воспитания, последовавшей сразу пос-

ле”<sup>18</sup>. Как видим, этот исследователь “школьную реформу” рассматривает только как структурный элемент общего движения по “радикальному изменению мусульманской культуры”. Затем А.А.Рорлих в своем известном исследовании, посвященном волго-уральским татарам, изменения в школьном деле предпочла рассматривать в русле татарского реформаторского движения<sup>19</sup>. Из публикаций последнего времени заслуживает внимания работа турецкого ученого А.Канлидера<sup>20</sup>, частично реализовавшего ту задачу - раскрытие роли улемов в реформаторском движении у татар - которую в середине 1980-х годов выдвинул Э.Лаззерени.<sup>21</sup> В указанном исследовании А.Канлидере в кратком виде под джадидизмом понимает “совмещение ислама и модернизма”, более полно расшифровав это положение следующим образом: джадиды “под влиянием проникновения в XIX в. современной мысли, осознали необходимость выборочной ассимиляции западной культуры, намеревались изменить ментальную позицию мусульман в отношении религиозной мысли, образования, гендерной сферы и политики”.<sup>22</sup> Далее, этот автор специально подчеркнул, что религия (ислам) в деятельности татарских реформаторов занимала центральное место.<sup>23</sup>

На этом общем фоне проблема джадидизма в Татарстане продолжала обсуждаться более углубленно. Появились как эпигоны уже высказавшихся за рубежом точек зрения<sup>24</sup>, так и попытки более глубокого анализа проблемы джадидизма. В частности, в недавно изданной работе Я.Г.Абдуллина по джадидизму, высказано мнение, что деятельность джадидов была нацелена на “спасение татар как нации... на открытие... путей прогресса”. Несмотря на то, что этот автор продолжает считать джадидизм этапом просветительства, им ставится вопрос о невозможности их отождествления. Согласно ему, между просветительством и джадидизмом есть два фундаментальных различия: 1) джадидизм был более практически направленным движением; 2) в него были вовлечены гораздо более широкий круг участников (прогрессивное духовенство, мугаллимы, шакирды, передовая часть предпринимателей и т.д.)<sup>25</sup>.

Таким образом, в 1970-1990-х годах в Татарстане относительно джадидизма фактически произошел возврат к тем определениям, которые бытовали среди татарских интеллектуалов в 1920-х годах. При этом постепенно преодолевается позиция, сторонники которой полагали, что джадидизм “никогда не выражал интересов трудящихся”, что он сомкнулся с “реакционными панисламизмом и пантюркизмом”, встав на “открыто контрреволюционный путь”<sup>26</sup>. Во всяком случае, в последнем труде Я.Г.Абдуллина особый упор сделан именно на критику этих утверждений и на доказательство того, что джадиды “отстаивали интересы народа вообще, всех слоев татарского общества”<sup>27</sup>. Такое развитие трактовки феномена джадидизма явно сближает исследователей из Татарстана с той группой зарубежных ученых, которая стремится рассматривать джадидистское движение на широком фоне реформаторского движения среди татар.

Несколько слов скажем и о терминах. Как уже было показано, вплоть до 1970-х годов в Татарстане понятия “джадидизм”, “джадидистское движение” использовались в сугубо классовом смысле. Даже Я.Г.Абдуллин в недавних работах был подвержен этой тенденции (что отчетливо видно из его характеристики джадидизма как “идеологического выражения буржуазно-демократического движения” и из стремления закончить верхний рубеж джадидизма Октябрем 1917 г.)<sup>28</sup>. Отсюда понятно, что до определенного времени в Татарстане более предпочтительным был термин “просветительство”. Авторы, которые объявляли джадидизм этапом просветительства, как бы уводили подозрительно-чуждый, с точки зрения коммунистических идеологов, общественный феномен, под зонтик заведомо “хорошего” движения. Сейчас политическая ситуация коренным образом изменилась и мы можем открыто писать о джадидизме как о реформаторском движении. Но тут возникает проблема понятийного плана: те исследователи которые склонны отождествлять джадидизм лишь с рефор-

маторством в сфере просвещения (они начинают его с 1880-х годов), термин “джадидизм” используют в крайне узком смысле, никоим образом не отражающем другие, не менее важные аспекты реформаторского движения, происходившего в татарском обществе с последней четверти XIX в. нам представляется, что понятие “джадидизм” (и производное от него, “джадидистское движение”) можно было бы использовать вообще для обозначения татарского реформаторства национального этапа (XVIII-XX вв.), так как в принципе это движение имело один общий вектор. Конечно, при этом следует указать, что сам термин “джадидизм” генетически связан с понятием “ысул-и джадид” (“новый метод”), возникшем в ходе формирования “новометодной” системы просвещения у татар (первоначально - у крымских татар). Однако, если конвенционально указанный выше смысл понятия “джадидизм” будет обговорен, то употребление его в широком значении не будет создавать каких-либо трудностей<sup>29</sup>.

В итоге, будут сняты искусственно созданные проблемы выделения у татар “реформаторства” и “просветительства” (с подспудным логическим завершением на “пролетарском” этапе); весь национальный этап можно будет рассматривать как целостный реформаторско-джадидистский период. Внутри этого восходящего реформаторского движения возможно выделение самостоятельных этапов.

### *§2. Этапы развития джадидизма.*

А.Бенигсен<sup>30</sup> и А.-А.Рорлих<sup>31</sup> выделяют три этапа становления джадидизма в татарском обществе: религиозный (теологический), культурный и политический реформизм. Но сложность ситуации заключается в том, что хотя эти этапы и следуют в целом друг за другом, они частично и взаимопереплетаются. Например, некоторые весьма важные теологические дискуссии шли еще и в начале XX века, когда среди татар происходили основные культурные реформы и началась деятельность джадидистских политиков. Вообще, выделение в общественном движении татар четко выраженных этапов по европейскому образцу (от Реформации к Просвещению и т.д.), проблематично. Дело в том, что татарское общество в значительной мере относится к Востоку, где в силу ряда обстоятельств произошло “наложение” разных этапов трансформации общества друг на друга<sup>32</sup>. Неудивительно, поэтому, что между разными исследователями существуют определенные разночтения как о датировке начального периода джадидизма, так и по выделению отдельных этапов этого движения. Например, Я.Г.Абдуллин высказывал мнение, что джадидизм возник в 1880-х годах<sup>33</sup>. Аналогичную позицию занял и А.Н.Юзеев (см. выше). Однако еще Дж.Валидов религиозное реформаторство среди татар склонен был начинать с А.Курсави (1776-1812) и Ш.Марджани (1818-1889)<sup>34</sup>. С ним солидаризировался и Т.Давлетшин, но он сюда еще добавил и имя И.Хальфина<sup>35</sup>. А.Бенигсен это движение предпочитал начинать с Ш.Марджани<sup>36</sup>. В монографии А.-А.Рорлих татарский реформизм начинается с конца XVIII - начала XIX вв. и его наиболее ранними представителями считаются Г.Утыз-Имяни (1754-1815), Абу Насыр ал-Курсави и И.Хальфин (1778-1829)<sup>37</sup>. В определенной мере к этой точке зрения присоединился и А.Канлидере, который в своей работе хотя и приводит узкое понимание джадидизма как борьбы за новометодную образовательную систему, допускает и иную трактовку этого вопроса - как реформаторского движения, включающего, что особенно показательно, и религиозное реформаторство среди татар, начиная с А.Курсави<sup>38</sup>.

На наш взгляд, подход, предложенный Дж.Валидовым, А.Бенигсеном, Т.Давлетшиным, А.-А.Рорлих, А.Канлидером, более приемлем, но с одной оговоркой: можно полагать, что религиозное реформаторство среди татар восходит еще к 70-м годам XVIII в., так как уже у мурлы Мурата мы видим некоторое особое отношение к Исламу (стремление его “обновить”).

Культурное реформаторство, ядром которого первоначально выступало преобразование школьного дела, действительно начинается значительно позже - со второй половины XIX века (наиболее известный проект создания для татар школы европейского типа был подготовлен в 1861-62 годах Х.Фаизхановым (1828-1866)<sup>39</sup>. Правда, более решительные шаги в направлении реформы школы татары начали предпринимать лишь с последней четверти XIX века.<sup>40</sup> На волго-уральских татар прямое влияние в данном случае оказала деятельность крымского татарина И.Гаспринского (1851-1914), еще в 1884 году начавшего преподавание по новому методу<sup>41</sup> (ысул-и джадид, т.е. "новый метод" - отсюда джадидизм). Те авторы, которые джадидизм начинают у татар с 1880-х годов, за основу принимают именно реформаторство в сфере просвещения, хотя, конечно, даже преобразования, имевшие место в сфере культуры, были намного более широкими, нежели появление и развитие "новометодных" конфессиональных школ. Следует также иметь в виду, что ряд сегментов культурного "строительства" в татарском обществе, логическое завершение получили лишь в начале XX века, когда начался этап политического реформаторства.

Проникновение татарских джадидов в политику относится к самому концу XIX века, но достаточно заметным их участие в политической жизни России становится с 1905 года<sup>42</sup>. Более спорным является определение завершающего этапа политической деятельности джадидов, что обнаружилось и во время международного круглого стола по джадидизму (февраль 1995 г.)<sup>43</sup>. Различающиеся мнения на этот счет высказываются и в литературе. Например, Я.Г.Абдуллин, считающий джадидизм "идеологическим выражением буржуазно-демократического движения", склонен полагать, что он исчерпал себя еще до 1917 года, но реально перестал существовать после Октября 1917 года<sup>44</sup>. Однако подход Я.Г.Абдуллина вызывает серьезные возражения. Так, А.Бенингсен подчеркивал определенную преемственность между "национальным мусульманским коммунизмом" (1917-1928 гг.) и более ранними джадидистскими политическими деятелями<sup>45</sup>. Близкая точка зрения отражена и в статье "Tatar jadidism", в которой джадидизм доводится до начала 1930-х годов<sup>46</sup>. Косвенное признание такого же подхода мы видим и в работах Т.Давлетшина (особенно в главе "Некоторые идеологические аспекты национально-освободительного движения татар" его монографии<sup>47</sup>) и А.-А.Порлих<sup>48</sup>. С точки зрения "нациестроительства" "мусульманский коммунизм" у татар, безусловно, являлся в политическом плане определенным продолжением джадидистского политического реформаторства.

### *§3. Социокультурный смысл джадидизма.*

Для татар весь период XVIII - первых десятилетий XX вв. может быть определен как эпоха реформаторства, которую из-за всеохватывающего характера ислама, когда татарские реформаторы постоянно находились в рамках этого "мусульманского" контекста<sup>49</sup>, можно именовать и "мусульманским реформаторством". Для последнего имеются и более веские основания. Как отмечал один из известных специалистов в области социальной антропологии Э.Геллнер, "мусульманская реформация", происходившая в последние сто лет в мире, сделала то же самое, что проделал на Западе основанный на высокой культуре национализм. По его мнению, этот процесс, сопряженный с модернизацией, привел к тому, что "высокая форма ислама\* одержала окончательную победу над его народными формами". Именно такая форма ислама могла представить людям, оказавшимся в сильно изменившихся условиях (урбанизация, разрушение традиционных локальных общин и т.д.), "новую идентичность, новый образ "я", выступая в определенной мере "сертификатом, подтверждающим их... статус, пропуском в число горожан". Короче, высокий ислам стал "основой анонимного мобильного...общества, существующего в современных условиях"<sup>50</sup>.

Нам думается, что реформаторское движение (джадидизм), происходившее в татарском обществе по меньшей мере с 70-х годов XVIII века по конец 1920-х годов, правильнее будет определить как движение по формированию нации - "нациестроительству". При этом полезно помнить, что, согласно Э.Геллнеру, индикатором зарождения нации является переход от полного господства религии, к культуре и к "соединению" последней с этнической принадлежностью.<sup>51</sup> Правда в мусульманских обществах этот "переход" оказался своеобразным - возникло "пуританское" движение за религиозное возрождение, за отказ от всяких наслоений на "чистый", первоначальный ислам.<sup>52</sup> Фактически, таким образом, речь идет о своеобразном исламском фундаментализме - далеко не случайно, что А.Канлидере по отношению к татарским реформаторам указывает на их идеализацию раннего салафитского ислама, их антикаламистскую позицию, подчеркивая наличие у мусульманских реформаторов аспекта "обращения в прошлое", своеобразного традиционализма<sup>53</sup>. Тем не менее, с определенными оговорками общее положение Э.Геллнера о переходе к культурно опосредованной идентичности, сохраняет силу и по отношению к татарам. Дело в том, что у них первый этап нациеобразования (XVIII -сер.XIX вв.) начался на основе сильнейшей межконфессиональной конфронтации первой половины XVIIIв. после попытки их насильственной христианизации.<sup>54</sup> В этот период у татар собственной "высокой" культуры еще не было. Ее роль играл ислам, который начал реформироваться в духе новых общественных потребностей. Собственно же "высокая" этническая страта культуры у волго-уральских татар формируется лишь во второй половине XIX -начале XX вв.<sup>55</sup> Поэтому, в отношении общей оценки татарского случая представляется ценным замечание Э.Геллнера о том, что "образование нации и победа реформистского движения" это "части одного и того же процесса".<sup>56</sup> Хотя надо признать, что религиозное реформаторство у татар, начавшееся еще в XVIIIв., не было тогда исчерпано: весьма важные теологические дискуссии у них шли еще в начале XX в., когда уже происходили основные культурные реформы (о которых писал А.Бигенсен) и началась деятельность джадидистских политиков.

Таким образом, выделенные выше основные этапы джадидизма (реформаторства), на самом деле отражают качественные ступени нациестроительства у татар, которых насчитывается также три: этап развития "мусульманской" нации (XVIII - сер. XIX вв.); этап формирования "этнической" (этнокультурной) нации; этап складывания татарской "политической" нации (первые два с половиной десятилетия XX в.).<sup>57</sup> Но особо подчеркнем: ни одна из перечисленных ступеней не была "чистой" - скажем, при преобладании на первом этапе религиозного реформаторства, в его рамках существовал и сегмент зарождающегося культурного реформаторства. А на последнем этапе еще продолжались не только важные культурные преобразования, но и не были исчерпаны, как уже было отмечено, реформаторские поиски в области теологии. Так что, речь скорее идет о некоторых общих тенденциях, главный смысл которых заключался в нациестроительстве.

#### *Примечания:*

- 1 Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар. -Оксфорд, 1986. -С.74-85; Ибраһимов Г. Татарлар арасында революция хәрәкәтләре/Әсәрләр. т.7. Тарихи хезмәтләр (1911-1927). -Казан, 1984. -262,429 бб.
- 2 Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931. -с.22.
- 3 Постановление Бюро Татарского ОК от 2.09.1948 г. "Об учебнике татарской литературы для 8 класса"/Ислам в татарском мире: история и современность (Материалы международного симпозиума. Казань 29 апреля - 1 мая 1996 г.). -Казань, 1997. -с.355.
- 4 Постановление Бюро Татарского ОК от 19.01.1952г. "Об ошибках в учебнике литературы для 8 класса татарских средних школ"/Ислам... -с.362-263.
- 5 Гайнуллин М. Каюм Насыров и просветительское движение среди татар. -Казань, 1956. -с. 12-13.
- 6 История Татарской АССР. -т.1. -Казань, 1955. -с.370.

- 7 Батыев С.Г. Татарский джадидизм и его эволюция//История СССР, 1964, №4. -с.53.
- 8 Хасанов Х.Х. Революция 1905-1907 гг. в Татарии. -М.: Наука, 1965. -с.61.
- 9 История Татарской АССР (с древнейших времен до наших дней). -Казань, 1968. -с.235-236.
- 10 Халитов Г.М. Дооктябрьская творческая эволюция Маджида Гафури. -Казань, 1947. Рукопись дисс. канд. литературоведения//Хранилище Отдела рукописей и текстологии ИЯЛИ АНТ. -ф.70, оп.1, ед.хр.22. -с.19,294,299.
- 11 Ходаяров Г. Из истории национального освободительного движения и дореволюционной духовной культуры татарского и башкирского народов. -Уфа (б.г.). Рукопись (хранится в Отделе истории общественной мысли и исламоведения. Судя по содержанию, написана в конце 1950-х годов, но затем дорабатывалась до середины 1960-х гг.). -с.25.
- 12 Хасанов Х.Х. Революция... -с.60.
- 13 См.: Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция//Из истории татарской общественной мысли. -Казань, 1979. -с.97,104; История Татарской АССР. -Казань, 1980. -с.79-81. Сторонники этого подхода подчеркивали, что джадидизм является движением, выступавшем против наследия "феодалного прошлого", за создание условий для буржуазно-демократических преобразований.
- 14 Абдуллин Я.Г. Буржуазно-демократическое движение рубежа XIX-XX веков и его идеологическое выражение-джадидизм//Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века. -М.: Наука, 1990. -с.16. Судя по тому, что близкую оценку джадидизму тогда давали и исследователи из Средней Азии (См.: Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. -Ташкент, 1991. -с.96-97), такие трактовки следует считать характерными для постсоветских тюркских государств.
- 15 Давлетшин Т. Советский Татарстан: теория и практика ленинской национальной политики. -Лондон, 1974. -с.46-50.
- 16 Lazzerini Rd. J. Ethnicity and the uses of History: The case of the Volga Tatars and Jadidism//Central Asian Survey, vol.1, N2/3, november 1982. -p.p.61-69.
- 17 Tatar jadidism//Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар. -Оксфорд, 1986. -p.8.
- 18 Бенингсен А. Мусульмане в СССР. -Париж, 1983. -с.16-17.
- 19 Rorlich A.-A. The Volga Tatars: a profile in national resilience. -Stanford, 1986. -p.p.86-103,105
- 20 Kanlidere A. Reform within islam. The tajid and jadid movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or conflict? -Istanbul, 1997.
- 21 Lazzereni Ed. J. The revival of islamic culture in pre-revolutionary Russia: or, why a prosopography of the tatar ulema?//Passe Turco-Tatar Present Sovitique. Studien offered to A.Bennigsen. -Paris, 1986. p.p.367-372.
- 22 Kanlidere A. Reform... p.p.74,78.
- 23 Ibid. -p.p.40,42,57,139 и др.
- 24 Например, А.Юзеев полагает, что джадидизм нельзя считать ни формой просветительства, ни реформаторским движением, так как это всего лишь "общественное движение за реформу образования" (Юзеев А. Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX -начала XX вв.// Гасырлар авазы. Эхо веков. 1999, №1-2. -с.164-165. Близкая точка зрения высказывалась и в других работах этого автора. (См.Юзеев А. Татарская философия мысль конца XVIII-XIX вв.-Книга 1. -Казань, 1998. -с.39-40.;Его же. Марджани. -Казань, 1997. -с.46. В них он развивал идею, согласно которой у татар вначале сложилось религиозное реформаторств (рубеж XVIII-XIX вв. и первая половина XIX в.), затем начался этап просветительства (вторая половина XIX вв.).
- 25 Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. -Казань, 1998. -с.3,23,29,33-34.
- 26 История Татарской АССР, 1980. -с.81-82.
- 27 Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар... -с.28-29 и др.
- 28 Абдуллин Я.Г. Буржуазно-демократическое ... -с.28-29.
- 29 См.: Исхаков Д. О татарском джадидизме в связи с дискуссией о его сущности//Муса Бигитев: мирас һәм хазерге заман. Халыкара конференция материаллары. Казан, декабрь, 1999 ел. -Казан, 2000. -с.148-157.
- 30 Бенингсен А. Мусульмане... -с.79.
- 31 Rorlich A.-A. The Volga... -p.49.
- 32 Ишмурадова З.К. Просветительство в Средней Азии и реформаторство//Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. -Ташкент, 1991, -с.102-114.
- 33 Абдуллин Я.Г. Джадидизм... -с.104; Его же. Буржуазно-демократические... -с.16.
- 34 Валидов Дж. Очерк... -с.56-68.
- 35 Давлетшин Т. Советский... -с.28-30.
- 36 Бенингсен А. Мусульмане... -с.16-17.
- 37 Rorlich A.A. The Volga...-p.49.
- 38 Kanlidere A. Reform... -p.p.24-25,77 и др.
- 39 См.: Усманов М.А. Автографы Марджани на полях подлинников проекта Х.Фаизханова о школьной реформе//Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. -Казань, 1990. -с.119-129.
- 40 Махмутова А.Х. Становление светского образования у татар (борьба вокруг школьного вопроса). -Казань, 1982; Rorlich A.A. The Volga... -p.88.
- 41 Rorlich A.A. The Volga... -p.88.
- 42 Бенингсен А. Мусульмане... -с.21; Tatar jadidism. -p.8. Rorlich A.A. The Volga...-p.105-106. Исхаки А. Идель-Урал. -Лондон, 1988. -с.42.
- 43 Мухаметшин Р. Джадидизм: время поиска новых подходов//Татарстан, 1995, №9-10. -с.87-89.
- 44 Абдуллин Я.Г. Джадидизм... -с.114-116; Его же. Буржуазно-демократическое... -с.28-29.
- 45 Бенингсен А. Мусульмане... -с.19-26.
- 46 Tatar jadidism. -p.11.
- 47 Давлетшин Т. Советский... -с.143-152.
- 48 Rorlich A.A. The Volga... -p.142-156.
- 49 Поэтому, совершенно справедлив упрек А.Канлидере в том, что в изучении татарского реформаторства религиозному аспекту уделялось недостаточное внимание (Kanlidere A. Reform... -p.29,129 и др.).
- \* Высокий ислам (он же - высокая культура), в понимании Э.Геллнера, это письменная, объединительная, индивидуалистическая традиция, т.е. ислам, оформленный в книжной традиции.
- 50 Геллнер Э. Условия свободы. -М., 1995. -с.26,32,34,87.
- 51 Геллнер Э. Нации и национализм. -М.: Прогресс, 1991. -с.159.
- 52 Геллнер Э. Условия... -с.34.
- 53 Kanlidere A. Reform... -p.40.
- 54 Исхаков Д.М. Об идентичности волго-уральских татар в XVIIIв.//Ислам в татарском мире: история и современность (Материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля -1 мая 1996г.). -Казань, 1997. -с.25-28.
- 55 Исхаков Д.М. Проблемы становления и трансформации татарской нации. -Казань, 1997. -с.7-50.
- 56 Геллнер Э. Нации... -с.174.
- 57 Исхаков Д.М. Об основных этапах становления татарской нации (историко-социологический очерк)/ /Панорама-Форум, 1997, №1. -с.103-107; №11. -с.67-87.

## Глава 9. Татарский традиционализм и проблема сохранения многовековых религиозных устоев

Прямым следствием разворачивающихся реформистских процессов в татарском обществе конца 19 века стало стремительное идеологическое размежевание мусульманского духовенства. Строительство новой конфессиональной школы, социальная активность молодых представителей джадидизма, растущая популярность идей религиозного реформаторства и, безусловно, начавшаяся секуляризация национальной жизни способствовали дальнейшему углублению противоречий в среде мыслящей исламской интеллигенции.

Истоки этого теоретического антагонизма берут свое начало еще с бурного противостояния Г.Курсави и сторонников старого ханифитского правоведения, продолжившегося в тяжелой полемике Ш.Марджани с рядом ортодоксальных имамов во главе со знаменитым улемом из д.Кшкар И.М. Утямышевым. Вместе с тем развитие татарского кадимизма (араб. кадим - старый, древний), конечно же, опосредованное этими спорами, все таки имело свою собственную самостоятельную историю и, несомненно, стимулировалось буржуазным переустройством всей системы общественных отношений конца 19 - начала 20 вв. В существующей литературе пока нет четких, устоявшихся определений и качественной характеристики татарского мусульманского консерватизма. Советская историография давала предельно жесткие и безапелляционные оценки его представителей как ярких защитников мрачного средневековья, полуграмотных фанатиков, злейших врагов всего передового и прогрессивного. Доктринерский подход, предусматривавший безусловное разделение общества на враждующие классы прямо ассоциировал консервативное мусульманское духовенство с эксплуататорской верхушкой и репрессивной машиной самодержавия, занимавшихся организованной травлей татарских просветителей и революционных демократов. Отголоски этой традиции живы и по сей день, даже в очень серьезных работах, посвященных джадидскому движению. Они порой находят свое проявление в излишней категоричности суждений и эмоциональной экспрессии. Татарские консерваторы по-прежнему предстают в качестве реакционной силы, не терпевшей любого намека на возможность, даже самых осторожных новаций в общественной и духовной жизни татар. Вместе с тем, большинством современных исследователей признается положительная роль кадимистов в идеологическом противостоянии массивированному государственному давлению и попыткам христианизации мусульманского населения страны. Некоторая противоречивость, неоднозначность современных взглядов на татарский кадимизм обусловлены по нашему мнению не только определенной оценочной инерцией, но и излишней политизацией вопроса, когда в формулировках определяющих мусульманский консерватизм фигурируют обязательные для него монархические настроения, религиозный фанатизм и безусловное стремление к насильственному устранению оппонентов из числа единомышленников. На самом деле, политические взгляды и пристрастия того или иного представителя духовенства вовсе не являются явным показателем его принадлежности к лагерю новаторов или лагерю ортодоксов. Сегодня мы хорошо знаем о монархизме крупных идеологов и деятелей джадидизма - Г.Баруди, А.Я.Сайдашева и других национальных лидеров, неустанно трудившихся во имя культурного прогресса и общественных перемен. В тоже время, нельзя с полной категоричностью говорить о несокрушимой твердыне идейных позиций многих консервативных лидеров, чье отношение к происходящим реформам под воздействием разных обстоятельств переживало очевидную эволюцию.

На наш взгляд, на современном этапе исследований четко обозначилась потребность в выявлении и анализе точек соприкосновения, взаимодействия, общности исторической судьбы татарского кадимизма и джадидизма как двух взаимообусловленных и взаимосвязанных направлений в едином потоке развития татарской мусульманской общественной мысли рубежа 19 - 20 столетий<sup>1</sup>.

Как мы уже отмечали выше, их самостоятельная история обязана своим началом стремительному капиталистическому переустройству России второй половины 19 века, активизации миссионерской политики государства, которые и спровоцировали одновременно реформаторские и охранительные процессы в качестве своеобразной защитной реакции мусульманской уммы на новые, во многом, для нее, дискомфортные исторические условия. Именно, к началу осознанной реформы конфессиональной школы относится и появление первых громких публичных выступлений некоторых представителей духовенства с жесткой критикой в адрес мусульманских новаторов. Причем на данном этапе полемика, шедшая на страницах специально написанных и изданных для этого книг и брошюр представляла собой достаточно аргументированную борьбу мнений татарских улемов, по разному представлявших способы и методы спасения Ислама перед лицом внешней угрозы.

В непонятных школьных экспериментах джадидского духовенства, в его непростоительно смелых и крамольных педагогических, философских, исторических трудах, имамы - консерваторы в лице Гилязетдина Мухутдинова, Шагиахмета Менгери, Нургали Буави, братьев Усмановых и многих других, видели конкретный результат и даже продолжение миссионерской политики Н.И.Ильминского. Фактически, в своих работах, посвященных, на первый взгляд разоблачению отступников - джадидов, они стремились идеологически противодействовать грубому вмешательству государства в дела мусульманской общины, пытавшегося всеми силами реализовать печально известное постановление Министерства народного просвещения от 2 февраля 1870 года.

Однако, наиболее активным представителем татарского мусульманского консерватизма являлся имам С.Тюнтер Малмыжского уезда Вятской губернии Ишмухамед Динмухаметов (1842 - 1919). Кстати, здесь сразу же следует подчеркнуть то, что односторонность, некоторая тенденциозность в оценках кадимизма связаны как раз с анализом теоретической и общественной деятельности этой яркой, противоречивой и неординарной личности. Хотя, на наш взгляд, ее пример отнюдь не является убедительным основанием для обобщающих характеристик и определений.

Следует отметить, что жизненный и профессиональный путь знаменитого имама по-началу мало чем отличался от судьбы его не менее знаменитых современников и оппонентов: Г.Баруди, Г.Апанаева, Х-Г.Габаши и др.

Ишмухамед Динмухаметов - Ишмухамед бин Динмухамед бин Ярмухамет бин Ибрагим, известный в исторической литературе как "Ишми ишан", выступавший в печати под псевдонимами - Абу Накип ат-Тюнтери, Ишмухамед ат-Тюнтери родился в деревне Верхняя Сунь Малокирменской волости Мамадышского уезда Казанской губернии( ныне Мамадышский район РТ). Начальное образование получил в деревенском медресе, затем отправился постигать Коран и богословские науки в село Тюнтер Арборской волости Малмыжского уезда Вятской губернии к знаменитому ишану Гали бин Сафиулле бин Абдрашиту бин Утягану бин Ярмухамету бин Муксину(1783-1874). Этот выдающийся проповедник, проучившись в медресе деревень Маскара и Сасна, города Бухары, посетив Афганистан и Индию, вернулся в родные края авторитетным теологом и педагогом, известным суфистским шейхом. Став в 1827 году имам-хатибом у себя в селе, он основал здесь крупнейшее региональное медресе, куда съезжались шакирды из самых разных уголков России. Именно в стенах этого учебного заведения провел несколько лет Ишмухамед Динмухаметов. Гали бин Сайфулла сразу же обратил внимание на прилежного, вдумчивого шакирда и вскоре взял его под

свою особую опеку. Вполне вероятно, что Ишмухамет бин Динмухамет тоже встал на путь тарриката и являлся приближенным мюридом Гали ишана. Во всяком случае как раз по совету и даже на средства своего духовного наставника он продолжил образование в одном из бухарских медресе. Не случайно и то, что после смерти преемника и зятя Гали бин Сайфуллы имама Шамсутдина бин Рахматуллы тюнтерские мусульмане решили избрать муллою к своей мечети, вернувшегося из Бухары Ишмухамета. Сдав экзамены в Оренбургском магометанском духовном собрании, он 14 июня 1877 г. получил указ на исполнение должности имам-хатиба махалли с. Тюнтер. Ишмухамет мулла показал себя достойным продолжателем традиций предшественников и сумел приумножить славу тюнтерского медресе. Расцвет его педагогической и проповеднической деятельности пришелся по всей видимости на середину восьмидесяти годов 19 века. В 1887 г. на средства купца Абдулатифа Хакимова в селе было выстроено большое двухэтажное кирпичное здание медресе, что свидетельствует о возросшем количестве шакирдов, желавших учиться в этом учебном заведении. Примерно в этот же период Ишмухамет Динмухаметов начинает проявлять себя и как общественный деятель, яркий публицист, резко выступавший с позиций ортодоксального духовенства против реформаторских взглядов Г.Курсави и Ш.Марджани, опровергая исповедуемый ими принцип трансцендентности Бога, положение об открытости и доступности итджихада каждому мусульманину, осуждая критическое отношение мыслителей к трудам теоретиков ханифитского права.<sup>2</sup> Обвиняя своих оппонентов не только в вольном обращении с Кораном, Сунной и работами авторитетных факихов, но и в элементарном невежестве, Ишмухамет мулла вместе с тем справедливо усматривал тесную идейную преемственность Г. Курсави и Ш. Марджани с поколением джадидских реформаторов в лице Г.Баруди, Р.Фахрутдинова, М. Бигиева и др. Для Ишмухамета Динмухаметова их общественная деятельность представлялась отступлением от норм Шариата и объяснялась плохо скрываемым лицемерием (мунафик), сознательным кляфом и даже атеизмом.

Обличительная активность Ишмухамета Динмухаметова усилилась с избранием 5 мая 1890 года на должность второго муллы в тюнтерскую мечеть сына Шамсутдина бин Рахматуллы и внука Гали ишана Мухаметназипа Шамсутдинова (Назиба Тюнтери). Будучи убежденным последователем знаменитого новометодиста Галимзяна Баруди, этот талантливый педагог, теолог, публицист основал в начале 20 в. с. Тюнтер собственное джадидское мектебе и библиотеку "Шамс". Ишмухамет хазрет решивший во чтобы то не стало сохранить в своей махалле и медресе вековые устои, в ответ на сомнительный, по его мнению, выбор прихожан включился в многолетнюю и напряженную борьбу за чистоту и спасение традиционного Ислама.

Свое отношение к джадидизму он выразил в серии из более чем 40 брошюр, которые были написаны и изданы им на рубеже 19-20 вв. К сожалению, богословское и публицистическое наследие непримиримого имама еще не стало предметом специального изучения, а большинство его трудов пока по разным причинам недоступно для исследователей. Вместе с тем, даже судя по известным ныне фрагментам различных сочинений хазрета, можно с уверенностью назвать его последовательным идеологом кадимизма.

Главным в системе взглядов Ишмухамета Динмухаметова было резкое неприятие и остро критичное отношение к звуковому методу обучения как к явлению не только в корне противоречащему Исламу, но и глубоко враждебному ему. "Усиление звукового метода означает отвержение Корана, звуковой метод - метод возмущения - состоит из множества струн Ильминского..."(Икамель - Бурган, кн. 12, Оренбург, с.8).<sup>3</sup>

По логике хазрета, мусульмане, взявшие на вооружение способы обучения, заимствованные у других национальностей, у "неверных", встают на путь предательства своей Веры и сами становятся "ворами религии", "сутью партии Сатаны". "Уподобле-

ние себя на неверных по форме одежды, в речи, по делам и обычаям - значит идти на встречу врагам Бога, то есть принять их дружно. А кто идет навстречу врагам Бога, тот отворачивается от Бога и господином его является Сатана. Быть похожим на неверных в делах мирских воспрещается; так не дозволяется и в делах преподавания; то есть обучать по методам неверующих..." ("Тергиб-эльфузаль-иля тахлиси шаригат. - Казань, 1909. - с. 8). Для И. Д. было чрезвычайно важно убедить широкие массы консервляющих настроенных мусульман в преступной, антиисламской сути джадидизма. поэтому во многих своих работах он не уставая подчеркивал отсутствие истинной веры у новометодистов, их фактическое тождество с неверными. "Наглядное объяснение, что евреи, христиане, отвергая несомненные доказательства, неопровержимые документы и следуя в верованиях и деяниях прихотям своим, стали в числе оскорбляющих свою веру и принимающих ее за игрушку. Подобно им и новометодисты сделали свою религию игрушкой.. и исповедуют не истинную веру." (Миградж - Эльфигуль, Мифтах хутба и ссыам альгуман. - Оренбург. 1908, с 55).

Кроме собственно звукового метода И. Д. протестовал против внедрения в медресе европейских классов с партами, преподавания на татарском языке, обучения национальной истории. Он даже требовал цензурно запретить исторические труды М. Рамзи и Х-Г. Габаши, как исключительно вредные для общества. Именно в новой системе образования, внедряемой джадидами И.Д. видел скорое ослабление и искоренение Ислама в России. "Ах, безумные! Когда вы только что выдумали новый метод, мы в нашей книге "Ихтар" написали: кто будет жить, тот увидит искоренение магометанской религии". (Икамель-Бурган. кн.6 с.9).

В качестве альтернативы джадидским реформам конфессиональной школы Ишмухамет Динмухаметов предложил свой проект системы мусульманского образования. В 1911 году он обратился с личной "верноподданнической" просьбой к императору утвердить Высочайшим Указом единую для всех мусульманских учебных заведений страны программу вероучения и шариата на основе "устава ысуле кадим". Она представляла собой типичный образец бухарской схоластической системы преподавания. По мнению хазрета, весь курс обучения в медресе должен был строиться на изучении в шести разрядах (в шесть этапов) только Корана и нескольких узкоспециальных богословских трактатов. Такая кадимистская школа, признающая лишь сугубо религиозное образование являлась, по логике ученого, единственным условием сохранения спокойствия и согласия среди мусульман империи. О какой либо реакции верхов на это предложение неизвестно.

Лейтмотивом теоретических изысканий улема являлась мысль о том, что сохранение веры, целостность и единство общины возможны лишь при полной ее замкнутости, неизменности вековых принципов мусульманского образования, безусловной автономии и обособленности от государства иноверцев. Ишмухамет Динмухаметов выступил убежденным противником и критиком попыток реформаторской интеллигенции привлечь на нужды медресе земские налоги, исправно собираемые с мусульманского населения. Он определял их как муссадарад, т. е. насильственно собранные, добытые грабительским путем средства, пользоваться которыми строго запрещено Кораном. "Несомненно, что брать российский муссадарад... воспрещается по Корану... употреблять на нужды медресе и мечетей насильственно приобретенные русскими с населения деньги категорически воспрещается по Шариату" (Там же, с. 6). То же самое относилось и к литературе, получаемой из земских управ.

Ишмухамет Динмухаметов одним из первых, среди мусульманских консерваторов, призвал к активному социальному противодействию джадидам, не исключая их полной изоляции от общины, применения к ним насилия и государственных репрессий.

Впрочем, в этом своем убеждении он был совсем не одинок. Единомышленник хазрета - имам деревни Ясашная Сердобряшка Казанского уезда Гилязутдин Мухут-

динов в 1899 году в одной из своих публицистических работ называл обучение по новому методу враждебным человеку явлением, с которым следует вести непримиримую борьбу. Вообще, для представителей кадимизма были характерны резко отрицательные оценки всех нововведений в жизни мусульман и, нарочито агрессивное отношение к инициаторам джадидских преобразований.

Однако, здесь необходимо заострить особое внимание на следующем, очень важном моменте - декларируемые идеологами кадимизма принципы зачастую так и оставались яркими декларациями, рассчитанными на сочувствие массовой мусульманской аудитории того времени, и порой, никак не согласовывались с конкретным социальным поведением и жизненной практикой самих авторов. Тот же Ишмухамет Динмухаметов на деле вовсе не являлся непримиримым противником светского образования для мусульман. "Между прочим, можно признать, - писал он в своем послании на имя императора, - и образование, но только вслед за обучением религиозным: после этого и допустимы светские науки, на что и со стороны уставов Шаригата препятствий не имеется: лишь это должно быть под надзором Правительства и в открытом Правительством учебном заведении"<sup>4</sup>. Эта позиция мало чем отличалась от взглядов джадидского духовенства, также ратовавшего за автономию и независимость от государства начальной мусульманской школы и одобрявшего стремление татарской молодежи получать среднее и высшее образование в официальных учебных заведениях России. Мало того, человек яростно проклиная в многочисленных книгах неверных, отступников и их систему образования, сознательно обучал своих детей в русско-татарском училище русскому языку и достаточно спокойно относился к преподаванию некоторыми хальфами его же собственного медресе по новому методу.

Уже упомянутый нами крестьянин деревни Чабья-Чиручи Мамадышского уезда, имам деревни Ясашина Сердобряшка (Серда) Гилязутдин Мухутдинов, написавший "Книгу - твердую как железо, уничтожающую новый метод" вел по-настоящему светский образ жизни: по примеру джадидов и рука об руку с ними активно помогал властям проводить перепись 1897 года, сотрудничал с губернским земством по оказанию помощи населению пострадавшему в неурожайные 1891 - 1892 гг., избирался в выборщики губернского избирательного собрания. Как и Ишмухамет Динмухаметов дал своим сыновьям не только религиозное, но и отчасти светское образование на русском языке. В 1897 году, имам обличавший джадидов в неверии и несоблюдении предписаний Шариата, был со скандалом лишен указа на исполнение обязанностей имам-хатиба за "нетрезвую жизнь и безнравственное поведение". Так же непоследовательны, на первый взгляд, были имамы Усмановской мечети города Казани Гарифуллы и Мухаметгариф Салиховы, написавшие серию брошюр о вреде новометодного обучения и в тоже время фактически участвовавшие в джадидском переустройстве своего собственного медресе, мирно сосуществуя в стенах одного учебного заведения с русским классом во главе с известным педагогом и просветителем Шарифуллой Ахмеровым.

Вообще, идеологические противоречия в среде мусульманского духовенства преодолевались постепенно, если так можно выразиться эволюционно. Причем стремление к компромиссу, обусловленное как результатами самих реформ, так и общественно-политической ситуацией в стране, было обоюдным - консерваторы видели, что новая мусульманская школа не несет губительной для Ислама опасности, новаторы же приходили к убеждению о необходимости сохранения лучших традиций кадимистских медресе, осторожного, продуманного внедрения новшеств в жизнь российских мусульман. Надо заметить, что пик разоблачительной активности консервативно настроенного духовенства пришелся на девяностые годы 19 столетия т.е. на начальный период становления нового метода. Именно, в течении этого десятилетия многие противоречия, касающиеся способа и характера обучения в приходских учебных заведениях, были, в основных своих чертах, преодолены. Дело в том, что большинство

мыслящих представителей духовного сословия, прежде с предубеждением относившихся к изменениям в традиционной мусульманской школе, постепенно осознали положительную роль джадидских реформ как действенного инструмента в деле сохранения Ислама в условия новой капиталистической России. Вспомним, тонкое замечание Дж.Валиди о духе "возрождающегося Ислама", царившем в знаменитом джадидском медресе "Мухаммадия". По утверждениям современников этой же целью руководствовались и оренбургские миллионеры, братья Хусаиновы, убежденно и планомерно распространявшие новый метод по всем махаллям России. Вот почему, на курсы учителей-новометодистов, организованные Гани Хусаиновым отправляли своих хальф такие консервативные мударрисы как Нурғали Буави, братья Утямышевы из Кшкар и др. В этот же период, во многих "среднестатистических" приходах стал утверждаться компромиссный по своему характеру тип реформированных медресе, в которых наряду с фундаментальным и творческим подходом (в духе Кшкар) к преподаванию богословских наук, благополучно использовался звуковой метод обучения грамоте, а также давались знания по прикладным светским дисциплинам, необходимым мусульманину для полноценной жизни в тогдашнем российском социуме. Поэтому, на наш взгляд, можно говорить о том, что контуры новой системы татарского конфессионального образования обозначились только в результате взаимодействия кадимизма и джадидизма - двух взаимообусловленных "умственных" движений мусульманской элиты конца 19 - начала 20 вв.

Вместе с тем в советской историографии, в трудах некоторых современных авторов существует мнение, что кадимизм, изживший себя как идеологическое течение, фактически превратился в один из механизмов государственной репрессивной машины, которая с помощью доносов инициировала громкие процессы и дела против мусульманских прогрессистов. На наш взгляд, оснований для подобных обобщений не существует. Сотрудничество с жандармерией, доносительство объективно не присуще природе, сущности кадимизма как охранительной идеологии. Другое дело, если в естественный процесс консолидации мусульманской общины начинает вмешиваться так называемая государственная воля, политиканство, способствующие многим не всегда положительным субъективным тенденциям. В истории остались и имена провокаторов из числа джадидской молодежи, исправно получавших жалованье за агентурную работу, ряд европейски образованных татарских интеллигентов не раз оказывался замешанным в неблагоприятных действиях против своих же единоверцев. По нашему мнению, причины обострения противоречий, попыток разжечь острый общественный конфликт следует искать все же за пределами мусульманской уммы, в интригах не устоявшейся политики государства по отношению к инородческому населению.

Власти, крайне обеспокоенные бурными общественно-политическими, культурными переменами в жизни татарского населения империи и уже не уповая на сугубо административные или репрессивные меры, начали искать союзников в среде старо-заветного духовенства, недовольного крамольными джадидскими реформами. Показателен факт того, что именно после 1905 г., в период столыпинских "Особых совещаний" началась самая внимательная, скрупулезная работа со всеми жалобами, доносами, анонимками, призывавшими силой покончить с "революционно настроенными" реформаторами. Конечно, мы ни в коей мере не должны абсолютизировать и тем более давать какие-то отрицательные определения давней, традиционной практике письменных обращений мусульман в органы государственной власти по поводу волновавших их проблем. Еще задолго до идейного противостояния кадимистов и джадидов канцелярии губернаторов, губернских правлений, Оренбургского магометанского духовного собрания рассматривали множество донесений, рапортов, писем, просьб мусульманского духовенства, ждавшего от государственных учреждений помощи при разрешении каких-либо общественных и личных коллизий. Причем к раз-

личного рода “сигналам” о якобы противозаконной, либо того хуже, антигосударственной деятельности тех или иных священнослужителей, соответствующие инстанции относились достаточно осторожно, без поспешных выводов и обвинений. Так было, например, в свое время с многочисленными наветами на Ш.Марджани, с доносами и обвинениями, особенно на начальном этапе джадидского движения в конце 19 столетия, в адрес первых буржуазных реформаторов - М.И.Галеева, Г.Баруди, Х.Максуди и др. Официальные власти вплоть до начала 20 столетия старались не вмешиваться в разгорающиеся споры и трения сторонников перемен и защитников старины, предпочитая наблюдать со стороны за соблюдением ими формальной законности и иногда морально поощряя стремление новаторов к открытости и приобщению к европейской системе образования. Однако, усилившаяся политическая активность мусульман России, нестабильная социальная ситуация в стране спровоцировали в дальнейшем поиск нового внутреннего врага империи в лице панисламистского и пантюркистского движения, открыто симпатизировавшего идеям конституционно-демократических преобразований. Вот здесь то и пригодились, приобрели актуальное звучание, ранее практически не замечаемые, сообщения и предупреждения “добропорядочных” мусульман о “революционной”, “протурецкой”, “преступной” сущности джадидизма. Можно сказать, что все громкие политические дела, касающиеся татарских новометодистов (высылка в 1908 г. казанских имамов в Вологодскую губернию, полицейский надзор за общественно активной частью мусульманской общины, дело о педагогическом персонале крупнейшего джадидского медресе “Мухаммадия” и др.) были построены на, лишенные какой-либо доказательной базы, доносах и анонимках их скрытых и явных противников. Причем главная мотивация подобных обращений часто находилась далеко за полем идеологических разногласий и принципиальной несовместимости общественных позиций. Практически всегда основной причиной, побуждавшей некоторых представителей духовенства апеллировать к государству, требовать от него скорого и беспощадного суда над отступниками, являлась обычная “профессиональная” конкуренция, борьба за влияние в махаллях отдельных волостей, уездов, губерний, городов. Особенно ярко данная тенденция проявилась в скандальной деятельности Ишмухамеда Динмухамедова, которого прогрессистская татарская общественность в начале 20 века прямо обвиняла в подстрекательстве фанатично настроенных крестьян, доносительстве, активном сотрудничестве с жандармерией, вылившихся в 1908 - 1914 гг. в избиения учителей новометодистов, закрытие знаменитого джадидского медресе “Буби”, обыски и аресты имамов - реформаторов сразу в нескольких российских губерниях.

Справедливости ради следует отметить, что собственноручно подписанных Ишмухамедом хазретом доносов нами пока не обнаружено. Однако, непримиримый имам никогда не скрывал своего негативного отношения к джадидам, прямо высказывал им в лицо свое недовольство, с готовностью во время жандармских допросов называл имена тех, кто по его мнению разлагает мусульманскую умму России, перечислял “вредные” книги, газеты и журналы. Эти гневные отповеди в адрес неверных, революционеров, смутьянов, яркая публицистика в защиту вековых устоев и неприкосновенности ислама встречали одобрение и сочувствие у большинства татарского населения. Между тем, сопоставление различных высказываний муллы, конкретные поступки людей из его ближайшего окружения, их подчас сомнительная репутация, позволяют сделать вывод не только о бескомпромиссной борьбе ревнителя Ислама с враждебными ему силами, но и о хорошо продуманных интригах энергичного, с большими честолюбивыми планами мусульманского лидера. Можно предположить, что Ишмухамед Динмухамедов считал себя за единственного полноправного преемника своего выдающегося учителя - шейха Гали бин Сайфуллы ат-Тюнтери, являвшегося во второй половине 19 века самым большим суфистским авторитетом не только Вятской, но

и Казанской губернии. Вероятно, поэтому имам весьма болезненно воспринимал проповедническую и педагогическую деятельность своего односельчанина и внука Гали ишана - второго муллы тюнтерской мечети Мухаметназипа Шамсутдинова (Назипа Тюнтери), преподававшего по новому методу и пытавшегося заниматься, по примеру деда, народным врачеванием. Еще большее негодование вызывало у Ишмухамеда Динмухамедова крупное джадидское медресе “Буби”, чья популярность и известность вышли далеко за пределы Вятской губернии и постепенно затмевали былую славу Тюнтер. Постепенно идейные разногласия, перемежавшиеся с личной неприязнью и ревностью, переросли в одно непрекращающееся сражение с джадидами и сочувствующими им мусульманами, в сражение в которое оказались втянуты и местное татарское население и государство. Отсюда понятна и некоторая противоречивость слов и деяний имама, призывавшего паству не “питать расположения к своим притеснителям”, отказываться от изучения русского языка и законов как “развращающих наук”, не повиноваться в делах веры “чуждым правителям” и в тоже самое время активно сотрудничать в делах той же самой веры с представителями российского политического сыска, письменно соглашаться с необходимостью обучения детей мусульман русскому языку и тд. Мало того, некоторые из ближайших сподвижников также совершенно не вписывались в пропагандируемую священнослужителем систему ценностей. Так, помощник и единомышленник Ишмухамета хазрета Закир Набиев Юнусов имел биографию, которая никак не соответствовала имиджу блюстителя исламской нравственности и неприкосновенности дедовских заветов. Будучи муллой д.Новый Смаиль, он в 1899 году создал здесь русско-татарскую школу и по сведениям властей, впоследствии, начал злоупотреблять спиртными напитками вместе с учителем Шарифбаевым. За это, мусульмане Нового Смаиля лишили его указа и прощтрафившийся имам вынужден был перейти на работу в Малмыжское русско-татарское училище (заметим в учебное заведение особенно нелюбимое, по крайней мере на словах, И.Динмухамедовым). Похоже, что у Ишмухамеда муллы, начавшего свою большую игру, было две правды - одна для прихожан из простонародья, другая для грозных государственных чиновников. Но главной целью хитроумных комбинаций было желание столкнуть эти антагонистичные в то время силы с ненавистными ему джадидами. Поэтому в своих книгах, хазрет довольно эмоционально создавал образ лицемера новометодиста прикрывающегося одеяниями мусульманина, вступившего в преступный сговор с миссионерами и, следовательно, заслуживающего справедливого возмездия. Однако, на допросах у жандармских офицеров, в беседах с уездным начальством, он уже характеризовал джадидских деятелей как революционеров, тайно мечтающих об освобождении от русской власти. Вот, что, например, сообщал Мамадышский уездный исправник Начальнику Казанского губернского жандармского управления 8 апреля 1910 года: “Муллы д.Тюнтер Малмыжского уезда Ишмухамед Динмухамедов заявил полицейскому уряднику 3 стана Мамадышского уезда Прокофьеву, что 2 - мулла названной деревни Назип Шамсутдинов принадлежит к социал-демократической партии и что его единомышленниками являются муллы: деревни Пыжмаринского починка Малмыжского уезда Кутуп Фаткуллин, города Малмыжа Зариф Мансуров, деревни Урбар Малмыжского уезда Ахметгарей Зарифов и Хабибулхак Ахметсафин, деревни Ура Малмыжского уезда Фаизрахман Мансуров, деревни Большого Сардыка того же уезда Абдулбари и деревни Исмагилово Зиятдин Бургантдинов. По словам Динмухамедова эти муллы детей обучают по новому методу и проповедуют среди учащихся о необходимости выхода из под власти “русского Царя” и присоединения к Османской империи”<sup>5</sup>. Заметим, что количество государственных преступников из числа мусульманского духовенства в показаниях И. Динмухамедова, данных ротмистру Будогосскому 11 июля 1911 г. в д.Ципья Малмыжского уезда Вятской губернии в отличие от показаний записанных в 1910 г. уездным исправником



значительно увеличилось, а масштабы “панисламистского” заговора незаметно вышли за уездные рамки и приобрели общероссийский масштаб.<sup>6</sup> Дело в том, что общественная активность тюнтерского муллы, ее содержание и направленность были с воодушевлением встречены жандармерией и полицией, которые остро нуждались не просто в информации о всех процессах, происходивших в махаллах, но и в конкретных материалах, подтверждающих откровенно враждебные к самодержавию, сепаратистские настроения российских мусульман. Для таких искусных профессионалов, каким безусловно был жандармский офицер Будогосский, требовался один, пусть самый шаткий повод и дальнейшая фабрикация громких, фантастических по своей абсурдности политических дел, приобретала систематический, “конвейерный” характер. В результате, поддержав борьбу И.Динмухаметова с джадидами в Вятской губернии, уничтожив медресе “Буби” и засадив за решетку практически всех на кого указывал Ишмухамед мулла, Будогосский в рамках этой же самой компании сумел организовать в 1911 - 1912 гг. массированные гонения и травлю на сотни мусульманских священнослужителей в Казанской, Пермской, Оренбургской, Самарской и Уфимской губерниях.

Однако, первый успех конъюнктурного союза жандармерии и ряда мусульманских консерваторов оказался временным и не принес его авторам ничего, кроме общественной дискредитации. Обвинения не подтвержденные реальными доказательствами лопались как мыльный пузырь, опальные муллы выходили из тюрем и получали назад свои указы, в политических кругах нарастало раздражение недостойными и малоэффективными действиями “охранки”, а среди мусульман России, как джадидов, так и кадимистов, укреплялось общее неприятие порочной практики доносительства и сотрудничества с силовыми органами, какими бы благовидными целями она не оправдывалась. Вообще, среди подвергшихся преследованиям священнослужителей лишь небольшая часть осознанно стремилась к осторожным преобразованиям системы конфессионального образования. Подавляющее же большинство имамов, почти никак не проявлявших себя в общественной деятельности, попадало в “черные” списки из-за своих неблагонадежных знакомств, практического владения русским языком, чтения татарских газет и литературы. Парадоксально, но факт, почти все муллы, педагоги и предприниматели Малмыжского уезда Вятской губернии, обвиненные окружением И.Динмухаметова в государственных преступлениях, являлись выпускниками тюнтерского медресе и учениками самого дамеллы Ишмухамета. Татарская общественность, возмущенная масштабами и бесцеремонностью, развязанной “охоты на ведьм” вынуждена была обращаться в высшие инстанции с просьбами остановить поток голословных обвинений и скорую на расправу жандармерию. В тоже время, оппоненты И.Динмухаметова, составили серию прошений на имя начальников ряда губерний, в которых характеризовали его “вредную и растлевающую” деятельность, “взгляды проводимые в брошюрах и проповедях” как внедряющие “в население целый ряд превратных понятий не только в области религиозной мысли, но и в других более широких областях, касающихся отношений мусульман к окружающему коренному населению, органам правления и тп.”<sup>7</sup> Эти прошения сопровождалась многочисленными цитатами из брошюр И.Динмухаметова с конкретными отсылками и комментариями. Вникнув в суть проблемы, некоторые из высокопоставленных чиновников забили тревогу им вдруг стало ясно, что заигрывания с отдельными группировками мусульман, ради достижения сиюминутных политических целей, могут быть не столько полезны, сколько опасны. Так, Начальник Уфимского жандармского управления в своем донесении на имя директора Департамента полиции от 15 декабря 1912 г. сообщал следующее: “Имею честь донести Вашему Превосходительству, что по имеющимся во вверенном мне Управлении сведениям имам дер.Тюнтяревой, Арборской волости, Малмыжского уезда, Вятской губернии Ишмухамед Динмухаме-

тов написал и,отпечатал в различных типографиях г.Казани и Оренбурга, распространял среди мусульманского населения поволжских губерний целый ряд брошюр изобличительного характера. Цель муллы Динмухаметова, поскольку о ней можно судить из написанных им брошюр, это - критика деятельности мусульманского духовенства прогрессивного направления. Мулла Динмухаметов ярый противник всяких новшеств, как в области толкования мусульманских религиозных догматов, так и в области преподавания в мусульманских школах. Со всей силою своей схоластической эрудиции он обрушивается на так называемых джадидов, что в переводе значит “новометодисты”. К этой группе мулла Динмухаметов относит всех лиц, несогласных с ним мусульман...Написанные в тоне горячем, скорее в тоне религиозного бреда, пересыпанные текстами и изречениями из корана, которые толкуются муллой Динмухаметовым совершенно произвольно в желательном для него духе, брошюры эти не могут не производить впечатления на темные умы их читателей.

Основной мотив изобличений Динмухаметова - это стремление, прикрываясь кораническими текстами, запретить мусульманам прибегать к помощи правительственных и общественных учреждений и общаться с русским населением.”<sup>8</sup>. Разрастающийся скандал попытался погасить штаб-ротмистр Будогосский, который составил пространную служебную записку, в которой старался оправдать своего союзника и представить в глазах правительства как верного сторонника самодержавия, патриота России. “В моем распоряжении - писал жандармский офицер - имеются копии двух рапортов Динмухаметова, поданных Вятскому губернатору, от 29 декабря 1911 года и прошения магометан жителей города Троицка Оренбургскому губернатору от 8 мая 1910 года.

В рапортах этих Динмухаметов изобличал новометодистов в извращенном понимании Корана и других священных мусульманских книг и отрицании правил Шариата, называет новометодистов еретиками и между прочим пишет: “В наших книгах ясно сказано, что Казань, Болгар и все являются подданными Государя Императора, а новометодисты говорят, что это их владения, и что они являются наследниками. Что есть у них в истории и в национальных песнях.” “Есть изречение Пророка: “Повинуйтесь каждому Царю”. По превратному толкованию этого изречения новыми (новометодистами - Р.С.) следует повиноваться только царю-мусульманину. Этим они вводят народ в заблуждение.”. Будогосский называл доводы джадидов против И.Динмухаметова поттасовкой и обильно цитировал имама, где тот обосновывал обязанность каждого правоверного повиноваться “Его Императорскому Величеству” и не идти против тех законов, которые не противоречат божественным заповедям. Однако, самым главным аргументом в пользу Ишмухамета муллы было то, что во время следствия по делу медресе “Буби” он “...в качестве свидетеля много способствовал разоблачению деятельности панисламистов, весьма строго законспирированной, и явился одним из самых сведущих переводчиков. За это панисламисты объявили его изменником, стали осыпать угрозами и пытались применить распространенное и хорошо организованное среди татар средство - байкот. Не успев в этом, ввиду поддержки Динмухаметова благонадежной, не захваченной новым движением частью татарского населения, среди которой он пользуется громадной популярностью, они стали писать на него всевозможные клеветы и подавать прошения, в которых обвиняли его исключительно до распространения идей панисламизма...”<sup>9</sup>. По всей видимости объяснения Будогосского прозвучали не совсем убедительно. В действительности, социальная база как джадидов, так и кадимистов на селе была одна и та же - фанатически настроенная крестьянская масса, панически боявшаяся массового крещения, но при этом не имевшая ничего против ускоренного обучения своих детей в новометодных мектебе и старавшаяся не разделять свое духовенство на праведное и неправедное. Например, жители села Тюнтер, как бы со стороны наблюдали за конфликтом И.Динмухаметова и Н.Шамсутдинова, стараясь не вникать в его тонкости и оказывали каждому из них

одинаковое почтение. Так, в 1911 г. во время дознания по делу панисламистов, крестьянин с.Тюнтер Юнус Сайфуллин, выражая общее мнение односельчан заметил: "Разницу между методами я не знаю, но стою за старое учение, потому что отцы и деды наши учились так."<sup>10</sup>. Но при этом не высказал отрицательного отношения к деятельности джахида Н.Тюнтери. Активных сторонников И.Динмухаметова, даже в его вотчине - Малмыжском уезде было менее 10 человек, из которых лишь единицы пользовались реальным авторитетом у населения. Кроме того, местные консерваторы были не в почете у городской буржуазии, оказывавшей мощную материальную и моральную поддержку новометодным преобразованиям. Единственным крупным предпринимателем, финансировавшим деятельность И.Динмухаметова был казанский 1-гильдии купец, промышленник и землевладелец Габдрахман Ахметович Ишмуратов. Поэтому слова об огромной популярности Ишмухамета муллы были достаточно условны. Ведь, основная масса правоверных если и уважала его, то уж конечно же не за сотрудничество с жандармерией, а за прекрасное знание Корана и арабского языка, блестящую риторику защитника Ислама.

Так или иначе, но именно после начальственных разбирательств в декабре 1912 года обличительная активность хазрета явно пошла на убыль, что еще раз косвенно свидетельствует о ее полном контроле властными структурами. Здесь, интересна попытка Будогосского создать еще одного "Ишми ишана", но только уже в пределах Уфимской и Пермской губерний, попытка, которая завершилась для опытного офицера полной неудачей. Известно, что 16 февраля 1912 года в самый разгар преследований и гонений на сторонников братьев Буби по всей России, ряд мулл и муэдзинов Уфимской и Пермской губерний обратились к Муфтию с просьбой о производстве дознания в отношении ишана деревни Кисьяккаиново Байгузинской волости Уфимской губернии Абдракипа Абдулвагапова, имевшего тесные деловые связи с Будогосским, который любил поохотиться в этих краях. Нет ничего удивительного в том, что главный погромщик медресе "Буби", ярый державник и противник мусульманских прогрессистов сошелся с духовным деятелем, называвшим "кяфирами" всех, кто обучал и обучался в мектебе и медресе по новому методу, изучал русский язык, пытался конструктивно сотрудничать с местными властями. Оппоненты ишана в прошении нарисовали достаточно типичный портрет сельского консерватора, безраздельно властвующего над своей паствой и пытающегося любым путем подавить волюнтаризм в регионе: "...Он крайне безнравственный, развратный человек...собирает молоденьких девиц и женщин под предлогом лечения от разных болезней и блудит с ними, заставляет всех и каждого целовать ему руки и кланяться в пояс и кто сего не исполняет, называет кяфирами, неправильно, то есть ложно толкует текст Корана, по своему крайнему невежеству новометодных учителей называет кяфирами, на базах и других публичных местах мутит народ и вселяет взаимную между магометанами вражду, учащихся русскому языку называет кяфирами, подговаривает народ не давать административным и другим чинам никаких подписок по требованиям таких чинов по какому-то ни было случаю, на ни в чем не повинных мусульман делает доносы..."<sup>11</sup>. В октябре 1911 года А.Абдулвагапов в разговоре с Будогосским подверг абсурдным обвинениям метод обучения в медресе муллы-джахида Шаихразия Ахмадуллина в деревне Чишмы Ново-Артаульской волости Осинского уезда Пермской губернии. По мнению ишана способ обучения в этом учебном заведении был "противным магометанской вере, пожалуй и противоправительственным, так как дети обучающиеся по такому методу на классной черной доске пишут мелом "Бог", "Царь", "Отец", "Мать" и прочее, затем на слова эти плюют, стирают губкой и говорят учащимся: "Бога нет, Царя не надо, родителей почитать не следует..."<sup>12</sup> Далее А.Абдулвагапов уже по привычной схеме подверг разному учебники и литературу используемую в новометодном медресе, в первую очередь, пособия и книги, написанные Г.Баруди и А. Ибра-

гимовым. Без всяких разбирательств, на основе одних лишь нелепых утверждений ишана, Будогосский распорядился закрыть школу Ш.Ахмадуллина и поручил своему добровольному помощнику составить именной список всех учителей джахида, куда Абдулвагапов неприменно включить своих идеологических противников, личных недругов и просто конкурентов. Как не вспомнить тут знаменитые списки неблагонадежных мулл и вредных книг, составленные по просьбе Будогосского Ишмухаметом Динмухаметовым. Кстати, прошение в Оренбургское магометанское духовное собрание с просьбой о разбирательстве с Абдулвагаповым направили встревоженные священнослужители, волей-неволей попавшие в злополучный список. Это в Байгузинской волости Бирского уезда Уфимской губернии - имам д. Карманово Мухаметкарим Муртазин, ахун Зиятдинахмет Абдулгфарулов, муэдзин д. Старой Кидашевой Ахметзян Губайдуллин, муэдзин деревни Айбуляковой Факхетдин Вагапов, имамы д.Курмалаково Файзрахман Сайряпов и Мухаметзия Абдулгарифов; в Ново-Артаульской волости Осинского уезда Пермской губернии - имам д. Ново-Артаулово Насретдин Фаткуллин Амиров, имам д. Акылбаево Мухаметмаксум Дускаев, имамы д.Урадино Шарифзян Садрильисламов, Мухаметгутуф Гарифуллин, и уже пострадавший мулла д. Чишмы Шаихразия Ахмадуллин. Всего под угрозой преследований и репрессий и соответственно закрытия приходских мектебов и медресе оказалось 8 мусульманских общин, а 12 их лидеров - мулл и муэдзинов стали жить в ожидании долгих расследований и судебных разбирательств.

Такое скандальное дело не могло не остаться без внимания Духовного собрания и губернских властей, которые попытались разобраться в сложившейся ситуации. Однако, уже в самом начале расследования А.Абдулвагапов заявил, что является агентом жандармерии и занимается информированием Будогосского о положении дел в мусульманских общинах. Впрочем, штаб-ротмистр в специальной телеграмме на имя Пермского губернатора 28 октября 1912 года опроверг утверждения ишана, назвав его верноподданым, которого за убеждения преследуют панисламисты. Видимо, этих объяснений оказалось недостаточно и Будогосский, дабы оправдать А.Абдулвагапова, 9 ноября того же года сообщил губернатору, что мулла д. Чишмы Ш.Ахмадуллин являлся близким другом братьев Буби и пытался за 20000 рублей, собранных у мусульман в 3 губерниях, добиться в Сарапуле освобождения знаменитых мударрисов из тюрьмы.

Вероятно, и эти доводы офицера, на фоне разгорающегося нешуточного скандала, не возымели особого действия. Губернские власти выбрали для себя в этой непростой ситуации не очередную мифическую победу над врагами Империи, а спокойствие и мир в регионах с мусульманским населением. Поэтому, спровоцированный Будогосским конфликт, по крайней мере внешние его проявления, был постепенно ими погашен.

Феномен "Ишми ишана" как и других непримиримых борцов с джахидами в основном являлся продуктом провокационной деятельности жандармерии, желавшей не только расколоть мусульманскую общину изнутри, но и показать наличие в ней бескомпромиссного противостояния сторонников самодержавия и противников империи, под видом реформ, подтачивающих основы российского государства. Умелая игра на амбициях энергичных, но политически неграмотных мусульманских лидеров, поощрение бездоказательного доноительства, абсурдных обвинений и агрессивных действий против новаторов, создавали видимость реальной и эффективной общественной оппозиции среди мусульман России панисламистскому и пантюристскому движению.

На самом деле, многие представители теоретического кадимизма никогда не участвовали в политических аферах, напротив, они мечтали об укреплении единства и жизнеспособности общины, и фактически вместе с джахидами, яростно споря и поле-

мизируя с ними, искали оптимальные пути развития российского мусульманства. Сегодня мы должны уметь отличать и отделять ошибочную общественную практику и заблуждения таких представителей татарского консерватизма как Ишмухамед Динмухаметов, от их деятельности в качестве крупных проповедников, теологов, публицистов, искренне защищавших устои Ислама от губительных, по их мнению, новаций, ускоренной европеизации татар и миссионерских посягательств государства.

#### *Примечания:*

- 1 Кстати, ведущие западноевропейские ученые, считая, что расхождения между джадидизмом и кадимизмом “в основе своей расплывчаты и лишены четких идеологических определений” призывают не ограничиваться “идеологическими обоснованиями споров” между этими двумя общественными силами, а пытаться дать им “логическое обоснование” исходя из целого комплекса объективных и субъективных факторов. См. Стефан А.Дюдюаньон. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец 18 - начало 20 века) // Ислам в татарском мире: история и современность. - Казань, 1997. - С.57-69.
- 2 Ишмухамед Тюнтери. Лекции и размышления на темы мыслей и слов, появляющихся в последнее время в игтикаде.- Казань, изд-во Иман,2000. - 28 с.(на тат. яз), Шейх Абунакип Тюнтери. Условия исполнения Шариата.- Казань, изд-во Иман, 2000. - 16 с. (на тат. яз.).
- 3 В дальнейшем цитирование работ И.Д. производится по источникам, отложившимся в Государственном Архиве Кировской Области, в частности: ГАКО, Ф.714, О.1, Д. 1207, ЛЛ.637-639.
- 4 ГАКО Ф.714,О.1, Д.1207, Л.636,636(об.)
- 5 НА РТ Ф.199,О.1, Д.795, Л.11.
- 6 ЦГИА РБ Ф.-И187,О.1, Д.412,Л.28.
- 7 НА РТ Ф.199,О.7, Д.785, Л.11.
- 8 ГАКО Ф.714,О.1, Д.1297, Л.2,2(об).
- 9 ГАКО Ф.714,О.1, Д.1297, Л.15-15(об.).
- 10 ГАКО Ф.714,О.1, Д.1207, Л.10-15.
- 11 ЦГИА РБ Ф. И-295, О.1, Д.412,Л.120.
- 12 ЦГИА РБ Ф.И-295,О.1, Д.412, Л.113(об.).

## Глава 10. Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования

В конце IX - начале X вв. в селах Волжской Булгарии, по сообщению арабского ученого, географа ибн-Руста, были “мечети и начальные школы с муэдзинами и имамами”<sup>1</sup>. В XII-XIV вв. в Булгарии имелась разветвленная сеть мектебов и медресе, выпускники которых были способны развивать национальную культуру на уровне передовых цивилизаций своего времени. В последней четверти XIV - в начале XV в. материальное и духовное наследие бывшей Волжской Булгарии переходит к ее преемнику - Казанскому государству, представлявшему собой мощное экономическое, политическое и культурное образование. В книге татарского историка Хисамутдина Муслими “Таварихе Булгария” (“История Булгар”), относящейся, по некоторым данным, к 1584 г., приводится длинный перечень селений государства, отмеченных мектебами и медресе, известными учителями-наставниками и проповедниками. В самой Казани при центральной соборной мечети располагалось крупное медресе высшего типа, руководимое видным педагогом, возможно, сеидом Кул Шарифом. Естественно допустить, что при сохранении своей государственности и дальнейшем социально-экономическом развитии общества образование у татар обрело бы все более значительные масштабы и светский характер, поскольку интересы крупного феодального государства требовали подготовки кадров, способных трудиться в различных сферах политической и общественной жизни. Однако этот процесс был прерван захватом Казани войсками Ивана Грозного 2 октября 1552 г., завоеванием, положившим начало духовному геноциду татарского народа.

Правительство митрополита Макария применило к казанцам несколько жестоких мер: произвело поголовное избивание всех мужчин во взятой Казани, выселило всех оставшихся в живых жителей города (в основном служилых татар), распорядилось разрушить в Казани все мечети и т.д. А в Казани мечетей было достаточно много. Но так как мектебы и медресе по традиции, сохранившейся с булгарских времен, находились именно при мечетях, были стерты с лица земли все мусульманские учебные заведения в том числе медресе Кул Шарифа.

Падение Казани не означало окончательного покорения края, населения бывшего Казанского государства. В 1553-1557 гг. шла героическая борьба народов Среднего Поволжья за свободу и независимость, восстановление государственности. Однако силы были неравны. Завоевательные походы московских войск 1553-1554 и 1556 гг. и действие карательных отрядов привели к страшному опустошению края. Сотни селений с мечетями и мектебами при них были превращены в развалины, запасы хлеба были испепелены, скот разогнан, имущество разграблено, жители истреблены. Но татарский народ и другие народы бывшего Казанского ханства не хотели мириться со своим ужасным положением, неоднократно поднимали восстания против колонизаторов. Особенно широкого размаха достигли выступления 1582 и 1592 гг., которые русское правительство подавило с огромным трудом.

При подавлении восстаний и борьбы за независимость вслед за русской армией и карательными отрядами неизменно шли попы и монахи в крестом и Евангелием в руках, призывая население к покорности, подчинению и смирению. При этом значительные масштабы приняли насильственное крещение и обращение в православие.

В годы завоевания и военных действий ни о каком просвещении, функционировании мектебов и медресе не могло быть и речи - стояла проблема физического выживания, спасения этническо-национального генофонда.

После завоевания Казанского государства практически не осталось городского татарского населения, ибо даже особая Татарская слобода, образованная “по милости” царя-завоевателя, находилась за чертой города. Большинство оставшихся в живых жителей окончательно разорились, впало в нищету или было принуждено расселяться по деревням. Городская культура татар с крупными очагами просвещения на долгое время перестала существовать. Теперь национальная культура всецело приняла деревенскую окраску, традиции городской культуры стали быстро забываться. В первую очередь это было связано с отсутствием главных институтов духовной культуры - мечетей и мектебов и медресе при них.

Народ боролся за свои права в самых мрачных условиях. В конце XVI в. жители Татарской слободы попытались вновь построить мечети. Однако в 1593 г. последовал погромный указ царя Федора Ивановича, чтобы “мечети татарские все велели посметати”, чтобы впредь эти попытки пресекались самым беспощадным образом. Естественно, если не разрешалось строить мечети, нельзя было открывать и мектебы, ибо они составляли единый духовно-просветительный комплекс.

Колониальное иго имело для татарского народа самые печальные последствия. Обратимся к рукописной “Истории деревни Тинчали”. В ней, в частности, отмечается: “Поскольку-де православная вера не может утвердиться в женщинах, носящих штаны, урядник с помощью стражников публично стаскивал их с татарских крестьянок”. В этой рукописи также говорится о том, что после взятия Казани царское правительство разгромило мектебы и медресе, перевешало ученых, не давало никакой возможности для развития просвещения. Давление русской администрации было настолько губительным, отмечается далее, что татары стали вновь возвращаться к язычеству, постепенно забывая мусульманские обряды. Народ впадал в невежество. Религиозные потребности стали отправляться в лесах, а образованные люди стали обучать своих детей в лесных дубах и банях. А простой люд, говорится в рукописи, отдавал своих детей на обучение старухам и суфиям. “Тогда нельзя было вести речь об обучении не то что в деревнях, - говорилось в этом документе, - но и в центре татарского народа Казани, где в течение 200 с лишним лет не давали разрешения открывать национальную школу<sup>2</sup>

Татарский историк XIX в. Хусаин бине Амирхан в своей книге “Таварихе Булгария...” отмечал, что в царствование Михаила Федоровича Романова, который питал особую ненависть к мусульманам, в 1635 г. был устроен настоящий погром в отношении татар, когда было умерщвлено большое количество ученых и сожжено множество древних сочинений, следствием чего стало невежество и ослабление веры<sup>3</sup>.

Разнузданные гонения на татар во всех сферах жизни, в особенности на их правовой статус, обычаи, культуру, быт проводились во время царствования Петра I, при котором практиковались насильственное “изъятие” детей у родителей, их крещение и обучение в специальных школах, где ребята умирали десятками вследствие каторжного режима и нечеловеческих условий.

Своеобразным апогеем насилия над татарским населением был слом в 40-е гг. XVIII в. мечетей, произведенный в Казанском уезде при епископе Луке Канашевиче, которого даже Екатерина II сравнивала со средневековым инквизитором<sup>4</sup>. В результате такой политики, как отмечал К.Насыри, “до царствования Екатерины II в Казани каменных мечетей не было. Были лишь холодные помещения, кое-как сколоченные из досок... При жизни Хромого Каратуна, т.е. Луки Канашевича, в Казани не осталось ничего, похожего на мечеть. Для сотворения намаза мусульмане собирались в ветхих шалашах, крытых древесной корой”<sup>5</sup>. Разумеется, если не было мечети, не существовало и медресе.

В исторической литературе (очевидно, вследствие гибели и уничтожения источников) почти нет сведений о деятельности татарских учебных заведений после завоевания

Казани до XVIII в. Конечно, они были, но существовали, видимо, полулегально из страха быть разгромленными предшественниками или последователями Канашевича. Иначе трудно объяснить тот факт, что татарское просвещение как-то “дотянуло” до относительно благополучных екатерининских времен и было кого вешать и что громить в XVII-XVIII вв. Грандиозная Крестьянская война под предводительством Е.И.Пугачева, живейшее участие в ней наряду с другими народами и татар, вынудили царское правительство несколько ослабить гонения на веру и национальную культуру. Учреждается Духовное управление мусульман, разрешается строить мечети и открывать медресе при них. В 70-х гг. XVIII в. в Казани возникают два медресе - Ахундовское и Апанаевское, а в 1780 г. - медресе при доме Амирхановых. В конце XVIII столетия появляются медресе в деревнях Кшкар, Менгер, Сатыш, Саба, Бурундук, Береска, Мензеля, Стерлибаш, Мачкара, Тайсуган, Ташкичу, Агерзе, Шырдан, а также в Уфе, оренбургских Каргалах и др. И вот немецкий ученый, путешественник И.Г. Георги, автор “Описания всех обитающих в Российском государстве народов” (1799) отмечает, что у татар во всякой деревушке имеется “особливая молебная хранина и школа”. Он же пишет, что в “казанских слободах и в больших деревнях есть подобные сим девичьи школы”.

К середине XIX в. только в Казанском крае насчитывалось 430 мектебов и 57 медресе<sup>6</sup>.

Говоря о дореволюционной татарской школе, надо четко разграничивать медресе “старого” и “нового” типа. До конца XIX в. (иногда и в начале XX в.) татарское медресе в своей основе носило конфессиональный характер (т.н. “кадимистское”, “старометодное” медресе). Это было духовное учебное заведение, призванное готовить богословов, знатоков мусульманского права и религиозных руководителей мусульманских общин. Правительственные чиновники сравнивали кадимистское медресе с богословскими факультетами университетов, духовными семинариями или даже академиями. Традиционная программа медресе включала изучение морфологии (сарф) и синтаксиса (наху) арабского языка, логики (мантык), философии (хикмет), догматики (гакаид или калам), мусульманского права (фикх) и др.

Формальные ступени образования в кадимистском медресе не были установлены. Показателем продвижения в учении являлись изучаемые книги, так как учебный курс такого типа медресе состоял из набора строго чередующихся друг за другом общепринятых книг, написанных еще в XI-XVI вв. Основу программы медресе составляло богословие. Общеобразовательных предметов было немного, причем они частично носили вспомогательный характер и должны были служить для лучшего понимания и усвоения исламского вероучения. Арабский язык в медресе изучался как язык Корана и богослужения, логика и философия - для обоснования религиозного учения формально-логическими доводами.

В кадимистском медресе светский элемент проявлялся в таких предметах, как “Фараиз”, “Шамсия”, которые заключали в себе математические сведения, трактат по логике - “Исагоги” (по Аристотелю), арифметика, сведения о браке, продаже, барыше, о закладке вещей, хифзысыххат (гигиена) и др. Кроме того, отдельные мугаллимы вне программы преподавали некоторые светские дисциплины, богатые библиотеки позволяли пытливым шакирдам заниматься самообразованием. Вследствие всего этого наиболее даровитые ученики медресе были знакомы с классической литературой Востока, математикой, астрономией, медициной, риторикой, поэтикой, историей, географией.

В XVII в. Юнус Оруви с включением элементов алгебры написал математическое пособие под названием “Фараиз”, которое стало учебником для многих поколений татарских шакирдов. Известно, что в 60-е гг. XIX столетия в медресе “Касымия” г. Казани на уроках пользовались астролябией, циркулем, другими геометрическими приборами и приспособлениями. В библиотеках медресе нередким явлением были

рукописные книги, где излагались воззрения древних авторов. Наиболее любознательные шакирды через них имели возможность ознакомиться с философскими взглядами Аристотеля, аль-Фараби, ибн-Сины, аль-Бируни, Низами, Навои и др. мыслителей прошлого. В период, когда о реформе кадимистских медресе не могло быть еще и речи, инспектор татарских, башкирских и киргизских школ Казанского учебного округа В.В.Радлов (в будущем академик) писал (1872 г.): “Умственное развитие шакирдов довольно значительно и, несмотря на всю односторонность их знаний, шакирды стоят умственно гораздо выше наших учителей приходских городских школ”..Заметим, не “учеников”, а “учителей”. С другой стороны, характерно, что даже Радлов по установившейся официальной традиции делит граждан одного и того же государства на “наших” - “не наших”, проводя грань между русскими и “инородцами”.

Не следует забывать, что выдающиеся татарские просветители, общественные деятели, историки, писатели Ш.Марджани, К.Насыри, Х.Фаизханов, Ш.Кульятси, С.Кукляшев, М.Акмулла, Г.Махмудов, Г. Ильяси, Р.Фахрутдинов, Г.Баруди, Ф.Карими, Р.Ибрагимов и многие другие представители интеллектуальной элиты вышли из кадимистских медресе. В них начинали образование Г.Исхаки, Г.Камал, Г.Тукай, Ф.Амирхан, С.Рамиев, М.Гафури, Ш.Камал, Г.Ибрагимов и др. представители татарской демократической культуры. Да, кадимистская школа была в своей основе конфессиональной. Но не надо забывать, что в дореволюционный период ни у одного народа России не было учебных заведений, в которых бы не преподавался “закон божий”. Да что там “закон божий”? Возьмем, к примеру, русскую школу. На основании “Положения о начальных народных училищах” от 25 мая 1874 г. они имели “целью утверждать в народе религиозные и нравственные понятия и распространять первоначальные полезные знания”<sup>8</sup>. Предметами учебного курса начальных народных училищ служили: 1) закон божий (краткий катехизис и священная история), 2) чтение по книгам гражданской и церковной печати; 3) письмо; 4) первые четыре действия арифметики и 5) церковное пение<sup>9</sup>.

Что же касается церковно-приходских школ (вспомним мектебы при мечети), то по правилам, принятым 13 июня 1884 г., эти учебные заведения имели целью “утверждать в народе православное учение веры и нравственности христианской и сообщать первоначальные понятия знания”. В них преподавались: 1) закон божий (а именно: а) изучение молитв; б) священная история и объяснение богослужения; в) краткий катехизис; 2) церковное пение; 3) чтение церковной и гражданской печати и письмо; 4) начальные арифметические сведения”<sup>10</sup>. Нетрудно убедиться, что церковно-приходские школы имели сугубо конфессиональный характер. А о епархиальных училищах и духовных семинариях и говорить не приходится. Даже в классических гимназиях, прогимназиях, всевозможных училищах, институтах, университетах “закон божий” преподавался как предмет, по нему принимались экзамены, он являлся одним из компонентов успеваемости. Так, в Казанских Высших женских курсах (они давали высшее образование) в качестве основных предметов преподавались “История религий”, “Православное богословие”, “История христианской церкви”<sup>11</sup>.

В данном случае мы не ставили целью сравнивать ни старометодное, ни новометодное медресе с русскими учебными заведениями соответствующего уровня и профиля. Однако в целях переосмысления укоренившегося взгляда на русскую школу как на нечто совершенное, непогрешимое и сугубо светское, есть необходимость привести хотя бы один характерный пример. Естественно, было бы некорректно ссылаться на известное произведение Н.Г.Помяловского “Очерки бурсы”, где писатель мастерски изобразил очень непримечательные стороны этого “учебного заведения” и дикие нравы его воспитанников. Речь пойдет о государственной общеобразовательной школе классического типа - гимназиях. Некто пр. А.С. - овь, представитель русской интеллигенции, возможно, профессор, о классической гимназии, составлявшей в то время сердцевину средней общеобразовательной школы, в 1907 г. писал:

“Самую печальную стороною в нынешней средней школе нужно признать полный упадок научной любознательности в среде учащейся молодежи. Все учатся как будто только для того, чтобы получать удовлетворительные баллы и переходить из класса в класс... Побудьте на выпускных гимназических экзаменах: знающий человек придет в ужас от печальных результатов 8-летнего обучения в гимназии. И вот эти-то умственные недоросли идут в университеты и другие высшие учебные заведения; здесь они сами с первых же шагов начинают замечать полную свою неподготовленность и проклинать среднюю школу, загубившую лучшие годы их юности. Вину всего этого мы относим всецело к самой средней школе. Это она подавляет в детях всякую научную любознательность”<sup>12</sup>.

Вернемся, однако, к проблемам татарского просвещения. Политика царского самодержавия была такова, что татары в течение столетий не могли иметь светские школы. Царизм делал все, чтобы увековечить отсталость татар, обречь их на бедность и прозябание, не допускать приобщения к передовым методам производства и хозяйствования, держать вдали от достижений науки и культуры. Плодом именно такой политики явилась задержка царскими властями открытия татарских светских школ на целые столетия. В 1818-1880 гг. в высшие инстанции царского правительства было подано по меньшей мере 8 (известных нам) проектов об организации средней школы европейского типа для татар. Среди них были проекты В.В.Радлова, Ш.Марджани, Х.Фаизханова, Р.Фахрутдинова и др. Р.Фахретдинов, например, настаивал на открытии учебного заведения с двумя отделениями, в первом из которых преподавались бы “духовные”, а во втором - светские предметы, как-то: арифметика, геометрия, алгебра, география, философия, химия, астрономия, медицина, ботаника, история, логика, механика, право и др. Все тщетно. Политика народного просвещения на деле превратилась в политику народного затемнения.

Мало того, царское правительство даже в начале XX в., преследуя реакционные цели, под видом борьбы против “мусульманско-татарского” влияния, пантюркизма и панисламизма, жесточенно боролось с введением светских предметов в программы конфессиональных школ. Например, “Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае”, созданное министром внутренних дел П.Столыпиным в 1910 г., постановило “устранить из конфессиональных мусульманских школ (мектебе и медресе) предметы преподавания общего характера, в том числе и русский язык, ограничив программу преподавания в означенных школах исключительно предметами, относящимися к изучению мусульманского вероучения, подчинив их в отношении соблюдения этого требования общему учебному надзору”<sup>13</sup>. С татарской школой боролись не отдельные чиновники или миссионеры, а на официальном государственном уровне, подчеркивая неоспоримую “необходимость приняться самым решительным образом за мусульманскую школу”<sup>14</sup>.

Даже после революции 1905-1907 гг. открывать собственно светские школы было запрещено правительством категорически. Татарские медресе, по строгому предписанию властей, могли иметь только конфессиональный, т.е. религиозный характер. Своей ожесточенной борьбой против светской образованности татар правительство явно преследовало цели денационализации народа, делая ставку на развитие сети государственных школ с четко обозначенным русификаторским направлением. Недаром вышеупомянутое “Совещание” констатировало, что “обрусение инородцев должно венчать дело приобщения инородцев к русской культуре; оно должно быть конечной и потому отдаленной целью государства”<sup>15</sup>. Создание же собственной светской школы фактически было пределом мечтаний татарской интеллигенции. Примечательно, что инспектор Казанского учебного округа Я.Д.Коблов в 1908 г. издал книгу, которая называлась не иначе, как “Мечты татар-магометан о национальной общеобразовательной школе”. Очевидно, что царские власти, как и православные миссионеры,

упорно противились распространению светской образованности среди татар и изменения характера татарской школы из боязни новых препятствий в проведении русификаторской политики.

Царизм делал все, чтобы обезличить татарскую школу, подорвать ее интеллектуальную мощь, а обессиленную и выродившуюся сделать достоянием русификаторских и имперских замыслов. Этой цели способствовали “Правила” 26 марта 1870 г., 20 ноября 1874 г., 31 марта 1906 г., 1 января 1907 г., 27 октября 1907 г. и т. д., направленные против национальной самобытности, самосознания, самоопределения, значит на подрыв всех основ национальной жизни “инородцев”. Все это было настолько очевидно, что в 1912 г. депутат III и IV Государственных дум Г.Х.Еникеев с думской трибуны прямо обвинил правительство в лице Министерства народного просвещения в проведении “черносотенно-ассимиляторски-миссионерско-обрусительной тенденции: ограничения инородцев в правах, держание их в невежестве, в черном теле, материальное и духовное их ослабление, обезземеление, искоренение родного языка, родной литературы, искоренение религиозных, племенных, бытовых особенностей, искоренение всего того, что составляет святая святых каждого народа, залог и условие его национального существования...”<sup>16</sup>.

Парадоксально, что всемерно препятствуя развитию национального просвещения, особенно в светском направлении, осуждая татар за “фанатизм”, “слепую” приверженность к своей вере и учебным заведениям, ратая за приобщение мусульман к русской образованности и русской культуре, царизм в то же время опускал шлагбаум перед теми, кто пытался пробиться в государственную школу: гимназии, училища, университеты и т.д. Таким образом, двери русских учебных заведений со светским образованием для татар, за единичными исключениями, были закрыты. Когда у входа в некоторые сады и бульвары висели таблички-предупреждения с надписью “Вход татарам и собакам запрещен”, наивно было ожидать особую благосклонность в отношении допуска “инородцев” в храм науки и светской образованности.

Правда, в XX веке, особенно после революции 1905-1907 гг., в условиях невиданной демократизации российского общества, эти ограничения не могли быть всеобъемлющими. В новых условиях татарские юноши сотнями потянулись в русские учебные заведения. Царизм мирился с этим явлением, уповав на то, что подобный путь будет более успешно способствовать общей цели русификации “инородцев”. Но в XIX в. дело обстояло совершенно иначе. Детей татар-магометан нельзя было принимать “на казенное содержание и помещать с прочими студентами такого же содержания”<sup>17</sup>, размещать их “для жительства вместе с учениками христианского вероисповедания”<sup>18</sup> и т.д.

Царизм явно опасался развития культуры и пробуждения национального самосознания татарского народа. Не зря апологет миссионерства, мракобес Н.И.Ильминский проповедовал, что “фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин, а еще хуже аристократ, а еще хуже человек университетского образования”<sup>19</sup>.

На фоне этого плачевного положения горькой насмешкой звучит известная фраза К.Насыри, которая до последнего времени расценивалась как образец патриотизма и интернационализма. Насыри писал: “В самой России имеются достаточные для нас знания и поскольку так, нечего по каждому поводу ехать за границу. Мы люди российские и то, что есть в России, нас вполне устраивает”<sup>20</sup>.

Однако эти знания практически невозможно было получить. Поэтому молодежь стремилась выехать за границу. Понимая это, Ш.Марджани отмечал: “Для будущности нашего народа, обеспечения ему возможности управления собственными делами и избавления его от вечного гнета на арене жизни мы нуждаемся в европейских знаниях, просвещении, культуре и промышленности. Весьма полезна для нас учеба в

европейских школах. Учение и просвещение можно брать везде, где оно есть. Знание и просвещение не знают ни национальных, ни языковых границ”<sup>21</sup>.

Татарские юноши учились в Бухаре, Самарканде, а позднее - в Турции, Египте и Сирии. Хотя в материальном плане они испытывали большие трудности, но пользовались известным покровительством как единоверцы. Однако царизм не только не поощрял данное явление, но и усматривал в нем сепаратизм, пренебрежение к России со стороны людей, которые просто вынуждены были отправляться за границу. Со временем среди татар усилилась тяга к образованию в западноевропейских странах, в Японии и т.д. Несколько подробнее об этом речь пойдет ниже.

К концу XIX столетия в татарском обществе наметился серьезный поворот к светскому образованию, несмотря на все препоны со стороны царизма и консервативных кругов нации. За реформу старометодного медресе прежде всего выступила наиболее радикальная часть татарской буржуазии, ее деловые круги. Ей нужны были люди с известным минимумом светских знаний, которые могли бы практически вести дело, развивая производство. Среди ревнителей светской образованности были такие крупные дельцы и промышленники-воротилы, как Ахмед и Гани Хусаиновы, Шакир и Закир Рамиевы, фабриканты Акчурины, Утямышевы, Азимовы и др. На этой почве процветало национальное меценатство. Легендарными покровителями татарской духовной культуры слыли те же братья Хусаиновы, в особенности Ахмед Хусаинов (“Ахмед бай”). Они пожертвовали сотни тысяч рублей на строительство мечетей, открытие мектебов и медресе, субсидировали десятки учебных заведений, на свои средства посылали наиболее одаренных шакирдов в заграничные вузы, стажировку и т.д. История сохранила имена и других меценатов, которые, не обладая особо внушительным состоянием, тем не менее внесли значительный вклад в дело развития национального просвещения, покровительствовали неимущим и т.д. Так, купец Дж.Сагдиев пожертвовал казанскому медресе “Касымия” 10 тыс., строительству школ и мечетей - 10 тыс.. Казанскому благотворительному обществу - 2 тыс., родильному отделению этого общества - 3 тыс. руб.<sup>22</sup>. На поприще придания национальной школе светского направления не покладая рук трудились И.Гаспринский, получивший высшее образование в Турции и Франции, который, кстати, в молодости работал в Париже секретарем у И.С.Тургенева, Г.Галева (Баруди), Губайдулла и Габдулла Нигматуллины (Бобинские), Р.Фахретдинов, Ф.Карими, Х.Максуди, И.Терегулов, Н.Амирханов, Н.Тюнтери (Шамсутдинов) и др., а в период и после первой российской революции также такие педагоги-просветители новой волны, как Г.Рафиков, Х.Забири, М.Курбангалиев, Н.Надиев, Д.Губайди, З.Шакиров, Г.Ибрагимов, М.Муштари, Шигап Ахмеров, Г.Сагди, Ш.Тагири, Г.Сайфуллин, Х.Файзи-Чистапули, Ф.Сулеймания, М.Муззафария, Ф.Аитова, Л.Хусаинова, Ф.Адамова, Багбостан ханум (Мукминова) и многие другие.

Возрастающая конкуренция на всероссийском рынке, а иногда и за границей, требовала от татарских деловых кругов высокого культурно-технического уровня. В этих условиях, несмотря на огромные препятствия со стороны царских властей и ревнителей национальной старины, на смену кадимистским медресе начали приходиться джадидистские школы. Перекраивается учебно-воспитательный процесс, наносится удар по буквослагательному методу обучения. Азбучно-звуковой метод у татар начал внедряться в 80-х гг. XIX в.

Одна существенная деталь. Когда некоторыми “знатоками” истории бичуется старая татарская школа, где обучение основывалось на буквослагательном методе, начисто “забывается”, что и в русскую школу звуковой метод стал проникать лишь с 70-х гг. XIX столетия. Именно тогда К.Д.Ушинский, Н.А.Корф, Н.Ф.Бунаков и др. на основе изобретенного за границей метода разработали систему первоначального обучения для русских детей вместо прежнего церковного “аз”, “буки”, “веди”.

Естественно, в условиях жесточайшего запрета национальной светской школы и существования ее только в конфессиональном виде, в джадидистском медресе богословским дисциплинам также уделялось значительное место. Практически в каждом медресе в виде основных предметов преподавались: Коран, толкование Корана, хадис (изречения пророка Мухаммеда), история ислама, сведения о жизни пророка и его сподвижников, какаид (вера), фикх (основы шариата) и др. Однако новая эпоха властно требовала ориентации на светские предметы, которые все шире включались в программы новометодных медресе. Стремление к новому было особенно сильно в крупнейших учебных заведениях, расположенных на этнической территории татарской нации: “Мухаммадия”, “Касымия” (Казань), “Галия” (Уфа), “Хусаиния” (Оренбург), “Расулия” (Троицк), “Буби” (дер. Иж-Бобья Сарапульского уезда Вятской губернии) и др. В ряде новометодных медресе изучались практически все дисциплины своего времени, входящие в курс общеобразовательной средней школы (а иногда и больше в связи с необходимостью подготовки педагогических кадров). Так, в медресе “Мухаммадия” в начале XX в. преподавались: русский язык, арифметика, чистописание, рисование (черчение), счет, география, физика (природоведение), геометрия, история России, всеобщая история, история тюркских народов, история науки и классов, фараиз (наука о разделе наследства), этика, гигиена (медицина), юриспруденция, метрика, риторика, психология, логика, философия, методика преподавания, педагогика, арабский язык, персидский язык, арабская литература. Естественно, писались диктанты, изложения, сочинения, заучивались наизусть различные тексты. Что касается татарского языка, то он преподавался под названием “тюрки тель” (тюркский язык), а чтение на родном языке именовалось “кыраэте тюрки” (тюркское чтение)<sup>23</sup>.

В медресе “Мухаммадия” огромное внимание уделялось изучению русского языка. Так, в начальных и средних классах шакирды в течение 11 лет (медресе имело с 1913 г. 14-летний курс) изучали русский язык ежедневно, т.е. по нему давалось 6 уроков в неделю, тогда как другим предметам уделялось максимум не более 2 часов. В свете этого злостной клеветой на татарскую новометодную школу является утверждение вышеупомянутого “Совещания” о том, что в медресе “под видом потребностей рационального изучения своей веры - ислама - как предметы преподавания вводились не имеющие с религией общего: арифметика, история Турции и география Турции; наряду с этим совершенно игнорировался русский язык, история России и география России; вместе с тем пропагандировался искусственно создаваемый пантюркский язык”<sup>24</sup>. Обвинение джадидистских медресе в панисламистско-пантюркистских “замашках” были необходимы царизму для разгрома национальной школы, попрания всех национальных особенностей, обычаев, достижений. Не выдерживают критики обвинения медресе также в фанатизме, антирусских настроениях, и прочих “смертных грехах”. Именно из стен таких учебных заведений вышли люди, которые внесли наибольший вклад в пропаганду русской культуры, активно занимались переводческой деятельностью и т.д. Свидетельством тому являются сотни произведений русских классиков и мастеров пера, переведенных на татарский язык, многие из которых были опубликованы на страницах прессы в 1905-1917 гг. Что же касается соотношения светских и религиозных предметов в медресе “Мухаммадия”, то для наглядности следует привести пример из недельного расписания начальных и средних классов. Так, в пяти начальных классах “богословским” дисциплинам отводилось 39, светским - III часов, а в шести средних классах соответственно 43 часа и 131 час.<sup>25</sup>.

“Мухаммадио” по праву можно назвать татарским университетом дооктябрьской поры. За 36 лет существования в качестве новометодного учебного заведения (1882-1918) из ее стен вышли тысячи высококвалифицированных применительно к национальной жизни кадров, те, которых можно охарактеризовать как цвет и гордость нации. Среди них мы встречаем революционных деятелей и борцов за демократию

(Х.Ямашев, М.Дулат-Али, К.Якуб, К.Туйбакин, С.Габбасов), замечательных художников слова (Г.Камал, Ф.Амирхан, М.Гафури, Ф.Бурнаш, К.Тинчурин, З.Башири, М.Укмаси, М.Гали, А.Исхак, А. Камал, Ф.Асгат, Ф.Туйкин), ученых и общественных деятелей (Г.Нугайбек, Г.Шараф, Х.Бадиги, А.Рахим, Г.Губайдуллин, Г.Мустафин), энциклопедиста-гуманитария (Н.Исанбет), просветителей-педагогов (Т.Ильяс, З.Шакиров), революционера, поэта, полиграфиста (М.Алмаев), археографа и педагога (С.Вахиди), журналистов и издателей (Б.Шараф, А.Хасани), дипломатов высокого ранга (Х.Биккенин, И.Амирхан), артистов (З.Султанов, Габдрахман и Габдулла Камал), композиторов (С.Сайдашев, С.Габяши), художника-скульптора (Б.Урманче) и многих других.

Заслуживают внимания внешние атрибуты медресе “Мухаммадия”. К 1907 г. оно состояло из трех больших каменных корпусов, имело столовую, кухню, больницу, мастерские по пошиву и ремонту обуви, по обработке дерева, здесь же работала переплетная мастерская. На территории медресе размещался сад, в котором зимой устраивался каток, где шакирды могли кататься на коньках.

Аналогичных успехов добились сельское медресе “Буби”. Это медресе, как и “Мухаммадия”, пользовалось блестящей репутацией. Даже вышеупомянутый Я.Д.Коблов назвал его “выдающимся” медресе, учебным заведением “высшего разряда”<sup>26</sup>. По его утверждению, в “Буби” приезжали учиться мусульмане из самых различных губерний, а за передовым опытом съезжались “любители магометанского просвещения” не только из “среднеазиатских владений”, но даже из Турции. Здесь получали образование мугаллимы, “вполне достойные и пригодные для занятия должностей учителей, могущие поставить образование в национальном духе”. Коблов даже заявил, что до той высоты, на которую поднялось медресе “Буби” в период своего расцвета, не доходило ни одно медресе Приволжского края<sup>27</sup>.

Медресе “Буби” без учета начального отделения состояло из восьми классов, где занятия велись по 30 дисциплинам. Здесь 8 предметов относились к религии, 22 - имели светский направленность. Вот перечень светских предметов: русский язык, тюркский язык, литература, чистописание и рисование, арифметика и теория счета, арабский язык и литература, геометрия, география и достижения географии, история природы, физика, юриспруденция, всеобщая история и история философии, этика и теория этики, алгебра и тригонометрия, наука о благосостоянии, астрономия, фараиз, методика преподавания, гигиена, логика. На добровольных началах изучались бухгалтерское дело и, что очень знаменательно, западноевропейские языки: немецкий и французский<sup>28</sup>. Огромное место отводилось русскому языку. Кроме трех последних, в 1-5 средних классах русский язык преподавался 12 раз (!) в неделю, т.е. шакирды изучали его ежедневно по 2 часа, тогда как родному языку и литературе отводилось всего 2 урока в неделю.

Выдающееся место в системе национального образования занимало также крупное медресе своего времени “Хусаиния”, в котором преподавались 8 религиозных и 20 светских предметов. Среди светских дисциплин были: тюркский, т.е. татарский язык, тюркская (татарская) литература, арабский, персидский, русский языки, арифметика, география, история, геометрия, зоология, гигиена (медицина), природоведение, химия, логика, этика, фараиз, арабская риторика, методика преподавания и др. В 1906 г. для медресе “Хусаиния” было построено великолепное трехэтажное здание со всеми современными удобствами: с электрическим освещением, паровым отоплением и т.д. Только строительство корпуса (без внутреннего оснащения) обошлось Ахмеду Хусаинову в очень крупную по тем временам сумму - 97 тыс. руб. В 1907/08 учебном году в “Хусаинии” обучалось 310 шакирдов (днем 150, вечером - 160). Персонал медресе состоял из 14 учителей, заведующего, заместителя заведующего, 2 надзирателей, секретаря и 11 технических служащих. Каждый этаж выполнял определенные функции. Так, на первом этаже располагались начальные учебные классы,

столовая, комнаты для питания, специальные помещения для служебного персонала. На втором размещались учебные комнаты средних и подготовительных в высшие (игдадия) классов. Третий этаж занимали спальни и пристроенная особым образом к зданию медресе мечеть<sup>29</sup>.

Громадным успехом пользовалась уфимская новометодная "Галия", из стен которой вышла целая плеяда татарских, башкирских, других тюркоязычных писателей, поэтов, журналистов, деятелей культуры и искусства. Не случайно тот же Коблов отмечал, что "вследствие изучения этих наук хотя бы при элементарном преподавании общеобразовательных предметов, умственное развитие учащихся достигает значительной высоты"<sup>30</sup>.

В 1911 г. английский журнал "The Noslem World" ("Мусульманский мир"), анализируя учебные планы некоторых новометодных медресе татар, отмечал, что они сходны с учебными планами классических гимназий, где место латинского и греческого языков занимают арабский и персидский языки<sup>31</sup>.

Весьма символично, что постановлением Совета Министров СССР и ЦК ВКП(б) от 10 февраля 1948 г. медресе "Мухаммадия" и "Касымия" в Казани, Галия" и "Усмания" в Уфе, "Хусаиния" в Оренбурге, "Расулия" в Троицке, "Буби" в дер.Иж-Бобья приравнивались к педагогическим училищам, т.е. к средним специальным учебным заведениям в смысле официального признания образовательного уровня и прав выпускников этих дореволюционных учебных заведений<sup>32</sup>.

Огромнен перечень учебников, бывших в употреблении в татарских медресе с незапамятных времен до Октябрьской революции. Так, в 1917 г. в Казани цензурным комитетом был издан "Обзор учебников", принятых к употреблению в татарских школах за 1911-1913 гг. В "Обзоре" анализировались 394 "общепринятых учебника" на татарском языке, издаваемых давно и выдержавших несколько изданий. 70 проц. этих учебников составляли книги по светским наукам. По всеобщей и российской истории анализировались работы Х.Муслими, Ш.Марджани, К.Насыри, М.Рамзи, Х.Габяши, Г.Ахмарова, Ш.Хамидуллина, А.Забирова, Х.Мухаммедова, Н.Надиева и др., по географии - Г.Файзи, Х.Файзи, Ш.Абдулгизова, М.Курбангалиева, А.Камалетдина, М.Идрисова и др., по русскому языку - Х.Максуди, Ш.Халиди, Ш.Тукави и многих других. Издавались и методические пособия. Так, в 1911 г. Г.Кулахметов издал труд "Методика преподавания математики". В дооктябрьский период выпускали учебники многие татарские ученые: Х.Курбангалиев, Я.Айманов, И.Хамиди - по естествознанию, Д.Абызгильдин, М.Бахтияр, Р.Ибрагимов - по астрономии, Г.Фахретдинов, И.Хамиди - по ботанике, Г.Шнаси - по химии, Г.Гисмати, Х.Забири - по физике, И.Хамиди, Д.Габидуллин, Х. Гайнелъгибад - по анатомии и гигиене, Г.Махдуми - по логике, К. Насыри, Г.Салихов, И.Сулеймани - по этике и многие другие<sup>33</sup>.

Естественно, не все татарские мектебы и медресе находились на должной высоте как в материальном, так и в учебно-воспитательном аспектах. Нередко, особенно в деревнях, они влачили жалкое существование, во многом завися от покровительства меценатов и пожертвований со стороны прихожан. Не хватало квалифицированных мугаллимов, добротных школьных зданий, не было покончено со схоластикой, механической зубрежкой, рукоприкладством и т.д. В учебно-воспитательный процесс то и дело вмешивались некомпетентные толстосумы, консервативно настроенное духовенство, фанатичные прихожане - ревнители патриархального уклада жизни. Мектебы и медресе находились под бдительным надзором местных чиновников русской администрации, которые действовали методами всяческих запретов, ограничений и др.

Тем не менее успехи народного образования были налицо. Поворот к светскому образованию принял необратимый характер. Новое пробивало себе дорогу, несмотря на ожесточенное сопротивление консерваторов и силовое давление царской администрации. Европеизация учебного процесса вылилась в целом движение за реконст-

рукцию всего школьного дела. Одним из показателей такого прогресса явилось то, что к 1910 г. до 90 проц. всех мектебов и медресе Казанской губернии примкнули к звуковому методу<sup>34</sup>.

В 1905 г. только в Казанской губернии татарских мектебов и медресе насчитывалось 845, в которых обучалось 54 549 учащихся, в том числе 34 860 мальчиков и 19 599 девочек<sup>35</sup>. Количество национальных учебных заведений в губернии неуклонно увеличивалось: в 1907 г. их стало 877 (при 66 787 учащихся)<sup>36</sup>, а в 1913 г. - 967 (79496)<sup>37</sup>.

Царизм не хотел допускать, чтобы судьба "инородческого" просвещения находилась в руках татарской интеллигенции, выступающей за европеизацию образования, прогресс и национальное возрождение. В XIX и начале XX вв. правительство усиленно насаждало среди татарского населения русские школы для татар, русские классы при медресе, сельские русско-татарские школы. Согласно "Правилам" 26 марта 1870 г. и "Инструкции инспекторам башкирских, киргизских и татарских школ" (1878), новые мектебы и медресе могли открываться лишь при обязательстве о содержании русских классов при них. Это была попытка подавления национального образования, раскола нации на две враждебные части, ибо из подобных "гибридных образований" должны были выходить (а нередко и выходили) люди, содействующие правительственной политике русификации своего собственного народа. Выпускников русско-татарских училищ охотно принимали в Татарские учительские школы (Казань, Оренбург, Симферополь), которые были призваны готовить учителей тех же начальных училищ, создаваемых в целях денационализации "инородцев". Создавался, таким образом, порочный заколдованный круг.

В 1905 г. только в Казанской губернии имелось 11 городских русских школ для татарских детей и русских классов при медресе, а также 8 сельских русско-татарских школ<sup>38</sup>. Их число постоянно росло. В 1907 г. насчитывалось уже 13 городских школ и русских классов, а также 11 сельских школ. В них обучалось 1155 человек<sup>39</sup>. В 1914 г. в губернии уже стало 69 русско-татарских училищ и русских классов при медресе<sup>40</sup>. Они состояли в ведении Министерства народного просвещения. В силу принудительной организации русских классов и русско-татарских школ сверху, к тому же и организуемые на средства татарского населения, они не встречали сочувствия народа и тем более мусульманского духовенства. Насильственно внедряя русский язык в среду татарского населения, царизм не имел в виду интересы ни татар, ни русского населения, а стремился подавить родной язык, приглушить национальную культуру, игнорировать национальные и исторические особенности татар.

Тем не менее, вопреки интересам и реакционным стремлениям самодержавия, русские классы и русско-татарские школы в определенной мере сыграли положительную роль в смысле изучения татарами русского языка, в приобщении их к русской, общечеловеческой культуре.

Несмотря на огромные трудности, развивалось и набиралось опыта женское образование. В течение столетий целью обучения было "исключительно религиозно-нравственное воспитание будущих матерей мусульманских семейств, послушных носительниц вековых традиций и нравов ислама"<sup>41</sup>. Однако старые традиции стали давать трещину еще в середине 50-х гг. XIX в. Так, с 1857 г. в деревне Иж-Бобья Бад-рельбанат Иманкулова-Бобинская обучала девочек не только молитвам и чтению книг религиозного содержания, но и письму, что по тем временам считалось нарушением исламской морали. Некоторых, наиболее способных девочек, знакомили и с основами арабского и персидского языков<sup>42</sup>. В 1890 г. в результате усилий, приложенных Г.Галеевым (Баруди) и его женой Магруй была открыта первая женская новометодная школа у татар<sup>43</sup>, получившая название "Магруй абстай мектебе".

Революция 1905-1907 гг. оказала благотворное воздействие на развитие и татарского женского образования. В этот и последующие периоды в целом ряде населен-



ных пунктов с татарским населением появились новометодные школы. Наибольшую известность приобрели школы Лябибы Хусаиновой, Магруды Музаффарии в Казани, Ф.Адамовой в Оренбурге, успешно работали также школы Рабиги Амирхании (матери Ф.Амирхана), Сагадат Амирхании (сестры Ф.Амирхана) в Казани, Ф.Гайнутдиновой в Чистополе и др. В них были такие светские предметы, как татарское письмо и чтение, арифметика, география и история, которые вводились в программу за счет сокращения религиозных дисциплин.

Событием в жизни татарской общественности стало открытие первой татарской гимназии 29 октября 1916 г. в Казани. Ее создание было связано с именем Фатыхи Яушевой-Аитовой. В гимназии Аитовой преподавались вероучение, татарский и арабский языки, русский язык, история всеобщая и отечественная, география общая и российская, математика (арифметика, алгебра к геометрия), физика, естествознание, анатомия, физиология человека, гигиена, педагогика, чистописание русское и татарское, рисование и рукоделие. Кроме уроков русского языка, на русском языке велись уроки отечественной истории и географии Российской империи. Все остальные предметы преподавались на татарском языке. Программа по предметам была составлена в объеме государственных женских гимназий<sup>44</sup>. Борьба за создание женских светских школ явилась одним из проявлений борьбы за национальное возрождение и развитие самобытной культуры.

Основой татарского национального образования являлись мектебы и медресе, которые функционировали не только в городах и крупных селениях, но даже в глухих деревушках, поскольку там, где стояла мечеть, неизменно существовала и школа. Количество мектебов или медресе обычно соответствовало числу мехелле (приходов), а были селения, в которых существовало до 5-7 таких мехелле.

При этом надо особо подчеркнуть тот факт, что царское правительство, всячески препятствуя внедрению светского образования среди татар, по существу лишаю какой-либо поддержки (в том числе материальной) татарскую национальную школу. В одной из русских газет читаем: "Почти половину населения Казанской губернии составляют магометане. Эта часть населения несет тяготу обложения наравне с русскими и другими народностями, однако земство для образования магометанского населения не сделало почти ровно ничего"<sup>45</sup>. А газета "Дума" (Петербург), выходящая на татарском языке, отмечала, что, "хотя казанские татары в земскую и городскую управу платят огромные налоги, за исключением миссионерских школ, на дело просвещения татар не расходуется ни ломаного гроша"<sup>46</sup>. Указывая на отношение царизма к татарской школе, газета "Эль-Ислах" ("Реформа") писала: "Хотя старый строй в России являлся препятствием прогрессу в любой сфере жизни, никто в этом вопросе не смог превзойти министерство народного просвещения"<sup>47</sup>. Официальная статистика также вынуждена была признать, что "татарские школы содержатся почти исключительно на мирские деньги, и возникновение их исключительно связано с инициативой самого населения"<sup>48</sup>.

Итак, татарские мектебы и медресе существовали в первую очередь, как уже отмечалось, на средства татарского населения, которое в тяжелых экономических условиях стремилось приобщить своих детей хотя бы к самым элементарным знаниям. Понятно, что этих скудных средств не хватало для поддержания даже более или менее сносного существования большинства татарских учебных заведений, особенно в деревне. Между тем царская администрация так пренебрежительно относилась к татарским мектебам и медресе, считая их "рассадником невежества и фанатизма", что они даже не включались в общее число учебных заведений при составлении губернских годовых отчетов. В конце отчета в скупых выражениях указывалось лишь число учебных заведений и общее количество обучающихся в них шакирдов.

Тем поразительнее, что татарский народ в дооктябрьский период был одним из самых грамотных народов Российской империи. Указывая на умение татар читать и писать на родном языке, казанский губернатор заявил в 1905 г.: "Они по-своему почти все грамотны"<sup>49</sup>. Официальное земское издание отметило в том же году: "Татарское население в насаждении грамотности далеко ушло вперед... Наша (опять "наше" и "ваше"! - Авт.) русская грамотность в большинстве случаев не выше татарской, а часто и ниже"<sup>50</sup>. Как известно, к Казанскому учебному округу относились Казанская, Вятская, Симбирская, Саратовская, Самарская, Астраханская губернии. Инспектор этого обширного учебного округа Я.Д.Коблов, основываясь на своих наблюдениях и подсчетах, писал в 1908 г.: "Среди народностей, населяющих восточную часть России, татары магометане занимают первое место (подчеркнуто нами - Автор). Процент грамотных среди них очень велик даже по сравнению с русскими. Из какого бы класса не происходил татарин, он непременно знает начатки вероучения, умеет читать и писать по-татарски. Объясняется столь обширное распространение грамотности среди татар тем, что у них в каждой деревне, не исключая самых незначительных по количеству населения, есть школы, в которых муллы занимаются обучением детей, за самую ничтожную плату или даже бесплатно"<sup>51</sup>.

Свои мысли Я.Д.Коблов подтверждает и в 1916 г.: "В России трудно указать народность, среди которой была бы так широко распространена грамотность, как у казанских татар. Безграмотного татарина можно встретить очень редко. И это обуславливается полной возможностью для каждого магометанина научиться грамоте, потому что в каждой деревне, как бы она ни была бедна и малочисленна, есть школа"<sup>52</sup>.

Этим мыслям вполне созвучны высказывания ректора Казанской духовной академии П.Знаменского (1910): "Низшее образование (грамотность) впрочем значительно распространено между всеми татарами, не исключая женщин... Немудрено, что благодаря своим многочисленным школам и печати татарское население в настоящее время почти сплошь все грамотно (подчеркнуто нами - Автор)... По своей привычке к книге, татарин довольно легко выучивается и русской грамоте, как это замечено в полках: солдаты из татар скорее делаются грамотными, чем русские. Любопытно, что в университетской типографии татары считались одними из лучших работников для местных ученых журналов университета и духовной академии"<sup>53</sup>. Таких примеров можно привести множество.

Здесь возникает необходимость в прояснении некоторых существенных деталей. В научной и научно-популярной литературе нередко встречаются фразы такого типа: утверждения вроде "татары почти сплошь грамотны" якобы далеки от истины. Сторонники подобного взгляда заявляют, что версия "сплошной грамотности" служила оправданием для различного рода гонений и притеснений в отношении татар, которые, якобы, пользуясь своим культурным превосходством, "совращали в магометанство" чувашей, удмуртов, марийцев и др. "инородцев". Но в таком случае авторы подобной точки зрения вольно или невольно обвиняют в миссионерских "поползновениях", заведомо ложной интерпретации фактов не столько миссионеров, сколько честных, добросовестных чиновников, ученых, для которых истина была дороже, нежели интриги, ложь, могущие ставить под удар их высокую гражданскую репутацию. Ведь в самом деле, кто заставил представителей местной элиты заявить, что новые идеи проникают в гущу татарского населения, "80 проц. которого по своему грамотно?"<sup>54</sup>. Итак, степень грамотности татар оценивается в пределах 80 процентов.

Вот здесь возникает вопрос: как тогда быть с материалами земской статистики, которые за 1905 г. давали следующие показатели: грамотность татар среди мужчин составляла 21,67 проц., женщин - 17,73 проц.<sup>55</sup>. Получается, что в среднем уровень грамотности равнялся 19,7 проц. Это грамотность не на русском языке, как иногда пытаются представить отдельные исследователи, а на родном, татарском, потому

что тот же источник относительно грамотности татар по-русски дает следующие данные: для мужчин 4-5, для женщин 2-3 проц. Процент только умеющих говорить на русском языке не выведен.

Как же соотносятся цифры 80% и 19,7% в отношении грамотности татарского населения? Ведь в вышеприведенных цитатах грамотность татар оценивалась очень высоко даже по сравнению с русским населением (24,5%), а здесь получается почти 5%-ный разрыв в пользу именно людей русской национальности. Этот парадокс объясняется достаточно просто. Во-первых, способы выявления степени грамотности татарского населения были далеки от совершенства, на что в виде оговорки указывается в самих источниках статистического характера. Во-вторых, и это самое главное, у татар было сильное предубеждение в отношении всяких переписей, учетно-статистических операций, т.е. мероприятий, так или иначе связанных с выявлением количественных показателей. Наученные горьким историческим опытом, татары по мере возможности уклонялись от всяких «ревизий», проводимых русской администрацией, усматривая (и не без основания) в них скрытый «подвох», покушение на их религиозно-национальную самобытность, попытку русификации и христианизации. Татарское население крепко запомнило «кредо» графа Д.А.Толстого, министра народного просвещения России, который заявил: «Конечною целию образования всех инородцев, живущих в пределах нашего отечества, бесспорно, должно быть обрусение и их слияние с русским народом»<sup>56</sup>. Нет ничего удивительного в том, что во время переписи татарин намеренно занижал свой образовательный ценз, а то и вовсе прикидывался безграмотным. А ведь некто А.Сперанский не зря в 1914 г. писал, что «татарин, не умеющий читать и писать, презирается своими земляками и, как гражданин, не пользуется среди них уважением... и между татарами мало найдется таких, которые не умеют надлежащим образом читать и писать»<sup>57</sup>. Крестьянину не надо было особо изощряться в способах сокрытия своего интеллектуального уровня. Во время сбора недоимок он точно таким же способом прятал от местного начальства свои скромные пожитки, которые еще могли сгодиться для продажи с молотка.

Таким образом, путем комплексного изучения множества источников и сопоставления целого ряда соответствующих данных, можно определить, на наш взгляд, грамотность татарского населения в пределах 80 процентов.

Разумеется, здесь следует иметь в виду, что речь в абсолютном большинстве случаев идет о грамотности лишь на родном языке. Это вполне закономерно. В условиях царской России, даже умение читать и писать на родном языке было великим достижением. Особенно это касается угнетенных наций, к числу которых относились и татары. Грамотные люди потенциально могли и в нередких случаях действительно смогли гораздо быстрее, чем неграмотные, через книги, брошюры, газеты, прокламации и т.д. воспринимать передовые идеи эпохи, включиться в активную общественную жизнь, четче определить свои позиции в отношении происходящих событий. Эта особенно ярко проявилось в годы трех российских революций.

Проблема грамотности неразрывно связана и с уровнем образования, степенью овладения известным минимумом светских знаний. Здесь мы как раз подходим к вопросу о том, как в конце XIX - начале XX вв. обстояло дело со средним, средним специальным и высшим образованием у татар, с подготовкой учительских кадров обоюбого пола. Что касается среднего образования, то его получение было связано с обучением в медресе, которое, как правило, состояло из двух, трех, а то и из четырех отделений: 1) начального (ибтидаия), 2) среднего (рушдия), 3) выше среднего (игдадия) и 4) высшего (галия). Были и другие варианты: начальное (ибтидаия), среднее (санавийя) и высшее (галия), что с 1913/14 учебного года практиковалось, например, в медресе «Мухаммадия». Окончившие рушдию получали среднее образование, а игдадия готовила шакирдов не только в высшее отделение, но и давала право на препода-

вательскую деятельность, что было равнозначно получению среднего специального, т.е. педагогического образования. О типе и объеме светских предметов, об эффективности их преподавания можно судить по программам медресе, рассмотренным выше («Мухаммадия», «Буби», «Хусаиния»), и по оценкам деятельности учебных заведений как в дореволюционное (Я.Д.Коблов), так и в советское время (постановление 1948 г.). Что касается высшего образования, то его давала «галия», но это было преимущественно религиозное образование по образцу многих медресе восточного типа. Так, в медресе «Мухаммадия» существовала «галия» с трехлетним сроком обучения, которая в основном готовила религиозных деятелей высшей квалификации. Однако и здесь помимо чисто религиозных дисциплин (ислам и другие религии, мусульманская юриспруденция, священные хадисы, вера, толкование Корана) довольно широко преподавались светские предметы (туркский язык, арабская литература, риторика, философия, история науки и классов, методика преподавания, педагогика). Многие выпускники «галии» становились муэдринами, т.е. преподавателями, и самоотверженно работали в области народного образования.

В конце XIX - начале XX вв. довольно широкое развитие получил процесс подготовки учителей непосредственно на специальных педагогических курсах. Так, в 1897 г. усилиями промышленника-мецената Г.Хусаинова и молодого педагога Ф.Карими были открыты первые педагогические курсы в Оренбурге, а в 1899 г. - в татарском селении Каргалы близ Оренбурга. На Каргалинских педагогических курсах, например, кроме педагогики и методики изучали математику, историю, географию, ботанику, зоологию, мусульманскую религию и др. предметы. Целью курсов было подготовить образованных учителей, способных обучать детей в новометодных мектебах к медресе.

За 3 года существования на этих курсах получили образование более 200 учителей. В их числе были Х.Атласи, Н.Надиев, Х.Файзи др. ставшие впоследствии крупными учеными-педагогами. Хотя курсы вскоре были запрещены или разгромлены полицией, они оставили след в истории национального просвещения и дали импульс к созданию новых курсов. В конце XIX в. И.Гаспринский организовал курсы для молодых мугаллимов в Ялте, куда стекалась татарская молодежь с разных концов Российской империи. К началу XX столетия в ведущий научный и педагогический центр подготовки татарских учителей превратилось медресе «Буби», возглавляемое высокообразованными педагогами братьями Губайдуллой и Габдуллой Нигматуллиними. Здесь получали образование и педагогические навыки многие представители тюркских народов, съезжавшихся со всех концов страны<sup>58</sup>. За 3 года, т.е. с 1908 по 1911 гг. на педагогических курсах при этом медресе получили учительское звание 274 человека, среди них 106 женщин.

В мае 1907 г. в Новотатарской слободе г.Казани при медресе «Мухаммадия» по инициативе просветителей-педагогов Галимджана и Салихжана Галеевых были открыты педагогические курсы для татарских учителей. Они должны были служить основанием для будущего Дома учителей (Дарельмугаллимина). На курсы прибыли, главным образом, сельские мугаллимы из Казанской, Уфимской, Вятской и др. губерний, всего 60 человек. В программу курсов, кроме религиозных дисциплин, были включены история, география, арифметика, геометрия, педагогика и др. предметы. Однако вскоре курсы были подвергнуты разгрому по распоряжению губернатора.

Педагогическую подготовку своим ученицам с 1898 г. давала частная женская школа Ф.Адамовой в Оренбурге, которая выпускала учительниц для начальных школ. В 1915 г. в Уфе работали «повторительные курсы» для учительниц из татар и башкир. В том же 1915 г. в г. Троицке была организована частная женская семинария (Дарельмугаллима) для татарок, руководителем которой была педагог Г.Яушева<sup>59</sup>.

Учительниц из татарок выпускала и частная женская школа Фатыхи Аитовой, открытая в 1909 г. в г. Казани, впоследствии (1916) превратившаяся в гимназию. В 8-м

классе этой школы преподавали педагогику, методику ведения урока. Девушки, готовящиеся стать учителями, давали пробные уроки в младших классах школы. Один из современников писал: “Школу Фатыхи Аитовой можно считать самой приличной школой для татарских девочек. Девочки. Окончившие эту школу, вполне могут стать учительницами по преподаванию знаний”<sup>60</sup>.

Образовательный ценз татарского населения определяли естественно, не только мектебы, медресе, педагогические курсы различных типов. В начале XX в. все более интенсивный характер принимал процесс обучения в русских средних и высших учебных заведениях, иначе говоря, в государственных школах. Среднее образование государственного типа становится все более доступным для одаренной части татарской молодежи. Так, по данным 1908 г., только в Казани в различных гимназиях обучалось 17, в Коммерческом училище - 14, Реальном училище - 11, Художественном училище - 2, Фельдшерской школе - 2, Речном училище - 1 человек, а в Татарской учительской школе - 90 человек<sup>61</sup>. Казанская Татарская учительская школа ежегодно выпускала десятки кадров со специальным средним образованием. Кстати, из ее стен вышли крупные деятели общественного, революционного, демократического движения (С.Максуди, Г.Исхаки, М.Султан-Галиев, Г.Терегулов, Х.Ямашев, Ф.Туктаров, Г.Сайфутдинов, Г.Кулахметов, Ш.Мухамедьяров), видные писатели, ученые, педагоги (Г.Ахмаров, М.Курбангалиев, М.Фазлуллин, Г.Рафиков, Г.Сайфуллин, Г.Камай, Р.Газизов), крупные военачальники советского времени (Я.Чанышев, Х.Мавлютов), один из создателей профессионального татарского театра И.Кудашев-Ашказарский и др. С 1876 по 1917 гг. Учительская школа выпустила свыше 350 преподавателей, немалое число которых с честью служило своему народу, несмотря на реакционные установки и устремления официальных властей, организаторов школы.

Любопытен факт о том, что один из сыновей симбирского купца М.Тенишева окончил Казанское Реальное училище, а четверо других - Симбирскую Торговую школу<sup>62</sup>. Достаточно высокой образованностью отличалась семья известного татарского историка Г.Ахмарова, старший сын которого окончил Казанский университет, дочь - гимназию (работала учительницей), второй сын - русскую гимназию, третий - медресе “Усмания”<sup>63</sup>.

Обучение татарских юношей в русских гимназиях и других средних учебных заведениях становилось обыденным явлением. чего нельзя сказать о татарских девушках. Однако после революции 1905-1907 гг. все больше татарок стали поступать в гимназии или экстерном сдавать экзамены на аттестат зрелости. Так, в одном из своих номеров газета “Аль-Ислах” сообщала, что в 1908/09 учебном году в казанской Мариинской женской гимназии (она считалась самой престижной в губернии) обучалось 4, в гимназии Шумской - 5, Котовой - 6 татарских девушек, 4 из которых поступили в текущем году<sup>64</sup>. Эта же газета не без гордости заявила, что, “выдержав экзамен на аттестат зрелости в мужской гимназии, получила соответствующее свидетельство Суфия туташ Кулахметова”<sup>65</sup>. В 1912 г. Уральскую гимназию с золотой медалью окончила Ф.Кулахметова<sup>66</sup>. В 1913 г. такого же “золотого” успеха в Казани добилась А.Мухитдиния, в 1915 г. - Ум. Апакова. Русскую женскую гимназию окончили А.Терегулова, З.Амирхания, М.Мансурова и многие другие татарские девушки.

Перестало быть недостижимой мечтой высшее образование, получаемое в государственных учебных заведениях России. В 1908 г. на различных факультетах Казанского университета обучалось 13 студентов-татар<sup>67</sup>. В 1913 г. их число достигло 27. Газета “Вақыт” (“Время”) сообщала имена татар, которые в 1912 г. поступили в высшие учебные заведения Петербурга: Д.Еникеев и Акчурина (Уфа), Р.Рамиев (Оренбург), Г.Гирфаров (Уфимская губ.), Ф.Бикбулатов (Касимов), М.Курдыев (Крым), Г.Абызов (Ростов), из женщин - М.Акчурина (Уфа), Яхина (Ташкент)<sup>68</sup>. Та же газета называла имена студентов-татар, обучавшихся в различных вузах России: Ю.Бикбов, К.Ка-

римов (Казанский университет), Ш.Мухамедьяров (Петербургский), Г.Юсупов (Томский), Г.Каримов (Московский) и др.<sup>69</sup>

В различных вузах Петербурга учились также Б.Ахтямов, М.Вахитов, Г.Фахрутдинов и др., в Казанском университете - Х.Ямашев, Ф.Туктаров, Г.Мустафин, Н.Хальфин и т.д. Казанский университет с дипломом первой степени окончил в 1912 г. А.Терегулов, в будущем - первый профессор медицины из татар. В 1916 г. такого же успеха добился Г.Губайдуллин, впоследствии ставший первым профессором-историком.

Высшее образование стало доступным и для женщин-татарок, хотя это были единицы. В 1914 г. медицинский факультет Петербургского университета окончила С.Кулахметова-Агеева. Высшее медицинское образование получили также М.Ахмарова-Давлеткильдеева, Х.Ямашева, Г.Батталова и др. Среди татарок были люди, окончившие Высшие Женские курсы г. Казани.

В конце XIX и особенно в начале XX в. довольно большие масштабы приняло обучение в зарубежных средних и высших учебных заведениях. По свидетельству журналиста И.Рамиева, десятки татар получили образование в Париже, Женеве, Льеже, Лейпциге, Фрайбурге, Нью-Йорке, Сан-Франциско, Вальпараисо и Токио, а также в университетах и колледжах Турции, Египта и Сирии<sup>70</sup>. Например, в различных учебных заведениях Стамбула в 1909 г. обучалось 63 представителя из татар, в том числе: в университете - 14, учительских семинариях - 12, средних учебных заведениях - 20, в училищах султана - 4, в городских училищах - 10 и т.д.<sup>71</sup>

Знаменитый Каирский университет “Аль-Азхар” окончили два ученика Ш.Марджани: К.Сайфутдинов и А.Яхуди. Они не только прошли университетский курс, но в разные годы преподавали восточную философию в нем<sup>72</sup>. Сайфутдинов несколько лет состоял преподавателем тюркского отделения университета и по возвращении в Казань в течение 10 лет вел курс исламской философии в медресе “Мухаммадия”. В “Аль-Азхаре” учился С.Галимов, впоследствии преподаватель медресе “Хусаиния” в Оренбурге. Учился в Каире крупные татарские философы, историки, общественные и религиозные деятели З.Кадыри, Г.Баттал, М.Бигиев, З.Камали, И.Камалов и др. Ю.Акчура, крупный общественный деятель, член ЦК кадетской партии России, вначале учился в военной академии в Турции, затем окончил знаменитую Сорбонну в Париже. Вернувшись в Россию, в медресе “Мухаммадия” читал курс истории, географии, турецкой литературы, а старшим шакирдам негласно еще и курс истории французских революций.

С.Максуди вначале окончил Стамбульский университет, затем Сорбонну, стал юристом международного класса. Выпускником Стамбульского университета был и Ф.Карими. Габдулла Буби окончил философский факультет Бейрутского университета, а его брат Губайдулла - естественный факультет Парижского университета. Вернувшись в Россию, оба возглавили медресе “Буби” и стяжали славу крупных педагогов-просветителей. Американский колледж в Бейруте окончил родной брат Ф.Амирхана - И.Амирхан, в совершенстве овладевший английским, арабским и турецким языками, что позволило ему стать впоследствии одним из первых советских дипломатов из татар.

И.Рамиев учился во Фрайбурге (Германия), Х.Байбулатов в Сан-Франциско, М.Кыримбаев в Париже, студент Московского университета Г.Каримов для усовершенствования знаний поехал в Лейпцигский университет. За границей обучались также известные деятели национальной культуры, как Г.Максудов, Г.Сагди, Х.Файзи и др.

По сообщению газеты “Вақыт”, в 1912 г. в Женевском университете обучались С.Сырланова и М.Габдрахманова<sup>73</sup>. Выдающегося успеха достигла С.Шакулова, одна из первых татарских женщин с высшим математическим образованием. В 1913 г. Шакуловой был выдан диплом об окончании факультета точных наук Сорбоннского университета. Столкнувшись с дискриминацией у себя на родине, она вновь сдает свыше 25 экзаменов и в 1915 г. становится обладательницей еще одного диплома, теперь уже об окончании физико-математического факультета Московского университета<sup>74</sup>.

Как уже отмечалось, достижения татарского народа в области духовной культуры, и прежде всего в сфере просвещения, долгие десятилетия игнорировались, исходя из “святых” побуждений. Надо было изобразить Октябрьский переворот как новую эру в истории человечества, а значит и в истории культуры. Но при этом начисто “забывалось”, а вернее отрицалось то, что уже задолго до Октября татарский народ, консолидировавшийся в нацию, имел богатые национальные традиции, находился на достаточно высокой ступени духовного и интеллектуального развития.

И еще один важный момент. Татарская национальная школа, в течение столетий изнывавшая в тисках самодержавия, функционировала под постоянной угрозой уничтожения. Предлогов для разгрома мектебов и медресе было более чем достаточно. Например, епископ Андрей в докладной записке П.Столыпину от 17 января 1908 г. вешал о том, что “завоевание татарами-магометанами Казанского и всего Прикамского края происходит на наших глазах тихо, мирно, постепенно, но твердо и неуклонно”<sup>75</sup>. Столыпин отреагировал на подобное “предостережение” не только докладом в Совет министров “О мерах для противодействия панисламистскому и пантуранскому (пантюркскому) влиянию среди мусульманского населения”, но и стал инициатором созыва нескольких “Особых совещаний” в 1910-1911 гг., направленных на широкомасштабное подавление национальной культуры и, в первую очередь, новометодных мектебов и медресе. Царизм не чурался при этом самых отвратительных методов, пытаясь использовать для своих грязных целей религиозный раскол и духовную разобщенность народа. Власти серьезно рассчитывали на крещеных татар, которые в количестве 100 тыс. человек, по мнению царских сановников, “представляют в настоящее время важную опору в деле борьбы с магометанством, так и для осведомления учителей народных школ и духовенства со всеми явлениями, происходящими в мусульманском мире”<sup>76</sup>. Это был курс на насаждение доношительства, на противопоставление одной части нации другой в самой грубой форме.

Властям всюду мерещилось, что в новометодных школах общеобразовательные предметы изучаются в “тенденциозном, зачастую враждебном России и всему русскому, направлению”, что медресе имеют целью “подготавливать татарско-мусульманских учителей для начальных школ, проникнутых религиозно-национальной автономностью внутри государства и стремления панисламского и пантюркского единения”<sup>77</sup>.

Вначале царизм, видимо, надеялся на естественный развал и затухание татарской старометодной школы, не соответствующей духу времени. Характерно в этом отношении заявление попечителя Казанского учебного округа: “Мусульманским школам надо предоставить процесс естественного вымирания. Но чтобы эти школы тем не менее не оказали никакого вредного влияния на мусульманское население, необходимо установить за ними надлежащий контроль”<sup>78</sup>. Однако, когда стало набирать силу новометодное обучение, и татарская школа взяла направление к светскому образованию, власти обрушили на мектебы и медресе, педагогические курсы целую серию ударов. Уже 16 июня 1901 г. по приказу Оренбургского губернатора полиция разгромила педагогические курсы в Сеитовском посаде (Каргалах), готовивших светских учителей из татар, казахов, башкир и др. тюркоязычных народов<sup>79</sup>. Депутат III-IV Государственной Думы Г.Х.Еникеев в 1909 г. с думской трибуны заявил, что “школа, созданная подчас на последние крохи населения, подвергается набегу полиции и торжественно закрывается”. В качестве примера он привел татарские школы в деревнях Шяльшали, Менглибай, Чупай Бугульминского уезда Самарской губернии. Тяжелые гонения выпали на долю новометодных мектебов и медресе в Мамадышском уезде Казанской губернии: в 1910 г. были закрыты 2 школы по распоряжению директора народных училищ, 3 - по приказу попечителя Казанского учебного округа, до 10 школ - по решению окружного суда. Всего же по Казанской губернии в 1910 г. было закрыто 97 новометодных школ<sup>80</sup>.

“Вершиной” колониальной политики самодержавия в области национального просвещения начала XX в. явилось уничтожение медресе “Буби” в 1911 г. В ночь с 29 по 30 января сюда прибыл жандармский ротмистр Будогосский с конным отрядом вооруженных стражников (около 100 чел.), 7 станowymi приставами и исправником. 10 мугаллимов из 14 были привлечены к судебной ответственности, была вывезена масса книг, рукописей и т.д. 28 мая 1912 г. состоялся суд над руководителями медресе братьями Нигматуллиными (Бобинскими), который вылился в суд над идеей национального просвещения.

Мектебы и медресе находились под неусыпным надзором царских чиновников различных рангов, а то и жандармерии, которые грубо вмешивались во внутренние дела учебных заведений, зорко следили за каждым шагом прогрессивно настроенных мударрисов и мугаллимов, держали в медресе платных осведомителей, поощряли доношительство на учителей, организовывали травлю преподавателей по самым разным поводам.

Тучи над татарским национальным просвещением сгущались. Не счесть числа общих заседаний подкомиссий “Межведомственного совещания по вопросу о постановке школьного образования для инородческого, инославного и иноверного населения”, неоднократно проводились “Особые совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Поволжском крае” и т.д. Все они представляли собой звенья единой цепи ассимиляторской политики, уничтожения татарской светской школы как основы возрождения и развития нации. Даже 300-летний юбилей дома Романовых, пышно отмеченный в феврале 1913 г., на который татары возлагали большие надежды, не облегчил участь национального просвещения. Дискриминация и гонения продолжались. Они особенно усилились в период так называемой Балканской войны, когда в российском обществе сильно муссировались антитурецкие настроения. Началось новое массированное преследование татарской интеллигенции, мугаллимов, подвижников народного образования, якобы не скрывающих своих симпатий к “единоверной” Турции.

Весной 1914 г. в Петербурге по ведомству четырех (!) министерств состоялось новое “Особое совещание” по мусульманским делам. Основное внимание было уделено вопросам образования. Борьба с национальной школой поднялась на новую ступень и была возведена в ранг государственной политики. Совещание высказалось за “наилучшее обеспечение интересов русской государственности”. Светская национальная школа татар квалифицировалась как “в высшей степени нежелательное явление”.

Не подлежит сомнению: не разразись в августе 1914 г. первая мировая война, царизм без долгих колебаний вынес бы смертный приговор всему татарскому просвещению, перекрыл бы все “каналы”, которые в той или иной степени “подпитывали” национальную школьную систему, содействовали духовному развитию и возрождению нации. В условиях международной бойни самодержавие вынуждено было несколько ослабить петлю на шее татарского народа, поставщика “пушечного мяса” для царской армии.

Скоро грянула Февральская революция, а затем “свершился” большевистский переворот. Здесь начались мытарства уже другого рода, вытекающие из идеологических установок большевиков.

#### *Примечания:*

- 1 История Татарской АССР.-Казань, 1968.-С.49.
- 2 См.: Тинчеле авылы тарихы. Науч. б-ка КГУ. Отдел редких рукописей и книг.-№ 2389 Т.-С.88.
- 3 См.: Хәсәен бине Әмирхан. Таварихе Болгария...-Казан, 1883.-Б.3.
- 4 См.: Климович Люциан. Ислам в царской России. Очерки.-М., 1936.-С.12.
- 5 Насыри Каюм. Избранные произведения.-Казань, 1977.-С.14.
- 6 См.: История Татарской АССР.-Казань, 1973.-С.58.

- 7 НА РТ, ф.92, д.56, л.15.
- 8 Народное образование в Казанской губернии. Школы и учащиеся в них. Школьные помещения. Классные комнаты. Вып. 1.-Казань, 1905.-С.3.
- 9 См.: Там же.
- 10 Там же.-С.7.
- 11 См.: Отчет о состоянии и деятельности Казанских Высших Женских курсов за 1912/13 уч. год.-Казань, 1913.-С.27-29.
- 12 Пр. А.С.-овъ. Старая и новая школа.-Казань, Центр. тип., 1907. Извлеч. Из журн. "Церковно-общественная жизнь" за 1907. С.3-4.
- 13 Красный Архив.-1929. Т.5 (36).-С.80.
- 14 Красный Архив.-1929. Т. 4(35).-С.119.
- 15 Там же.-С. 122.
- 16 Стеногр. отчет о заседаниях первой сессии IV-го созыва Гос. Думы. № 23 18.-С.2140.
- 17 НА РТ. ф.92, оп. 1, д. 1277, л.45.
- 18 Там же.-Л.21.
- 19 Письма Н.И.Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П.Победоносцеву.-Казань, 1898.-С.178.
- 20 Каюм Насыри. Сайланма әсәрләр. 2 томда. Т.1.-Казан, 1974.-С.53.
- 21 Цит. по: Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. /Социальная природа и основные проблемы.-Казань, 1976.-С.233.
- 22 См.: Вахыт.-1912.-3 мая.
- 23 См.: "Мөхәммедия", мәдрәсәсе программасы. 1913/14 уку елы.-Казан, 1913.-С.8,24,25.
- 24 См.: Красный Архив.-1929. Т.4 (35).-С.119.
- 25 Казан утлары.-1983.-№ 11.-Б.160.
- 26 Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. Казань, 1916.-С.93.
- 27 Там же.-С.95-96.
- 28 См.: Идел.-1908.-7 ноября
- 29 См.: Шура.-1908.-№ 5.-С.158
- 30 Коблов Я.Д. Конфессиональные школы...-С.103.
- 31 См.: Ханбиков Я.И. Педагогика джадидизма. Уч. зап. КГПИ, Вып. 193.-Казань, 1979.-С.62.
- 32 См.: Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации.-Уфа, 1972.-С.250.
- 33 Казан утлары. -1989.-№ 8. Б.162-172.
- 34 См.: РГИА, ф.821, оп. 130, д.471, л.254.
- 35 См.: Обзор Казанской губернии за 1905 год, ведомость № 13.
- 36 См.: Обзор Казанской губернии за 1907 год, вед. № 13.
- 37 См.: Обзор Казанской губернии за 1913 год, вед. №16.
- 38 См.: Обзор Казанской губернии за 1905 год.-С.95.
- 39 См.: Обзор Казанской губернии за 1907 год.-С.83.
- 40 НА РТ, ф. 160, д. 1765, л. 48-61.
- 41 Цит. по: Махмутова А.Х. Становление светского образования у татар / Борьба вокруг школьного вопроса. 1861-1917.-Казань, 1982.-С.14.
- 42 См.: Там же.-С. 57.
- 43 См.: Там же.-С. 92.
- 44 См.: Там же.-С. 90.
- 45 Казанская газета.-1905.-24 июля.
- 46 Дума.-1907.-8 апр.
- 47 Эль-Ислах.-1908.-24 июня.
- 48 Народное образование в Казанской губернии. Школы и учащиеся в них... Вып. 1. Казань, 1905.-С.19.
- 49 НА РТ, ф.1. оп.4, д.1622, л.10.
- 50 Народное образование в Казанской губернии... Вып. 1. 1905.-С.19.
- 51 Коблов Я.Д. Мечты татар-магометан о национальной общеобразовательной школе.-Казань, 1908.-С1.
- 52 Коблов Я.Д. Конфессиональная школа казанских татар.-Казань, 1916.-С.3-4.
- 53 Знаменский П. Казанские татары. - Казань, 1910.-С. 24, 29.
- 54 Великая Отечественная война. Казанская губерния. Краткий очерк за первый год.-Казань, 1916.-С.128.
- 55 См.: Народное образование в Казанской губернии. Вопросы внешкольного образования.-Казань, 1905.-С.5.
- 56 Цит. по: Аграрный вопрос и крестьянское движение 50-70-х годов XIX века /Материалы по истории Татарии второй половины XIX в. Ч.1.-М.-Л., 1936.-С.285.
- 57 Сперанский Аристарх. Казанские татары /Историко-этнографический очерк.-Казань, 1914.-С.9,28,30.
- 58 См.: ЦГА РБ, ф.187, оп.1., д.467, л.150.
- 59 См.: Учен. зап. кафедры педагогики КГПИ.-Вып. XIII, 1958.-С.418.
- 60 Там же.-С.419.
- 61 См.: Эль-Ислах.-1908.-5 ноября.
- 62 См.: Вахыт.-1912.-8 авг.
- 63 См.: Йөлдүз.-1911.-22 сент.
- 64 См.: Эль-Ислах.-1908.-5 ноября.
- 65 Там же.-1908.-10 июня.
- 66 См.: Вахыт.-1912.-3 июля
- 67 См.: Эль-Ислах.-1908.-5 ноября.
- 68 См.: Вахыт.-1912.-4 окт.
- 69 См.: Там же.-1912.-20 мая.
- 70 Казан утлары.-1966.-№ 23.-С.136.
- 71 См.: НА РТ, ф.1, оп.4, д.4485, л.7.
- 72 Сб. "Мәржани".-С.115-117.
- 73 См.: Вахыт.-1912.-24 авг.
- 74 См.: Идел.-1990.-№ 7.-С.35-36.
- 75 Красный Архив.-1929.-Т.4 (35).-С.107.
- 76 Там же.-С.125.
- 77 Там же.-С.115.
- 78 НА РТ, ф.92, оп.2, д.2246, л.76.
- 79 "Гани бай". -Оренбург, 1913.-Б.222.
- 80 См.: НА РТ, ф.1. оп.4, д.5482, л.115, 135-136.

## Глава 11. Учебники для татарских мектебе и медресе и их роль в развитии национального образования

Большую роль в выборе и развитии учебных пособий сыграли собрания, посвященные обсуждению школьного вопроса и учебных программ. Самой первой татарской учебной программой стала «Рәхбарә мөгаллимин», составленная в 1898 году И.Гаспринским, в которой даны тематический план уроков, основы преподавания по звуковому методу, поурочные планы дисциплин, примеры расписания уроков. Данная программа, хотя и не смогла найти широкого распространения в Волжско-камском регионе, явилась теоретической базой для разработки новых. Следующая татарская учебная программа, была издана в Казани 1899 году под названием «Ысулы төдрис». Она была, составлена преподавателями Агрызского медресе. Ее достоинством было то, что в ней были учтены возрастные особенности учащихся, была разработана методика преподавания отдельных дисциплин в каждом классе. Составленная на основе принципов ислама эта программа в то же время не противоречила требованиям джадидистской системы образования.

Первое татарское собрание, посвященное обсуждению проблем татарской образовательной системы и введения единой учебной программы состоялась в 1900 году в Уфе. В нем приняли участие такие видные татарские деятели как Ф.Карими, Г.Хусаинов и другие. В собрании было уделено внимание и обсуждению общетатарской орфографии<sup>1</sup>. Такого рода собрания проводились и в последующие годы. Так, 10-13 августа 1906 года в Казани состоялось собрание учителей, в котором приняли участие более 100 человек<sup>2</sup>. Среди них были такие известные просветители, учителя, авторы учебных пособий и общественные деятели как Х.Максуди, К.Ханафи, Ш.Шараф, Х.Забери, Ш.Гауни, Г.Сагди, Г.Гисмати и другие. На этом собрании были разработаны и утверждены учебные программы, планы и расписания уроков для начальных классов; списки учебных пособий по каждой дисциплине, а также правила поведения для учителей и учащихся. Собрание имело огромное значение в деле сглаживания противоречий между представителями джадидизма и кадимизма.

В 16-21 августа того же года в Нижнем Новгороде состоялся III съезд российских мусульман, организатором которого был редактор газеты «Өлфәт» Габдрашид Ибрагимов<sup>3</sup>. На съезде был принят проект из 33 пунктов, посвященный реформе татарских учебных заведений. Проект рассматривал необходимость преподавания предметов в начальных классах на татарском языке, а русский язык начиная с средних классов должен преподаваться как остальные дисциплины; во всех мусульманских школах России должна быть единая учебная программа; руководство татарскими учебными заведениями должна находиться в руках самих мусульман. Проблемы единой учебной программы рассматривались также и на собрании преподавателей в Казани в 1907 году. Здесь впервые была разработана программа, список учебников и библиотечных книг для 5-8 классов.

Положения и выводы этих собраний нашли реальное воплощение на практике: ими руководствовались преподаватели «Хусаиния», «Мухаммадия», «Галия», «Буби» и др.

Собрания, проведенные в Омске (1908), в Уфе (1911), в Бугуруслане (1912), в Троицке (1916), в Казани (1917), были направлены на разрешение основных проблем образовательной системы татар, а именно усовершенствование методики преподавания, улучшение качества учебных пособий. Главное место на этих собраниях занимало обсуждение и составление учебных программ. По нашим подсчетам, до 1917 года

было составлено и опубликовано 21 учебная программа, которые получили наиболее широкое распространение в татарских учебных заведениях. Следует отметить, что имелись и индивидуальные программы, которые действовали в рамках только одного учебного заведения.

Можно сделать вывод о том, что использовавшиеся до 1917 года учебные программы и планы составлялись в соответствии с требованиями педагогики и методики преподавания. Хотя и были попытки создания единой учебной программы, она в принципе не смогла стать обязательной для всех татарских учебных заведений из-за отсутствия единого координирующего центра.

Новые учебные программы стали основой для издания соответствующих учебных пособий. Их количество постоянно росло, что, в свою очередь, приводило к вытеснению арабских и турецких учебников. А материалы собраний, в которых обсуждались списки рекомендуемых учебных пособий, позволяли преподавателям отбирать наиболее лучшие из них.

Что касается самих учебников, то в первую очередь необходимо обратить внимание на рукописные учебники, которые стояли у истоков татарских учебных пособий нового типа. И после появления печатных книг рукописные книги имели широкое распространение среди татар. Многие из них использовались в кадимистских мектебах и медресе как учебные книги. Если под учебными пособиями понимать специально написанные по отдельным дисциплинам книги, то рукописи, именуемые учебниками не могли соответствовать в полной мере этим требованиям. Среди наиболее распространенных рукописных учебных книг следует выделить такие как «Шәрхел Габдулла», «Кавагыйд», «Гавәмил фин нәхү», «Мулла Жәми» Габдрахмана Джами, «Исагужи» Хасана Кати, «Шәрхе Шамсия» - по арабскому языку, «Гакаидел Нисафи» Абунафиза Гумара, «Кырык хәдис», «Тәфсирә Рухелбаян», «Төхфәтел мөлөк», «Гакаид» - по религиозным дисциплинам, «Кыйссаи Рабгузи» Насрутдина Рабгузи, «Алты Бармак» Мухаммада Чыкрыкчызада, «Мөхәммәдия» - по истории ислама и пророков, «Кыйссаи Йосыф» Кул Гали, «Таһир-Зөһрә». «Кызыл алма», «Бүз егет» - по чтению, «Соллам», «Исагужи», «Шәмсия», «Тәхзиб» - по логике, «Хикмәтел гайн» - по философии. Многие из этих рукописных книг в дальнейшем неоднократно, переиздавались. Так, например, «Шәигәтел иман», предположительно написанный еще в болгарский период, выполнявший роль азбуки и книги по основам ислама, с 1802 по 1895 годы выдержало 40 изданий<sup>4</sup>. с начала XIX века рукописные учебные книги постепенно уступают место печатным изданиям. По подсчетам А.Каримуллина, до октября 1917 года у татар было издано почти 15000 наименований книг. Немалую часть среди них занимали учебные пособия. Так, например, из опубликованных в 1909 году 311 татарских книг<sup>5</sup> 70 были учебниками.

По нашим подсчетам основных учебников по гуманитарным предметам, а именно по религиозным дисциплинам, литературе, истории, татарскому и русскому языкам, только издательство «Бр. Каримовых» в период с 1891 по 1917 г выпустила 157 наименований с общим тиражом в 1238460 экземпляров, а издательство «Магариф» с 1904 по 1917 год выпустил 111 наименований учебников с общим тиражом 484980 экземпляров. Издательство «Милля» в 1908 - 1917 годы выпустило 104 наименований учебных пособий с общим тиражом 690900 экземпляров. На долю выше упомянутых 3 крупных издательств приходилось более 75% изданной учебной литературы. Такие издательства как «Сабах», «Ш. Хусаинов», «Чулпан» и другие, не имевшие, своих типографий, выпустили 365 учебных пособий по гуманитарным дисциплинам с общим тиражом 1796750 экземпляров. На долю отдельных издателей, которые выпускали по несколько учебников, в общей сложности приходилось 27 книг с тиражом 164600 экземпляров.

В целом, в конце XIX- начале XX вв. было издано 526 учебников по религиозным дисциплинам, 206 по татарской литературе, 118 по татарскому и русскому языкам,

102 учебных пособия по нравственному воспитанию и 41 по истории, что в общей сложности составляло 1010 изданий, 740 наименований с общим тиражом в 5016630 экземпляров. Следует отметить что среди учебников по языкам только 9 приходится на русский язык. С 1907 года количество учебников по татарскому языку резко возрастает, это связано с усилением национального самосознания татар и переходом языка с общетюркского на татарский. По количеству изданий на последнем месте были учебники по истории, 23 из них были посвящены истории татарского и тюркского народов а 18 - всеобщей и Российской истории. Их малочисленность объясняется тем, что в этот период татарская историческая наука находилась на стадии становления, а изучению всеобщей и Российской истории в татарских учебных заведениях не уделялось должного внимания.

В кадимистских мектебах, медресе основными предметами преподавания были религиозные дисциплины, эта тенденция сохранилась и в конце XIX-начале XX вв. Но многие преподаватели прекрасно понимали необходимость кардинальной реорганизации в обучении богословских дисциплин. Эта мысль была удачно воплощена в жизнь Х.Максуди, Г.Забири, Г.Баруди, Р.Фахретдиновым, Г.Шахидом, Х.Якубом, К.Зуфаром, которые являлись и авторами учебников по религиозным дисциплинам. Использувавшиеся еще в кадимистских учебных заведениях учебники по гакаид (основы веры), тажвид (правила орфоэпического чтения Корана), гыйльме халь (основные принципы ислама) и истории религии после 1891 года издаются с обновленным содержанием и структурой.

В начальных классах татарских школ для преподавания основ религиозных дисциплин использовались такие учебные пособия как "Бедәт төгълим нам мөкаммөл әлифба" Ш.Тагирова, "Мөгълүмәтә ибтидаия" С.Сибгатуллина, "Гыйбәдәтә исламия" Х.Максуди, "Мөгаллимел гыйбәдәт" Х.Забири и другие.

Предметом, на которое выделялось наибольшее число учебных часов, был "Гыйльме хәл". Эта дисциплина была призвана ознакомить шакирдов с основными принципами ислама. Популярными учебниками по этому предмету были "Ибтидаиларга гыйльме хәл" Х.Хулуси, "Сөәл вә жаваплы мохтасар гыйльме хәл" Х.Хифзыя, "Гыйльме хәл" З.Касими, "Мөктәпләрә гыйльме хәл" С.Габдельбадига, а также учебники Г.Файзи, Г.Буби, Я.Халили и другие.

В татарских учебных заведениях большое внимание уделялось также преподаванию таджвида, главной целью которого было правильное чтение Корана посредством изучения законов артикуляции арабских звуков. Из учебников по этой дисциплине наибольшее распространение получили книги С.Баруди "Фәтәх төжвид", Ш.Гауни "Фән өт төжвид", З.Касимова "Мөнтәхаб тажвид", "Төжвид" И.Галави, "Мөфассал төжвид" З.Бикмухамметова и другие. Наиболее популярные учебные пособия по истории ислама были "Тарихы ислам" А. Махмуда, "Холасаи тарихы ислам" Х.Забири учебник под таким же названием Ф.Каримова, "Мөдхале тарихы ислам" С.Сунгатуллина, по истории пророков учебные пособия М.Ханафи, И.Халили, Ш.Хамидуллина и другие.

С середины XIX столетия в учебных заведениях усиливается интерес к литературе; идет выделение самостоятельных уроков чтения, родного языка, нравственного воспитания. Как отмечал миссионер Н.Остроумов, у татар оформляется классическая литература, одновременно с этим в школьных учебниках предпринимаются попытки ознакомления учащихся с произведениями литературы. Одним из первых учебников по чтению, содержащих и светские знания стали "Буш вакыт" (1860) К.Насыри, "Белек" (1872) В.Радлова и другие. С разработкой после 1905 года методики преподавания татарской литературы, появляются составленные на единой основе стандартизированные хрестоматии и учебники. Из наиболее популярных среди них можно выделить учебники "Рәхбәре сыйбиян" Х.Забинова. "Хәдиятель сыйбиян" Г.Камала, "Уку китабы" Х.Абузари, "Кыйрәетә ибтидаия" Ф.Агиева, "Безнең мөктәп" Н.Думаи, также учебные пособия Г.Тукая, З.Башири, Ш.Гауни, М.Курбангалиева и других.

Видное место среди учебников по чтению занимали дидактические книги, написанных в виде назиданий и нравочений. Лидером в издании дидактических книг был Р.Фахреутдинов, его учебники "Тәрбияле бала", "Шәкертлек әдәбе", "Нәсыяхат", "Әдәбе төгълим" широко использовались в татарских школах. Далее в числе авторов следуют Т.Яхин, М.Арсланзаде, Х.Забири, Ш.Хамиди, К. Насыри, И Идриси, Ф.Сулейманья и другие.

В рамках преподавания литературы уделялось внимание и ее теории. Первыми авторами учебных пособий по данному предмету стали Г.Сагди, Я.Адутов, Г.Ибрагимов. "Мөхтасар кәвагыйде әдәбия" Г.Сагди, изданный в 1911 году в Уфе и "Әдәбият дәрәсләре" Галимджана Ибрагимова, вышедший в свет 1916 году в Казани, стали самыми удачными учебными пособиями по этому предмету. В них рассматривались виды произведения, жанры, сюжет, композиция, стиль, литературный анализ и т.д. Преподавание данного предмета в учебных заведениях способствовало более глубокому пониманию тонкостей литературного мастерства.

Учебники по истории среди учебных пособий по гуманитарным предметам были самыми малочисленными, тем не менее, они по содержанию и структуре вполне отвечали требованиям учебников по истории.

Из наиболее распространенных учебников по татарской истории следует выделить "Төрөк оруглары" Х.Габаша, "Кыскача тарихы Болгар" Г.Забири, "Татар тарихы" Г.Баттала, "Төрөк вә татар тарихы" З.Валиди, учебники по истории Болгар и Казани Г.Ахмарова и другие. В них получили отражение различные стороны исторического процесса, большое внимание уделялось проблемам возникновения государственности у татар, становления татарской нации. жизнедеятельности видных деятелей. В основном история татар рассматривалась и изучалась в взаимосвязи с историей тюркских народов. В учебниках по татарской истории больше внимание уделялось изучению периода до падения Казанского ханства.

В татарских учебных заведениях вместе с историей татарского народа уделялось внимание и изучению всеобщей и российской истории. Среди учебных пособий по всеобщей истории следует отметить учебники "Холасаи тарихы ислам" Х.Файзи вышедший под этим же названием книги М.Мухаммада, Ф.Карими, "Тарих сәхифәләре" Г.Кулахметова. В этих учебниках большое внимание уделялось истории тюркских и тех народов, которые в историческом процессе имели с ними тесную связь. В этих учебниках имелись сведения и по истории России. Правда, и по истории самой России появились учебники, авторами которых были Н.Надиев, А.Биктимиров и др.

Учебники по истории находились под жестким контролем цензуры. Некоторые из них не допускались к печати по тем или иным причинам. Например, книга Н.Надиева "Русия тарихы" была признана несоответствующей требованиям по причине отсутствия показа патриотизма, за восхваление монгольских войск в их гуманности и в уважении к другим религиям<sup>6</sup>.

В этот период над составлением учебников по татарскому языку, пособий и словарей работали такие известные ученые как И.Гиганов, А.Троянский, А.Казембек, И.Березин, А.Архангельский, М.Иванов, М.Махмудов, М.Салихов, К.Насыри и другие. Их труды и в дальнейшем служили первоисточниками для составления других учебных пособий по татарскому языку.

Одним из первых на необходимость изучения татарского литературного языка обратил внимание К.Насыри. Его труды по татарскому языку "Ижек", "Әнмөзәж", использовавшиеся и как учебные пособия, внесли весомый вклад в разработку и систематизацию языка. По принципу трудов К.Насыри, основанных на принципах арабской грамматики, были написаны учебные пособия Г.Тауфика "Сарфы төурки", М.Уматбаева "Татар нөхүсенә мохтасары", М.Ахметзянова "Турки сарфы" и другие, изданные не только как научные труды, но и как практические пособия для учащихся.

Для изучения татарского языка и освоения его правил наиболее удачными оказались учебники Ш.Иманаева, Х.Максуди, Дж.Валиди, Г.Нугайбека, Х.Ахматова и других. Особую популярность обретают, учебники по татарскому языку Г.Ибрагимова "Татар сарфы" (1911), "Татар нәхүе" (1911), "Татар имлясы" (1914). Эти учебные пособия широко использовались в "Мухаммадия", "Хусаиния", "Галия", "Касимия" и других учебных заведениях. Учебные пособия по стилистике создали Б.Гимрани, Г.Фирушин. И.Баширов, Г.Сайфуллин. Также большое внимание в татарских учебных заведениях уделялось каллиграфии. По данному предмету были выпущены учебники Я.Мамышева, К.Золфокари, Г.Фахри, Г.Хасани и др

Появились первые учебники по теории русского языка. Их разработал К.Насыри: в 1889 году увидел свет его учебник "Русская азбука для первоначального чтения", а в 1891 году - "Образчик или образец: правила синтаксиса и морфологии русского языка". А по практической части большим успехом пользовались учебные пособия С.Максуди "Краткий практический учебник русского языка, составленный для начальных татарских школ". Также для преподавания русского языка в татарских школах использовались учебники Ш.Хамиди "Русский язык", "Правила правописания русского языка" С.Рахманкулова, "Русский учитель для мусульман" М.Казакова и другие.

*Примечания:*

1Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917г. - М.-Птр., 1923.- С.62.

2Йолдыз. - 1907. - 27 фев.

3НАРТ. Ф.420., оп. 1., д. 171., л.81.

4Катанов Н. Восточная библиография // Деятель.- 1901. -№1.

5НАРТ. Ф.420, оп.1, д.150, л.14.

6НАРТ. Ф 420, оп. 1, д. 296, л. 15.

## V. МУСУЛЬМАНСКОЕ РЕФОРМАТОРСТВО У ТАТАР В КОНЦЕ XVII — НАЧАЛЕ XVIII ВЕКОВ



## Глава 12. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII—XVIII вв.

Устойчивость позиций ислама в жизни татарской общины в колониальный период, по общему признанию исследователей, была достигнута не столько благодаря традиционной системе догматики и ритуала, сколько суфийской его интерпретации как “религии сердца”. В то же время, усиление в татарской литературе XVII-XVIII вв. суфийских мотивов скорее следует рассматривать как отражение общей тенденции развития мусульманской культуры, характерной для всех регионов ислама – от Османской Турции до Могольского Хиндустана, нежели локальную особенность истории Волго-Уральского края. Вместе с тем специфика исторических условий требует более пристального взгляда на это учение и признания того, что роль его в судьбе татарского народа по сути уникальна. Суфийская поэзия, окрашенная этическими мотивами Газали, не только способствовала углублению религиозного чувства, но побуждая к духовному самопознанию и самосовершенствованию, развивала в человеке нравственные начала. Воспитывая мусульман на примере ранних подвижников, она помогла им выстоять в самых тяжелых условиях, когда любое силовое сопротивление захватчикам, унося множество жизней, лишь увеличивало людские страдания, и реальное соотношение сил было таково, что не оставляло надежд на изменение ситуации. Суфизм учил: “...бэлэ угы кадалса, ормагай аһ, кылыч башыга килсэ, бозмагай раһ” – “...не стеной, когда стрела несчастья поразит, не сворачивай с пути, даже если меч коснется головы”<sup>1</sup>. Следует обратить внимание на еще один аспект проблемы татарского суфизма: произведения таких поэтов, как Аллахияр, Мавля Кулы и других, пронизанные размышлениями о бренности земного бытия, никчемности богатства, особой “богоугодности” занятия земледелием, призывами к довольству малым, стяжанию духовных благ, психологически как нельзя более соответствовали настроениям “лапотных мурз” и “высокородных” улемов, в чьей среде они, вероятнее всего создавались и распространялись. И потому поэзию эту можно рассматривать как своего рода отражение “кодекса чести” представителей знати, пожертвовавших внешним благополучием, но сумевших сохранить внутренний аристократизм.

Однако с течением времени в суфизме все отчетливее проступали негативные тенденции. Расширение влияния тарикатов, распространение суфийской идеологии в массах требовали адаптации учения к представлениям простого народа. Многие положения суфизма, смешиваясь с ранее бытовавшими местными верованиями, создавали благодатную почву для появления всевозможных обладателей благодати, охранителей мазаров святых, продавцов чудес. Все это приводило к вульгаризации суфизма, к упрощению его теории и практики. Подобные явления в мусульманском мире становились все более заметны и повсеместно вызвали справедливую критику как со стороны противников суфизма, так и искренних приверженцев этого учения.

На Ближнем Востоке особенно резкое осуждение раздавалось со стороны ханбалитов, традиционно претендовавших на роль носителей правоверия. Объектом критики стали *бид’а* – новшества, вводимые суфиями, несовместимые, по их мнению с истинным исламом. В истории ислама трактовка *бид’а* претерпевала различные изменения. В целом выделяют две концепции нововведений: “крайнюю” и “умеренную”. Наиболее полное выражение “крайняя” концепция получила в ханбалитском учении<sup>2</sup>. Острая критика *бид’а* звучала в трудах видных представителей этого течения Ибн ал-Джаузи (ум. 1200) и Ибн Таймийи (ум. 1328). Ибн ал-Джаузи выступал против новшеств в суфийской практике, недостаточной подготовки мистиков в области традиционных

мусульманских наук. Ибн Таймия, как и Ибн ал-Джаузи, признавал заслуги ранних подвижников – инициаторов суфийского движения, считал их образцами, достойными подражания современников. Однако, будучи сторонником идеалов раннего ислама, он выступал против поощряемого суфизмом культа святых, части суфийских обрядов, не имевших обоснования в Коране и сунне: громких радений с применением музыкальных инструментов, добровольного нищенства, уединенной жизни в обителях<sup>3</sup>. К “нововведениям” Ибн Таймия относил также философские концепции ашаритов. Признавая абсолютный авторитет сунны, он ратовал за полное возрождение всех норм раннего ислама, включая принцип *иджитхада*. Из числа его последователей наиболее известен Ибн ал-Каййим ал-Джаузи<sup>4</sup>.

Обвинения в адрес тарикатов, критика морального разложения верхушки братств, практикуемых ими обрядов, не согласующихся с буквой шариата, все чаще раздавались в самых разных уголках мира ислама. В Османской империи выразителем подобных настроений стало течение “Тарика-и-Мухаммадия” Мехмеда Биргеви. Содержание его известного сочинения “ат-Тарика ал-Мухаммадия”, получившего также распространение в Поволжье, по сообщению М. Кемпера, сводится к проповеди исламской этики, в основу которой положено следование предписаниям шариата. Важное значение Биргеви придавал также состоянию сердца верующего и морали его повседневной жизни, подчеркивал обязательность строгого соблюдения всех указаний Корана и сунны в вопросах веры и культа, провозгласив поведение Пророка образцом для неукоснительного подражания<sup>5</sup>. Наряду с проповедью положительного примера, он выступил против распространившихся *бид’а*, пагубных для общества и потому подлежащих искоренению. Однако обычаи, прямо не затрагивающие вопросов веры, по мнению Биргеви, следовало сохранить, к таким “положительным нововведениям” он относил минареты, медресе и книги. Главное условие – чтобы они способствовали сохранению и распространению веры<sup>6</sup>. Сформулированные Биргеви принципы правоверия получили отражение в литературе и в целом оказали существенное влияние на развитие религиозной мысли Поволжья. Его “Тарика-и мухаммадия” долгое время использовалась в татарских медресе как пособие по этике (ахлак).

Наряду с османским влиянием, сходные идеи проникали в Поволжье и Приуралье из Средней Азии. Негативная оценка современного положения религии появляется в творчестве одного из поэтов XVIIв. – Абу Мухаммада Аллахияра б. Аллахкули, известного как Суфи Аллахияр (1616–1713). Выходец из Средней Азии, некоторое время он жил в Казани и приобрел здесь множество последователей. Его произведения, особенно “Субат ал-гаджизин” (Опора обреченных), были широко известны и оказали заметное влияние на творчество последующих поэтов. Комментарии к поэме напишет Ялчигул (на татарском языке) и Утыз-Имяни (на арабском), “Субат ал-гаджизин” – одна из десяти книг, которые возьмет с собой в хадж Марджани. В поэзии Суфи Аллахияра появляются строки, окрашенные чувством благочестивого негодования, осуждения лицемерия, внешних проявлений святости, когда “...на словах – тасбих и тахлил (восхваления Бога), а внутри – обман и хитрость, на словах – проповеди и назидания, а в душе нет богобоязни, с виду кажется удивительным суфием, изнутри поражен душой собаки”. Тем, кто ищет праведную стезю, поэт советует примкнуть к истинным подвижникам, духовный наставник необходим “старательным юношам”, ибо “...не вылетит стрела без лука, не победит врага войско без военачальника”<sup>7</sup>.

Та же направленность прослеживается в стихах самого яркого представителя суфийской поэзии позднего средневековья Мавля Кулыя (втор. пол. XVIIв)<sup>8</sup>. [Поэта глубоко возмущали лицемеры, которые “одеты в одежды дервишей, надушены мускусом”.

Башларына таж кутэрмеш, суфи мэн, тир,  
Тэннэрени симерткэнчэ хэрам йиэр,  
Ихлас йук, галэм халкын алдау, кур:

Кунле туймас, бу галэмне йотар ирде<sup>9</sup>

Со словами “я суфий”, возложили на голову корону [святости],  
Едят запретное до ожирения,  
Нет в них искренности, лишь обман людей,  
Знай - ненасытна их душа, готовы проглотить весь мир.

Обучавшиеся в Бухаре и других среднеазиатских центрах шакирды, как правило, вне стен медресе старались постичь тайны *тасаввуфа* под присмотром духовного наставника (шейха, мюршида). Многие из них возвращались на родину, имея при себе разрешение на самостоятельное руководство - *иджазу*. В отличие от большинства регионов мира ислама, в Поволжье и Приуралье (как и на Кавказе) функционирование суфийских братств в условиях дервишской обители (текке) не получило развития. Удостоенные *иджазы* воспитанники знаменитых шейхов занимались здесь индивидуальным наставничеством, зачастую совмещая его со знахарством. По примеру среднеазиатцев шейхов называли “ишанами”.

Самые влиятельные среднеазиатские шейхи в XVIII-XIX вв. принадлежали к одной из региональных ветвей накшбандии - тарикату муджаддидия. Тарикат возник на рубеже XVI-XVII в. в Индии. Его основателем был Ахмад Фаруки Сирхинди (1563-1624), последователь учения Ибн Араби на первых порах, а затем его яростный противник и сторонник учения *шухудийа*, берущем начало от персидского мистика шейха ‘Ала ад-Даула ас-Симнани (1261-1336)<sup>10</sup>. С именем шейха Сирхинди связывают окончательное оформление доктрины *вахдат-аш-шухуд* (единство свидетельства)<sup>11</sup>. Благодаря активной деятельности в защиту шариата он стал известен в мире ислама как “Муджаддид-и алф-и сани” (обновитель второго тысячелетия), основанная им самостоятельная ветвь тариката получила название накшбандия-муджаддидия. Орден долгое время являлся одним из ведущих и занимал значительное положение в духовной, социальной, политической жизни мусульманских обществ в Индии, Афганистане и Средней Азии, со временем сфера его влияния перешла границы этого региона. Выходцы из Поволжья и Приуралья, приобщавшиеся к этой мистической традиции, деятельно распространяли ее идеи у себя на родине. Например, Абд ал-Карим б. Балтай (ум. 1171/1757-58), ученик шейха Мухаммеда Хабибуллаха Балхи, бухарского преемника Ходжа Мухаммеда Ма’сума - сына Сирхинди, распространял путь накшбандия-муджаддидия в Каргалы<sup>12</sup>.

На рубеже XVIII - XIX вв. большая часть татарских суфиев были мюридами шейхов Фаизхана Кабули (ум. 1802) и Нияз Кули Туркмени (ум. 1820/21). Соответственно местом инициации для них чаще всего служили Бухара и Кабул. Если нахождение Бухары в этом качестве не вызывает удивления, то выбор Кабула на первый взгляд кажется неожиданным. “Возможно, мы привыкли думать о Кабуле как о тихой заводи, ничем не примечательной в интеллектуальном плане, - пишет Х. Альгар, - Однако Сайфеддин Шинкари, один из татарских мюридов Фаизхана, оценивает его медресе как превосходящие бухарские относительно предлагаемого ими обучения философии, логике, медицине, также как и религиозным наукам. Это главное превосходство Кабула должно быть и являлось тем фактором, который привлекал сюда татар на учебу и одновременно к вступлению на путь последователей Фаизхана Муджаддиди”<sup>13</sup>. У кабульских ученых брал уроки известный в свое время Хамза б. Мухаммед ал-Бирезеви (ум. 1826), за увлечение математикой прозванный Хамза-мунаджим, один из мюридов Кабули<sup>14</sup>.

Шейх Фаизхан, по сведению источников, обучил пятнадцать человек, приехавших из далекого севера, среди них - поэт Габдеррахим Утыз-Имяни, ишан Валид Каргали<sup>15</sup>. Есть сообщения о деятельности и других шейхов, имевших татарских мюридов. Так, например, Рахималлах б. Аминаллах ал-Хинди (ум. 1847/48), обладавший *иджазами* шести тарикатов, учился у шейхов Индии, сам был наставником нескольких татар, вклю-

чая муфтия Габдеррашида; ‘Абдалкадир ал-Хинди ас-Сирхинди, известный как Ибн ас-Сахиб (ум. 1855) также обучал мюридов из Поволжья<sup>16</sup>. По мнению М. Кемпера, деятельность воспитанников Фаизхана Кабули и Нияз Кули Туркмени имела важное значение для будущего развития религиозной и политической мысли в XIX в. в том плане, что “...их обучение в значительной степени ориентировало на Бухару следующие поколения учащихся. К тому же, в Волго-Уральском регионе очень быстро распространилась поэзия татарских и башкирских последователей среднеазиатских шейхов”<sup>17</sup>.

Помимо неприязни к ложным ишанам, в татарской общине назревало еще одно противостояние - оппозиция некоторой части улемов Духовному Собранию. Основанием этого учреждения правительство рассматривало не только предать в выгодном свете и обрести сторонников в лице мусульман, но умело манипулируя своими ставленниками, получить полный контроль над ситуацией в среде “инородцев”. Потому и прерогативу назначения муфтия оно оставило за собой, тем самым нарушив принцип выборности муфтия общиной. Алчность и продажность первого муфтия Мухаммеджана б. Хусаина (1758-1824) не могли не вызвать недовольства и осуждения со стороны рядовых мулл. В итоге образование Духовного Собрания привело к дифференциации местного духовенства, его разделению на “указных” и “безуказных” мулл, отставивших традиционное право назначения имама общиной.

Негативное отношение к муфтию открыто выражено в касье ишана Валида Каргали (ум. 1217/1802-1803). Марджани сообщает о том, что Валид б. Мухаммад Амин Каргали был последователем шейха Фаизхана Кабули, долгое время находился рядом со своим наставником, а впоследствии неоднократно бывал в Кабуле. О степени авторитета и близости Валида Каргали к шейху говорит тот факт, что по завещанию Кабули ему было поручено собственноручно обмыть и захоронить его<sup>18</sup>. Касье ишана - своего рода стихотворное обличение, в котором резко критикуются поступки и образ жизни муфтия. Привычные напоминания о скоротечности жизни и иллюзорности богатства завершаются призывом вернуться на путь истинный. Он старается убедить муфтия с пользой потратить доставшиеся ему богатства - на строительство мечетей, обучение, помощь нуждающимся.

Оммэт ирсэн, соннэте тот, кыйл бидгэттэн ижтинаб  
Бер тэкьюэга тэгауен эйлэйуб кыйл ихтисаб.  
Һэм шэригат, һэм тарикъэт, һэм хакъикэт иктисаб  
ойлэйуб сидкы дилендэн, эһле хакка интисаб<sup>19</sup>

Если ты муж общины - придержишься сунны, сторонись бид’а.  
Примкни вместе с другими к благочестивому,  
И приобретая [степени] шариат, тарикат, хакикат,  
станешь принадлежать к людям истины.

Обращает на себя внимание то, как Валид ишан трактует понятие праведности: здесь, наряду с чисто мистическим представлением о “людях истины”, прошедших через соответствующие стадии “пути”, звучит требование следования сунне и отказа от порочных *бид’а*, в духе традиций тарика-и мухаммадия и муджаддидия. Горькая ирония его младшего современника - Таджеддина Ялчигула (1768-1838)<sup>20</sup> в словах :

Санма, йимэс суфи суганны, Не думай, что суфий лук не ест,  
кабыгын дэхи куймас булса аны найдет - и шелухи не оставит.

была также направлена против лживых ишанов, под видом аскетов торгующих суфийскими ценностями, искажающих суть учения.

По-видимому, представление о едином характере суфизма в Поволжье и Приуралье не совсем верно, здесь имели место случаи проникновения и “еретических” тол-

ков. В известном комментарии к “Субат ал-гаджизин”, “Рисаля-и Газиза”, Ялчигул обрушивается на группу именующих себя “ахл ал-джазб” – “люди экстаза”, которые причисляют себя к людям тариката, в действительности же “враги Аллаха, сами они от дьявола”. Представители этой секты рушанитов, по его словам, были некогда рассеяны в Кашгаре, Балхе и Бухаре, но к тому времени уже исчезли с этих мест, между тем как все еще имеются в землях Булгара, особенно в районе реки Сюн<sup>21</sup>. В творчестве Ялчигула много места уделяется мотивам “правоверия”, связанным с определением “прямого пути” (сират ал-мустахим). Чистой верой, пишет он, обладали сподвижники Пророка, и все они – указующие истинный путь<sup>22</sup>. Вступивших на путь *тасаввуфа* он призывает выбрать тарикат умеренности – “тарикате игтидалэ”, который и есть путь сунны. “Пятнадцать групп именуют себя людьми *тасаввуфа*, четырнадцать из них ложные. Только одна из них входит в *савад а’зам*, ее называют тасаввуфе-сунна<sup>23</sup>”. Вместе с требованием умеренности, избегания религиозных крайностей, необходимым условием Ялчигул ставит знание и соблюдение норм *фикха*.

Хэзар ит, китмэдэн раһ зэлалэ. Будь осторожен, не сверни на ложную дорогу  
Солук зйлэ тарикъ игтидалэ. Придерживайся пути умеренности  
Кеше бер йул илэ улмаз ходаи, Для человека нет иного пути к Богу  
Мэгэр идэр соалэ икьтидаи, Кроме как следование ему (вопрошаемому)

Вэли улан улыр фикьһ илэ мэусуф  
Идэ һэм нәһи монкяр, эмре мэгьруф<sup>24</sup>  
Кто запрещает порицаемое и повелевает одобряемое.  
Святым является лишь тот, кто имеет познания в фикхе,

Недовольство состоянием преподавания, пренебрежением подлинными науками шариата, бахвальством и пустословием, царящим в среде современников, занятых лишь чревоугодием, которые

Жәһаләтләрне вэ гыйрфан санарлар, Невежество принимают за знание  
дэхи шикләрне икан санарлар Сомнительное считают достоверным  
отчетливо сквозит в “Завещании” (Васыятнамэ) Яхъя б. Сафаргали ал-Болгари (1758-1838). Правоверными (людьми сунны), утверждает он, могут считаться лишь те, что строго соблюдают все предписания шариата:

Кирэк әувәлдэ тасхихе гакаид, В первую очередь следует исправить вероубеждение,  
Анын узре дәляил ула гаид. Тогда и доказательства принесут пользу.  
Эгэр тэгайен, собут йук игьтикадын, Если определенности, твердости нет в твоём вероубеждении,  
Ки заигьдер дәлилен, ижтиһадын; То потеряны твои доказательства и старание;  
Кирэк тэгайен, шэригәткэ муафикь, Необходимы определенность, согласие с шариатом  
Булырсын эһле соннәткэ мотабикь<sup>25</sup>. И [тогда] станешь соответствовать людям сунны.

Особенно ярко критическое направление проявилось в творчестве Габдеррахима б. Гусмана Утыз-Имяни (1754-1834). Рано осиротевший, он обучался в медресе Каргалы у ишана Валида Каргали, в 1788г переехал с семьей в Бухару, некоторое время состоял имамом при бухарской мечети Магок-и-Аттар. Много скитался по Афганистану и Средней Азии, посетил Самарканд, Балх, Кабул, Герат, Кандагар, Насаф, в Кабуле стал последователем шейха Фаизхана. Ранние работы Утыз-Имяни, комментарий и словарь к трудам Суфи Аллахияра и Ахмада Сирхинди, написаны в традициях на-кшбандия-муджаддидия, считает М. Кемпер. Однако со временем он стал более критически относиться к тарикату и его представителям, что нашло отражение в его сти-

хотворных обличениях ишанов Бухары. В 1798г он вернулся на родину, продолжил литературную деятельность, проповедовал в нескольких деревнях, но поскольку не получал официального назначения на должность имама, столкнулся здесь со множеством проблем. Резкая критика Утыз-Имяни в адрес определенной части ишанов и улемов заслужила ему репутацию известного “оппозиционера”<sup>26</sup>. Этому немало способствовали довольно эксцентричное поведение и высказывания самого Утыз-Имяни еще в период пребывания его в Средней Азии. Со словами “Имамы – тупицы, не умеют даже правильно читать” он отказывался посещать публичные моления, а на вопрос эмира Шах Мурада, чем вызван такой поступок ответил, что он “не слышал азана, ибо принял голоса муэдзинов за крики ослов”. Мотивируя тем, что для пятничных и праздничных молений необходимым условием является Миср (мусульманский город), а страна булгар есть *дар ал-харб* (территория войны), объявил подобную практику недействительной. Рамы мечети напомнили Утыз-Имяни кресты, обозвав мечеть церковью он вообще перестал посещать ее. Запретным он считал чтение книг по логике и философии<sup>27</sup>. В вопросах права Утыз-Имяни отстаивал *таклид* (следование признанному авторитету), подчеркивая свою приверженность Абу Ханифе, тем не менее, когда толкования последнего казались ему недостаточно строгими, отдавал предпочтение трактовкам учеников имама – Абу Юсуфа и Мухаммеда Шейбани, или других правоведов того же мазхаба. “Такой “выборочный” таклид давал ему широкие возможности для обоснования своих утверждений по правовым вопросам”, – считает М. Кемпер<sup>28</sup>. Утыз Имяни был из числа сторонников отмены ночной молитвы в светлые летние ночи северных регионов.

В его стихах часто обличается падение нравственности, алчность и невежество ишанов, звучат обвинения в незнании ими элементарных норм *фикха*<sup>29</sup>

Фәна илэ бәкадин гәб оранлар, Спорят о “фана” и “бака” [исчезновение личного я]  
Морақьиб сурәтендә ултырылар... Сидят с видом погруженных в экстаз...  
Соралды хәр берендин хокме ислам, - Когда были спрошены о решениях ислама  
Нә белсенләр бу жомлә жахил вә хам! Ничего не знали о них все эти невежды!  
Гьолумдин зарури вә ирадәтдин, - Необходимое из знаний и волевые поступки,  
Фәраиз, хилл-у хормәт важибатдин Обязательное, почитаемое должное [категории фикха],-  
Берин белмәз бу бу жахилләр, гәбилләр, - Ничего не знают эти глупцы, невежды,  
Тәэмәлсез, гақылсыз чон сабийлар<sup>30</sup> Не размышляют, как неразумные малые дети.

По мнению поэта, эти “псевдосуфии” понятия не имеют об истинном тасаввуфе, в корыстных целях обманывают толпу простолюдинов (гавам ан-нас) и вносят в нее разлад. В творчестве Утыз-Имяни еще более усиливаются идеи его предшественников, ратовавших за неукоснительное соблюдение шариата и отказ от порочных нововведений.

Тәкәллямгә мотабикь кәлсә әхуаль, Если словам будут соответствовать дела,  
Шәригәткә муафикь кыйлсан эгьмаль, Поступки твои согласоваться с Шариатом,  
улырсән пакь моселман, эһле соннәт, Станешь истинным мусульманином из людей сунны,

Вэйлла сэна дирлэр эһле бидгэят, А иначе тебя назовут человеком из людей  
вводящих бид'а.

Главные богословские труды Утыз-Имяни того периода - "ас-Сайф ас-сарим" (Острый меч), "Джавахир ал-байан" (Драгоценности разъяснения) и "Инказ ал-халикин мин ал-мутакаллимин" (Спасение погибающих от мутакаллимов), согласно М. Кемперу, представляют собой моральные наставления, местами принимающие вид проповеди, несущие сильный отпечаток идей Газали и Биргеви. Причины нравственной деградации современников Утыз-Имяни видел, с одной стороны, в отходе от древних традиций исламского права и суфизма, с другой - в заимствовании русских обычаев. "Вину за падение нравов он возлагает на *мутакаллимов*, учителей права и суфиев. Во всех трех названных произведениях Утыз-Имяни цитирует письма Сирхинди и "Ихья улум ад-дин" Газали, и особенно обильно "ат-Тарика ал-Мухаммадия" Биргеви. Произведения проникнуты духом строгого аскетизма (зухд) и совестливой "осторожности" (ихтият) во всем, вызывающем малейшее сомнение с точки зрения морали, точно так же как это было у Биргеви"<sup>31</sup>. Подобно Биргеви, он выступал против денежного вознаграждения за публичное чтение Корана, но совершенно по другому он оценивал предпринимательство. Утыз-Имяни не видел ничего позитивного в денежных пожертвованиях на благотворительные цели, полагая, что это слишком большой соблазн для принимающего. В этом вопросе отношения к деньгам и богатству он разделяет позицию Газали, - констатирует немецкий исследователь<sup>32</sup>.

О другом шейхе, пользовавшемся огромным уважением среди татар, его мюрид, поэт Абулманих Каргалый писал:

Наме Нияз Колый, моршиде заман	Имя его - Нияз Кули, наставник эпохи,
Торекмэни дию мэгрүфе жиһан <sup>33</sup>	Туркмени - известно всей Вселенной

Шейх Нияз Кули Туркмени появился в Бухаре в годы правления эмира Магсума (1760-1800), т. е. после 1785г. До этого он обучался под руководством известного Мусахана Дахбиди Муджаддида (ум.1776), одного из видных деятелей тариката второй пол. XVIIIв. в Мавераннахре<sup>34</sup>. По сложившейся традиции, большинство бухарских муджаддида в поисках духовного наставничества отправлялись в Индию. Со времени основания Сирхинди новой ветви тариката, Индия все чаще привлекала последователей его учения. Как отмечает Б. Бабаджанов, накшбандия, некогда проникшая в Индию из Мавераннахра, вернулась на родину, но уже в более "суннизированном" виде, вооруженная идеей борьбы за очищение шариата от еретических примесей<sup>35</sup>. Мусахан Дахбиди также совершенствовал свои познания *тасаввуфа* в Кашмире и возвратился оттуда во времена Мухаммед Рахим хана, около 1758 г. Впоследствии он продолжал вести довольно обширную переписку с индийскими шейхами, и надо полагать, Дахбиди было что вспомнить и обсудить.

В те годы в Индии жил Кутбеддин Ахмад б. 'Абд ар-Рахим, известный как Шах Валиаллах Дехлеви (1703-1762) В 14 лет закончив курс традиционного обучения, он вступил в орден накшбандия, с 16 лет преподавал в основанной отцом "медресе-ирахимия", стремившимся примирить суфийские теории и практику с традиционным учением. 1730-1733 гг. Шах Валиаллах провел в Хиджазе, где под непосредственным влиянием арабских теологов разработал учение о возрождении сунны. Его главной жизненной целью стало возрождение ислама в Индии, для чего он считал необходимым перевоспитание общества путем освобождения его от ложных толкований и искажений раннего ислама. Наиболее полно его взгляды представлены в известном трактате "Худжат Аллах ал-балига" (Совершенные доказательства Аллаха)<sup>36</sup>.

Мусахан Дахбиди находился в Кашмире при жизни мыслителя и вернулся оттуда за четыре года до его смерти. Поддерживая переписку с индийскими членами братства, он вряд ли остался в неведении о столь неординарной личности. К тому же, сам

образ жизни и практика его обители говорят о близости их идейных позиций. Шейх Мусахан пытался придать тарикату накшбандия полную легитимность с точки зрения шариата. Приверженность шариату он проявил и в воспитании учеников, - в его ханака в Дахбиде (селение в окрестностях Самарканда) существовали строжайшие предписания относительно исполняемых ежедневных обрядов и норм поведения, - все это должно было строго соответствовать сунне и шариату<sup>37</sup>. Будучи одним из многочисленных воспитанников Дахбиди, Нияз Кули Туркмени стал известен как сборник чистого ислама, неиспорченного ересью и язычеством, усердный приверженец строгого соблюдения правил шариата<sup>38</sup>. Нияз Кули много внимания уделял проблемам взаимоотношений суфия с правителем, необходимости строгого соблюдения дворцовыми чиновниками нравственных норм. По приказу эмира он был назначен смотрителем за вакфным имуществом. Расхищения, совершаемые высокопоставленными чиновниками, глубоко беспокоили шейха, сокрушавшемся, что требования шариата столь часто нарушаются и видевшем в этом большую опасность для общества<sup>39</sup>. Известно также, что он занимался поэзией, на его средства в 1806-1807 было основано медресе при мечети Кахар-Минар. Трудно определить, были ли у шейха Туркмени прямые контакты с индийскими муджаддида. Но учитывая, что со времени смерти Дахбиди (1776 г.) и его появлением в Бухаре (не ранее 1785 г.) прошло около десяти лет, то можно предположить, что за эти годы он вполне мог совершить хадж и посетить Индию. Непосредственно наблюдавший казнокрадство, произвол чиновников при дворе эмира, с горечью описывавший падение нравов и несоблюдение шариата современниками, Туркмени вряд ли скрывал свои взгляды от мюридов. Многочисленность последователей говорит о понимании и поддержке, которую он находил с их стороны. Пример характерного влияния шейха иллюстрирует сообщение Марджани об одном из мюридов Туркмени, обладателе *иджазы* - Давлетшахе б. Гадельшахе ал-Маскави (ум.1831): "Из-за недовольства тем, что люди попусту расходуют богатство и другие действия, противоречащие шариату, испытывая неприязнь к их образу жизни и пустословия, не мог ужиться и поддерживать хорошие отношения со своим окружением"<sup>40</sup>. Сохранились письма Нияз Кули, адресованные Давлетшаху Маскави<sup>41</sup>. Общение с шейхом, несомненно, накладывало сильный отпечаток на мировоззрение его мюридов, кроме того, в Бухару через адептов тариката муджаддида могли проникнуть как сочинения Шаха Валиаллаха, так и возрожденческие идеи, после смерти мыслителя активно развиваемые его сыном Шах Абдул Азизом, и тем самым оказать дополнительное воздействие на формирование их взглядов.

С определенной долей уверенности можно говорить о том, что в течении XVII - XVIIIвв. шло постепенное усиление возрожденческих настроений в мусульманском обществе Поволжья и Приуралья, получивших отражение в литературе того периода. Происходило это в рамках процесса очищения ислама, охватившего многие регионы. По словам С. Дюдуаньона "...возрождение центрально-азиатского ислама с сер. XVIIIв. начинается с глубокого этического возрождения, затронувшего все мусульманские общества от грани Афганистана до берегов Средней Волги"<sup>42</sup>.

Основные положения - стремление возродить авторитет сунны, строгое соблюдение шариата, критика *бид'а* - в равной степени были присущи учениям Ахмеда Сирхинди и Мехмеда Биргеви, очевидно, служившим ключевыми источниками распространения в Волго-Уральском регионе возрожденческих идей. Оба идеолога были основателями тарикатов, и зарождение в рамках "умеренного" суфизма, под непосредственным влиянием учения Газали во многом предопределило специфику этого движения - переплетение идей салафизма с суфийским учением, обращение к правовым принципам раннего ислама и повышенное внимание к этической стороне вероучения.

Начиная с последней четверти XVIII в., в условиях более свободных контактов со Средней Азией духовно-интеллектуальная жизнь мусульман Поволжья и Приуралья

заметно оживилась, приобрела качественно новые особенности. Не ограничиваясь сферой *адаб* в форме поэтической дидактики, в татарском обществе происходит разработка вопросов “правоверия” на уровне богословской книжной традиции. Возрождение некогда развитой оригинальной исламской мысли в Волго-Уральского регионе, появление нового идейного течения, именуемого “реформаторским”, во многом связано с именем Абу Насра Курсави - одного из многочисленных последователей бухарского шейха Нияз Кули Туркмени.

## 2. Татарская общественная мысль конец 18 - первая половина 19 в.

Само по себе использование термина “Реформация” применительно к исламу, как и то, что в научной литературе часто оперируют одними и теми же понятиями как по отношению к европейским, так и восточным общественным явлениям, вызывает неоднозначные оценки<sup>43</sup>. Тем не менее, выражения типа “мусульманские реформаторы”, “исламское реформаторство” прочно вошли в научный оборот, хотя до сих пор определенных четких критериев, по которым то или иное идейное течение следует считать реформаторским, не выработано<sup>44</sup>.

В отечественных исследованиях получила распространение классификация, предложенная М. Степанянц. На основе двух критериев: 1) “отношение к религиозной догматике”, и 2) “классово-социальный характер интерпретации этой догматики”, она выделяет четыре типа религиозного сознания: ортодоксия, модернизм, реформаторство и возрожденчество<sup>45</sup>. Данной точки зрения придерживается и А. Игнатенко<sup>46</sup>. Л. Полонская говорит о наличии традиционализма, возрожденчества и модернизма, но, в зависимости от отношения к “буржуазной реформе религии”, разделяет самих возрожденцев на традиционалистов и реформаторов<sup>47</sup>. З. Левин в реформаторстве видит два направления: охранительное и модернизаторское<sup>48</sup>. Иначе подходит к решению проблемы Г. Милославский. Используя единственный критерий - отношение к европейской цивилизации, он выделяет два основных направления: “салафитское (называемое...традиционалистским, фундаменталистским) и модернистское”<sup>49</sup>.

В зарубежных исследованиях нередко понятия “реформаторство” и “модернизм” выступают как синонимы<sup>50</sup>. Немецкий исследователь В. Энде, по сообщению Т. Денисовой, “ортодоксальное суннитское реформаторство Джамаль ад-Дина ал-Афгани и некоторых исламских реформаторов Индии” определяет как “салафийю”<sup>51</sup>. Классификация западного востоковеда У. Шепарда включает в себя традиционализм, секуляризм, модернизм и фундаментализм, с понятием фундаментализма французский исламовед Ф. Бюрга связывает “салафитское движение конца XIX в., главными героями которого были Джамаль ад-Дин Афгани, Мухаммед Абдо, Рашид Рида и другие мусульманские реформаторы”<sup>52</sup>. Американский исследователь Фр. Денни пишет по этому поводу следующее: “Существует весьма широкий спектр интерпретаций и настроений среди отдельных мусульман и их объединений, которому следовало бы дать общее название “исламизм” (а не “фундаментализм”), как в случае с Египтом и рядом других стран”<sup>53</sup>.

Подобная терминологическая противоречивость вызывала (и продолжает вызывать) затруднения при попытке характеристики Курсави и Марджани. Так, например, Э. Лаззерины называет их обоим модернистами<sup>54</sup>, А. Рорлих и большинство отечественных исследователей - реформаторами<sup>55</sup>. Не менее сложно обстоят дела с их оппозицией, которую чаще всего именуют традиционалистской<sup>56</sup>, а этот термин, как было замечено, далеко не однозначен<sup>57</sup>.

В этой ситуации, вероятно, следует прислушаться к голосу самих мыслителей и, учитывая содержание, которое они вкладывали в свою идеологию, оставить для обозначения течений, провозглашавших возрождение чистоты веры и приверженность

пути благочестивых предков - *салаф салихин*, термины “салафизм” и “возрожденчество”. Называя же традиционалистами противников Курсави, необходимо оговорить, что традиционализм этот состоял в следовании преобладавшей в определенной среде традиции истолкования религиозной догматики, но отнюдь не в возрождении традиции первых веков. Соответственно, пользуясь понятием “исламское реформаторство”, следует иметь в виду, что изменения касались не сущности веры (что подчеркивалось джадидистами<sup>58</sup>, а ее традиционного истолкования.

Абу Наср Габденнасыр б. Ибрахим Курсави (1776-1812) родился, согласно Марджани, в селении Большая Макса (совр. Арский р-н Республики Татарстан), начальное образование получил в медресе д. Мечкере (ныне пос. в Кукморском р-не Республики Татарстан) у Мухаммедрахима б. Юсуфа Ашты-Мечкереви (ум. 1818), затем обучался в Бухаре, где сблизился с шейхом Нияз Кули и стал его мюридом. Получив *иджазу*, Курсави возвращается на родину, становится имам-хатибом и мударрисом в медресе д. Курса. Через несколько лет он вновь едет в Бухару. На этот раз пребывание в городе сопровождалось столь громким скандалом, что отзвуки тех событий были слышны еще долгие годы и практически раскололи татарских улемов на два лагеря - сторонников и противников Курсави. Споры были вызваны его критикой калама и взглядами по ряду богословских проблем, изложенных в его комментарии к сочинению “Шарх ал-‘Акаид ан-Насафи” (Комментарий к “Догматам” Насафи) Са’даддина Тафтазани, которое в свою очередь являлось комментарием к сочинению ‘Умара Насафи, и касались проблем, связанных с сущностью и атрибутами Бога. Одно из разногласий во взглядах между Насафи, представителем школы Матуриди, и Тафтазани, сторонника Аш’ари, состояло в определении числа сущностных божественных атрибутов (сифат затия). Согласно матуридитам, Бог имеет восемь атрибутов: жизнь, могущество, воля, знание, слух, зрение, речь, творение. Ашариты утверждали, что этих атрибутов лишь семь, по их мнению, творение не может считаться отдельным атрибутом. Бухарские улемы считали приемлемым оба мнения. Курсави не поддерживал ни одно из них, поскольку считал допустимым использовать по отношению к Богу лишь тех определений, которые были даны им самим в Коране. В Коране же не говорится об ограничении *сифат* числом семь или восемь и не устанавливается различие между сущностными и несущностными атрибутами<sup>59</sup>. Устроенное в присутствии эмира Хайдара в апреле 1808г. собрание ставило целью выяснение убеждений Курсави. Изданная фетва, подписанная эмиром, улемами и муфтиями, гласила, что мусульманин, не признающий семь или восемь божественных атрибутов - вероотступник и подлежит смертной казни. Как считали биографы, многие лица пошли на это лишь из-за боязни перед эмиром, взгляды Курсави разделяли весьма уважаемые улемы, у которых позднее учился Марджани, и сам шейх Нияз Кули выступил в защиту своего мюрида, угрожая поднять народ против эмира. В итоге Курсави вынудили отречься от своих слов, сочинения его были публично сожжены, по совету шейха он тайно бежал из города. По возвращении он продолжил преподавать в медресе по собственной, отличной от общепринятой, программе, усердно работал над сочинениями. В 1812 г. Абу Наср отправляется в хадж, но по дороге неожиданно умирает в Ускударе (р-н Стамбула) во время эпидемии холеры.

Самым известным сочинением Курсави, в котором наиболее полно отражены взгляды автора, стал “ал-Иршад ли-л-‘ибад”. Проблематика трактата непосредственно связана с предметом *усул ал-фикх* (основы *фикха* - мусульманской юриспруденции и права), т.е. касается базовых источников и методов, применяемых в правоведении. Однако, наряду с изложением чисто теоретических вопросов, в сочинении нашли отражение и правовые, богословско-этические взгляды автора, представлена его точка зрения относительно конкретных социальных явлений. Работа Курсави содержит также элементы доксографии - особого жанра мусульманской богословско-историчес-

кой литературы, содержание которого включало формулировку основных принципов правоверия и определение категории мусульман - последователей истинной веры. Сочинение строится следующим образом: автор предваряет "ал-Иршад" введением, в котором обосновывает причины, побудившие его написать работу. Далее следуют главы, в которых последовательно разбираются вопросы, касающиеся основ *фикха*: хадисы, их классификация по степени достоверности; *иджтихад* (приложение усилий в попытке решить правовую проблему); *фетва* (правовое заключение) и *таклид* (подрожание); отдельная глава посвящена *бид'а* (недозволенное нововведение). За ними расположены главы меньшего объема, в которых, исходя из ранее намеченной позиции, излагаются вопросы частного характера: хадис разделения (тафаррук), суфизм (тасаввуф), определение времени молитвы (вакт ас-саяят), пятничная молитва (саяят ал-джум'а) и паломничество (хадж). Как видим, содержание трактата довольно разнообразно и требует более детального рассмотрения, также как исторические условия, предшествовавшие его появлению. Без всего этого невозможно адекватное понимание и оценка роли Курсави в истории татарской общественной мысли.

Главные вопросы, обсуждаемые в трактате, связаны с такими категориями мусульманского права, как "*иджма*", "*кияс*", "*иджтихад*", "*таклид*". Содержание их конкретизировалось еще в ранние века ислама, в период становления *фикха* в виде самостоятельной дисциплины. С течением времени мусульманские законоведы - *факихи* - столкнулись с необходимостью решения множества вопросов, не упомянутых непосредственно в Коране и сунне. Ими были разработаны строгие правила формулирования правовых норм на основе этих источников, что послужило толчком к оформлению теории и методологии *фикха* - *усул ал-фикх*. К признанным источникам *фикха* - Корану и сунне - добавились согласованное мнение мусульманской общины - *иджма*; понимавшееся как консенсус сподвижников Пророка, а также рациональные методы вынесения решений путем "извлечения" их из предписаний Корана, сунны, *иджма*, впоследствии составившие основу *иджтихада* - права выносить самостоятельное суждение по вопросам *фикха*. В к. VIII - нач. IX вв. сложились четыре главных мазхаба: ханифитский, маликитский, шафиитский и ханбалитский. По традиции, *муджтахидами* считались все сподвижники Пророка, их ближайшие последователи, передатчики достоверных хадисов, а также основатели четырех основных правовых школ - Абу Ханифа (699-767), Малик б. Анас (ум. 795), Шафи'и, Ибн Ханбал (ум. 855). *Муджтахиды* должны были в совершенстве владеть арабским языком, знать наизусть Коран, сунну (не менее трех тысяч хадисов), комментарии к ним и пр.<sup>60</sup> По прошествии веков в суннитском *фикхе* постепенно стала утверждаться мысль, что лишь крупные правоведы прошлого имели право на *иджтихад*, все основные правовые вопросы уже решены и необходимые нормы выработаны, и с середины X в. по негласной договоренности факихов было установлено, что время *иджтихада* прошло, выражение "*иджтихад мункарыд*" (*иджтихад* прекратился) прочно закрепилось в среде суннитских богословов, наступило время *таклида* - неукоснительного следования *муджтахидам* прошлого<sup>61</sup>.

Проблема *иджтихада* и *таклида* не переставала волновать мусульманских мыслителей и в последующие века. В разное время, с разных позиций ее рассматривали Ибн Рушд (1126-1198), ал-Байдави (ум. 1316), Ибн-Таймия (ум. 1328), Ибн Каййим ал-Джаузия (ум. 1355), Ибн Хумам (1386 - 1456/1457). Пристальное внимание вопросам *иджтихада* и *таклида* уделял Шах Валиаллах Дехлеви, они занимают значительное место в его сочинении "Худжат Аллах ал-балига" [Дехлеви Шах Валиаллах Худжат Аллах ал-балига. Джуз 1./ Таба'а 1. - Матба'а хайрийа ли-маликиха ва муdiriха ас-сайид 'Умар Хусайн ал-Хишаб, 1322 г. х. (1904).], более того, им полностью посвящен трактат "Икд ал-джид фи ахкам ал-иджтихад ва-т-таклид" (Ожерелье усердия в установлении *иджтихада* и *таклида*). Особую актуальность обсуждение этой темы

получило в Новое время, в связи с движением т.н. "мусульманской реформации". Требование "открытия дверей *иджтихада*" неизменно звучало в проповедях и трудах ее идеологов Сайида Ахмад хана (1817-1898), Джемаледдина Афгани (1838-1997), Мухаммеда Абдо (1834-1905), Рашида Рида (1867-1935), Мухаммеда Икбала (1873-1938).

Трактат Курсави носит подчеркнуто полемический характер и направлен против определенных кругов "невежественных" улемов. Общество несовершенно, погрязло в невежестве и катится к гибели, причины этого - искажение чистоты веры, забвение истинных принципов ислама. Главные обвинения, которые он предъявляет современникам суть следующие: они утверждают что действие по Корану и сунне свойственно лишь *муджтахидам*, а если высказывание правоведа прошлого по какому-либо вопросу вступает в противоречие с предписаниями источников, то следует действовать по словам этого факиха, то есть совершать *таклид*. Серьезным заблуждением современников Курсави находит их отказ от прямого обращения к сунне при вынесении правовых решений, утверждения, якобы хадис мог применять в качестве доказательства лишь *муджтахид*, - подтверждений этому они не найдут в ни в одном из высказываний ранних авторитетов. Курсави последовательно отстаивает приемлемость в качестве правовых аргументов хадисов, имеющих лишь одну цепь передачи - т. н. *хабар ал-вахид* при условии соблюдения необходимых правил *ривая*, и тем более для него очевидна правовая сила достоверных преданий. Прошествование времени и множество посредников затрудняет проверку сведений, потому "...нам остается довольствоваться тем, что нашли правильным надежные имамы '*ильм ал-хадис*, такие как Бухари, Малик б. Анас, Муслим, Тирмизи, Абу Дауд, Насаи и другие из надежных авторитетов и знаменитых ученых, людей знания. И если хадис имеет отношение к ним, то он как бы доведен до Пророка, ибо они освободили нас от *иснада* и избавили от проверки его". Сборники этих имамов, считает автор, следует применять для того, чтобы путем сопоставления определять подлинность какого-либо хадиса<sup>62</sup>.

Курсави был далеко не единственным, кого занимала тема *хабар ал-вахид*. Например, один из его современников Кол Мухаммед, излагал свои взгляды относительно такого рода хадисов поэтическими средствами:

Эгэр сабит улырса бер нэрсэ	Если что-то твердо доказано,
Хэбэр вахид илэ ул эш беленсэ,	подтверждено хабар-вахид,
Имамнардан ана ижмаг юк ирсэ	И нет на этот счет согласного мнения имамов
Ана инкяр кылырса бер кем ирсэ,	А некто пытается его отрицать, -
Кяфер дэгел - моселман бишик ул кэс,	Он не кяфир, а несомненно мусульманин
Хэбэр вахид монкир кяфер улмас.	Отрицающий хабар-вахид не становится кяфиром <sup>63</sup> .

Очевидно, что подобные вопросы, постоянно находясь в поле зрения интеллектуалов, широко обсуждались в татарской общине на рубеже столетий.

Центральное место в системе правовых взглядов Курсави занимает проблема *иджтихада*. Термин "*иджтихад*" восходит к тому же корню, что и "джихад" и переводится как "усилие". Но если, согласно хадису Пророка, "джихад" - это волевое усилие в борьбе либо с внешними врагами ("Малый джихад"), либо с внутренними несовершенством ("Великий джихад"), то "*иджтихад*" - скорее интеллектуальное усилие в попытке разрешить какой - либо вопрос.

Курсави в самом начале раздела, посвященного *иджтихаду*, объясняет значение термина, как "приложение факихом своих сил для получения суждения и решения по шариату, и достоверный признак *иджтихада* преобладание в решении мнения (занн) с вероятностью ошибки" [24]. Здесь же четко определена и сфера применения *иджтихада*, это область *фуру'* - "ветвей" религии, вопросы *фикха*. Ни в коем случае *иджтихад* не применяется в *усул*-основах и *кат'ият* - где имеются ясные однозначные указания источников<sup>64</sup>.

*Муджтахид*, согласно Курсави, должен обладать, помимо глубокой веры, проницательным умом и сильным характером, для него обязательно знание Корана и сунны, причем как текста, так и иснада хадисов, совершенное владение арабским языком, чтобы разбираться во всех деталях, тонкостях, смысловых нюансах текстов Корана и сунны влияющих на принятие решений. Он также должен знать такие особенности источников, как отменяющие (насих) и отмененные (мансук) аяты и хадисы. От него не требуется знания всего текста источников полностью - следует быть осведомленным лишь в том, что непосредственно связано с конкретными случаями, по которым принимаются правовые решения; не обязательно заучивать их наизусть, достаточно, чтобы Коран и сборник достоверных хадисов находились рядом с *муджтахидом*. Еще одно необходимое условие - осведомленность относительно позиции *иджма'* по различным вопросам. Фетва *муджтахида* не должна вступать в противоречие с текстами источников и согласованным мнением общины сподвижников. И, наконец, *муджтахиду* следует в совершенстве овладеть методами *кияса* и знать условия его применения [24].

Подобная трактовка вопроса значительно расширяла круг лиц, имеющих право на самостоятельное суждение - практически *муджтахидом* мог стать любой образованный мусульманин. Но это вовсе не означало наделение правом *иджтихада* всех без исключения. Курсави придерживается линии традиционного для арабо-мусульманской культуры разделения общества на *'амма* (толпа) и *хасса* (элита) на основе религиозного критерия - степени овладения вероучением. Так, например, в "Ихья 'улум ад-дин" Газали "...хасса выступает как религиозная элита, люди глубоко знающие религию, одаренные от природы, а 'амма - простонародье, видящее в религии лишь ее внешнюю сторону"<sup>65</sup>. Газали считал необходимым для широкой публики - *'амма* придерживаться *таклида*. "И тот, у кого нет степени *иджтихада*, и он судит современников, поистине выносит фетву в том, в чем его вопрошают, по традиции [накилян] от основателя мазхаба его, и если даже станет для него очевидным слабость мазхаба его, не разрешается ему оставить его, и нет для него фетвы, кроме той", писал он в "Ихья 'улум ад-дин"<sup>66</sup>.

*Иджтихад* в понимании Курсави не только право, привилегия интеллектуалов - это обязанность, возложенная на каждого образованного мусульманина. "Знай, что каждый обязан прилагать усилия в поиске правильного по мере своих сил, и кто способен на *иджтихад мутлак* - возложен на него *иджтихад мутлак*, и кто способен на *иджтихад фи-л-мазхаб* - возложен на него *иджтихад фи-л-мазхаб*, а тот, кто не способен на *иджтихад* в вопросах шариата - принуждается к *таклиду*. Пусть следует ученым, тому, кто наиболее сведущ и набожен, чтобы доверять фетве его и опираться на слова его. [Относительно] того, к кому категорически относятся слова Аллаха, Всемогущ он и Превелик {Не останавливайся на том, в чем нет у тебя знания} и разъяснено ему вероубеждение предпочтительное : способный на предпочтение (тарджих) с доказательством [т.е. выбор одного из имеющихся решений с точки зрения его обоснованности] предпочитает с ним, а тот, кто не способен, предпочитает высказывание самого справедливого, набожного и сведущего, потому что обязанность - поистине она по мере сил" [29]. Одновременно, утверждение о том, что мазхаб Абу Ханифы есть не что иное, как следование Корану и сунне, что каждый раз следует перепроверять его доказательства, а в спорном вопросе при наличии решения имама и противоречащего ему хадиса следует выбрать хадис, фактически стирает разницу между *иджтихадом* на уровне мазхаба и абсолютным *иджтихадом*. Руководствуясь собственным *иджтихадом*, *муджтахид*, согласно Курсави, в исследуемом вопросе не должен подражать кому бы то ни было: "...Действие с исчерпывающим доказательством для преобладания суждения для него обязательно, а *таклид*, поистине, прибегают к нему при крайней необходимости - неспособности привести доказательства" [24].

Истина, считает Курсави, в вопросах, где применяется *иджтихад*, лишь одна, и потому *муджтахид* не застрахован от ошибки, в равной степени он может и ошибиться, и оказаться правым. Ошибка не порицается в любом случае, усилие, направленное на достижение истины, оправдывает *муджтахида*, даже если он пришел к неверному решению, ибо сам Пророк утверждал: "Если *муджтахид* старался и оказался прав - ему две награды, если ошибся - одна". Категорическим доказательством, на которое можно опереться, является также *иджма' асхабов*, ибо "...они многократно допускали ошибки в *иджтихаде*, и становилось это известно, но не порицали они друг друга в ошибочности, и было их единодушным мнением, что истина в их высказываниях лишь одна" [24-25].

Согласно утверждениям мутазилитов и ашаритов, истина множественна, каждый *муджтахид* достигает цели (мусиб). "*Муджтахидам* вменено в обязанность достижение истины, ибо нет пользы в *иджтихаде* кроме этой. А если бы истина была единственной, то было бы вменено в обязанность *муджтахиду* достижение ее самой, а это не в силах его, из-за неясности пути и скрытости доказательств", - излагает Курсави главный тезис оппонентов [25]. Он содержался, в частности, в одном из учебных пособий медресе, известном комментарии "Шарх Рамадан Эфенди 'ала Шарх ал-Акаид (комментарий Рамазана Эфенди на комментарий [Тафтазани] на "ал -'Акаид"[ан-Насафи])"<sup>67</sup>.

Сама по себе постановка вопроса и дискуссия на эту тему имели давнюю историю. От его решения, помимо всего прочего, зависело отношение к *муджтахидам*, вынесшим различные решения по одному и тому же делу - каждый ли из них прав или только один. Таким образом, сама практика *иджтихада* рано или поздно подталкивала к необходимости уточнения пределов человеческого познания и способности разума к достижению истины. Различие же подходов к решению данной проблемы было обусловлено наличием двух тенденций, синхронно присутствовавших в догматике и праве, которые непосредственно опирались на законы формальной логики, а в целом - той общей внутренней противоречивостью человеческого мышления, в котором реально сосуществуют диалектика абсолютной и относительной истин.

Шах Валиаллах, например, допуская равную истинность различных решений *муджтахидов*, тем самым создавал максимально широкое поле для разработки самых разнообразных правовых норм, применение которых санкционировалось возможной их истинностью. В случае с Курсави, когда речь идет об абсолютности истины, казалось, демонстрируется более жесткая позиция. Однако вероятная неистинность правовой нормы в перспективе предполагает и возможность ее неисполнения. Более того, данная позиция не ведет к ограничению допустимости разнообразных решений, поскольку меняется сам императив действий *муджтахида*. Курсави отрицает положение, выдвинутое *мутазилизмом* и *каламом*, о цели *иджтихада* как непременно достижения истины, заявляя что "*муджтахидам* вменено в обязанность не попадание в то, что истинно перед Аллахом, но усердие (*иджтихад*), старание попасть" [25], то есть обязанность - не нахождение единственно верного решения, (поскольку знание абсолютно истинного божественного установления по каждому конкретному случаю принципиально недостижимо), а усилия направленные на его поиск, конечная же цель *иджтихада*, достигаемая в любом случае - потусторонняя награда (аджр). Таким образом, в содержании, которое вкладывается в понятие *таклиф* - вменение в обязанность, если в первом случае выделяется рациональный аспект проблемы, то Курсави переносит акцент на волевой. Ценность представляет не конечный результат - постижение истины, но сам процесс мышления, инициатива самостоятельного поиска. Отсюда - вина человека не в том, что он чего-то не знает, а в том, что не стремится познать.

*Муджтахид*, пришедший к какому-либо заключению, убежденный в его правильности уже не имеет права поступать вопреки ему: "*Муджтахиду* вменено в обязанность действие, к которому привел его *иджтихад*" [25]. Таким образом, Курсави под-

черкивает благочестивость самого акта *иджтихада*, который принимает характер служения, и потому уже непреднамеренная ошибка не может считаться грехом. Невинность *муджтахид* в *фуру* - аксиома, подтверждаемая сунной. Совершивший ошибку в вопросе *иджтихада* не порицается, не связывается с заблуждением, но прощается, и даже, согласно известному хадису, награждается [27]. Совершенно иначе обстоит дело с вопросами догматики (и'тикадият): "Что касается ошибающегося в основах веры и догматике, то он порицается, и даже обвиняется в заблуждении или неверии" [27] Настаивая на приверженности Корану и сунне, Курсави подчеркивает абсолютный и неизменный характер их положений, относящихся к делам веры; *иджтихад* может применяться только при решении частных вопросов, разработке новых норм касающихся отношений между людьми: "И не приказаны нам *иджтихад* и личное мнение в основах религии, но приверженность Книге и сунне" [27].

Недоверие Курсави вызывает один из наиболее распространенных методов *калама* - аллегорическое толкование, *та'вил*. В *каламе* было принято положение, согласно которому в случае, когда предписания источников вступают в противоречие с разумом, их следует толковать аллегорически. По мнению Курсави, если дело касается неясных мест Откровения, то вполне вероятно, что *та'вил* не противоречит божественным указаниям, но применение его относительно ясных однозначных предписаний Корана и сунны - уже явное противоречие им, и такой человек не оправдывается в своем невежестве [28]. "Мутазилиты Абу-л-Хасан ал-'Анбари, Джахиз утверждали, что каждый *муджтахид* прав, даже в вопросах догматики, лишь бы это не вело к *куфру*... Поистине, то вполне вероятно, что *та'вил* не противоречит божественным указаниям, но применение его относительно ясных однозначных предписаний Корана и сунны - уже явное противоречие им, и такой человек не оправдывается в своем невежестве [28]. "Мутазилиты Абу-л-Хасан ал-'Анбари, Джахиз утверждали, что каждый *муджтахид* прав, даже в вопросах догматики, лишь бы это не вело к *куфру*... Поистине, то вполне вероятно, что *та'вил* не противоречит божественным указаниям, но применение его относительно ясных однозначных предписаний Корана и сунны - уже явное противоречие им, и такой человек не оправдывается в своем невежестве [28]. "Мутазилиты Абу-л-Хасан ал-'Анбари, Джахиз утверждали, что каждый *муджтахид* прав, даже в вопросах догматики, лишь бы это не вело к *куфру*... Поистине, то вполне вероятно, что *та'вил* не противоречит божественным указаниям, но применение его относительно ясных однозначных предписаний Корана и сунны - уже явное противоречие им, и такой человек не оправдывается в своем невежестве [28]."

Подобное разграничение сферы применения *иджтихада* в первую очередь наносило удар по представителям *калама*, претендовавшим на знание и истолкование последних тайн бытия - сущности, качеств, способностей Бога. Курсави подвергает резкому обличению бесплодные споры *мутакаллимов*, перечисляя обсуждаемые ими темы: потусторонний мир, допрос ангелов Мункира и Накира, загробные наказания, весы для взвешивания прегрешений и добродетелей, вероятность заступничества Пророка для обладателей тяжких грехов, возможности прощения грехов кроме *куфра*, выход из огня обладателей больших грехов [29]. Жесткая непримиримость сторонника салафии сквозит в его словах всякий раз, когда речь заходит о каламе: книги *калама* "...сотворены поколениями отвергнутых, и единодушны слова благочестивых *салаф* на порицании их, поистине, они не являются книгами знания, и в наследие ученых не включаются *мутакаллимы*" [35].

Человеческий разум не способен постичь божественные тайны и претензии на *иджтихад* в основах веры - тяжкий грех, равный *куфру*. Настаивая на абсолютной трансцендентности, непознаваемости Бога, он выступает как против уподобления (таш-бих), т. е. антропоморфизма, так и непризнания божественных атрибутов (та'тил): "Некоторые, отрицая качества Аллаха, говорили: "Он знающий, но нет у него знания, могущественный, но нет у него могущества"; некоторые, даже если подтверждали наличие их, то уподобляли свойствам человека (ташбих), говорили: "Достоверность их наличия возможна, они созданы Аллахом по необходимости"; еще одна группа уподобляла часть качеств - человеческим, а часть - отрицала полностью, некоторые из них говорили: "Аллах имеет семь качеств", иные же: "Нет, в действительности их восемь", и отрицали наличие более семи или восьми качеств, и не признавали очищенность их от количественности, малочисленности и множественности, ограниченности, конечности. Все это - определенного рода невежество, даже если и ниже невежества *кафира*, не будет ему оправдания на том свете, ибо оно противоречит *аятам*, подтверждающим атрибуты Аллаха и очищенность их от всего, и противоречит подобным им ясным

доказательствам" [27]. Единственный источник сведений о Боге это то, как он описан в Откровении, к которому человек не вправе что-либо добавить. Позиция Курсави в этом вопросе созвучна принципу, выдвинутому некогда ханбалитами - "била кайфа" (не задавая вопросов "как"). В то же время, многократная анафема в адрес *калама* не мешала ему рассуждать о таких, характерных для этой дисциплины темах, как *таухид* (единиственность) и *сифат* (атрибуты) Бога, происхождение мира, свойства времени<sup>68</sup>. Следует заметить, что Курсави, называя истинных носителей правосерия, в один ряд с такими лицами как Абу Ханифа, Малик б. Анас, Абу Юсуф, Мухаммед Шейбани, Шафи'и, включает также и основателя знаменитой школы *калама* Абу Мансура Матуриди<sup>69</sup>. По-видимому, его критика *калама*, будучи реакцией на чрезмерное увлечение современников схоластическими дискуссиями, содержанием которых вывело за пределы, обозначенные священными источниками, носила во многом декларативный характер, и не затрагивала всей совокупности методов и проблем дисциплины. Так, например, он пишет: "...*Салаф* сошлись на том, что *ильм ат-таухид* (наука о единиственности) - это источник обязательного и основа законоположений", "...и не является *ильм ат-таухид ва-с-сифат* наукой *калама*, напротив, это то, что было среди сподвижников и их последователей"<sup>70</sup>.

Отдаленные исторические последствия предложенной Курсави концепции *иджтихада* представляются достаточно серьезными. Признание абсолютной непознаваемости мира потустороннего (ахира), закрытости его для человеческого разума, в перспективе неожиданно открывало широкие возможности для применения разума в мире реальном (дунья), в исследовании природы и общества (разумеется, не нарушая рамок шариата, конкретных же предписаний источников на этот счет сравнительно немного). Ограничивая применение *иджтихада* вопросами *фуру'* - социально-правового характера, Курсави переносил акцент с богословских проблем на общественные, нацеливал мусульманина на деятельное, активное отношение к жизни.

Особый интерес представляет аллегория Курсави к одному из хадисов, вызванная необходимостью обосновать "законность" появления современных *муджтахидов*. Оппоненты Курсави, отстаивавшие принцип *таклида* и закрытия дверей *иджтихада*, мотивировали свою позицию тем, что "такого не было ни в наше время, ни ранее". "Что вы знаете о прошлых временах и дальних странах? - вопрошает их Курсави, - Что вы знаете о людях будущего? Кто оповестил вас о них? Возможно, Аллах явит человека, совместившего в себе знания Книги, сунны, *иджма'* и методов *кияса*, от природы сильного пониманием, обновит им религию возлюбленного им [Пророка] уничтожением *бид'а* и ее причин, и возрождением сунны. Об этом сказано в хадисе: "Поистине, Аллах, Всемогущ он и Превелик, посылает этой общине в начале каждого столетия того, кто обновляет религию ее". Ведь события будущего сокрыты, Аллах никому не открыл их, кроме Пророка". Этому хадису уделяет внимание и Шах Валиаллах<sup>71</sup>. О приходе *муджаддида* в начале каждого столетия пишет в "Рисаля-и Газиза" Ялчигул, перечисляя также имена обновителей - имамов, основателей мазхабов и др.<sup>72</sup> Те же имена, вкупе с известным хадисом, называет Марджани<sup>73</sup>.

Вероятно, в зарождении этих своеобразных "махдистских" представлений сыграла свою роль и принадлежность к тарикату *муджадидия*. Интересно другое: тема "муджаддида" - обновителя - выплывает затем в сочинениях *джадидистов*, и станет одним из главных аргументов в полемике с противниками реформ, "муджаддидом" назовут и самого Марджани<sup>74</sup>. И так ли уж верно устоявшееся представление, что в наименовании самих будущих реформаторов определяющую роль сыграл лишь новый способ обучения - "усуле-джадид"?

Появление темы нововведений в творчестве Курсави далеко не случайно, проблема *бид'а* не раз возникала в поле зрения татарской общины, получая отражение в дидактической литературе. В целом позиция Курсави по этому поводу совпадает с



общей направленностью его учения на возрождение чистоты веры, идеализацию ранней общины. Политическая актуальность и социальная значимость концепции *бид'а*, представленной в трактате, становятся особенно очевидны при рассмотрении ее в контексте той религиозно-политической обстановки, в условиях которой жил автор.

“*Бид'а* - исповедание веры (тадайюн) согласно [собственному] суждению, которое возобладало в сердце, без [опоры на] четыре доказательства шариата - Коран, сунну, *иджма'* общины и *кияс'*” - таково краткое определение, данное Курсави. Существует путь *салаф*, праведных халифов и имамов. Тот, кто что-либо добавит к нему или убавит от него - совершит *бид'а*, противоположное этому есть сунна. Исходя из этого общего правила, соответствия или противоречия четырем законным основам, следует оценивать все человеческие поступки. *Бид'а*, по мнению Курсави, могут быть как благими, так и порочными. Благими являются те, которые основаны на шариате, такие, как “строительство школ, сочинение книг, ибо содействие распространению знаний и сохранению шариата - основа основ религии” [37]. Более того, выполнение некоторых *бид'а* даже обязательно, как, например, “...разъяснение порочности отхода от пути сунны и *джам'а* из-за *таклида* или приверженности тому, что не применялось древними в качестве доказательства в вопросах шариата”. Подтверждение этой мысли он находит в словах Пророка: “Когда появятся *бид'а* и будут поносить моих сподвижников, пусть ученый явит свое знание, а кто не сделает этого - на нем проклятие Аллаха, ангелов и всего рода людского”. Таким образом, обосновывается неизбежность появления особой группы людей, вводящих *бид'а*, и необходимость борьбы с ними, которая в свете хадиса приобретает характер религиозного долга [37].

Курсави подробно останавливается на отдельных проявлениях *бид'а*. Это нововведения

- касающиеся источников *фикха*, например, применения *хабар ал-вахид*. Сторонники *калама* выступали против, но *асхабы* пользовались такими хадисами. А раз на то имеется их согласие, значит применение *хабар ал-вахид* - *иджма'асхабов*, отказ от этой практики и противоречие ей - *бид'а*;

- в сфере обрядов: плата за чтение Корана, совершение молитв (зикр, ду'а);

- в вопросах догматики (и'тикадиат) *бид'а* являются всяческие рассуждения, предположения об Аллахе, его качествах, потустороннем мире; претензии на обладание истинным знанием;

- в образовании: занятия философией и *каلامом*, отказ от изучения Корана и сунны, отклонение от пути *салаф*, их наук, поступков и морали [36-41].

Важный момент в его концепции - различие подходов относительно сфер проявления нововведений: культовой ('ибадат) и в области, касающейся отношений между людьми (му'амалат). В случае му'амалат, если не имеется специального указания шариата, то новшество считается правильным и допускается, поскольку здесь “...основа - разрешение, правильность, кроме того, что запрещено шариатом и сделано недействительным доказательством”. Что касается вопросов 'ибадат, то “...соблюдение религии не бывает помимо того, что предписано шариатом, и действие, о правильности которого не свидетельствует шариат, является *бид'а* и заблуждением, основа здесь отклонение, кроме подтвержденного доказательством шариата” [42]. Такая позиция по сути санкционирует самое широкое внедрение нововведений в область му'амалат, которая охватывает целый спектр человеческих взаимоотношений - экономические, политические, международные отношения, торговые сделки, участие в компаниях, издание газет, преподавание светских наук, новые методы в обучении, словом все, что однозначно не запрещено шариатом. Напротив, жесткое ограничение *бид'а* в 'ибадат, отказывая в праве на существование сети обрядов, на которых лежала печать святости (таких, например, как плата за чтение Корана, за произнесение *зикра*, молитвы), наносило ощутимый удар по сложившейся религиозной практике ишанов и мулл, лишая их привычной статьи доходов.

Человек не имеет права, опираясь на собственный разум, рассуждать, например, о дозволенности убийства или кражи, обязательности хаджа или поста, - на этот счет существуют ясные указания. Он не имеет права добавлять от себя что-либо более того, что сказано в источниках, когда дело касается Творца и взаимоотношений человека с ним. Вера - личное дело каждого, за которое он несет только потустороннюю ответственность, но до тех пор, пока не претендует на распространение своих взглядов. С этого момента его убеждения становятся социально значимыми, поскольку могут либо направить людей на путь спасения, либо привести к заблуждению и обречь на вечные муки. В этом и заключается, по Курсави, социальная опасность *мубтади'* - новаторов и распространяемых ими *бид'а*, в число которых входит как утверждение об обязательности *таклида* авторитетам прошлого, так и множество ограничений, не подтверждаемых источниками.

Один из наиболее важных моментов в трактате Курсави - постановка и решение вопроса о правоверии. Само по себе привлечение внимания к этой теме свидетельствует об отсутствии единства в ее понимании в окружении Курсави. Подобно многим авторам доксографического жанра, идеологическое обоснование неизбежности раскола Курсави видит в высказывании Пророка о 72 (или 73) группах (фирка), на которые распадется община, и спасется из них только одна - исповедующая правоверие - *ал-фирка ан-наджия*. Эта группа истинно верующих, как явствует из другого хадиса, - *ахл ас-сунна ва-л-джам'а* - люди сунны и согласия общины.

Каково же конкретное содержание этого понятия? В “Рисаля-и-Газиза” Ялчигул разъясняет убеждения *ахл ас-сунна ва-л-джам'а*, связывая их с понятием вера (иман). Сущность веры понимается им как совокупность словесного признания (ик-рар би-л-лисан) и осознания сердцем (тасдик би-л-кальб), сюда не включаются действия (а'маль); вера не увеличивается и не уменьшается<sup>75</sup>. Определение это полностью соответствует принципам школы<sup>76</sup>. Противоречит ему популярные учебники мекресе “Акаид ал-'Аздия” ал-Иджи и комментарии к нему Даввани, в которых *ал-фирка ан-наджия* объявлялись единственно последователи Аш'ари<sup>77</sup>.

Как отмечают исследователи, в теории и практике ислама вопрос о том, кто исповедует истинную веру был одним из центральных, поднимался многократно и получал самые разнообразные толкования, “...понятие “правоверие” было в значительной мере субъективным и относительным”<sup>78</sup>.

Позиция Курсави во многом уже обозначена его предыдущими высказываниями об абсолютном характере сунны, необходимости применения *иджитихада*, искоренения *бид'а*. “Группа спасенных” - “люди сунны и согласия общины”, как видно из самого названия, это следующие сунне (словам и поступкам Пророка), и *джам'а* - общине сподвижников Пророка. Это понятие никак нельзя связывать с какой либо конкретной группой, типа ханафитов или шафиитов, утверждает Курсави. Путь же сподвижников заключался в руководстве Кораном и сунной, при отсутствии ясного указания - принятии согласованного решения, в случае разногласий - действию с собственным *иджитихадом*, т.е. вынесении решения методом *кияса*. При этом следует помнить, что никто из них не настаивал на абсолютной истинности и необходимости следовать найденному им решению [46-47]. Курсави подробно излагает образ действий *асхабов*, установленный ими порядок решения вопросов, применения *иджитихада*, подчеркивает их неизменную преданность сунне. Вновь напоминает об опасности *бид'а* в вопросах веры - все, что противоречит взглядам сподвижников, грозит выходом из группы избранных.

Пути заблуждений многочисленны, - рассуждает Курсави, - в сунне говорится о 72, но не уточняется, какие это именно. Конкретизировать общие указания источников дано лишь Пророку, а потому называть кого-либо группой заблудших (ал-фирка ад-далля) равнозначно пустой болтовне, что очень близко к *бид'а* [49]. Главный вывод сформулирован следующим образом: “Поистине группа спасенных - это те, кто на пути сунны и

общины сподвижников, кем бы они ни были, и группа гибнущих - это те, что выдумали иной путь в религии, минуя путь *асхабов*, иной способ, кроме способа их, где бы ни было, как бы ни было и каким бы именем они не назывались” [50]. В глазах современников Курсави подобное утверждение должно было вызвать по крайней мере замешательство, - оказывалось, что принадлежность к ханафитскому мазхабу, признание взглядов благочестивого Тафтазани не гарантирует спасение. Все это поневоле заставляло усомниться в истинности одобряемых обществом представлений. Вне группы “*ахль ас-сунна ва-л-джама’а*” оказывались основная часть духовенства и само общепризнанное вероучение, которое отныне причисляется (в свете хадиса Пророка) к одной из 72 “заблудших” общин. И если целью каждого является приобщение к “группе спасенных”, следование прямому пути, то средством и непременным условием становится не *таклид* - слепое подражание “заблудшим”, а самостоятельный поиск аргументации - *иджтихад*. Сквозь призму *иджтихада* Курсави рассматривает и такие вопросы, как совершение вечерней молитвы, пятничного намаза, хаджа. Обязательность этих предписаний не может быть опровергнута отсутствием таких условий и внешних признаков, как исчезновение вечерней зари в летние ночи в северных широтах, больших городов (*миср*) с мечетями *джами*’ или трудностями далекого пути”<sup>9</sup>.

Обращает на себя внимание следующий момент в сочинении Курсави, также имеющий отношение к проблеме правоверия. Поводом к рассуждению послужило известное указание о необходимости следования обществу - *джама’а* и наибольшей толпе - *савад а’зам*. “Говорят, что если люди согласились в правильности какого-либо действия, то следование ему обязательно (ваджиб), ибо велено нам следовать *джама’а* и *савад а’зам*” [42]. Как же следует понимать это указание? “Я говорю: [значение] *джама’а* некоторые толковали как группу ученых, безгрешных, следующих сунне и путем сподвижников. И сказал Абу Шама “Когда пришло повеление о надлежании (лузум) *джама’а*, то значение его - надлежание истины и следование ей, даже если приверженных ей мало, а противоречащих множество. Истина же - путь сподвижников и первых последователей, и нет внимания многочисленности невежд (ахл ал-батил). И сказал Байхаки “Если *джама’а* испортилась, следуй прежним путем, даже если остался один, не отходи от истины, ибо в это время ты и есть *джама’а*”. И от Суфьяна б. Са’ида ас-Саури “Поистине, даже если факих на вершине горы, то он - *джама’а*”, и в [книге] “ал-Изхар”: “Слова пророка “Следуйте *савад а’зам*” указывают на то, что наибольшие (а’зам) люди -это ученые [знающие] Книгу и сунну и действующие по ним”. Следовательно, значение *савад а’зам* - ученые [знающие] Книгу и сунну, придерживающиеся их, даже если численность их мала, а невежд больше, и не сказано “если больше [ученых]”, ибо невежд больше всегда” [43].

В рассуждениях Курсави высвечивается новый аспект поставленной проблемы: правоверие не всегда принимается и одобряется обществом, а мнение общества вовсе не является критерием правоверия. В случае упадка религиозной жизни противодействие обществу не только возможно, но и необходимо, поскольку совершается во имя сохранения истины. Требуя при любых обстоятельствах неукоснительно следовать примеру благочестивых мусульман ранних веков, Курсави дает обоснование особой линии поведения, определяет принципиально новый характер взаимоотношений индивида с социумом - противостояние человека обществу, его обособление от толпы предстает как вид самоотверженного служения.

Последствия такого утверждения, его практическое значение вполне предсказуемы. Притязания на *иджтихад* или провозглашение каких-либо других принципов могут быть опровергнуты до тех пор, пока за обществом сохраняется приоритетное право большинства как знатока истины, носителя правоверия. Курсави отрицает эту привилегию - ученый, убежденный в истинности своих взглядов, их соответствию “прямому пути”, сам является *джама’а* и *савад а’зам*, а потому имеет право действовать

по собственному усмотрению, даже если поступок его вызывает осуждение большинства. Человек, отстаивающий истину, равновелик общине. Подчеркивая ценность отдельной личности, Курсави дает начало новой тенденции (можно было бы обозначить ее как индивидуалистическую). Свое окончательное оформление она получит позднее в практике джадидизма.

Что касается причин будущего раскола татарского общества на два лагеря, то следует заметить, что они коренились далеко за пределами методов освоения азбуки. С. Дюдуаньон полагает, что “...в основе конфликта между джадидистами и кадимистами лежит расхождение в определении функций и целей культурных и социальных учреждений мусульманской общины”, и в частности, в проблеме регулярного финансирования учебных заведений<sup>80</sup>. Кадимисты считали, что предпочтение надо отдавать общинному управлению и распределению этих средств, ибо только община способна предоставить их в распоряжение всех верующих, не нарушая при этом своей традиционной структуры. По мнению джадидистов, не следовало тормозить личное обогащение, поскольку это косвенным образом должно привести к меценатскому финансированию общественных учреждений мусульманских общин, которые не получали финансовой поддержки от российской казны<sup>81</sup>. Как известно, доктрина индивидуализма в соединении с идеей профессиональной аскезы сыграла решающую роль в становлении “духа капитализма” на Западе<sup>82</sup>. Очевидно и то, что способность к самостоятельному суждению явилась важной характеристикой личности в условиях нарождающегося гражданского общества, что отличало ее от члена прежней феодальной структуры, ориентированного на авторитарное мышление. И с этой точки зрения представляется совершенно естественным, что с течением времени идеи Курсави, подхваченные джадидистами, не остались без внимания и поддержки со стороны татарских предпринимателей, рано или поздно вынужденных отстаивать как внедрение “благих” нововведений, так и свое правоверие, не всегда признаваемое общиной.

Основные положения концепции, выдвинутой Курсави, нашли свое продолжение в творчестве Шихабеддина Марджани (1818-1889)<sup>83</sup>. Харун б. Бахауддин б. Субхан родился в д. Ябынчи, начальное образование получил в семье и медресе отца в д. Ташкичу, с 17 лет сам преподавал в том же медресе. 17 мая 1838 г. для совершенствования своих познаний он отправляется в Бухару. Во время вынужденной остановки в Троицке, длившейся около четырех месяцев, Марджани посещает собрания, участвует в диспутах. Именно там, от местного муэдзина, он услышал похвалу в адрес Курсави, которого до того со слов отца считал лишь еретиком, противоречившим шариату, спасшимся бегством от справедливого наказания эмира. “Да благословит Аллах этого муэдзина, насколько его мнение было верным, и насколько ложным - мое. Слова, которые привлекли мое внимание к Курсави, я впервые услышал от него”, - вспоминал он позднее. По прибытии в Бухару Марджани устраивается в медресе “Нияз Кули”, берет уроки у знаменитых бухарских муэдзингов. Через пять лет, не довольствуясь программой и методами преподавания, он едет в Самарканд, где знакомится с кадием Абу Саидом б. Абдельхайем (ум. 1849) - широко образованным, начитанным человеком. Марджани учится в медресе Ширдар, занимается в библиотеке кадия, изучает труды выдающихся представителей мусульманской философии, богословия, права. Именно этот период своей жизни - общение со столь незаурядной личностью, как Абу Саид Самарканди, знакомство с его собранием книг - он оценивал как наиболее значимый и плодотворный, как время избавления от заблуждений, сомнений и окончательного утверждения своих взглядов. Тогда же, в процессе долгих размышлений о распространении в народе бид’а, ложности многих убеждений современников, искажении ими веры ранних мусульман и схождения с пути правоверия, у него рождается намерение самому прочесть сочинения столь порицаемого многими Курсави. Вернувшись в Бухару, он бросается на поиски его книг, с трудом их находит, а прочитав,

убеждается в правильности направления, выбранного Курсави, и становится искренним его приверженцем. Защите доброго имени Курсави он посвятил отдельный трактат<sup>84</sup>. К тому же, взгляды Курсави разделяли некоторые весьма уважаемые улемы, у которых брал уроки Марджани, с большим почтением о нем отзывались Мухаммад б. Сафар ал-Ходженди, кадий Гайса б. Рахматулла ал-Хоканди (ум.1239), кадий Рахматулла б. Габдеррахим (ум.1263), кадий Абу Саид ас-Самарканди (ум.1265), Фазыл б. Гашур ал-Гидждувани (ум.1271)<sup>85</sup>.

В период своего одиннадцатилетнего пребывания в Средней Азии Марджани пережил также увлечение суфизмом. Сначала он входил в число мюридов шейха Убедаллаха, сына Нияз Кули Туркмени, а в последний год своего пребывания стал последователем шейха 'Абделькадир б. Нияз Ахмед ал-Фаруки ал-Хинди (ум. 1271/1855), некоторое время посещал его собрания и даже получил от него разрешение на руководство (хатте иршад), посох и хирку<sup>86</sup>. Хотя впоследствии он не был активным проповедником этого учения, уважение к его представителям он сохранял всю свою жизнь. По мнению биографов, в появлении его интереса к суфизму, вероятно, сыграл свою роль кадий Абу Саид, а также немало повлияло учение глубоко чтимого им имама Газали<sup>87</sup>.

По возвращении на родину Марджани занимал должности имама мечети и преподавателя медресе певой махалля г. Казани (в 1854 и 1874 был временно отстранен), в 1867 получил звание ахуна и мухтасиба. В 1880г. он совершил хадж, посетил Стамбул, Каир, Суэц, встречался с видными мусульманскими учеными и политическими деятелями. Всю свою жизнь Марджани много и плодотворно трудился и оставил богатое научное наследие.

Взгляды Марджани по догматико- богословским и правовым вопросам наиболее полно представлены в полемиическом трактате "Назурат ал-хакк фи фардият ал-'иша ва ин лам ягиб аш-шафак ("Рассмотрение истины об обязательности молитвы ал-'иша, если вечерняя заря не исчезла"), который принес автору известность далеко за пределами родины. Об этом его сочинении хорошо знали ученые круги Турции, Индии, в чем ему пришлось убедиться во время путешествия в Мекку.

Трактат по своему содержанию и проблематике явно перекликается с сочинением Курсави и затрагивает множество тем, касающихся основ фикха. В работе Марджани, продолжившей традицию Курсави, провозглашаются те же принципы: неотступное следование Корану и сунне, выполнение налагаемых ими обязательств, соблюдение ограничений - все это есть путь *салаф салихин*, великих ученых и имамов веры, от которого отступили последователи калама и прочие "философствующие" - *мутафалсифа* [Назурат, 5], обильно цитирует высказывания ранних авторитетов, критиков калама [10-11]. Не менее сурово отзываясь он о своих современниках: "И кто отклоняется от этого и утверждает, что следование тому, что ниспослал Аллах Всевышний и приверженность веры Его крепкой и истины ясной уже завершилось действие ее в прошлом... приукрашено для него зло действия его и видит его благим и внушил ему дьявол мнение его, и направился он по пути теряющих в поступках, тех, которые заблудились в стремлении к жизни ближней и считают, что они совершают доброе дело" [16].

Марджани также как Курсави, ратует за решение возникающих правовых вопросов на основе самостоятельного расследования и поиска аргументации непосредственно из первоисточников - Корана, сунны, иджма' сподвижников Пророка, при необходимости применение метода аналогии - кияс, отвергает какое бы то ни было посредничество поздних комментаторов и знатоков в этой области. Подобно Курсави, Марджани настаивает на использовании хадисов, восстановлении авторитета иджма' первых мусульман, строгой аргументированности при вынесении решений. Иджтихад, как центральный принцип, вновь выходит на первый план. В то же время трактовка Марджани содержит ряд моментов, отличающих ее от позиции в этом вопросе Курсави.

Курсави опроверг постулат "иджтихад мункарьд" - о прекращении времени иджтихада и невозможности появления новых муджтахидов, неспособности современных ученых должным образом понять священные тексты. Время иджтихада не ограничено, муджтахиды могут и должны появляться в любое время, а для того, чтобы стать муджтахидом необходимо обладать определенным набором знаний и эрудицией в соответствующих областях мусульманских наук. Сфера применения иджтихада (мутлак, фи-ль-мазхаб и т.д.) определяется уровнем подготовки муджтахидов. Марджани, в целом продолжая ту же линию, ставит вопрос, несколько меняющий содержание проблемы - только ли муджтахид имеет право на иджтихад? Должен ли рядовой мусульманин обращаться в поиске решения к священным источникам?

"Место [применения] иджтихада - там, где нет доказательств ни в Коране, ни в сунне достоверной, широко распространенной, известной, и нет в [решениях] иджма' ни достоверных, ни широко распространенных, ни известных; и только если человек слаб в понимании доказательства и выставлении довода, то тогда бывает вынужден к таклиду по мере необходимости" [15]. Итак, таклид может применяться только в самых исключительных случаях - "...подобно употреблению мертвечины во время голода", - использует он сравнение Курсави. [15] "Таклид - следование другому в словах или делах без доказательств, и [когда] предпочитается отказ от доказательств следованию им, и не обязательно из-за пребывания мукаллидом в [одной] проблеме, быть таким же в проблеме другой, так как пребывание им [якобы] - дело необходимое; не идет к нему [таклиду] кроме как вынужденно, по мере необходимости, как то, что предлают слова Всевышнего: {И спрашивайте у людей зикра, если не знаете}" [15]

Позиция Марджани неожиданна и категорична: "Не является действие в соответствии со всеми доказательствами шариата и приверженность им в вопросах религии (диянат) и отношений между людьми (му'амалат) из особенностей (хавас) муджтахидов, ибо тот, кто не достиг степени иджтихада из людей понимания (фикх) и умозрения (назр) и углубленности в правила основ [фикха] и источники хадисов Пророка с.г.в. подобно как Ибн Хуммам, Ибн аль-'Изз, ас-Сируджи и те, кто следует по стопам их, не дозволяется тому таклид, но надлежит ему руководство Книгой и сунной и применение [полученных] доказательств, и даже сказано, что постижение разумом доказательств текста не является особенностью муджтахидов" [18].

Таким образом, к приложению интеллектуальных усилий обязан каждый мусульманин, утверждает Марджани, и в той мере, в какой это только возможно, каждый вопрос должен решаться на основе индивидуального поиска доказательств, вне зависимости - находится ли он в сфере компетенции абсолютного иджтихада или входит в число вопросов, решаемых в рамках определенного мазхаба и т. д. "Надлежит каждому размышлять правильное, делать все возможное и прилагать свои силы в поиске [его], [сохраняя] приверженность ясным доказательствам из Книги и сунны и применять их по мере сил своих с *иджтихадом мутлак* или *фи-ль-мазхаб* или с простым умозаключением и держаться того, к чему привели рассуждения его и к чему привели доказательства его" [17-18]. Опасение прийти к неверному решению не должно препятствовать процессу исследования: "И сейчас люди вовсе не обязаны к попаданию в решение Аллаха [т. е. правильность которого известна лишь Ему], ибо это не под силу в неясных, требующих истолкования предписаниях источников (занният), и нет вменения в обязанность (таклиф) того, что не по силам, однако обязаны к действию, которое представляется правильным по пути его" [18]

И даже в том случае, когда способности человека к самостоятельному исследованию и поиску доказательств из источников ограничены, он должен прилагать интеллектуальные усилия в выборе наиболее достойного ученого, решениям которого он мог бы довериться: "И тот, кто не в состоянии отличить законное действие по шариату (машру' биhi) от иного, вынужден [обратиться] к таклиду из опасения совершить

ошибку, и разыскивает правильное (саваб) и применяет иджитihad для получения суждения о нем с рассмотрением того, какой имам наиболее достойный в суждении своем и правильное [в суждениях] его преобладает над ошибками; и пусть следует тому, кто, по его мнению, наиболее знающ и благочестив и наиболее достоин подражания (амсаль), и обращается к наиболее достойному подражания, и действует согласно мнению его [выраженному] устно или обращается к книгам его и тех, кто занят хранением его метода и защитой его мазхаба, и когда перешло состояние его к тахлиду необходимо, чтобы он придерживался слов того, кто, по его мнению, наиболее сведущ и благочестив, дабы не следовать собственным пристрастиям” [18].

Как и в случае с Курсави, *иджитihad* становится одним из определяющих критериев правоверия мусульманина, приобщения его к *фирка-и наджия*, следования “прямому пути” (сират аль-мустахим), и тем самым – одним из неперменных условий спасения.

#### Примечания:

- 1 Татар, Татар поэзиясе антологиясе. 2 томда. – 1 китап. – Казан, 1992. – Б. 178.
- 2 Ермаков Д. В. Нововведение – бид’а в раннеханбалитской идеологии // ПП и ПИКНВ, научн. сессия ЛО ИВ АН СССР, 1983-1985, ч. 1. М., 1985. – С. 144-149.
- 3 Кныш А. Д. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. – М., 1991. – С. 179.
- 4 Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745-1973), – М., 1982. – С. 69.
- 5 Кемпер М. Мусульманская этика и “дух капитализма” // Татарстан. – 1997. – № 8. – С.75-76.
- 6 Там же. – С.75-81.
- 7 Татар поэзиясе антологиясе. – Б. 177-178.
- 8 см. о нем: Мухаметдинов Р. Ф. Социально-философские мотивы в творчестве Мавля Кулый // Из истории формирования и развития свободомыслия в дореволюционной Татарии. – Казань: 1987. – С.21-32; Эхмэтжанов М. Татар кульязма китабы (монография) // Мирас. – 1999. – №1. – С. 15-18.
- 9 Татар поэзиясе антологиясе. – Б. 183.
- 10 Система взглядов Симнани резко противостояла учению *вахдат ал-вуджуд* (единство бытия) Ибн Араби и наряду с ним оказала значительное воздействие на последующее развитие суфийской мысли, в зависимости от убеждений, сторонники этих доктрин стали называть себя либо “шухуди”, либо “вуджуди”. Дж.Тримингэм следующим образом характеризует Симнани: “Он придерживался ортодоксального направления, выступал сторонником буквалистского толкования Корана и строгого следования шариату, как залого успешного продвижения по “пути” мистического познания. Он осуждал современные ему искажения (*бид’а*) суфийской философии, но не практики. Он порицал новые идеи в отношении вилая и чудес святых, оспаривал теологические воззрения Ибн ал-Араби и учил, что мир лишь отражение, а не эманация Истины”. [Тримингэм, 1989, С. 57] Симнани оставил после себя множество трудов. .
- \* Система взглядов Симнани резко противостояла учению *вахдат ал-вуджуд* (единство бытия) Ибн Араби и наряду с ним оказала значительное воздействие на последующее развитие суфийской мысли, в зависимости от убеждений, сторонники этих доктрин стали называть себя либо “шухуди”, либо “вуджуди”. Дж.Тримингэм следующим образом характеризует Симнани: “Он придерживался ортодоксального направления, выступал сторонником буквалистского толкования Корана и строгого следования шариату, как залого успешного продвижения по “пути” мистического познания. Он осуждал современные ему искажения (*бид’а*) суфийской философии, но не практики. Он порицал новые идеи в отношении вилая и чудес святых, оспаривал теологические воззрения Ибн ал-Араби и учил, что мир лишь отражение, а не эманация Истины”. [Тримингэм, 1989, С. 57] Симнани оставил после себя множество трудов.
- 11 Акимущин О.Ф. Вахдат аш-шухуд // Ислам: Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С. 50.
- 12 Рамзи Мухаммад Мурад Талфик ал-ахбар ва талхик ал-асар фи вакаи’ Казан ва Булгар ва мулук ат-татар. – Оренбург, 1908. – Т.2. – С. 411.
- 13 Algar H. Shaykh Zaynullah Rasulev. The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region. // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change / Edited by Jo-Anne Gross. – Duke University Press. – Durham and London, 1992. – P. 113; см. также: Рамзи. Указ. соч. – С. 425; Мэржани Ш. Мостафадел – ахбар фи эхвали Казан вэ Болгар. Казан, 1989. – Б. 266.
- 14 Мэржани Ш. Указ. соч. – С. 270
- 15 Рамзи. Указ. соч. – С.434-435.

- 16 Гараева Н. Г. Материалы “Вафийат ал-аслаф...” Ш. Марджани по истории Поволжья // Марджани: Наследие и современность. – Казань, 1998 – С. 52-53.
- 17 Kemper M. Entre Boukhara et la Moenne-Volga: ‘Abd an-Nasir al-Qursavi (1776-1812) en Conflit avec Oulemas Traditionalistes // Cahiers du Monde russe, XXXVII (1-2), janvier-juin, 1996. – P. 42.
- 18 Мэржани. Указ. соч. – Б. 245.
- \*Он являлся халифом Ходжа Хасана Кабули – халифы Ходжа Санааталлаха Кабули – халифы шейха Саба’аталлаха – сына имама Мухаммеда Ма’сума – сына имама Раббани (Сирхинди) [Рамзи 1908 С. 411].
- 19 Татар поэзиясе антологиясе. – Б. 219.
- 20 см.: Эхмэтжанов М. Татар кульязма китабы // Мирас. – 1999. – № 2. – Б. 24-29]
- 21 Мирас. – 1999. – № 8. – Б.29-32.
- 22 Мирас. – 1999. – № 2. – Б. 31-32.
- 23 Мирас. – 1999. – № 8. – Б.36; № 9. – Б.5.
- 24 Татар поэзиясе антологиясе. – Б.229.
- 25 Мирас. – 2001. – №3. Б.6.]
- 26 Кемпер М. Мусульманская этика. – С.79.
- 27 Мэржани Ш. Мостафадел-эхбар... – Б. 290-291.
- 28 Кемпер М. Аль-Булгари Утыз-Имяни // Ислам на территории бывшей Российской империи. – М., 1999. – С. 18-19.
- 29 Утыз-Имяни эл-Болгари. Шигырьлэр, поэмалар. – Казан, 1986.
- 30 Татар поэзиясе антологиясе. – Б.234.
- 31 Кемпер М. Мусульманская этика. – С. 79.
- 32 Там же. – С.79-80.
- 33 Сибгатуллина Э. Суфичылык серлэре. – Казан, 1998 – Б.232 .
- 34 о нем: Babadzanov B. On the history of the Naqsbandiya mugaddidiya in central Mawara’annahr in the late 18th and early 19th centuries // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. – Islammkundliche Untersuchungen. Bd. 1. – Berlin, 1996. – P. 391-408.
- 35 Ibid.
- 36 о нем: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной жизни Индии и Пакистана (критика “мусульманского национализма”). – М., 1963. – С. 41-59.
- 37 Babadzanov B. On the histori... – P.390.
- 38 Ibid. – P. 398-399.
- 39 Ibid.
- 40 Мэржани Ш. Мостафадел-эхбар. – Б.276.
- 41 Фэхреддин Р. Асар. – 6 ж. – Оренбург, 1904. – Б.285-289.
- 42 Дюдуаньон С. А. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII – нач. XX вв.) // Ислам в татарском мире: история и современность: Материалы международного симпозиума, Казань 29 апр.-1 мая 1996 г. / Ин-т истории АН Татарстана и др. – Казань, 1997. – (Панорама-форум; № 12 спецвып., 1997). – С. 61.
- 43 Советские исследователи (вслед за акад. Конрадом) в данной ситуации более правильным считали использование терминов “Просветительство” и “Реформаторство” в отличие от Просвещения и Реформации в Западной Европе, что в принципе, по мнению З. Левина, не имеет большого значения. [Левин З.И. Указ. соч. – С. 63-64].
- 44 “...В этом вопросе наблюдается терминологический и идейный разнобой, препятствующий более глубокому пониманию идеологических процессов проходящих в общественной жизни мусульманских стран. Модернизм, например, полностью отождествляется с реформаторством, реформизм – с реформаторством, ортодоксия – с возрожденчеством (которые еще называют традиционализмом, ревайализмом) и т.д.” – отмечает М. Степанянц. [Указ соч. – С.3].
- 45 Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.). – М., 1982. – С.8-10.
- 46 Религии мира: история и современность. М., 1990. – С. 77-81.
- 47 Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х гг. XX в.). – М., 1986. – С.14-15.
- 48 Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке: Колониальный период. – М., 1993. – С.91-100.
- 49 Милославский Г.В. Интеграционные процессы: Очерки исламской цивилизации. – М., 1991. – С.66-67].
- 50 Adams Ch. C. Islam and modernism in Egypt.-N.Y.-1968.-288 p.
- 51 Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. –М., 1985.-С.269.
- 52 Сагадеев А.В. Исламский фундаментализм: что же это такое? // Азия и Африка сегодня. – 1994. – № 6. – С.3.
- 53 Религиозные традиции мира: в 2-х т. – Т.2. – М., 1996. – С.101.

- 54 Lazzzerini E.F. Ismail Bey Gasprinsru and Muslim Modernism in Russia. 1878-1914. - Washington. - 1973. - 312 p.
- 55 Rorlich A.A. The Volga Tatars: a Profile in National Rosilience. - Stanford University. - 1986. - XVI. - 288 p.; Юзеев А.Н. Марджани. - Казань, 1997. - 60 с.; Исхаков Д. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. - Казань, 1997. - 80 с.
- 56 Kemper M. Sihabuddin al-Margani als. Religionsgelehrter // Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. - Berlin, 1996. - P. 129-165; Юзеев А.Н. Указ. соч.
- 57 Результаты подобной "игры слов" могут быть самыми разнообразными. Например, А. Юзеев делает вывод о том, что Марджани не был традиционалистом, рассуждая следующим образом: "Известно, что стержнем традиционализма является *таклид* - буквальное следование Корану, сунне, религиозным авторитетам. Марджани же в противовес *таклиду* выступал за иджитihad, высоко отзывался о философии, которую приверженцы *таклида*, такие как Ибн Ханбал, аш-Шафи, Ибн Таймия, отвергали" [Юзеев А.Н. Указ. соч. - С.17]. Здесь ошибочно объединены в одно понятие *таклид* Корану, сунне и *таклид* религиозным авторитетам, разницу между которыми вышеперечисленные мыслители (также как Курсави и Марджани) четко различали, стержнем их традиционализма являлся исключительно *таклид* Священным источникам.
- 58 см. напр.: Атласи хади Шиһаб хэзрэт кем иде ? // Мэржани. - Казан, 1915. - Б. 459- 468.
- 59 Kemper M. Entre Boukhara... - P. 43.
- 60 Различались три уровня *муджтахидов*: самый высший - "*муджтахид фи-ш-шар*" - независимый (мустакилл), *муджтахид* на уровне шарията; он самостоятельно определял источники для руководства, сам же их истолковывал, и мог не принимать ничьих возражений; "*муджтахид фи-л-мазхаб*" - присоединившийся (мунтасиб), - *муджтахид* на уровне мазхаба, исследовал любые вопросы опираясь на источники, определенные основателем его мазхаба и руководствуясь его принципами. "*Муджтахид фи-т-тарджих*" - *муджтахид* с правом предпочтения - мог исследовать то, что еще не было решено его предшественниками. Если же решений было несколько, он имел право своим авторитетом поддержать одно из них, при этом не отступая от тех принципов и способов аргументации, которыми пользовались *муджтахиды* его мазхаба первых двух степеней.
- 61 Вначале термин "*таклид*" обозначал принадлежность к кружку кого-либо из сподвижников Пророка (асхаб), позднее - к кружкам их последователей (таби). С X в., после закрытия дверей *иджитихада*, этот термин приобретает значение "уровень авторитетности факиха, не являющегося *муджтахидом*". *Таклид* ученых (таклид ал-хасс) делился на три разряда: *таклид ат-тахридж* - уровень выведения решений, которым обладали те, кто мог разьяснять недостаточно определенные места шарията на основании разработок *муджтахидов* своего мазхаба; *таклид ат-тарджих* - уровень предпочтения, его обладатели могли выбрать лучшее решение из уже разработанных *муджтахидами*; *таклид ат-тақдир* - уровень оценки, давался тем, кто основательно изучив работы предшественников, постиг систему их аргументации. Эти правоведы могли составлять изложения работ предшественников, писать к ним комментарии, ничего не добавляя от себя. Сочинения подобного рода и получили самое большое распространение в позднее средневековье, практически составив львиную долю всех учебных пособий медресе.
- 62 Курсави Абу Наср ал-Иршад ли-л-'ибад. - Казань, 1903.-С.23-24.
- 63 Мирас. - 2000. - № 7. - Б. 14.
- 64 По традиции, содержание текста священных источников делится на две группы: *каг'ият*- совершенно ясные, однозначные предписания, и *занният*- малопонятные, требующие истолкования.
- 65 Наумкин В. В. К вопросу о хасса и 'амма (традиционная концепция элиты и массы в мусульманстве) // Ислам в истории народов Востока. - М., 1981. - С.42.
- 66 Марджани Шихабеддин Назурат ал-хакк фи фардият ал-'иша ва-ин лам йагиб аш-шафак. - Казань, 1870.- С. 30.
- 67 Ибрагим Т. К. О каламе как "ортодоксальной философии" ислама // Народы Азии и Африки. - 1986. - № 3. - С.210.
- 68 Курсави А. ал-Лавaih // Маджму'а Талсих ал-мифтах. - Рукопись. ОРПК НБ КГУ, ед. хр. А-1347, л.66-126.
- 69 Фэхреддин Р. Асар. Т.3. - Оренбург, 1903. - С. 127.
- 70 Там же. - С. 126.
- 71 см.: Дехлеви. Жах Валиаллах Худжат Аллах ал-балига. Джуз 1/ Таба'а 1 - Матба'а хайрийа ли-маликиха ва мудириха ас-сайид 'Умар Хусайн ал-Хишаб.- С.136.
- 72 Мирас. - 1999. - №2. - Б.34.
- 73 Мукаддима китаб вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. - Казань, 1883. - С. 286-287.
- 74 см. напр.: Атласи h. Шиһаб хэзрэт кем иде? // Мэржани. - Казан, 1915. - Б.459-468; Габэши Х. Мэржани хэзрэтлэрен искэ тошеру. // Мэржани. - Б. 547- 548 h.б.
- 75 Мирас. - 1999. - № 1. - Б. 21-22.
- 76 Figlali E. Zagimzida itikadi islam Mezhepleri . - Istanbul, 1996. - S. 78-79.
- 77 Мэржани. - Казан, 1915. - Б. 253.
- 78 Хрестоматия по исламу. - М., 1994. - С.109.
- 79 см. об этом: Kemper M. Entre Boukhara... - P.41-52.
- 80 Дюдюаньон С. Указ. соч. - С. 63.
- 81 Там же. - С. 62-63.
- 82 см.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. - С.44- 208.
- 83 Kemper M. Sihabuddin al-Margani... - P.129-165.
- 84 Шихабетдин Мэржани. - Элмэт, 1998. - Б.47-48.
- 85 Мэржани Ш. Мостафадель эхбар... - Б.252; Фэхреддин Р. Асар. 1903. Б.121.
- 86 Мэржани Ш. Мостафадель эхбар... - Б.76
- 87 Мэржани Ш. - Б. 64-66.

## Глава 13. Религиозно— мировоззренческие искания в начале XX века

Общественное сознание всегда в немалой степени зависит от унаследованных прежних представлений, культурных ценностей, традиций. Общество использует идейный материал прошлого как основу при осмысливании жизненной обстановки, привлекая его в поддержку своих идейных позиций. Рассматривая развитие татарской общественной мысли начала XX века, необходимо учитывать своеобразие, придаваемое ей исламом, который был не только системой религиозных догм, но во многом - системой норм частной и общественной жизни татар, накладывающей сильный отпечаток на их мировоззрение. По существу и в начале XX века вся борьба между “старым” и “новым” была постоянным вторжением в сферу традиционных взглядов и моральных устоев, основанных на религиозных принципах, в ходе этой борьбы проявлялось отношение к самому исламу. Поэтому идейно-политические течения, связанные с осмыслением роли ислама в духовной жизни общества в начале XX века, представляют огромный интерес. Татарская религиозная мысль этого периода должна была ставить и пытаться решать не менее актуальные проблемы, которые она рассматривала в конце XVIII-XIX вв.

Одной из особенностей религиозной мысли начала XX века стало перенесение центра тяжести с чисто богословских проблем на проблемы социальные и политические. Новый подход татарского религиозного реформизма проявлялся именно в постановке этих проблем. Его представители осознали, что татарскому обществу необходимо современное видение мира и стремились привести традиционные мировоззренческие системы в соответствие с требованиями эпохи. В новой ситуации интерес к религиозно-мировоззренческим проблемам попадал в возрастающую зависимость от формирования государственно-правовых и социально-экономических доктрин. Эта тенденция не могла не выявить ограниченности традиционных принципов осмысления основ общественно-политической жизни. Поиски ответов на усложняющиеся запросы жизни вынуждали вносить кардинальные изменения в свое представление о месте и роли ислама в жизни общества, использовать в религиозной идеологии заимствования из светских учений. Поэтому не случайно, как уже отмечалось, в начале XX века в татарском обществе ислам играл немалую роль в формировании национальной идеологии и в национальной интеграции населения. Также не случайно, что татарские идеологи национализма старались связать его с религией, усматривая в ней важное средство утверждения национального единства. Закир Кадыри даже пытался выявить определенную закономерность в том, что “везде и во всех веках национальное движение сопровождается культурным подъемом. Если в одном месте зажигается луч культуры, то вслед за ним является и свет национальности. Культурность и цивилизация везде, без исключения появляются после каких-либо религиозных движений. Так было в Европе и на Востоке... Среди русских тюрко-татар национальное движение возникло тем же естественным путем”<sup>1</sup>. Конкретизируя характер этих процессов у татар, З. Кадыри отмечает, что “эту эпоху национального движения мы провели следующим образом: в начале XIX столетия Европа стала быстро шагать вперед по пути к прогрессу... В то время мы были, как бы мертвыми: у нас не было ни просвещения, ни национального самосознания... Когда мусульманский мир находился в сладкой дремоте, среди русских мусульман появился Абд-ан-Наср Курсави... Он говорил: “вы не истинные и правверные мусульмане. Вы отступили от Корана Аллаха и преданий Пророка...”. Этот голос стал блестящим в темноте невежества. Пользуясь

этим светом, многие обновили свою религию, свою веру. Мысль, выраженная впервые Курсави, явилась первым камнем основания культуры и идеи национальности у русских мусульман. Этот подъем духа вызвал на свет Марджани, Насыри...”<sup>2</sup>.

М. Бигиев, рассматривая внутренние закономерности функционирования, отмечает, что “политическая жизнь нации не похожа на естественную жизнь человека. Политическая жизнь нации, ее прогресс и упадок зависят от воли нации. В то же время, как человеческая жизнь подчинена естественным законам, политическая жизнь нации подчинена социальным законам, волевым факторам”<sup>3</sup>. Но М. Бигиев перспективы развития нации не связывает с социальным фактором, поскольку, “несмотря на большую силу этих идей в современном обществе, они также кажутся мне слишком поверхностными. Подобно тому, как в средние века господство религиозных идей было болезненно и в конце концов пало, также и современные социальные понятия болезненны, и несомненно настанет день, когда они уступят место другим идеям”<sup>4</sup>. Только ислам, аккумулирующий в себе естественные законы природы и общества, по словам М. Бигиева, имеет перспективу: “подобно тому, как человечество, подчиненное сначала законам природы, впоследствии само подчинило себе эти законы, и мусульманство... займет в конце концов центр господства в культурном мире”<sup>5</sup>.

Для национализма религия была необходима как важнейший инструмент обновления общества, как основа внутренней веры и комплекс этических предписаний. Для татарской национальной идеологии ислам был воплощением социальной общности татар, созидательных сил народа, его духовной энергии, культуры и одной из основ национального бытия. Неслучайно все, что было направлено на обновление татарского общества, включая и религиозно-мировоззренческие искания, рассматривалось как единое целое: “борьба с ложными понятиями в исламе, желание доказать, что ислам есть религия божественная и общественно-научная, возникновение женского вопроса и новых способов обучения и воспитания, национальная культура, национальная история, решение политических, общественных и научных вопросов, - все это, сделанное в весьма короткое время, есть наши национальные дела”<sup>6</sup>. Возможно поэтому, татарские религиозные реформаторы начала XX века, в отличие от своих предшественников, стремились к формированию системы взглядов на социальную структуру современного татарского общества и России, на характер ее внутренних связей и механизма функционирования. При этом религиозные мыслители обращались и к традиционным представлениям, и к новым научным положениям, и к опыту западно-европейской цивилизации. Также не случайно и то, что практически все религиозные реформаторы принимали активное участие в политической жизни мусульманских народов России, в общественных и политических организациях. В своих публикациях они поднимали самые актуальные проблемы социально-экономического развития татар и России в целом.

Сущность и особенности татарской религиозно-реформаторской мысли начала XX века довольно четко проявляются в новом осмыслении проблемы соотношения веры и разума, религии и науки, таклида и иджитихада и др. Как уже отмечалось, разработка “исламского рационализма” XVIII-XIX вв. велась преимущественно в рамках догматики: татарские мыслители осуждали таклид, противопоставляли ему иджитихад, доказывали, что ислам - религия, призывающая руководствоваться здравым смыслом, способствующая свободе и возвышению разума и т.д.

Проблемой, которая стала ключевой для интеллигенции в начале XX века, стало выявление причин застоя в обществе и определение путей выхода из него. Не случайно, что она стала центральной и в татарской религиозной мысли начала XX века, поскольку и причины застоя, и пути его преодоления мыслители связывали прямо и непосредственно с исламом. Х. Атласи, например, обратил внимание, что “основной причиной, погубившей мусульманство, явилось фаталистическое возлагание всех надежд и упо-



книг Мусы Бигиева “Доказательства милосердия Аллаха” (1911), “Взгляд на верование людей в бога” (1911), “Пост в длинные дни” (1910) и “Основы богословия” (1910). Сразу же после их появления эти книги вызвали споры среди российских мусульман по принципиальным вопросам. В 1913 г. дискуссия вышла на общетюркскую арену: газета “Танин” от имени константинопольского шейх-уль-исламата напечатала заметку о том, что содержание этих книг противоречит “догматам мусульманства, содержит ряд ересей и ложных положений, противоречащих явному смыслу священных текстов и стремящихся к подтверждению ошибочных взглядов на мусульманство, распространяемых некоторыми исследователями истории этой религии, и кроме того, заключает в себе по адресу имамов и улемов-толкователей оскорбления и издевательства, свойственные только неверующим, из чего становится ясным, что автор этих сочинений задался целью ввести мусульман в заблуждение, - шейх-уль-ислам пригласил министерство внутренних дел распорядиться о том, чтобы вышеуказанные книги были конфискованы, где бы они не находились”<sup>17</sup>. Нужно признать, что среди противников М. Бигиева были не только представители ортодоксального консерватизма и кадимизма, но и религиозные реформаторы умеренного толка, которых настораживали характерные для М. Бигиева высказывания типа “самой главной моей целью является очищение мусульманства от невежественной схоластики, возвышение священного шариата над всеми учениями и спасение Корана от забвения”<sup>18</sup>. Действительно, в высказываниях М. Бигиева довольно сложно уловить границы реформ в исламе: каких сфер они касаются, касаются ли основ самого ислама? Известный турецкий богослов Махмуд Асад, будучи в России, по поводу книг М. Бигиева высказал свое мнение, считая, что “Для нас особенно важной представляется юридическая сторона шариата. Мы должны приспособить закон к нашим современным потребностям и условиям жизни”, тем самым подчеркивая бесполезность “догматической реформы”, фигурирующей в высказываниях М. Бигиева<sup>19</sup>.

В связи с этим Махмуд Асад обратил особое внимание на то, что “мусульманству нужны реформы и самые широкие реформы, но они должны касаться не догмата и обрядов, а применения к жизни заповедей мусульманства. Одним словом, реформы нужны исключительно законодательные”<sup>20</sup>. Такая позиция устраивала основную часть прогрессивной мусульманской интеллигенции. Скорее всего, не случайно Риза Фахретдинов в журнале “Шура” перепечатал статью из египетской газеты “Аль-Муаяд”, где приводится программное высказывание Джамалутдина аль-Афгани по данной проблеме: “Нет надобности пояснять, что под религиозным движением я подразумеваю реформу мусульманства. Реформа религии представляет собой не добавление к ней чего-нибудь не возмещенного Пророком и не уничтожение или изменение каким бы то ни было образом мусульманских основ, а устранение того, что позднее люди прибавили к религии, возврат религии к тому первичному содержанию, в котором она народилась в первый век мусульманства”<sup>21</sup>. Такой подход к реформе в исламе, кажущийся на первый взгляд, довольно определенным, тем не менее, имеет три аспекта: призыв возвратиться к Корану и Сунне или строго следовать им; утверждение права на иджитхад в противовес таклиду; подтверждение истинности и уникальности опыта Корана. Возможно поэтому и этот подход оставляет место для разных, иногда совершенно противоположных толкований. В данном случае можно согласиться с мнением современного суданского ученого А.А. Ан-Наима о том, что “и Джамал ал-Дин ал-Афгани, и Мухаммад Абду призывали инкорпорировать в ислам достижения современной философии и естественных наук, чтобы показать, что ислам не противоречит современности. Однако попытки основателей исламского модернизма достичь каких-то конкретных результатов в сфере публичного права не могут не вызвать разочарования... Но неопределенность и двусмысленность его (Абду - Р.М.) позиции привели к тому, что на него могли ссылаться люди самых разных взглядов. С одной стороны, его

позиция позволяла оправдать свободное принятие западных идей и институтов вообще без учета исламских ценностей. С другой стороны, эта же позиция позволяла оправдать возврат к раннему шариатскому государству”<sup>22</sup>. Что касается точки зрения М. Бигиева, то его радикализм скорее всего проявляется не столько в попытках “догматической реформы”, а в его широком понимании основы ислама. Он не сводит ее только к обрядам, а рассматривает как принцип справедливости и порядка: “по мере того, как прогрессирует человечество, мусульманство, которое представляет собой ничто иное как совокупность веры в истину, чистых нравов, основанных на принципе общего блага законов и освещающих пути счастья учений... Если когда-либо победит истина, то этим же самым победит мусульманское учение. Когда люди признают пользу таких добродетелей как чистота, справедливость и милость, то этим же самым мусульманские нравы будут приняты всеми людьми. И если в управлении будет господствовать принцип справедливости, а в законах сознание общей пользы, то подобный порядок явится господством мусульманского шариата”<sup>23</sup>.

Проблема реформы ислама и степени ее охвата сферы религиозных отношений и общественной жизни теснейшим образом была связана с трактовкой понятия “иджитхад”. Эта тема не сходила со страниц татарской периодической печати. Риза Фахретдинов, подчеркивая наличие различных подходов к данной проблеме, обратил внимание, что “кое-кто говорит: “Врата иджитхада уже закрылись, следовательно, в дальнейшем муджтахидов быть не может”. Некоторые заявляют: “Современные мусульмане должны следовать одному из четырех известных мазхабов”. Есть и такие, которые говорят: “Подчинение одному из четырех мазхабов является подчинением самому Посланнику Аллаха”. Есть и такие, которые считают людей, занимающихся Кораном и Хадисами и тех, кто провозглашает, что “врата иджитхада не закрыты”, - сумасшедшими, безбожниками и еретиками”<sup>24</sup>.

Показывая богословскую несостоятельность отрицания иджитхада, он подчеркивает: “поразительно, но после четвертого века хиджры в мире ислама стали считать, что невозможно появление из среды выпускников юридических факультетов исламских университетов ученых, подобных великим мудрецам древности. Когда до мусульман было доведено божественное откровение (вахий), что Посланник Аллаха является “Печатью пророков”, то это положение стало одним из обязательных пунктов исламской веры. Но в Коране и Хадисах нет ни одного положения, которое гласило бы, что он является “Печатью муджтахидов”. Можно ли в таком случае провозглашать имама аш-Шафи’и “Последним из муджтахидов?” И каким образом можно обосновать необходимость веры в то, что после четвертого века хиджры не будет муджтахидов, зная, что божественного откровения с таким значением ниспослано не было?”<sup>25</sup>. Поэтому Р. Фахретдинов считает, что “бессмысленен диспут мусульман о проблеме допустимости или запрещенности иджитхада”, поскольку “под влиянием убеждения, что “иджитхад прекратился” в мире ислама умерли свободомыслие и гласность. Все, что бы ни делалось после этого правильного или ошибочного все это стало выражаться только лишь в сохранении архаичности и беспрепятственного повторения древних догм. Религия ислама, низведенная для улучшения положения человечества и предполагающая постоянное обновление и реформирование, не имеет никакого отношения к традиции сохранения древности”<sup>26</sup>. Габулла Буби, мударис известного новометодного медресе “Иж-Буби”, автор нашумевшей книги “Прошло ли время иджитхада?”, практически придерживаясь той же позиции, что и Р. Фахретдинов, считает, что отказ от иджитхада ведет к усилению невежества и фатализма, несущим обществу неисчислимые бедствия<sup>27</sup>, способствуют распространению таклада как образа мышления, как метода познания окружающего мира: “кто бы мог представить, что ислам, основа которого состоит из разума и мышления и в каждом своем постановлении обращающийся к разуму и мышлению, от свободы иджитхада будет брошен в подчинение таклиду и, полностью разрушив Коран и сунну, на их место будут поставлены слова



отдельных людей?<sup>28</sup>. Поэтому для Г. Буби таклид - неприемлемый для ислама метод, поскольку им нарушается принцип обращения Всевышнего к человеческому разуму и мышлению: “бездумный таклид - дело кяфиров, человек, не знающий свою религию с доказательствами и принявший ее простым признанием, не является му’мином<sup>29</sup>. Только при условии реализации принципа иджтихада - главного стимула общественного прогресса и только “тогда мы сможем призывать к исламу цивилизованные нации. Если же мы скажем им сегодня: “Вот наш Шариат, он таков - составление его уже завершено муджтахидами, и поскольку времена понимания Корана и сунны уже прошли, то вы их понять не сможете. Поэтому вы должны принять слова факихов, даже если они противоречат Корану и хадисам. Действуйте согласно им, не взирая на то, соответствуют ли они интересам времени или нет. Вот, мусульманство ваше состоит в этом, а все, что противоречит этому - заблуждение”, - то появится ли у них симпатия к исламу? Согласятся ли они, отказавшись от своего разума и мышления, склониться перед словами старых факихов, считая себя невежами и глупцами? Если мы покажем свою религию в таких тесных рамках, в каких ее представляют люди таклида, мы не только иноземные цивилизованные народы к себе и к исламу не приблизим, но, не дай Бог, из своей же среды просвещенных людей от ислама отвратим<sup>30</sup>.

Подчеркивая негативную роль таклида в истории ислама, М. Бигиев обратил внимание, что в начале XX века формируется новый тип таклида: “Если традиционный таклид представлял собой жертвование Шариатом путем преклонения перед священностью мазхабов, то современный таклид стал отказом от ислама и принесением в жертву мусульманской уммы на фоне собственного самоуничтожения, возникшего из-за очарования величием западной цивилизации и ее политическими достижениями<sup>31</sup>. Причины возникновения нового негативного явления он объясняет тем, что “были ослеплены блеском западной цивилизации, на фоне прогресса Запада наши мысли пришли в замешательство. Мы были словно пленены силой и мощью Запада... Любое явление и любое движение, имевшее там место, стало для нас священным. Мы отвергли все свое и возненавидели все, что было у нас. Для нас полностью потеряли священный статус наше самое дорогое состояние и самые лучшие стороны нашего бытия. И хотя мы не смогли последовать за Западом в том, что действительно было полезным, мы, тем не менее, стали подражать ему в большинстве не имеющих ценности и важности вещах. Мы не смогли перенять чего-то нового, но потеряли все то, что было у нас самих святого<sup>32</sup>. В этой связи М. Бигиева беспокоит то, что новый таклид постепенно превращается в методологический принцип осмысления всей истории мусульманских народов: “Страсть к новому таклиду не ограничивалась лишь нашим общественным состоянием. Мы стали подражать западной мысли и своим мышлением и своей историей. Мы придали истории ислама тот же вид, какой имела история христианства. Так, в мире ислама возникли идеи религиозной реформации. В головах некоторых наших мыслителей возникли мысли о реформации по западному образцу. Они словно хотели, чтобы и ислам не был бы лишен чести иметь свое движение, подобное движению Мартина Лютера, которое стало гордостью христианства<sup>33</sup>. Действительно, в мусульманской печати XIX-XX вв. довольно часто встречается упоминание Реформации и Мартина Лютера в связи с событиями, развернувшимися в исламском мире<sup>34</sup>. Например, известный представитель мусульманского реформизма Мухаммад Икбал писал по этому поводу: “Сегодня мы переживаем время, сходное со временем протестантской революции в Европе, и мы должны извлечь урок из лютеровского движения, учитывая его начало и исход<sup>35</sup>. В таком же духе неоднократно писал и Р. Фахретдинов<sup>36</sup>. Но в данном случае М. Бигиев имел в виду другое: не проведение аналогии с европейской реформацией, а необдуманное следование всей мировоззренческой системе Запада: “Некоторые турецкие писатели стали считать ислам чем-то подобным протестантизму, возникшему в христианском мире, и провозгласили...

пророка Мухаммада... реформатором, подобным Мартину Лютеру. Таким образом получалось, что самое важное в исламе - это его протестантская сущность! Получалось, что главное достоинство Великого Законодателя в том, что он был подобен Лютеру!<sup>37</sup>. Не исключая возможности проведения исторических параллелей, М. Бигиев пишет, что “поиск всего хорошего на путях подражания иноземцам является отвратительной низостью. Позорно и низко закреплять за исламом титул протестантизма, а за Великим Законодателем честь лютерства<sup>38</sup>. Чтобы выйти из этого состояния считает М. Бигиев “необходимо свободомыслие и священный статус ислама<sup>39</sup>.

Среди всех форм проявления таклида М. Бигиев особо выделяет следование какой-либо богословско-правовой школе - мазхабу: “по моему мнению, учение такой священной религии как ислам никаким образом не может быть ограничено узкими рамками мелких мазхабов. Ограничение ислама такими тесными границами, несомненно, является недостатком. В этом вопросе я, конечно же, отвергаю мазхабы<sup>40</sup>. Дело, в данном случае, не в отрицании М. Бигиевым возможности разных подходов. Его не устраивала абсолютизация учения отдельного мазхаба, которая в свою очередь приводила к противостоянию представителей различных мазхабов и, в конечном счете, к расколу в мусульманской умме: “Ислам никогда не терпел убытка от разногласий. Все беды, обрушившиеся на него, происходили от призывов к объединению в рамках одного мазхаба, к единомыслию<sup>41</sup>. Поэтому его критика была направлена не против самих мазхабов, тем более, их основоположников, а против современной их трактовки. Возникновение мазхабов он рассматривает как естественный процесс в развитии мусульманского права. Он считает, что основанные первыми имамами мазхабы ставили целью “...показать каждому члену уммы пути применения Корана и сунны Пророка во всех ситуациях соответственно времени и целесообразности... Это... большое наследство, оставленное нам непорочными предками... в качестве образца...<sup>42</sup>.

К проблеме мазхабов обращались и другие татарские религиозные деятели. З. Камали, по своим богословским взглядам считавшийся одним из самых радикально мыслящих, по данному вопросу практически придерживался такой же позиции, что и М. Бигиев<sup>43</sup>. При этом он подчеркивал, что отдает предпочтение ханафитскому мазхабу, основатель которого Абу Ханифа доводил до последующих поколений правоверное мусульманское учение, исходящее от самого пророка Мухаммада<sup>44</sup>. Г. Буби также обратил внимание, что возникновение мазхабов означало свободу мысли и слова: “Между сподвижниками Пророка и великими имамами часто возникали разногласия по вопросам иджтихада, но ни один из них не обвинял другого в неверии и заблуждении и не считал его врагом<sup>45</sup>. Но постепенно люди стали слепо подражать высказываниям древних, хотя и авторитетных факихов, не утруждая себя достоверными доказательствами их правоты, “из-за того, что каждая группа придерживалась руководства только одного имама, усилился фанатизм в мазхабах... эти разногласия стали... проклятием народов ислама<sup>46</sup>.

Р. Фахретдинов, всегда отличавшийся своей основательностью и избежавший резких оценок и крайнего радикализма, также высказался по этому вопросу. Он доказывал, что возникновение мазхабов является проявлением обновленческой сущности ислама, иначе “не могли бы появиться такие великие деятели как имам Малик и имам Шафик, Суфиян Саури... и, тем более, сложиться правовые школы-мазхабы, как, например, мазхаб имама Абу Ханифы, являющегося совершенным образцом воплощения свободомыслия<sup>47</sup>. В дальнейшем, следуя одному из четырех мазхабов, необходимо “как можно плотнее и усерднее следовать за Кораном и Сунной. Ибо каждый из основоположников известных четырех мазхабов запрещал следовать за собой, пока ищущий сам не находил и не узнавал доказательств. Это требование хорошо выражено в знаменитых словах Абу Ханифы: “Запрещено кому бы то ни было, кто не

знает моего доказательства, выносить постановления - фетвы, ссылаясь на мои слова<sup>48</sup>. Р. Фахретдинов считает, что нет причин для абсолютизации мазхабов и по другой причине, поскольку "когда речь идет о... мазхабах, то следует знать, что основателями их не являются Абу Ханифа и Шафик, Малик и Ибн Ханбаль. Упомянутые мазхабы основаны другими людьми спустя много времени после смерти названных мыслителей. Поэтому... они не совсем бы согласились с тем, что к их именам привязываются такие мазхабы, что очень часто их именами спекулируют или прикрываются ими"<sup>49</sup>.

Воззрение на соотношение веры и разума было тесно связано с разработкой проблем, касавшихся религии и науки. Признание того, что "ислам призывает людей использовать хотя бы часть своих неограниченных возможностей, добиться цели и даже подняться до невообразимых высот. Основным направлением достижения этих дел он (ислам - Р.М.) указывает получение правильного образования, работу ума и мысли, неприятие бездействия"<sup>50</sup>, конечно, не снимало многие проблемы, которые возникают в связи с постановкой этого вопроса. Наиболее приемлемой для татарских мыслителей начала XX века стала идея разделения сфер религии и науки, недопустимости их вмешательства в дела друг друга. Теоретическое обоснование идеи непротиворечивости науки и религии в свое время было разработано в трудах Р. Декарта и И. Канта. Татарские религиозные реформаторы довольно часто обращались к идейному наследию этих философов. Р. Фахретдинов, например, в статье "Декарт" отмечает, что ему присущ новый взгляд на религию<sup>51</sup>. М. Бигиев, рассматривая основные направления философской мысли с древнейших времен, особо выделяет учение Канта, считая, что он является основоположником "чувственной философии". М. Бигиев в философии Канта, в первую очередь, выделяет его мысль о "невозможности определения сущности вещей умом и мыслями человека". М. Бигиев считает, что если спорить, "то наши споры, исходя из философии Канта, в рассмотрении сущности духа должны обозначить конкретное направление, и объектом спора мы можем считать только то, что открыто единичной научной практикой. Использование этого метода нас освобождает от спора о сущности духа и тем более, от таких глупостей как отрицание существования самого духа"<sup>52</sup>.

В татарской религиозной мысли много внимания уделялось религиозно-этическим проблемам. Будучи издавна актуальными, в начале XX века они приобретают несколько иной оттенок, поскольку именно в этой сфере ислам сумел полностью сохранить свое непоколебимое положение. При этом татарские богословы исходили во-первых, из личностных толкований взаимоотношений человека и бога, что исключало любое посредничество, во-вторых, из принципа важности не только религиозного, но и общественного долга верующих, в-третьих, из осуждения тех устаревших морально-ценностных ориентиров, которые оказывались препятствием на пути современного развития.

По этой проблеме интересные мысли высказал Дж. Валиди. Он считает, что "в исламе можно выделить три составных части: вера, право, поклонение и нравственность"<sup>53</sup>. Касаясь последней, он отмечает, что "поклонение и нравственность имеют дело с сердцем человека... Светская наука и светская жизнь не должны противостоять принципам религиозной нравственности"<sup>54</sup>. Но при этом он подчеркивает, что "совокупность знаний и мыслей, присущих человеку, должна соответствовать нравственным ценностям, сохранившимся в его сердце. Только тогда возможно единство между мыслью и сердцем, между религией и жизнью"<sup>55</sup>. Иначе, по утверждению Дж. Валиди, неразвитая научная мысль может стать причиной сохранения устаревших нравственных ценностей<sup>56</sup>.

Безусловно, религиозная мысль начала XX века не могла функционировать как неизменная совокупность верований, ритуалов и отношений. Ей присуща социально-политическая и идеологическая разнородность течений и движений, возникающих в

рамках религии или принимающих на себя ее атрибуты. Р. Фахретдинов по этому поводу отмечает, что "После встречи европейской культуры и исламского мира в мусульманском обществе началась эпоха обновления, и как ее результат возникло очень много различных направлений"<sup>57</sup>. Среди них он выделяет правые, левые и умеренные.

Правые, по утверждению Р. Фахретдинова, считают, что "в свое время только благодаря религии мусульмане стали великой уммой, но из-за допущенных ошибок опустелись до такого состояния. Как и раньше, они увлекаются таклидом, все неудачи в светских делах объясняют отходом от религии"<sup>58</sup>. Левые утверждают, что "причиной нашей нынешней отсталости является религия. Хотя она в свое время объединила нас в единую умму, то сегодня, как в Европе, религия должна уступить свое место науке и разуму"<sup>59</sup>. Умеренные "признают пагубность отказа от религии, но одновременно понимают и то, что ее сохранить можно только при отказе от устаревших обычаев и привычек, при использовании достижений техники и науки, при единстве духовного и материального"<sup>60</sup>. Безусловно, такое деление условно из-за того, что между ними трудно провести последовательную идейную и социальную границу. Деление не охватывает и всех различий, существовавших в идеологическом и тем более массовом сознании. Но оно дает возможность выявить основные направления эволюции религиозной мысли и, что немаловажно, идейно-религиозные ориентиры прогрессивных татарских мыслителей, отдававших предпочтение умеренному крылу религиозной мысли.

#### Примечания:

- 1 Тормыш. - 1914. - № 29. - 9 февраля.
- 2 Там же. - 1914. - № 30. - 12 февраля.
- 3 Мир ислама. - 1913. - Т.2. - Вып.5. - С.331.
- 4 Там же. - С.333.
- 5 Там же. - С.339.
- 6 Тормыш. - 1914. - № 30. - 12 февраля.
- 7 Хади Атласи. 4444 // Сибиряк. - 1913. - № 93. (Появление статьи под таким странным названием было связано с тем, что константинопольский шейх-уль-ислам опубликовал на арабском языке молитву о даровании победы турецкому оружию над балканской коалицией и дал распоряжение о распространении ее среди учеников начальных и средних школ, вменяя в обязанность каждому мальчику читать молитву 4444 раза: в целях обеспечения победы турецкой армии. Появление молитвы вызвало споры и среди российских мусульман, прогрессивная часть которых резко отрицательно реагировала на нее. Об этом см. более подробно: Мир ислама. - 1913. - Т.2, вып.2. - С. 65-77.
- 8 Баязитов А. Ислам и прогресс. - Спб, 1898. - С. 6.
- 9 Там же.
- 10 Там же.
- 11 Зьяя Камали. Фелсафәи Исламия. - Б.57, 65-66.
- 12 Мир ислама. - 1913. - Т.2. - Вып. III. - С. 182.
- 13 Там же. - С. 182-183.
- 14 Там же. - Вып. V. - С. 339.
- 15 Там же. - Вып. III. - С.180.
- 16 Игътикатта ахыргы вакытта пәйда булган фикер-сүзләр темасына лекцияләр һәм фикер алышулар. Ишмөхәммәт Түктәри әсәрләреннән. - Казань, 2000. - Б. 12.
- 17 Там же. - С. 171.
- 18 Там же. - С.182.
- 19 Там же. - Вып. IX. - С. 620.
- 20 Там же. - Вып. VII. - С. 480-481.
- 21 Шура. - 1913. - № 1. - С. 4.
- 22 Абдуллахи Ахмед Ан-Наим. На пути к исламской реформации. Гражданские свободы, права человека и международное право. - М., 1999. - С. 74-75.
- 23 Мир ислама. - 1913. - Т.2. - Вып.V. - С. 329.
- 24 Фәхретдинов Р. Дини ве иҗтимагый мәсьәләләр. - Оренбург, 1914. - Б. 90.
- 25 Там же.
- 26 Там же.
- 27 Буби Г. Иҗтиһад заманы монкарыйзмы, түгелме? - Казань, 1909. - Б.5.

- 28 Там же. - С. 2.  
 29 Там же. - С. 8.  
 30 Там же. - С.7-8.  
 31 Ил. - 1913. - № 3.  
 32 Там же.  
 33 Там же.  
 34 Об этом более подробно см.: Ислам в современной политике стран Востока. - М., 1986. - С.35-44;  
 Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. - М., 1982. - С.16-29.  
 35 Цит. по указ. соч.: Степанянц М.Т. - С.22.  
 36 См., например: Ибне Тэймийя ва Лютер // Шура. - 1911. - № 13. - Б.396-398.  
 37 Иль. - 1913. - № 3.  
 38 Там же.  
 39 Там же.  
 40 Бигиев М. Халык назарына берниче месьәлә. - Казань, 1912.  
 41 Бөек мәвзугъларда уфак фикерләр. - Казань, 1914. - Б.14.  
 42 Иль. - 1913. - 22 октября.  
 43 Об этом более подробно см.: Указ. соч. Т.Р.Камалова. - С.44-46.  
 44 Камали З. Дини тәдбирләр. - Уфа, 1913. - Б.4.  
 45 Буби Г. Иҗтиһад заманы монкарийзымы, түгелме? - Б.3.  
 46 Там же. - С.4.  
 47 Фәхретдинов Р. Дини ва иҗтимагый месьәләләр. - Б.93.  
 48 Там же.  
 49 Там же. - С.94.  
 50 Фәхретдинов Р. Ислам дине... Мирас. - 1991. - № 1. - Б.60.  
 51 Фәхретдинов Р. Декарт // Шура. - 1915. - № 21. - Б.641.  
 52 Муса Бигиев. Гыйльме әхваль рух // Мирас. - 1993. - № 8. - Б.131.  
 53 Вәлиди Ж. Шәрыктән - Гарәбкә. - Аң. - 1996. - № 3. - Б.  
 54 Там же.  
 55 Там же.  
 56 Там же.  
 57 Фәхретдинов Р. Дини ва иҗтимагый месьәләләр. - Оренбург, 1914. - Б.132.  
 58 Там же. - С.133.  
 59 Там же.  
 60 Там же. - С.134.

## VI. МУСУЛЬМАНЕ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В ОБЩЕСТВЕННО- ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

## Глава 14. Переход татар от этноконфессиональной к этнической идентичности (вторая половина XIXв. — первые десятилетия XXв.).

Джадидские реформаторы приняли активное участие в выработке у татар новой национальной идентичности. Для внешнего наблюдателя этот процесс был очевидным. В частности, авторы «Обзора мусульманской печати в империи за 1910г. и казанско-татарских газет за июнь месяц 1913 г.», указывали, что основной тенденцией у татарской интеллигенции, нашедшей отражение в периодике, было стремление «отдаться целиком внутренней работе, заняться подготовкой народных масс, чтобы путем воспитания в национальном духе и в идее единения всего мусульманства, в качестве политического целого, базирующегося на единстве веры, а также постепенном культурном переустройстве татарского общества, дать народу лучшее оружие для борьбы с русской государственностью и влиянием окружающей русской среды»<sup>1</sup>. В материалах «Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Поволжском крае» (1910г.), также отмечается, что «Казанские прогрессивные татары все более и более стараются объединить русских мусульман на основе религиозного мнимого племенного единства в одну нацию (миллет) с одним искусственным тюрко-татарским языком»<sup>2</sup>. Казанский губернатор П.М.Боярский в 1914г. весьма проницательно заметил, что «раньше на вопрос: какой ты нации, татарин отвечал - мусульманской», то теперь «в Казанской губернии тяготение мусульман к религиозному фанатизму ослабевает и крепнет стремление к поднятию народности, усвоению татарского национализма и созданию самостоятельной мусульманской культуры»<sup>3</sup> (курсив везде наш - Д.И.). Как видим, в этих высказываниях так или иначе речь идет о процессе перехода к этнической (национальной) идентичности. Однако, само время такого перехода и соотношение в новой идентичности татар мусульманской и собственно этнической идентичностей остается дискуссионным.

Недавно эту проблему весьма остро поставил турецкий историк А.Канлидере, подчеркнувший, что при изучении татарского реформаторства историки увлекаются этническим и секулярным аспектами этого движения, упуская из виду его религиозную (исламистскую) сторону. Он полагает, что понятия «нация» (*миллет*) джадидистских реформаторов надо трактовать не как термин, обозначающий «национальность», «этническое происхождение», а скорее как «исламскую национальность» (миллият-и исламия). По его мнению, такое положение объясняется тем, что национализм у татар был тесно связан с «религиозной идентичностью», а национальное самосознание «мусульман внутренней России... имело в большей мере религиозную окраску, так как ислам играл большую роль в защите их «национальной идентичности». Отсюда вывод: понятие «национальное» джадидистских идеологов необходимо рассматривать как сложную идентичность, включающую очень сильный мусульманский компонент; собственно этническое наименование - «татары», стало преобладать у татар лишь после 1917г.<sup>4</sup> Примерно с таким же ходом рассуждений выступал и А.Дж.Франк, правда, у него основной тезис заключается в том, что до 1920-х годов для большинства мусульман Волго-Уральского региона была характерна болгарская идентичность.<sup>5</sup> Но в связи с тем, что эта «болгарская» идентичность, как уже было нами показано, являлась на самом деле мусульманской этноконфессиональной идентичностью, фактически позиция А.Дж.Франка смыкается с подходом А.Канлидере. К данной дискуссии в своей новой работе присоединился и Р.Ф.Мухаметдинов, заявивший, что в начале XX в. у

национальной интеллигенции уже существовало понимание того, что татары являются самостоятельным «миллетом». Но сам термин «миллет» использовался ими в трех значениях: в смысле этнонации («татарский миллет»), более широкого этнокультурного образования («тюрко-татарский миллет») и еще более обширной общности («тюркский миллет»)<sup>6</sup>. Еще один исследователь из Татарстана - А.Ю.Хабутдинов, специально анализировавший вопрос о «тюркской нации мусульман в России» на рубеже XIX-XX вв., пришел к выводу, что джадидизм являлся «преимущественно светским движением», следовательно его сторонники выступали за «создание нации европейского типа»,<sup>7</sup> что, по нашему мнению, предполагает и идентичность современного типа.

Таким образом, существующие у указанных выше исследователей разногласия сосредоточены на самом деле на ключевой проблеме соотношения мусульманской уммы и этнонации на решающем этапе становления татарской национальной общности во второй половине XIX - первых десятилетиях XX вв. Несомненно, эта проблема нуждается в самостоятельном анализе.

В общем плане хотелось бы заметить, что во второй половине XIXв. наиболее проницательные из татарских идеологов стали выступать против подмены идентичности конфессинимом. Это было связано с тем, что по мере того, как во второй половине XIXв. мусульманская общность Поволжья и Приуралья начала приобретать новые черты, превращаясь в «этнокультурную» нацию, вопрос об идентичности волго-уральских татар стал приобретать особую остроту, так как для идеологов становилась все более ясной необходимость перехода к иному типу, чем раньше, идентичности. Наиболее четко проблема такого перехода была поставлена одним из виднейших идеологов формирующейся татарской нации - Ш.Марджани (1818-1889), отчасти предвосхитившим, а отчасти бывшим участником «строительства» нации «второй очереди», т.е. этнокультурной нации. Свои идеи об идентичности татар он изложил в большом историческом труде (т.1 издан в 1889г., т.2 - в 1900г.) «Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар» («Источники по истории Казани и Булгара»)<sup>8</sup>, недавно вполне справедливо названном одним из американских историков татарского происхождения «первой современной историей казанских (т.е. волго-уральских - Д.И.) татар»<sup>9</sup>. При изложении истории волго-уральских татар Ш.Марджани отстаивал целесообразность использования применительно к ним этнонима «татар». Ю.Шамилоглы полагает, что он через этот этноним добивался установления исторической преемственности между «казанскими (волго-уральскими) татарами своего времени и волжскими булгарами, но через такие звенья, как истории Казанского ханства и Золотой Орды.<sup>10</sup> Это объяснение важно, но недостаточно. По мнению А.Дж.Франка, кроме того Марджани занимался еще демонтажем ранее возникших «образов», в данном случае - «булгарский» идентичности, так как полагал, что общность волго-уральских мусульман представляла из себя «татар», возникших в результате объединения этнической общности (*тюрки Волго-Урала*) с политическим организмом (*Золотая Орда*). Для него, как думает этот исследователь, в формировании татарской нации этнический и политический факторы были первичными, а религиозный - вторичным. Критикуя подход Ш.Марджани, А.Дж.Франк даже заявил, что «булгарская идентичность, основанная на добровольном принятии индивидами ислама, по-своему важна как альтернатива современной идеологии татарской национальной идентичности, в меньшей степени основанной на свободном выборе, а больше на этническом или генетическом детерминизме».<sup>11</sup> Как видим, американский историк фактически обвиняет Ш.Марджани в *навязывании* мусульманской умме Волго-Уральского региона этнонима «татары».

Однако, выбор Марджани был обусловлен гораздо более сложным комплексом причин. Прежде чем перейти к их рассмотрению, приведем некоторые места из сочинения татарского историка, раскрывающие ход его рассуждений. Так, он пишет, что некоторые татары «из-за чрезвычайного невежества, *вслед за сартами Маверан-*

*нахра*, вопреки истине берут название “нугай”, употребляют между собой это наименование и считают себя представителями *этого народа*” (выделено нами - Д.И.)<sup>12</sup>. В этом высказывании заключена одна - внешняя сторона проблемы идентичности, имеющая отношение к восприятию татар соседними тюрками Средней Азии (казахами, узбеками). Более трудным ее аспектом являлась прочность старой “мусульманской” идентичности. Ученый-реформатор подчеркивает, что иные среди татар “из-за того, что русские их оскорбляют как татар, воспринимают свое бытие... неким ущербным состоянием и отрицая свое “татарство”, заверяют, что они никакие не татары, а мусульмане”. Но Марджани выступает категорически против подмены этнонима конфессионимом, заявляя: “Какая жалость! Между наименованиями (татарин и мусульманин) такая же большая разница, как расстояние между Нилом и Ефратом! О ничтожный! Если бы твой религиозный и национальный недруг не знал другого твоего наименования, кроме имени “мусульмане”, он бы тебя возненавидел как “мусульман”. И он восклицает: “Кто же ты, если не татарин?”<sup>13</sup> Ясно, что Ш.Марджани уже сделал выбор в пользу современного, основанного на этничности, типа идентичности.

Если перейти к причинам, обусловившим выбор историка, то они, по нашему мнению, следующие. Во-первых, при жизни Марджани среди татар еще были распространены разнообразные локальные этнонимы и другие самоназвания, в том числе и экзоэтнонимы (например, “нугай”). Как идеолог, отец татарской истории не мог не выступать за наиболее интегральный и распространенный этноним, каковым являлось наименование “татары”. Правда, конфессионим “мусульмане” тоже был весьма “обобщающим”. Но тут необходимо учесть дополнительные моменты. Не последнюю роль при выборе этнонима “татар” сыграла, надо полагать, историческая память представителей бывшего сословия служилых татар, помнивших о былом величии своих предков-татар (об этом не забывали и русские, что Марджани явно принимал во внимание). Во-вторых, противостоявшая “татарской” идентичности “мусульманская” идентичность из-за своей “безграничности” не могла удовлетворить Марджани, понимавшего, что основу национальной общности в дальнейшем будет образовать культура, приобретающая все более этнический характер уже в период его жизни. В-третьих, на окончательную выработку взглядов Ш.Марджани могли повлиять и идеологические устремления миссионеров типа Н.Ильминского. Как недавно было показано в докторской диссертации Р.П.Джераси<sup>14</sup>, с 1860-х гг. казанские миссионерские круги во главе с Н.Ильминским начали разрабатывать болгарскую теорию происхождения чувашей, имея целью обосновать возможность отхода болгар-мусульман от ислама и принятия их потомками христианства. При этом одновременно у татар как бы отбиралась часть культурного исторического прошлого, что для миссионеров было немаловажно из-за их стремления нанести ущерб позициям ислама в Поволжье. Между тем, Марджани, которому удалось достаточно успешно инкорпорировать болгарский период в общенациональную историю, обратил особое внимание на ислам в Золотой Орде. По мнению Ю.Шамилоглы, эта линия у Марджани служила для подтверждения “связи эри волжских болгар через Золотую Орду с периодом, современным Марджани”<sup>15</sup>. Следовательно, основоположник национальной исторической науки реагировал и на построения имперских идеологов, стремясь не позволять им разрушить уже выработанную линию развития национальной идентичности татар. В-четвертых, нельзя не учитывать и роли русского окружения (в т.ч. и русской администрации) в закреплении за татарами их современного этнонима. Этот фактор Ш.Марджани явно принимался во внимание, что видно как из его высказывания о невозможности уйти от представлений о народе “*религиозного и национального недруга*”, так и его одновременной попытки отделить этноним “татар” от монгольских завоевателей<sup>16</sup>. В-пятых, нельзя забывать и о чисто научных сторонах рассматриваемой проблемы: без признания в татарской истории роли собственно “татарского” (золотоордынско-тюр-

кского) компонента, невозможно было бы решить вопрос об этническом развитии волго-уральских татар, что, в свою очередь, лишило бы Ш.Марджани возможности написать целостную национальную историю. Известно, что как ученый Марджани с этой задачей на том уровне исторических знаний справился весьма успешно.

В период жизни Марджани новая идентичность еще только начинала формироваться, так как ее естественная основа - национальная этническая культура, складывающаяся в результате возникновения “высокой культуры” и трансформации под ее воздействием традиционно-народной страты культуры, еще находилась в процессе становления. Поэтому среди крестьянских масс и мелкой городской буржуазии, особенно в районах компактного проживания казанских татар, продолжали функционировать старые идентичности, особенно конфессионим “мөселман”.

Об этом свидетельствуют материалы, связанные с деятельностью движения ваисовцев (начало их движения восходит к 1860-м гг.). Основатель движения - Багаветдин Ваисов (1819-1893) был склонен считать себя “старовером мусульманином” из “сословия тюрки”. Его последователи в 1890-х г. именовали себя “болгарскими Ваисовского божьего полка староверческого общества мусульманами”, не желая себя признавать “татарами-крестьянами”, заявляя, что они “ничего общего с татарами не имеют”. По их мнению, “татары ... веруют в кэлмишариат (т.е. в мусульманскую теологию - Д.И.), пьют, курят табак и ихние женщины занимаются распутством”. В противовес им, “мусульмане-староверы этого не делают, они веруют в ... святой Ислам, святой Шариат и в святой Коран”. Поскольку ваисовцы состояли из крестьян и мелких мещан - недавних крестьян, постольку подобное специфическое “мусульманское” самосознание следует признать явлением, распространенным во второй половине XIX в. среди народных масс. Это признавал и Ш.Марджани, что отчетливо видно из его высказывания о том, что часть татар отрицая свое “татарство” признают себя “мусульманами”. В таком же духе следует трактовать и высказывания татарского просветителя К.Насыри (1824-1902), относящиеся к последней четверти XIX в. Одно из них звучит так: “...если я называл национальную принадлежность (национальность) своего народа “татарской” - это не нравилось, когда язык (народа) называл татарским - это (тоже) не нравилось”<sup>17</sup>. Очевидно, не конкретизированные ученым недоброжелатели, не принимающие этнонима “татар” - это сторонники конфессионима “мөселман”.

Уже приведенные данные, но особенно дискуссии татарских интеллектуалов вокруг общенационального этнонима в первых десятилетиях XX в., о которых еще будет сказано далее, вряд ли позволяют согласиться с А.Канлидерем, согласно которому до 1917 г. политически активная часть российских тюрков, включая и татар, “называла себя “мусульманами” и среди них “не было дебатов относительно мусульманской, тюркской или татарской идентичностей”<sup>18</sup>. С одной стороны, период революции 1905-1907 гг. действительно дает некоторое подтверждение позиции А.Канлидера: во время I-III мусульманских съездов (1905-1906 гг.) среди тюркских политических деятелей “мусульманское” самоопределение было господствующим<sup>19</sup>. Как справедливо указал А.Канлидере, даже в тех ситуациях, когда некоторые из этих деятелей высказывались вроде бы совершенно “современно”, например, как Ю.Акчур, заявивший на III съезде (1906 г.): “мы ... должны организовать политическое объединение, основанное на принципе национальности”, надо иметь в виду, что реально это подразумевало “исламскую национальность”<sup>20</sup>. Но нельзя забывать и другое - политическая обстановка 1905-1907 гг. складывалась таким образом, что тюркские политические деятели не вышли за рамки культурной автономии для мусульманских народов, ограничиваясь в основном сферами образования и религии<sup>21</sup>. Совместная деятельность джадидистских политиков в этих узких рамках и способствовала закреплению в политических документах термина “мусульмане”, тем более, что вся их деятельность происходила в границах *православного* государства, точнее в противовес проводившейся

им политике. Но этнический фактор при этом не только сохранялся, но и все более усиливался, что очень хорошо раскрывают материалы по татарам.

Прежде всего, в 1910-х годах среди татар обсуждение вопроса об общенациональном этнониме возобновилось с новой силой. Например, Г.Ибрагимов в статье "Мы - татары" (1911 г.), констатировал: "Татары ... почему-то уклоняются от этого названия"<sup>22</sup> (этнонима "татар" - Д.И.). Причин такого "уклонения" было несколько. В первую очередь, это, конечно, прочность у волго-уральских татар "мусульманской" идентичности. Так, известный татарский этнограф и историк Г.Ахмаров (1864-1911), бывший сторонником болгарской теории происхождения татар, в своей книге "История Булгарии" (1909 г.) указывает, что его современники - казанские татары, "предпочитают обращение "казанские мусульмане" или "казанские тюрки"<sup>23</sup>. Но имелись и другие факторы, приводившие к оппозиции к этнониму "татар" в обществе.

Среди них следует выделить такой момент, как учет интеллигенцией необходимости единых действий всех тюркских и мусульманских народов против самодержавия. В результате среди татар в начале XX в. в оборот вошел квазиэтноним "тюрк" (*төрөк, турк*). Например, татарский писатель Ф.Каримов (Кәрим) в 1914 г. писал: "...разбираем - тюрки мы или татары и по возможности стараемся доказать, что мы татары". Далее он указывал: "разве наши сущность, происхождение, дух и идеи не есть тюрк?"<sup>24</sup>. У разбираемого явления была и объективная база - усиление исторических и лингвистических исследований доказывали родственность тюркских народов, общность их истории. Об этом видный татарский интеллектуал Дж.Валидов, писал: "Историки, изучившие наше прошлое, называют нас тюрками..."<sup>25</sup>. Даже такой явный сторонник болгарской теории происхождения татар, как Г.Ахмаров, применительно к казанским татарам использует не только этноним "булгар", но и "тюрко-булгарский народ"<sup>26</sup>. Кроме того, сохранение конфессионима "мөселман", как нельзя более подходившего к складывавшейся политической ситуации, могло "подпитывать" сторонников использования квазиэтнонима "түрк" (төрөк), так как подавляющее большинство тюркских народов России были мусульманами. Но имелась еще одна, дополнительная причина того, почему татарские интеллектуалы старались выйти за пределы этнонима "татар" - это существование ассоциированности северо-западных башкир с татарами<sup>27</sup>. Среди татарской интеллигенции была распространена точка зрения о том, что татары и башкиры являются единым этническим формированием. Ее очень точно изложил Дж.Валидов: "...задавать вопрос, можно ли считать татарами мещеряков и башкир ... совершенно бессмысленно и неуместно", так как то, что "один (народ) отделяет от другого - это разница в языке, но между языком мещеряков и башкир с одной стороны, и казанских татар, с другой, особой разницы нет"<sup>28</sup>. Такое мнение бытовало и потому, что та "высокая" культура, которая складывалась у волго-уральских татар до 1917 г., обслуживала не только татар, но и башкир.

Однако несмотря на существование среди татарских интеллектуалов разных подходов к выбору общенационального этнонима, ведущей линией было постепенное укрепление в этом качестве позиции этнонима "татар". Дж.Валидов, являвшийся одним из крупных мыслителей начала XX в., весьма тонко подметил следующее: "...наши литераторы, поэты и значительная часть нашей *молодежи* (выделены нами - Д.И.), называют нас татарами"<sup>29</sup>. Действительно, более молодое поколение представителей татарского общества и, особенно, литераторы в широком смысле этого слова (включая и журналистов), однозначно выступали за этноним "татар". Г.Ибрагимов, например, защищая этот этноним и выступая против использования наименования "төрөк" (түрк) в роли общенационального этнонима, резонно замечал, что, поскольку "славянин может быть русским", то и "тюрк может быть татарин"<sup>30</sup>. Г.Тукай в 1910г. также писал: "... газеты ... начали выходить на татарском языке, книги и статьи - на татарском и мы, татары, так и остались татарами"<sup>31</sup>. Талантливый поэт и золотопромышленник

З.Рамиев (Дердменд) в одном из своих стихотворений (его строки приводятся в вольном изложении) также вопрошал: "Разве можно оскорбляться имени "татар", разве может человек отрицать свое наименование (этноним), я сын татарина - татарин, не говори мне, что я не татарин..."<sup>32</sup>

Документы 1910-х годов показывают, что в развитии национального самосознания у татар наибольшей активностью проявляли татарские интеллектуалы и национальная буржуазия.<sup>33</sup> Несомненно на то, что крестьянство в этом процессе не участвовало, под воздействием национальной идеологии у него этническое самосознание быстро менялось. Об усвоении татарами в целом идентичности нового типа к предреволюционному времени достаточно исчерпывающе высказался в 1914г. казанский губернатор П.М.Боярский, мнение которого уже приводилось. Но особенно ясно об этом говорят работы Г.Губайдуллина и Дж.Валиди. Первый из них, проанализировав в своей работе "Некоторые принципы национализма" (1913г.) понимание в татарской общественной мысли понятия "миллет", сделал заключение - этнос до уровня нации поднимает национальная культура. По его мнению, хотя все тюрки мира и являются "тюркской нацией", северные тюрки-татары есть вполне самостоятельная нация.<sup>34</sup> Р.Ф.Мухаметдинов, занимавшийся анализом этого труда, справедливо отмечает, что Г.Губайдуллин тюркские народы считал "своего рода тюркской супернацией", т.е. общностью высшего порядка.<sup>35</sup> Дж.Валиди в своей известной статье "Милләт вә миллият" (1913г.), нацию определяет как общность, "объединившейся благодаря единству таких основ, как кровь, религия, язык, обычаи и традиции". Причем, он особо подчеркивает в формировании нации роль литературы, культуры и исторических традиций, перечислив их наряду с "верой".<sup>36</sup> Из его следующего высказывания отчетливо видно, что татар (точнее тюрк Поволжья и Приуралья) он считал самостоятельной этнонацией: "Сейчас мы (т.е. татары - Д.И.) формируемся как единая нация, согласно требованиям нашей жизни, нашего языка и нашей родины, все более и более удаляясь от османцев (тюрк), сартов (узбеков)"<sup>37</sup>. Показательно также, что в первых десятилетиях XXв. у татар термин "миллият" начинают связывать в публикациях не с религией, а с этносом.<sup>38</sup> Так, известный исследователь Н.Яушев в 1915г. писал: "Насколько мы считаем великими нашу веру и наш шариат, давайте же также от всего сердца любить наш "миллет" и наш "миллият". Далее он добавляет: "сердцевиной и корнем "миллиата" ... можно считать ... язык и литературу"<sup>39</sup>. Да и Дж.Валиди полагал, что "миллият" зиждется на языке, вере, родине, этническом происхождении и обычаях.<sup>40</sup> Как видим, религия (ислам) тут является лишь одним из элементов национального.

Тем не менее, на национальное самосознание еще можно было оказать воздействие в направлении некоторой корректировки процесса его окончательного оформления. Такая «конструктивистская» попытка была предпринята татарскими идеологами в ходе "строительства" татарской "политической" нации.<sup>41</sup>

Летом 1917г. в проекте документа под названием "Основы национально-культурной автономии мусульман внутренней России", появились несколько понятий, обозначающих ту этнополитическую общность ("милләт", т.е. нация), которую идеологи либеральной буржуазии стремились "конструировать". Это, с одной стороны, термин "*мусульмане внутренней России и Сибири*" (укороченный вариант - "*мусульмане внутренней России*"), который в тексте документа кратко дается и в форме "мусульмане" (мөселман, мөселманнар).<sup>42</sup> Понятно, что данное обозначение есть ни что иное, как традиционный для Волго-Уральского региона конфессионим "мөселман". Очевидно, он в документе появился не без влияния духовенства, игравшего важную роль в политических процессах 1917 - начала 1918гг. Подтверждением нашему заключению выступает мнение муфтия Р.Фахретдинова, который даже в 1925г. под названием "мусульмане" или "российские мусульмане", татар, башкир, мишарей и тептярей считал одной "нацией" (милләт)<sup>43</sup>. Но с другой стороны, в рассматриваемом

документе более важное значение имеет термин “тюрко-татары”, как бы синтезировавший взгляды сторонников “тюркистской” и “татаристской” линий развития национального самосознания. Третье понятие, фигурирующее в этом документе - “язык *тюрки*”, обозначающее современный татарский литературный язык, показывает, что этноним “*тюрко-татары*” охватывал конкретную “политическую” нацию, включающую в свой состав не только волго-уральских (в их числе - асраханских) и сибирских татар, но и башкир. Конфессионализм “мусульмане” фактически имел такой же смысл. К тому же, “Конституция культурно-национальной автономии” (16 января 1918г.) название “политической” нации дает не только в форме “тюрко-татары”, но и в форме “*мусульмане тюрко-татары внутренней России и Сибири*”,<sup>44</sup> что подтверждает синонимичность обоих понятий.

После прихода на смену проекту штата Идель-Урал советского проекта создания Татаро-Башкирской Советской Республики, татарская интеллигенция попыталась привить в общественном сознании другое название - “*татаро-башкиры*”.<sup>45</sup> Это было связано со стремлением идеологов “конструировать” нацию, способную в конечном счете обрести определенное территориальное оформление. Несмотря на то, что при этом идеологи татар исходили из учета некоторых объективных факторов (этнокультурное единство татар и башкир на северо-западном Приуралье), предложенный им подход оказался слишком широким. Идеологи башкир уже в июле-августе 1917г. противопоставили себя “*волжским мусульманам*”<sup>46</sup> заявив о своем стремлении создать собственную территориальную автономию в виде “штата Башкурдистан” - речь шла о башкирской “политической” нации в рамках “Малой Башкирии”. Вопрос о наименовании “татаро-башкиры” в 1920г. всплыл опять. Лидеры Башкирской республики в своем заявлении от 17 января 1920г. выступили “против присвоения ей (Татаро-Башкирской Советской Республике - Д.М.) названия “Татаро-Башкирской Республики”, употребления терминов “татаро-башкирский язык”, “татаро-башкирская литература”, “татаро-башкирская армия”. В итоге, лидерам татар пришлось оправдываться, что они хотели дать новой республике двойное название “не по прозелитическим соображениям, а из *осторожности* (выделено нами - Д.И.), что оставшиеся за территорией Советской Башкирии и входящие (точнее, предлагаемые, что войдут - Д.М.) в состав Татарской республики башкиры будут протестовать против данной республики под именем татарской национальности”<sup>47</sup>. В результате присоединения Уфимской губ. к Башкирской АССР (1922г.) “конструктивистским” усилиям татарских идеологов был поставлен конец. Тем не менее, тень “тюрко-татарской” нации в 1920-х гг. в скрытом виде присутствовала в некоторых высказываниях татарской советской элиты.<sup>48</sup> А для политических эмигрантов из татарской элиты понятие “тюрко-татары” так и осталось основным (см. работу Г.Исхаки, изданную в 1933г. в Париже).<sup>49</sup> Иногда эта же общность именовалась “мусульманами” или “российскими мусульманами” (см. выше у Р.Фахретдинова) на старый манер. В целом, попытки татарских идеологов внести коррективы в ход складывания национальной идентичности в 1917-1920-м гг. не увенчались успехом, что было связано как с сопротивлением башкирской политической элиты, так и с общим провалом политического проекта татарского национального движения 1917-1920 гг. по созданию татарской “политической” нации в широких этнических и территориальных рамках.

Но усилия татарских реформаторов привели к тому, что к середине 1920-х годов большинство татар уже считали этноним “татары” общенациональным.<sup>50</sup> Старый конфессионализм “мусульмане” при этом оказался на втором плане. Он полностью не исчез, иногда встречаясь даже в материалах переписей 1920,1926гг. Но его роль изменилась - в условиях господства современного типа идентичности этот термин стал использоваться лишь для определения конфессиональной принадлежности.

#### Примечание:

- 1 РГИА, ф.821, оп.133, ед.хр.471. -л.3об.
- 2 РГИА, ф.821, оп.133, ед.хр.470, ч.л. -л.45.
- 3 РГИА, ф.821, оп.133, ед.хр.472,ч.4. -л.116об.
- 4 Kanlidere A. Reform within islam. The tajid and jadid movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or conflict? -Istanbul, 1997. -pp.129-132.
- 5 Frank A.J. Islamic regional identity in Russia: Tatar and Bashkir historiography 18th fnd 19th centuries. -Indiana University, 1994.
- 6 Мухаметдинов Р.Ф. Нация и революция (Трансформация национальной идеи в татарском обществе первой трети XX века). -Казань: Изд-во “Иман”, 2000, -с.10-19.
- 7 Хабутдинов А.Ю. Миллет Оренбургского духовного собрания в конце XVIII-XIX веках. —Казань, Изд-во “Иман”, 2000. -с.147 (см. детальнее главу 3 этого исследования).
- 8 Эта работа писалась довольно долго - начиная в 1850-х и до начала 1880гг. (См.: Усманов М.А. Источники книги Ш.Марджани “Мустафад-ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. ч.1. -Казань, 1885// Очерки истории Поволжья и Приуралья. Сб. ст. -Вып.11-111. -Казань, Изд-во КГУ, 1969. -с.144-154; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. -Казань, 1981. -С.114-115 и др.)
- 9 Schamiloglu U. The formation of a Tatar historical consciousness//Central Asian Survey. -vol. 9, n.2, 1990. -р.43.
- 10 Ibid, -р.43.
- 11 Frank A. Islamic... -pp. 197,207,212.
- 12 Марджани Ш. Мөстафадел-әхбар фи әхвали Казан ва Болгар. -Казан, 1989. -43б.
- 13 Там же.
- 14 См.: Geraci R.P. Window on the East: Ethnography, Orthodoxy, and Russian nationality in Kazan, 1870-1914. -University of California at Berkley. -1995 (Ph.D.).
- 15 Schamiloglu U. The formation... -р.45.
- 16 На этот факт обратил внимание Ю.Шамилоглы, указавший, что Ш.Марджани пытался дистанцироваться от монгольских завоевателей, выдвинув аргумент о том, что монголы познакомились с этнонимом “татары” позже формирования группы, имевшей этот этноним. Поэтому он писал о том, что первоначально данное наименование к монголам никакого отношения не имело (Schamiloglu U. The formation... -р.44).
- 17 Исхаков Д. Становление национального самосознания татар//Татарстан, 1993, №6. -с.56.
- 18 Kanlidere A. Reform... -р.132.
- 19 Исхаков Д.М. Проблемы становления и трансформации татарской нации. -Казань, 1997. -с.75-76.
- 20 Kanlidere A. Reform... -р.130.
- 21 Исхаков М. Проблемы... -с.75.
- 22 Пантюркизм в России//Мир ислама. -т.11. -СПб., 1913. -с.28.
- 23 Ахмеров Г. Избранные труды. История Булгарии. История Казани. Этнические группы и традиции татар. -Казань, 1998. -С.27.
- 24 РГИА, ф.821, оп.133, ед.хр.470,ч.2. -л.363 об. -364.
- 25 Пантюркизм в России... -с.217.
- 26 Ахмеров Г. Избранные... -с.62.
- 27 Подробнее об этом см.: Исхаков Д.М. Этническое развитие волго-уральских татар в XV -начале XX вв. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора исторических наук. -М., 2000. -с.54-72; Его же. Историческая демография татарского народа (XVIII -начало XXвв.). -Казань, 1993. -с.105-124.
- 28 Панкюртизм в России... -с.18.
- 29 Там же. -с.2,17.
- 30 РГИА, ф.821, оп.133, ед.хр.470, ч.2. -л.363об.
- 31 Тукай Г. Халык әдәбияты//Әсарлар. —т.4. —Казан, 1974-280б.
- 32 Дәрәмәнд. Исә жилләр. Шигырьләр, истәлек-парчалар. Вак хикәяләр. -Казан, 1980. -106б.
- 33 РГИА, ф.821, оп.133, ед.хр.471, ч.3. -лл.3,31об.
- 34 Мухаметдинов Р.Ф. Нация... -с.16.
- 35 Там же. -с.17.
- 36 Там же.
- 37 Там же.
- 38 Там же. -с.18.
- 39 Там же.
- 40 Там же.

- 41 Об этом см., Исаков Д.М. Проблемы...
- 42 Давлетшин Т. Советский Татарстан, теория и практика ленинской национальной политики. -Лондон, 1974. -с.338-359.
- 43 Фахретдинов Р. Открытое письмо Уфимскому горисполкому, татарской молодежи, всем, кто стоит во главе дела (1 января 1925г.). //Идел, 1991, №8-9. -с.93-96.
- 44 Исаков С. Конституция культурно-национальной автономии татарского народа//Идел, 1995, №5-6. -с.56-61.
- 45 См.: Шараф Г., Миллер Б.Ф. Башкиры//Выставка культур народов Востока (путеводитель по выставке). -Казань, 1920. -с.44-59.
- 46 Этнополитическая мозаика Башкортостана. Очерки. Документы. Хроника. -т.2. Башкирское национальное движение. -М., 1992. -с.73-74.
- 47 Образование БАССР. Сб. документальных материалов. -Уфа, 1959, -с.611.
- 48 Исаков Д.М. Проблемы... -с.84-85.
- 49 Исахи А. Идель-Урал. -Париж, 1933.
- 50 Исаков Д.М. Этническая история //Татары и Татарстан. Справочник. -Казань, 1993. -С.14-15.

## Глава 15. Исламский фактор в татарском общественном движении начала XX века

В период революции 1905-1907 гг. лозунги защиты религии и религиозной автономии были основными факторами, объединяющими все слои татарского населения. На собраниях по выборам в I Государственную Думу в сельских регионах были сформулированы достаточно близкие требования. Для примера приведем две программы. 8 января 1906 г. в д.Кулле-Киме состоялось собрание мулл и прихожан северо-западной части Казанского уезда. 1 марта 1906г. 80 указных мулл Тетюшского уезда собрались в ауле Танай-Тураево. В число требований вошли исполнение манифеста 17 Октября, пропорциональное представительство мусульман в Государственной Думе и в земских учреждениях, избрание в Государственную Думу нескольких имамов для решения вопросов по шариату. Особым пунктом была обозначена "передача мектебов, мечетей и медресе в ведение Духовного Собрания". Местные школы переходили под контроль приходских имамов. Предложения также ориентировались на максимальное снижение преподавания русского языка и вмешательство в дела образования татар немусульман, даже земских учреждений. Предусматривалось "преподавание в мектебах и медресе имамами и муллами без знания русского языка, необязательное преподавание русского языка в мусульманских школах, право преподавания для лиц, получивших образование за границей, необязательность земской школы при передаче соответствующих сумм на мусульманскую школу, "контроль общины за начальной школой и возможность получения высшего образования на родном языке". При этом земское самоуправление делилось по национальному признаку, так как требовалось "расходование земских средств, собираемых с мусульман, на их нужды"<sup>1</sup>.

Радикальная часть политических лидеров выступала за создание федерации. В статье, посвященной предстоящему в январе 1906 г. в Санкт-Петербурге II Всероссийскому мусульманскому съезду, улем Муса Биги писал, что целью революции является ликвидация современного царского режим (низам) и правительства, и создание новых режима и правительства. Должно быть введено максимальное самоуправление через избрание всех чиновников и правителей народом. Самым лучшим способом правления, по утверждению Биги, являлась федерация. Автор описывал режим в России как сочетание беззакония и полицейских репрессий. Национальная политика в России обозначалась термином "золым" ("угнетение")<sup>2</sup>.

Рашид Ибрагимов разъяснял принципы автономии. В мае 1906 г. в статье "Что такое автономия и какой она бывает?" он настаивал на создании отдельных земских управ, формировании мусульманского корпуса, который бы размещался в невоенное время в мусульманских губерниях и образование школ, отдельных от русских, для сохранения морали. Ибрагимов писал: "Если мы не сможем сейчас решить земельный (территориальный) вопрос, то вопрос автономии обязательно поднимется, хотя и впоследствии". Рашид казый считал, что вопрос дальнейшего увеличения автономии должен решаться потомками, но обеспечение вышеназванных пунктов является долгом их поколения<sup>3</sup>. В целом, стремление Ибрагима к максимальной самоизоляции татар, совпадают с пунктами приговоров вышеупомянутых собраний в сельских районах.

К автономистам (сторонникам территориальной автономии) примыкали в основном нетатарские деятели: азербайджанец Ахмед Агаев и башкир Шах-Айдар Сыртланов. Из татар на позициях автономистов стояли лишь исламский социалист Рашид Ибрагим и Салим-Гирей Джантюрин, рассматривавший себя и как потомка ханов Букеевской Орды<sup>4</sup>. Либерал Хади Максуди рассматривал территориальную автономию, как нереальную в условиях, когда "в Казани, Оренбурге, Уфе и других внутрен-



них провинциях мусульмане составляют меньшинство, поэтому эту автономию...привести в жизнь затруднительно”<sup>5</sup>

Пиком мусульманского политического движения является III Всероссийский Мусульманский съезд, состоявшийся 16-21 августа 1906 г. в Нижнем Новгороде. Первое выступление на съезде сделал Рашид Ибрагим. Он призвал к единству и братству всех мусульман по примеру ансаров и мухаджиров, то есть первых мусульман. Ибрагим заявил: “Единство (иттихад) - это основная политика нашей религии, братство - самая определенная основа”. Свои слова он подтвердил хадисом: “Рука Аллаха вместе с сообществом”. Ибрагим фактически призвал мусульман России положить начало политическому единству всех мусульман, то есть “умма исламия”. По мнению оратора программа должна была состоять из четырех разделов: борьба с миссионерством, развитие школ, положение имамов и улемов и финансирование предыдущих разделов. При этом основной задачей была названа реформа мектебов и медресе<sup>6</sup>.

Позиция Ибрагимова является характерной для поколения национальных деятелей 1860-1880-х гг., предшествующих джадидам. Эта группа ориентировалась на противостояние миссионерству и опиралась на финансовую поддержку исламской буржуазии. При этом вопросам собственно политической деятельности по европейским стандартам, в силу российских условий, почти не уделялось места.

Сходную с Ибрагимовым позицию занял Галимджан Баруди, призвав сконцентрироваться на вопросах защиты религии светскими средствами. Купец Ахметжан Сайдашев утверждал, что не действуют даже имеющиеся законы, и “везде начальники для своих райя” (здесь подвластное население - А.Х.) являются законом”. Сайдашев заявил, что “драгоценный Коран и Сунна пророка являются для нас единственной программой”<sup>7</sup>.

Преподаватель медресе “Мухаммадия” Ахметжан Мустафа так же назвал основной целью защиту ислама. Для этого он призвал к созданию единого религиозного центра, контролирующего через отделения все махалли. Именно такой центр должен предъявлять свои требования правительству от лица всех мусульман России<sup>8</sup>.

По вопросу реформы Духовных Собраний было принято решение о создании пяти муфтиятов в основных мусульманских регионах России и формировании высшего теологического органа во главе с Раис аль-улама - главой религиозной автономии в ранге имперского министра. Исмагил Гаспринский призвал к тому, чтобы автономии возглавили такой улем, как Галимджан Баруди и такой политик, как Юсуф Акчурра. Таким образом муфтием должен был стать улем, а его помощником - юрист.

Ахметжан Мустафа заявил, что мусульманам не нужны муфтий и муфтият, назначенные правительством. Основной задачей муфтия должна стать реформа Духовного Собрания и школ. При этом должны быть изданы фетвы, обеспечивающие прогресс нации.

“Тангчы” (аграрный социалист) Хасан Мамин утверждал: “Мы постоянно требуем автономии для нашей религии. Если у нашей религии будет автономия, мы выберем не только одного раиса (председателя), а столько, сколько требуется”. Гаяз Исхаки потребовал прямого избрания народом раиса, муфтиев и казыев<sup>9</sup>. Таким образом, мы наблюдаем отсутствие принципиальных разногласий между либералами и социалистами в вопросах образования и религии.

18 мая 1906г. в Казани выходит в свет первый номер газеты “Таң йолдызы” (“Утренняя звезда”). По названию этой газеты группа и называется обычно “тангчылар”. В редакционной статье “Казань. 18-го мая.” целями революции называются передача всей земли народу, провозглашение всех гражданских и политических прав и введение 8 часового рабочего дня. Здесь же провозглашается передача всех религиозных и национальных дел в руки нации, то есть программа религиозной и национально-культурной автономии, как и у либералов<sup>10</sup>.

В статье “Наш взгляд на “Иттифак”, опубликованной непосредственно после III съезда, “тангчылар” еще раз сформулировали свою позицию по отношению к национальному единству: “Учитывая единство потребностей богатых и бедных в вопросе образования, зная о неграмотности народа, мы постарались создать общество под названием “Общество по сохранению религии и распространению наук и просвещения”<sup>11</sup>. “Тангчылар” вновь выступили здесь поборниками не только просвещения народа, но и сохранения религии. Наряду с более ранними заявлениями Исхаки на съезде этот факт говорит о том, что татарские аграрные социалисты рассматривали себя не только как европеизаторскую силу, но и группу, выступающую за сохранение традиционных устоев нации. Тем самым, называя приверженность либералов Исламу признаком их консерватизма, социалисты сами выступали защитниками религии. Этот феномен достоин внимания, так как его развитие получит продолжение в деятельности социалистов, особенно в 1917-1918 гг.

После поражения революции 1905-1907 гг. общественное движение приобретает новые формы и лозунги. Ряд улемов и миссионеров стремились придать новую актуальность лозунгу исламского единства, а не только единству мусульман России. В книге Рашида Ибрагимова “Толкование тысячи и одного священного хадиса” (1907 г.) говорилось, что “у нас вера и “миллет” составляет одно... если мы потеряем свою общность, то будем совершенно стертые, сделаемся ничем... Сколько у европейцев имеется изобретений и приготовленных орудий и материалов для сохранения политической жизни, столько же сполна и следует нам приготовить. Сколько бы не было новых наук, необходимых для мусульманской жизни, все их надо взять, но при условии остаться нам самими собой”. В политической сфере утверждалось, что “все мусульмане составляют одну нацию”. В военной сфере требовалось, что “для защиты достоинства и чести ислама каждый отдельный мусульманин обязан быть сведущим и в современных военных науках”<sup>12</sup>. В 1909 г. во время хаджа Рашид Ибрагимов на горе Арафат призывал мусульман к объединению против христианского завоевания<sup>13</sup>.

27 января 1911 г. казанские муллы в присутствии нескольких тысяч верующих во время пятничной молитвы произнесли проклятие доносчикам. Тем самым была предпринята попытка объединить исламскую умму на началах нравственности. Участвовали муллы Мухаммед-Зариф Амирханов, Хайрулла Мансуров и Салихжан Галеев<sup>14</sup>.

17 апреля 1911г. в Уфе состоялось собрание мусульманской элиты, посвященное предстоящим экзаменам. С речью выступил ректор медресе “Галия” Зыя Камали, Он заявил, что причина того, что татары являются только рабочими и их нет среди чиновников, в политике русского правительства: “Русское правительство... нас как можно давит... Мы потеряли свои права совершенно”. Камали призывал к тому, чтобы, подобно эпохе Мухаммада, в Медине могли собраться мусульмане различных государств для совета. Там они бы могли “поговорить и посоветоваться в каких бы то государствах ни было, если притесняют наших братьев, то есть исламистов, то общими силами бороться с правительством и вернуть обратно все свои прежние права и преимущества, которые у нас ныне утеряны”<sup>15</sup>.

В своем выступлении Камали излагает идею исламского единства, если не в форме создания единого халифата, то в форме образования своеобразного общемусульманского парламента - Шура, по образцу Совета первых веков хиджры. Как и социалисты он сводит противостояние между русскими и татарами к противостоянию между рабочими и бюрократией, исключая либералов. Таким образом, он как и Рашид Ибрагимов является сторонником концепции исламского социализма и антиколониальной революции. Как уже указывалось, идея федеративной республики, то есть национального аппарата заложена и в программе “тангчылар”. Именно отказ от либеральных ценностей и массовое привлечение к управлению “Галией” социалистов типа Галимджана Ибрагимова в 1915 г. привели Камали к окончательному разрыву с

мусульманской элитой Уфы, представленной мурзами, буржуазией, интеллигенцией и рядом мугаллимов.

Основным теологом, занимавшимся вопросами богословского обоснования национальных реформ становится Риза Фахретдин. В 1906 г., после отказа муфтия Султана провести реформу Духовного Собрания, Фахретдин покидает пост казья и возглавляет журнал "Шура" в Оренбурге, издававшийся на средства братьев Рамиевых. Одновременно он создает ряд биографий философов, писателей, общественных деятелей и благотворителей, как образцов для подражания со стороны других мусульман. В "хатима" - заключительной части Фахретдин давал представление об обязанностях мусульман современности. В биографии писателя Ахмада Мидхата он утверждал, что необходимо как религиозное, так и светское знание. Риза казый писал, что великие улемы Ибн Рушд, Маари, Газали, Ибн Араби и Ибн Газали трудились во имя своей нации, Родины и религии<sup>16</sup>. Таким образом, наряду с традиционным исламским понятием "умма" Фахретдин выдвигает такое понятие как "миллет" - нация.

В 1912 г. Риза Фахретдин в биографии великого улема и суфия Ибн Араби писал, что Ислам должен давать ответы на все реалии современности и проблемы этого и загробного миров. Образцом для подражания должны служить не только правители и улемы, но и создатели школ, лица, финансирующие образование и воспитание детей, основатели приютов и больниц<sup>17</sup>.

В 1914 г. Риза Фахретдин выпустил книгу "Дини вәз иҗтимағый мәсьәләләр" ("Религиозные и общественные вопросы"), посвященную обоснованию реформ Нового времени и рассматривающую позицию правоверных мусульман по отношению к реформам. Само название работы говорит о необходимости синтеза религиозных и светских основ для развития исламской нации. В реформе права "Основные правила" зиждились на традиционной суннитской доктрине, заключающейся в том, что "Коран и сунна напрямую должны быть потребностью и доказательством для мусульманских правителей". Основным источником реформы права становилась "иджма", которая "если она не противоречит Шариату, выражается в согласованном вынесении решений по реформам своего времени". При этом наряду с мнениями улемов, она учитывает позиции "глав благотворительных обществ, воинских командиров и глав других организаций, адвокатов и докторов, инженеров и торговцев, редакторов и писателей, рабочих". Таким образом, Шура (Совет), принимающий правовые решения, превращается в орган мусульманской общины Нового времени. Шура должна действовать в соответствии с реалиями экономики и культуры и представлять собой союз всех классов и обществ<sup>18</sup>.

Фактически именно эта идея легла в основу создания Миллет Меджлисе, который представлял союз всех вышеупомянутых групп национальной элиты. На таком принципе представительства всех партий и общественных групп в 1917 г. строились и все местные мусульманские комитеты и бюро.

Фахретдин прямо ставил вопрос: "Зачем нужны усилия для "иджмы?" Он отвечал: "Нации, которым приходится жить в мире должны самостоятельно мыслить и в соответствии с изменениями времени и прогрессом нужно двигаться, чтобы политические, экономические и общественные дела соответствовали потребностям времени их нужно соответственно обновлять и строить". При этом "в парламенте и Государственном Совете... нужно выполнять решения, согласные с Кораном и Сунной". Фахретдин считал, что "главная реформа" предстоит в сфере права. В итоге, должна быть создана Конституция как "очень полезная вещь для исламского мира"<sup>19</sup>.

Ислам должен сохранять значение как система мировоззренческих и моральных устоев: "Ислам, будучи универсальной религией, пригоден для всех времен, всех мест и государств, всех народов и наций. Если обязательно есть какая-то религия, которая пригодна для счастья в этом и том мире, для материальных и духовных

достоинств, то эта религия, несомненно религия Ислама". Сами мусульмане должны вернуться к путям чистой религии (саф дингә юллары) времен асхабов. Фахретдин отметил позитивистскую доктрину об отсталости религии по сравнению с наукой, популярную среди социалистов и младотурок. Он заявлял, что когда "левые", являющиеся сторонниками европейского образования, утверждают, что "причиной нашего упадка была религия", то они глубоко ошибаются. Для него только религиозность является основой высокой морали, поэтому "то, что люди религиозны, столь естественно, как то, что они культурны"<sup>20</sup>. Образование для Фахретдина неразрывно связано с религиозным воспитанием.

Впрочем Фахретдин ставит вопрос не только о моральном и правовом самосовершенствовании мусульман. Он указывает на потребность развития военной сферы, говоря, что "нам нужны... пушки Круппа, железные дороги, юнкерские училища, кадетские корпуса, военные академии, броненосцы, миноносцы"<sup>21</sup>. Конечным идеалом Фахретдина является возникновение единого мусульманского правителя в лице халифа<sup>22</sup>. Здесь он, по сути дела, повторяет позиции Джамалетдина Афгани и Мухаммада Абдо.

Следовательно, если в вопросах участия в парламенте, создания собственного парламента или съезда, провозглашения конституции, реформы права, совмещения религиозного и светского образования Фахретдин в целом дает теологическое обеспечение программе "Иттифака", то в вопросе военного обучения и единого халифа он противоречит программе "Иттифака". Здесь его позиция сближается с позицией Рашида Ибрагимова. Фахретдин создает свою работу, формально не ориентируясь на конкретные условия России, а на условия всего мусульманского мира. Он также определяет миллет мусульман России прежде всего как часть мусульманской уммы.

После завершения своей Думской деятельности даже Садри Максуди задавался вопросом о единстве мусульманского мира. Начальник КГЖУ сообщал, что по агентурным данным он в ноябре 1913 г. высказал следующие мысли, оценивая деятельность Мусы Биги: "Мусульмане всего света стоят почти на одном культурном уровне, имеют одинаковую психологию и уклон в жизни, а Ислам нуждается в реформе. Поэтому мусульманский Лютер мог бы одинаково оказать громадное влияние на мировое мусульманство. И реформаторы явятся, так как это назревшая потребность мусульманства". В докладе говорится, что "в рассуждениях Садретдина Максудова о всемирном мусульманстве с одинаковой психологией и развитием сквозит то, что мировое мусульманство может создать великую мусульманскую Империю с единым реформированным вероисповеданием и культурой, что работа в этом направлении идет гигантскими шагами и что, наконец, будь еще несколько таких исторических фактов, как Балканская война, то картина мусульманства выльется в такую форму, о которой сейчас только можно мечтать"<sup>23</sup>.

Максуди соглашается с идеей, впервые высказанной Джамалетдином Афгани, о создании единого халифата, в виде союза мусульманских государств, обладающих развитой экономикой и способных отстоять свою независимость. Таким образом, даже самый европеизированный из татарских общественных деятелей, высоко оценивающий цивилизаторскую роль Англии в мусульманском мире, ставил вопрос об окончании эпохи колониального владычества. Это точка зрения имела все основания, так как даже турецкая "война за независимость", также возглавляемая светскими лидерами приняла характер борьбы за освобождение Ислама и получила характер "джихада", при этом Мустафа Кемаль был удостоен титула "гази".

Таким образом, сходные идеи о единстве мусульманского мира в форме создания Шура-и-умма и о появлении единого исламского лидера на рубеже 1900-1910-х гг. высказывали не только такие сторонники исламского единства в лице Рашида Ибрагимова и Зыи Камали, но и такой либерал как Садри Максуди. Из этого следует, что в татарской

национальной элите существовало понимание необходимости модернизации общественных институтов в сферах создания парламента, провозглашения конституции по образцу европейских государств при параллельном сохранении единства исламской уммы с ее догматикой и моральными основами. Именно в этом моменте мы можем говорить об интеллектуальном влиянии таких модернизаторов ислама как Джамалетдин Афгани, Мухаммад Абдо, Рашид Рида и аль-Кавакиби. Эти взгляды обозначали отход от традиционной исламской и османской концепции "миллета" как конфессионального традиционалистского автономного образования в пользу создания постоянно модернизирующейся нации европейского типа. Эта задача занимала центральное место в деятельности татарских национальных лидеров после поражения российской революции 1905-1907 гг. и особенно младотурецкой революции 1908г. вплоть до уничтожения Милли Идарэ в 1919 г. Татарским теологам и прежде всего Ризе Фахретдину принадлежала историческая задача богословского обоснования этих реформ, которая была им блестяще выполнена. Практическая реализация этих постулатов частично осуществилась в деятельности Милли Идарэ как единого органа, объединяющего в себе структуры как светской, так и религиозной автономии. Целый ряд мусульманских политических деятелей в период 1907-1914 гг. ставил вопрос о создании единых общемусульманских органов, хотя бы на уровне Совета всей уммы - Шура. Эти органы должны были обеспечить технический прогресс мусульман по образцу европейских государств. В итоге, должен был быть создан союз мусульманских государств. Среди простого населения была популярна идея о мощи османского оружия и о поражении России в войне с Турцией по аналогии с результатом русско-японской войны. Основными причинами такого рода антироссийских настроений являлись отсутствие равноправия с русским населением у мусульман России, отсутствие органов религиозной автономии как посредников между мусульманами и администрацией, минимальное представительство мусульман только ряда регионов в Государственной Думе, отсутствие государственной школы на родном языке.

Казанское губернское жандармское управление собрало следующие сведения о влиянии зарубежной мусульманской печати на татар в 1913г. Главными деятелями российских мусульман в Турции называются Рашид Ибрагимов, Юсуф Акчура и Ахмед Агаев. Наиболее популярным среди татар называется журнал "Тюрк Йорду", редактируемый Юсуфом Акчурой. Он имел до 50 подписчиков только в Казани. Также был популярен, издаваемый Рашидом Ибрагимовым, журнал "Ислам дёнъасы" ("Мусульманский мир"), где вопросы религиозной и общественной жизни мусульман освещал Муса Биги.

Указываются религиозные центры обучения мусульман России. Это:

- 1) Каирский университет "Аль-Азхар", где существовало землячество;
- 2) Мединская школа, где существовала организация российских мусульман с библиотекой и кассой, регулярно получавшая пожертвования из России;
- 3) Каирская "Школа Наступления и проповеди" - центр подготовки миссионеров Ислама;

а также 2 новые школы: Стамбульская и Мединская. "Последние - центры подготовки мусульманских миссионеров"<sup>24</sup>.

В 1906г. в Каире возникло общество татарской молодежи. В 1908 г. в Стамбуле было создано "Общество российских мусульманских учеников", объединявшее около 70 шакирдов татар и крымских татар. Оно отправляло татар для получения исламского образования в Мекку, Медину и Бейрут и оставляло в Стамбуле лиц, стремившихся получить светское образование. В 1909 г. были созданы общества шакирдов медресе в Мекке и Медине.

В 1912 г. журнал "Шура" опубликовал программу медресе "Дагъват ва иршад" (т.е. каирской "Школы Наступления и проповеди"). Она включала в себя преподавание

истории ислама и истории исламских государств, истории религий и религиозных общин, новую историю, историю Европы и особенно историю Англии, европейскую литературу, а также приемы проповедничества и вербовки сторонников<sup>25</sup>.

Таким образом, влияние европейской цивилизации в Египте, о котором уже говорилось, и ряде других мусульманских государств, привело, в частности, к качественно иному уровню подготовки улемов, к овладению ими новыми методиками проповеднической и агитационной деятельности. Особое значение здесь придавалось изучению истории, как науки, разъясняющей характер смены циклов возвышения и падения государств. В отсутствии системы российского образования, даже татарское духовенство начинает попадать под контроль европейского светского образования. Как мы уже отметили, в Египте получили образование ряд ведущих преподавателей оренбургской "Хусаинии" и уфимских "Галии" (включая ректора Зыю Камали) и "Усмании".

Рост светского социалистического движения - с одной стороны и исламское движение, с другой стороны, обозначали начало окончания либерального века у татар. Социалисты являлись сторонниками политического движения отдельных этносов России, а исламисты - политического движения всех мусульман мира. Таким образом утрачивался уровень единства мусульман России. И социалисты и исламисты отрицали ценности либеральной эпохи, с радикальных и консервативных позиций соответственно. Поражение общероссийского партнера "Иттифака" - кадетов и концентрация репрессий именно на сторонниках тюркского единства привели к маргинализации роли либерального ядра и росту социалистических настроений.

Идеи исламского социализма получили отражение и во взглядах таких социалистических лидеров как Мулламур Вахитов и Галимджан Ибрагимов. Политические взгляды Вахитова окончательно сформировались под влиянием европейской позитивистской доктрины в период обучения в одном из центров позитивизма - Петроградском психоневрологическом институте в 1912-1916 гг. В этот период он проявил себя как публицист, защищавший идеи научного прогресса и возрождения ислама на страницах "Мусульманской газеты". Статьи Вахитова отличаются высокой патетикой и юношеским идеализмом. Основным противником называется банда, "профанирующая святые суры Корана". Цель прогресса мусульманских народов Вахитов видел, например, в достижении страны "где среди вечной весны огнями ликования сияет святая Кааба тихого мира и неиссякаемой любви". Вахитов надеялся, что "на благословенных воспоенных ароматами нежнейших движений миллионов сердец полей родятся новые Харун-аль-Рашиды, аль-Батани, Аверроэсы"<sup>26</sup>.

В июне 1917 г. на съезде мусульман-крестьян Казанской губернии Вахитов начал выступление со следующего тезиса: "По словам пророка (Мухаммада - А.Х.), хорошее дело является ключом от рая. Мы собрались с добрыми намерениями... Пусть в наших сердцах будет свет Ислама!". Вахитов избрал тем более выгодную позицию, что в президиум не был включен ни один мулла. В результате, съезд принял социалистические резолюции о мире, войне и земле, аналогичные резолюциям I Всероссийского мусульманского съезда<sup>27</sup>.

Мулламур Вахитов и его соратники по Мусульманскому Социалистическому Комитету обладали своими взглядами на развитие татарской нации, не совместимыми с большевистской доктриной. В своих воспоминаниях, один из лидеров казанских большевиков в 1917-1918гг. Карл Грасис попытался охарактеризовать те принципы Мулламура Вахитова, которые противоречили ортодоксальному марксизму. Он писал, что даже накануне Октябрьской революции М. Вахитов заявлял: "главная наша (МСК - А.Х.) задача заключается в том, чтобы толкнуть многомиллионные массы мусульман произвести национальную революцию, чем, вы (большевики - А.Х.), не интересуетесь". М. Вахитов говорил о мусульманах: "надо менять их сознание, их гордость, надо влить в их душу сознание своей великой силы... Без этого они никакой революции не

сделают”. Корни этого возрождения М. Вахитов видел в истории освободительного движения и исламского пуризма, по словам Грасиса, неоднократно повторяя слова про “отблеск идей панисламизма... который... подготовил для социализма сердца и умы”<sup>28</sup>.

Таким образом, здесь мы опять встречаемся с упоминанием об идеях Рашида Ибрагимова. Вахитов стремился создать независимую рабочую партию и общему-мусульманское социалистическое движение, не ограниченное рамками России. Наряду с сугубо европейскими организационными нормами, предложенными Вахитовым, он постоянно напоминал о традициях мусульманского единства и социализма, а также о развитии ислама и мусульманских народов на новых основах<sup>29</sup>.

В программной редакционной статье газеты “Ирек” под названием “Наш путь” татарские эсеры провозгласили себя защитниками интересов 99% населения. Здесь фактически дословно повторяется тезис “тангчылар” образца 1906 г. По утверждению газеты, именно столько мусульман образуют угнетенный класс (мазлум сый-ныф) и заняты повседневным изнурительным трудом, оставаясь голодными и раздетыми. Именно они должны были стать гражданами и хозяевами своей жизни. Наиболее интересным в статье является характеристика социализма в духе позитивизма, как научной доктрины, ставшей новой религией. Утверждается, что пути достижения социализма разработаны великими (олуг) учеными. Однозначно постулируется, что “нашим долгом является принятие этого истинного пути, этой великой религии, изучение его теории и распространение с помощью собственного пера”. Мир капитала, где существует власть денег, откровенно сравнивается с адской геенной. В заключении, вновь заявляется о чисто религиозной вере в то, что угнетенный народ “различит, кто является врагом, а кто другом, и объединившись, выступит как большая сила и объявит себя правителем (падша) мира! В этом наша вера совершенна (камиль) и эта вера дает нам силу!”<sup>30</sup>.

Данная статья представляет собой смесь исламской терминологии, особенно суфийской, с позитивистской терминологией. Основанием для принятия решения служат не логические доводы, а идея противостояния миру капитализма и вера в новый “золотой век”. Данный документ представляет пример утопического сознания, ориентированного на низшие мусульманские слои населения. В отличие от программ Харби Шура и МСК, где условием прогресса объявляется овладение самыми современными формами европейского политического движения и культуры, программа уфимских эсеров приводит только лозунги мусульманского социализма и эгалитаризма. В этом проявляется базовое различие между социал-демократическими лидерами Казани и аграрными социалистами Уфы. Религиозное начало в программе левых эсеров превосходит даже аналогичное начало в программе “тангчылар”, где идеи европеизации занимают одно из ключевых мест.

Таким образом, в 1905-1917 гг. исламский фактор занимал одно из ключевых мест в татарском общественном движении. Сельское население, как и в предыдущие периоды боролось за религиозную автономию, невмешательство властей в сферу образования и создание мусульманской земской системы образования. На мусульманских съездах 1905-1906 гг. идея религиозной автономии также выступала основным фактором интеграции. Радикальные деятели от Рашида Ибрагимова и Мусы Биги до Мулланура Вахитова и Галимджана Ибрагимова рассматривали модернизированный ислам как основу для развития современного татарского общества в его борьбе за федерацию и равноправие всех слоев населения.

#### Примечания:

1 Йолдыз. - 1906. - 29 января; НА РТ. Ф. 199. Оп.1. Д. 25. Л. 6-7.

2 Өлфет. - 1905. - 22 декабря.

3 Там же. - 1906. - 11 мая.

4 Там же. - 1906. - 30 мая.

5 Йолдыз. - 1906. - 17 мая.

6 1906 сәһә 16-21 августта ижтимагь итмеш Рүсия мөселманнарының һөдвәсе. — Казань, 1906. - С. 3-5.

7 Там же. - С. 14-15.

8 Там же. - С. 35-36.

9 Там же. - С. 106-110.

10 Таң йолдызы. - 1906. - 18 мая.

11 Там же. - 1906. - 29 августа.

12 Пер. Н.Я. Катанова. См. НА РТ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 618. Л. 36-38.

13 НА РТ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 563. Л. 57.

14 НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 857. Л. 65.

15 НА РТ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 365. Л. 13-14.

16 Фәхретдин Р. Әхмәд Мидхәт. - Оренбург, 1913. - С. 138.

17 Фәхретдин Р. Ибн Гарәби. - Оренбург, 1912. - С. 4, 137-138.

18 Фәхретдин Р. Дини ва ижтимагый мәсьәләләр. - Оренбург, 1914. — С. 4, 67-68.

19 Там же. - С. 67-69.

20 Там же. - С. 131, 145, 160, 199.

21 Там же. - С. 137.

22 Там же. - С. 183.

23 НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 182.

24 НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 182.

25 Шура. - 1912. - № 1. - С. 22.

26 См. Вахитов М. Избранное. - Казань, 1967. - С. 29-37.

27 Кояш. - 1917. - 16 июня.

28 ЦГАИГД РТ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 103. Л. 49-50.

29 Хабутдинов А. Легенды татарской истории: Мулланур Вахитов // Идель. - 1997. - № 10. - С. 36-40.

30 Ирек. - 1917. - 28 мая.

## Глава 16. Государственно— исламские отношения в России (конец XIX— начало XXвв.)

### *Мусульманский вопрос в имперской политике самодержавия.*

На протяжении всего времени существования Российская империя представляла собой государство, отличавшееся этническим, конфессиональным, административным и культурным многообразием. Одной из наиболее актуальных задач высшей власти была проблема выбора оптимальных путей государственного строительства. До середины XVIII в. важную роль в отношениях имперских властей с нерусскими народами играла религия. Поэтому христианизация, часто насильственная, являлась одним из главных инструментов интеграции в империю. Эта тактика активно применялась по отношению к мусульманам, являвшимся основным этно-конфессиональным меньшинством в государстве.

С формированием “светского” характера монархии, религиозный фактор все более уступал место политическим соображениям. Буржуазные реформы в экономической, социальной и культурной сферах российского общества второй половины XIX в., переориентация России на Запад, сильная интегрированность в европейские процессы способствовали тому, что “модернизационные” явления стали оказывать существенное влияние на имперскую стратегию. Продуктом и одновременно компонентом процесса “модернизации” был национальный фактор, национальные идеи, которые стали принципом устройства современного мира.

Россия, претендуя на влияние в европейских делах, также взяла на вооружение идею государственного единства, которая, в конечном итоге, подразумевала создание национального государства. Идеал “единой” России стал со второй половины XIX века основным ориентиром имперской политики, на практике столкнувшейся с действительностью, которая демонстрировала национальное и религиозное разнообразие подданных империи. Преодолеть это препятствие должна была политика “сближения инородцев с русскими”. Главная роль здесь отводилась “русской народности”, которая должна была стать “охранительницей и просветительницей иноплеменников”. На рубеже XIX - XX вв. в этой политике обозначилось стремление к культурной и административной унификации империи. Это подразумевало более значительное, чем прежде, вторжение государства в жизнь нерусских сообществ, культурные особенности которых стали рассматриваться как существенное препятствие политике интеграции.

Подъем национальных движений, с одной стороны, и изменившиеся приоритеты в имперской политике, с другой, поставили перед властью новую проблему - так называемый “инородческий” вопрос, состоявший из более мелких: польского, финляндского, остзейского, еврейского, украинского, армянского и мусульманского. Решение этих “вопросов” должно было обеспечить успех стратегии самодержавия, направленной на превращение Российской империи в “единое” государство.

В реализации этой программы особое место отводилось высшим государственным органом власти и управления. Однако среди государственных учреждений Российской империи не было единого органа, ответственного за разработку и осуществление национальной политики.

Вопросы, связанные с организацией школьного образования инородцев, в том числе мусульманского вероисповедания, решались в Министерстве народного просвещения. Ведомство православного исповедания разрабатывало миссионерскую

тактику по отношению к мусульманам. В XX веке к мусульманским делам, принявшим политический характер, стал проявлять внимание Департамент полиции Министерства внутренних дел. Регионы, населенные мусульманами и присоединенные в XIX столетии, Кавказ и Средняя Азия, находились в управлении военного ведомства. В связи с необходимостью организации управления этими областями, в 60-е годы при Главном штабе была создана Азиатская часть, которая занималась вопросами военно-административного устройства Кавказа, Средней Азии, а также Оренбургского края и Сибири. В условиях активизации “восточного” направления внешней политики России, мусульманский вопрос заинтересовал Азиатский департамент Министерства иностранных дел.

Необходимость выработки общей политики по отношению к мусульманам и объединения усилий “заинтересованных” ведомств осознавалась в правительственных кругах. Для обсуждения этой проблемы и разработки правительственных мероприятий, в начале XX века при Министерстве внутренних дел созывались особые межведомственные совещания.

С 1832 года все религиозные дела российских мусульман находились в ведении Магометанского отдела Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Это учреждение являлось высшей инстанцией в системе духовного управления мусульман империи. Предшественником Департамента было Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, образованное 25 июня 1810 г. 24 октября 1817 г. оно вошло в состав Министерства духовных дел и народного просвещения, которое 15 мая 1824 г. было преобразовано в Министерство народного просвещения с подчинением ему духовных дел иностранных исповеданий.

2 февраля 1832 г. Главное управление было присоединено к Министерству внутренних дел в виде особого Департамента. Некоторое время в 1880 - 1881 гг. Департамент существовал как самостоятельное учреждение, а затем снова вошел в состав МВД. 5 августа 1917 г. Департамент духовных дел иностранных исповеданий был включен в состав вновь созданного Министерства исповеданий, которое вскоре прекратило свое существование.

В конце XIX и на протяжении первых десятилетий XX вв. деятельность мусульманского отдела носила явно выраженный бюрократический характер. В основу работы был положен принцип “надзора” за состоянием “мусульманского вопроса” в губерниях, населенных народами, исповедовавшими Ислам. Информация в отдел поступала в виде отзывов губернских учреждений на запросы департамента. Большое значение уделялось подготовке аналитических обзоров, записок по наиболее значимым в тот или иной период проблемам.

Значительную долю делопроизводства департамента составляла его переписка с центральными и местными органами управления и суда по фактам, выявленным из газетных и журнальных заметок, сообщений. В департамент почти ежедневно доставлялись обзоры центральных столичных изданий с вырезками статей, имеющими какое-либо отношение к исламской тематике. Работа с информацией газет и журналов, издаваемых мусульманами, анализ содержания татарской периодической печати наряду со сведениями, предоставляемыми из органов полицейского надзора, являлись, с их точки зрения, наиболее эффективными средствами реагирования на ситуацию в мусульманских общинах и регионах.

Необходимо отметить, что из всех существовавших “инородческих” вопросов мусульманский вопрос все же не занимал такого внимания в правительственных кругах, как, например, финляндский, польский или еврейский вопросы. Это было связано с тем, что мусульманский вопрос долгое время рассматривался как религиозная проблема и с политической точки зрения считался не столь опасным. Первыми, кто стал воспринимать ислам, как политическую проблему и говорить о наличии мусульманс-

кого вопроса, стали миссионеры и некоторые представители местной администрации регионов, населенных мусульманами. Их поддержали православные и консервативные светские публицисты. В их интерпретации, мусульманский вопрос не был проблемой какого-то одного региона, а являлся проблемой, которую следовало решать на общегосударственном уровне. Поэтому миссионеры и местные власти мусульманских регионов неоднократно ходатайствовали об общей постановке мусульманского вопроса.

Государственная власть, признавая силу религиозных мусульманских убеждений, в конце XIX века смотрела на мусульманский вопрос только как на религиозную проблему, и не была склонна придавать ей политическое значение. Согласно этим представлениям, религиозные убеждения, если их не затрагивать, могли и не быть препятствием политике интеграции. Гораздо более опасными в это время в политическом отношении, считались “идеи о самобытной национальности и достижения независимости”, которыми российские мусульмане, по мнению Министерства внутренних дел, еще “не были заражены”. Поэтому центральные власти не видели оснований опасаться “относительно большинства мусульман”, считая их вполне лояльными подданными. Важными факторами, определявшими официальную позицию властей по отношению к мусульманам, были международные отношения и внешнеполитические интересы России на Востоке. Учитывая это, власти старались не драматизировать ситуацию и поддерживать внешне миролюбивые отношения с мусульманскими подданными.

В итоге, разница в позициях миссионеров, с одной стороны, и Министерства внутренних дел в отношении мусульманского вопроса, с другой, породила различные подходы к осуществлению политики “сближения” мусульман с русскими.

Православное духовенство, и в особенности миссионеры, исходили из убеждения, что преданные своей вере мусульмане всегда будут враждебны христианам, поэтому только православие способно сделать из иноверца “надежного” подданного. Следуя этой установке, “инородцы” должны были “слиться” с русскими через христианство. Кроме того, миссионерская деятельность должна была служить цивилизаторским целям, привнося в мусульманский мир принципы “высшей” культуры. Эти идеи нашли воплощение в проекте религиозно-нравственного просвещения мусульман.

Несмотря на некоторые успехи в христианизации части татар, черемис и других народов Поволжья, в правящих кругах ни раз констатировалось, что принятие христианства вовсе не сближало “инородцев” с русской средой, и что православие, в сравнении с мусульманством, имело довольно слабые позиции, а миссионерство только накаляло ситуацию. Миссионеры также отмечали, что в религиозном отношении, с исламом бороться было более чем затруднительно, и что в безуспешности миссионерства немаловажную роль играли слабые ассимиляторские способности русских. Постепенно миссионерский элемент устраняется из практики отношений светской власти с мусульманами. Не отказываясь на официальном уровне от православных приоритетов, в политике “просвещения” мусульман с конца XIX века правительство сделало ставку на внедрение русского языка и приобщение мусульман к государственной школе. Это направление выразилось в учреждении русских классов при медресе и создании особых начальных школ для мусульман. Одновременно светские власти пытались установить правительственный контроль над религиозными школами мусульман.

Важным аспектом мусульманской проблемы считалось существование мусульманского духовенства, которое оказывало большое влияние на мусульманское население. В представлениях православного духовенства и некоторых представителей администрации мусульманских регионов, муллы являлись “антирусскими” элементами, препятствовавшим политике сближения мусульман с русскими. С их точки зрения, официальное признание духовной организации мусульман поддерживало “замк-

нутость” и “фанатизм” мусульманского духовенства и потому являлось государственной ошибкой. По их мнению, необходимо было максимально ограничить деятельность и права мусульманских духовных лиц. В правящих кругах придавали немаловажное значение взаимоотношениям с мусульманским духовенством. Опасаясь проявлений “религиозного фанатизма”, власти отказались от радикальных мер по отношению к существовавшим духовным учреждениям и проводили политику, направленную на дальнейшую бюрократизацию, русификацию и подчинение правительственному контролю официально существовавших духовных управлений. В отношении мусульманских областей, присоединенных к империи позже, Северного Кавказа, Туркестана и Степного края, был применен другой подход. Мусульманские духовные лица не получили официального статуса. В решении судебных дел предпочтение отдавалось ада-ту, который, по мнению властей, мог служить более удобной формой для дальнейшего перехода к общеимперским учреждениям, чем шариат.

Во второй половине XIX века среди татарской интеллигенции началось движение за модернизацию жизни мусульманского общества путем реформирования системы религиозного образования и привнесения в мусульманскую культуру европейских достижений (джадидистское движение). Одновременно с этим, татарские интеллигалы развивали идеи объединения мусульманских народов на основе общей религии и тюркского языка.

Вновь первыми, кто в России обратил внимание на это явление, были миссионеры и директоры татарских учительских семинарий. С одной стороны, они скептически относились к попыткам мусульман модернизировать ислам, считая ислам и прогресс несовместимыми. С другой стороны, в этом движении миссионеры усматривали национальные идеи, которые, с их точки зрения, способствовали укреплению обособленности мусульманского населения и тем самым осложняли мусульманский вопрос, превращая его в “татаро-мусульманский”.

Несмотря на предостережения миссионеров, новые явления среди мусульман не сразу привлекли к себе внимание властей и светской прессы. По-прежнему в России было распространено стереотипное представление о “замкнутом” и “невежественном” мусульманском мире, “незараженном” национальными идеями.

Политическая активность мусульман явилась неожиданностью для российской общественности, которая сначала с интересом и симпатией отнеслась к “пробуждению” мусульман. Претензии мусульман на участие в обсуждении политических вопросов вызвали опасения правительства, которое стало с подозрением относиться к мусульманским политическим деятелям. Тем не менее, по сравнению с армянами, поляками и евреями, мусульмане оценивались властями как лояльные подданные, и о мусульманском вопросе в этот момент в правящих кругах речь не шла. Вероятно, такому взгляду способствовало то обстоятельство, что непосредственно в революционных событиях участие мусульман было скромным. Кроме того, по представлениям властей, “пробуждение” мусульман было локальным явлением и не имело серьезного влияния на все мусульманское население, которое, как казалось, больше интересовалось вопросами религии, нежели политики.

Революционные события повлекли за собой изменение политического курса, в том числе и религиозной политики. Закон 17 апреля 1905 года об укреплении начал веротерпимости определял новое отношение государства к неправославным конфессиям. По отношению к мусульманам закон разрешал давно наболевшую проблему “отпаденый”. Фактически крещеным мусульманам было позволено вернуться в прежнюю веру, а “совращение” перестало рассматриваться как преступление. Хотя закон и сохранил первенство православной церкви, православное духовенство расценивало эти меры как посягательство на права православия. Особенно отрицательно закон встретили миссионеры, которые теперь самостоятельно, без официальной поддержки государ-

ства, должны были бороться с влиянием ислама. Новый закон также предполагал устаревание всех существовавших в законодательстве и административной практике религиозных стеснений. На основании прошений мусульман, Комитет министров определил перечень вопросов, подлежащих пересмотру, среди них основными были: положение мусульманского духовенства и организация структур духовного управления, порядок открытия религиозных школ и мечетей. Разработка этих вопросов была поручена особому Совещению под председательством графа А.П.Игнатьева.

Обсуждение выявило два подхода к решению этих вопросов. Первый, предложенный членом Государственного Совета В.Череванским, допускал некоторую автономию религиозно-образовательных дел мусульман. Второй, представленный членом Совета министра народного просвещения А.С.Будиловичем, предполагал активное правительственное вмешательство во все сферы жизни мусульман. В отношении к исламу Совещение определило следующие принципы: сохранять религиозные обычаи и институты у тех народов, среди которых ислам имел уже значительное влияние, но не содействовать его распространению среди народов, которые еще не были истинными мусульманами, а также противодействовать попыткам татар сплотить мусульман империи и распространить на них свое культурное влияние. Исходя из этих принципов, Совещение рассматривало вопрос организации духовного управления мусульман, поддержав идею создания особого управления для киргизов и расчленение Оренбургского Духовного собрания.

Очередной раз правительство обратилось к вопросу образования мусульман в Особом совещании при Министерстве народного просвещения под председательством А.С.Будиловича. Этот вопрос являлся частью правительственного проекта введения всеобщего начального образования в империи. Участники Совещания обратили внимание на тот факт, что светская русскоязычная система образования вызывала противодействие “инородцев”, возбуждая в них национальные чувства. Не отказываясь от русского языка, как средства “сближения”, Совещание высказалось за привнесение в “инородческую” школу “идейного элемента”. В этом отношении подходящей была признана система Н.И.Ильминского. Участники Совещания дали этой системе более широкую интерпретацию, вкладывая в школу Ильминского не миссионерские, а общечеловеческие идеи. Дискуссионным оказался вопрос о степени правительственного вмешательства в систему конфессионального образования мусульман. Большинство участников высказалось против автономии религиозного образования и за правительственный контроль. На основании рекомендаций Совещания были выработаны новые Правила образования восточных инородцев, которые вызвали резкую критику со стороны мусульман и потому не были воплощены в жизнь. В результате, в 1907 году Министерство народного просвещения предложило новый вариант Правил, которые вообще не затрагивали вопросы организации религиозного образования мусульман.

На мероприятия правительства откликнулись либеральные мусульмане, которые на своем третьем съезде предложили более радикальные варианты решения религиозных и образовательных проблем мусульман, высказавшись за предоставление мусульманам религиозно-культурной автономии. Предложенные условия не встретили сочувствия в правительственных кругах. К тому же, мусульманские либералы, за их политическую деятельность, уже успели попасть под подозрение властей.

Следуя либеральной линии при обсуждении религиозных и образовательных проблем, правительство поставило задачу пересмотра всего законодательства, касающегося мусульман. Отменяя отдельные стеснительные постановления, оно не было намерено в принципе отказываться от русского языка, как средства “сближения”, и от права контроля над религиозно-культурной жизнью мусульманских подданных.

Особенностью нового политического режима, установившегося после переворота 3 июня 1907 года, было усиление националистических настроений в русском обще-

стве, которые стали оказывать существенное влияние на политический курс. “Инородцы”, за их политическую активность, с одной стороны, попали под подозрение властей, с другой, стали объектом нападков русских националистов, которые опасались “инородческого засилья”. В такой ситуации мусульманский вопрос приобрел особую актуальность.

Всплеск политической активности нерусских народов в период революции напугал правительство и поставил под сомнение их лояльность. Неожиданное “пробуждение” российских мусульман, принявшее политический характер, пошатнуло доверие властей к мусульманам и их организациям. Факт политической активности мусульман стал одним из поводов к возобновлению разговоров о мусульманском вопросе.

Как и прежде, наиболее активно эту тему развивали миссионеры. Основная проблема, которая их волновала, не была новой. Прежде всего, миссионеров беспокоила устойчивость исламской культуры, противодействие мусульман государственной политике слияния и распространение культурного влияния мусульман на другие немусульманские народы. Во Всеподданнейшем отчете обер-прокурора Святейшего Синода за 1905-1907 гг. по этому поводу говорилось:

“...Мусульманство представляет, в случае враждебности, опасную силу, а при большей или меньшей расположенности к России - ненадежный оплот для русской государственности. Основанием к такому взгляду служит то, что ислам неограниченно владеет своими приверженцами и воспитывает их в духе нетерпимости к другим исповеданиям и народностям. Он дает своим последователям язык, литературу, общает к политическому телу вне России. Давая воспитание и образование молодому поколению, муллы пользуются неограниченным влиянием на население, а закрепощение женщины делает семейный уклад жизни мусульман неуязвимым для посторонних исламу исповеданий. Благодаря этому, мусульманское население... представляет крепко сплоченную религиозно-социальную общину, управляемую независимо от обще-гражданского порядка законами<sup>1</sup>. Стремление мусульман сохранить свои культурные особенности и попытки отстоять их на политическом уровне расценивались в миссионерских кругах как сепаратизм и вызывали страх не только за целостность государства, но и за сохранение доминирующего положения русско-православной культуры. Православное духовенство считало, что верхи излишне доверяли “инородцам”, в том числе татарам, которые стали теперь не только религиозными, но и политическими врагами, тем самым доказав свою “мнимую лояльность”<sup>2</sup>.

Распространявшиеся представления об опасности “инородческого вопроса” в целом и мусульманского в частности способствовали усилению внимания миссионерских кругов к “инородцам”. Это выразилось в появлении новых миссионерских изданий, посвященных “инородческой” тематике. С 1909 года Братство Св. Гурия стало издавать журнал “Сотрудник Братства Св. Гурия”, статьи которого преимущественно были посвящены мусульманскому вопросу, с 1912 - уже упоминавшееся “Инородческое обозрение”.

Наблюдая за жизнью мусульман, православное духовенство оценивало любые проявления активности мусульман как стремление к обособлению от России и усилению ислама. Именно с точки зрения усиления мусульман ими был оценен факт закладки мечети в С. Петербурге в 1911 году. Использование религиозного фактора в политике - формирование мусульманской фракции в Думе - давало основание предполагать стремление российских мусульман к объединению на основе религии. Отчасти таким представлениям способствовали и заявления некоторых депутатов о существовании некой единой мусульманской нации, выразителем интересов которой являлась фракция. Пример мусульман провоцировал в среде православного духовенства недоумения по поводу отсутствия христианской фракции в Думе<sup>3</sup>.

Духовенство усилило нажим на правительственные круги, обращая внимание властей на мусульманскую проблему. Особенно активными в этом были казанские миссионеры. В 1908 году на миссионерском съезде в Киеве председатель Братства Св. Гурия епископ Мамадышский Андрей выступил с инициативой созыва особого совещания для изучения мусульманского вопроса в Волжско-Камском регионе<sup>4</sup>. Одновременно он представил П.А.Столыпину записку, в которой обращал внимание на развитие татаро-мусульманской пропаганды в Поволжском регионе<sup>5</sup>. Говоря о «нашествии ислама», епископ Андрей считал, что ослабление самого ислама было вряд ли возможно. Главную его заботу составляли те нерусские народы, которые, в силу их территориальной и этнической близости к татарам-мусульманам, под влиянием мусульманской пропаганды принимали ислам, а также становились татарами. Епископ Андрей считал, что участь малых народов была предрешена. «Нет сомнения, - писал он, - что мелкие народности в силу исторического процесса должны слиться с народностями более крупными. Такая же участь, несомненно, постигнет и приволжских инородцев<sup>6</sup>. Таким образом, для епископа Андрея, в отношении этих нерусских народов вопрос стоял в том, кто же победит: русские и православие или татары и ислам. В своей записке епископ Андрей предлагал ряд мер, которые, с его точки зрения, могли «оградить инородцев» от татаро-мусульманского влияния. Одну из главных причин силы ислама епископ видел в устойчивости мусульманской религиозной общины. Поэтому он считал, что для успешного «обрусения инородцев» было необходимо поднять уровень православного прихода и развивать «национально-патриотическое воодушевление» русского населения.

Епископ предлагал развивать миссионерскую деятельность среди крещеных «инородцев», в соответствии с принципами Н.И.Ильминского и при поддержке со стороны государства, полагая, что развитие национальных особенностей малых народов не будет препятствовать их «слиянию» с русскими, в основе которого должно было быть единство веры. Епископ Андрей призывал власти различать крещеных «инородцев» и татар - мусульман, считая, что только первые заслужили доверия правительства, в то время как вторые, являлись «лояльными врагами»<sup>7</sup>.

В течение 1908-1909 гг. П.А.Столыпин и директор департамента духовных дел иностранных исповеданий А.Н.Харузин переписывались с церковными и светскими чиновниками Казани по поводу усилившейся мусульманской пропаганды, особенно яркие проявления которой были замечены в Волжско-Камском регионе. В связи с этим, Столыпин в 1909 году писал обер-прокурору Св. Синода С.М.Лукиянову: «Для народа христианского столкновение с мусульманским миром знаменует не религиозную борьбу, а борьбу государственную, культурную. Этим объясняется тот успех, который получила за последнее время панисламистская пропаганда, успех которой у нас в России имеет особенно важное значение .... Нельзя не иметь в виду, что почти вся многомиллионная масса русского мусульманства охватывает многочисленные народности, принадлежащие, за немногими исключениями, одному тюркскому племени, говорящему хотя и на разных наречиях, но на одном языке. Нельзя далее упустить из виду, что наше пятнадцатимиллионное мусульманство населяет, живя почти в одном месте, громадные пространства, имеющие свои, далеко не забытые, исторические и культурные традиции..... Очевидно, что при таком положении мусульманский вопрос в России не может не считаться грозным. Государство наше, действовавшее во все времена в тесном единении с церковью, и в данном случае не может и не должно обособляться от нее....»<sup>8</sup>. Сотрудничество правительства с миссионерами вызывало негативную реакцию со стороны «прогрессивных» мусульман, которые считали, что миссионеры «намеренно запугивали» власти мусульманами<sup>9</sup>.

Внимание правительства к мусульманскому вопросу выразилось в организации в январе 1910 года Особого вневедомственного совещания при Министерстве внутренних дел. Официальное название его было «Совещание по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Приволжском крае». В делопроизводственных документах Совещание именовалось еще и как «Совещание по мусульманскому вопросу». Председателем Совещания был назначен А.Н.Харузин. К участию в Совещании были привлечены ректор Казанской духовной академии епископ Чистопольский Алексей и председатель Братства Св. Гурия епископ Мамадышский Андрей, представители Министерства народного просвещения и Св. Синода, а также Вятский и Казанский губернаторы.

Причиной созыва Совещания было «обострение мусульманского вопроса». По мнению участников Совещания, это выразилось с одной стороны, в массовых переходах крещеных мусульман и некоторых языческих народов в ислам и в усилении мусульманской пропаганды, а с другой, - в «пробуждении российских мусульман», которое приняло политический характер. Эти явления оценивались участниками Совещания как сепаратистские, направленные в конечном итоге на разрушение целостности Российского государства. Обострение мусульманского вопроса участники Совещания связывали, с одной стороны, с демократизацией политического режима в стране в 1904-1905 гг. и на этом фоне развитием освободительного движения, а с другой стороны, с усилением, особенно после младотурецкой революции, панисламистской пропаганды среди мусульман мира<sup>10</sup>. Совещание должно было заняться изучением мусульманского вопроса и определением правительственных мероприятий, которые бы способствовали его решению.

Определив сущность проблемы, участники Совещания отметили ее сложность и в связи с этим затруднительность ее всеобъемлющего решения. Это объяснялось существованием противоречивого взгляда на мусульман. В правительственных кругах признавалась неоднородность российских мусульман, которая определялась различием национальностей и условий жизни мусульманских народов. Такой взгляд требовал дифференцированного подхода к решению мусульманского вопроса. Одновременно существовало представление о некоем едином мусульманском мире. Исламская религия рассматривалась как «совершенно своеобразное культурное явление», которое, имея свои особые исторические традиции, владея своими международными духовными центрами и внося в мировую политику своеобразные принципы жизни, объединяло мусульман в одно целое, нивелируя их национальные особенности. Отождествление среди большинства мусульман религии с национальностью делало ислам тем фактором, который обособлял их от немусульман и одновременно объединял различные народы, исповедовавшие ислам в одну культурную общность. Эта особенность позволяла говорить о существовании среди мусульман своеобразного «религиозного национализма», который противопоставлялся европейскому «племенному национализму»<sup>11</sup>. Взгляд на мусульман как на единое целое требовал соответственно общего подхода к решению мусульманского вопроса. Хотя участники Совещания также разделяли этот противоречивый взгляд на мусульман, для решения мусульманского вопроса они решили ограничиться сначала обсуждением ситуации в Волжско-Камском регионе, где, как им казалось, мусульманская проблема проявилась наиболее рельефно<sup>12</sup>.

По мнению участников Совещания, ситуация именно в этом регионе свидетельствовала о существовании мусульманского вопроса. Именно здесь уже на протяжении почти столетия наблюдалось массовое отступническое движение крещеных мусульман. Именно за поволжскими татарами закрепилась слава как за наиболее успешными распространителями ислама среди соседних немусульманских народов. Наконец, именно поволжские татары стали наиболее активными последователями джадидистского движения, а в начале XX столетия инициаторами политического дви-



жения российских мусульман. Ярко выраженная лидирующая роль татар позволяла говорить о татарско-мусульманском вопросе.

Обострение этой проблемы связывалось с распространившимися среди мусульман всего мира панидеологиями (панисламизма и пантюркизма). Епископ Алексей, рассматривая современное движение российских мусульман, считал его частью панисламистского течения, имевшего целью политическое объединение мусульман мира под эгидой Турции. По мнению епископа Алексея, другие официально заявленные мусульманами цели, как поднятие религиозно-нравственного и культурного уровня мусульман и достижение религиозных и политических свобод, являлись второстепенными<sup>13</sup>. Свидетельством тому, как указывалось в докладе епископа Алексея, являлась политизация мусульманского движения - создание мусульманами оппозиционной партии и их участие в антиправительственном движении. Таким образом, в интерпретации епископа Алексея, “исконная” враждебность ислама отягощалась теперь еще и политическим движением мусульман, имевшим панисламистские цели. Это делало мусульманский вопрос еще более опасным.

Не все участники Совещания считали ислам враждебной силой и объединяли культурное противостояние ислама и православия с движением мусульман в одну проблему. Вятский губернатор П.К.Камышанский в своем выступлении высказывал мнение, что революционное движение мусульман началось на почве “разложения” религии, поэтому правительство должно было заботиться о поддержании чистоты ислама<sup>14</sup>. Председатель Совещания А.Н.Харузин также не считал сам по себе ислам политической проблемой. Более того, в своем докладе он отмечал, что, хотя “магометанство не может быть уравнено с христианством, но оно представляет источник нравственности и расшатывать его не стоит”. По мнению Харузина, основная масса мусульманского населения могла считаться вполне “надежной”. Беспокойство вызывала противоправительственная деятельность отдельных групп мусульман<sup>15</sup>.

Вопреки взгляду духовенства, считавшего ислам и мусульман в целом опасными для государства, в Совещании возобладала иная точка зрения, согласно которой, основная масса мусульман признавалась лояльной. Правда, эта лояльность объяснялась не искренней преданностью мусульманского населения Престолу и Отечеству, а “инертностью” и “невежеством” мусульман. Именно эти качества, по мнению большинства участников Совещания, стали причиной того, что мусульмане оказались “неподготовленными” к восприятию революционных идей<sup>16</sup>.

Мусульманскую же проблему составляла антигосударственная деятельность некоторых мусульман, преимущественно татар, которые, пользуясь религиозными лозунгами, стремились отторгнуть мусульман от России и переориентировать их на Турцию<sup>17</sup>. Противоправительственное движение мусульман, наиболее сильно проявившееся в Казани, участники Совещания связывали с программой панисламизма. Считалось, что идеи панисламизма распространялись среди мусульман всего мира. России, по мнению участников, переходной ступенью к осуществлению панисламистских целей была пантюркистская программа, которая предусматривала объединение всех народов тюркского происхождения<sup>18</sup>.

Долгое время “невежество” мусульман, связанное с их приверженностью своей религии, считалось препятствием их интеграции в Российскую империю, поэтому просвещение являлось важной частью политики “сближения”. После революции власти обнаружили, что именно это “невежество” было причиной лояльности основной массы мусульман. В оппозиции же оказались как раз те мусульмане, которые, восприняв русское просвещение, не “слились” с русскими, а противопоставили им свое просвещение. Поэтому на данный момент решение мусульманского вопроса, как представлялось в правительственных кругах, заключалось в нейтрализации этого “чужого” просвещения.

Совещание разработало три категории мероприятий: духовно-просветительные, культурно-просветительные и административные меры.

Первая категория мероприятий включала в себя государственную поддержку православных миссионерских учреждений. Несмотря на то, что Совещание признавало необходимость союза государственной власти с церковью, большинство участников считало, что духовно-просветительные мероприятия со стороны государства не должны были носить миссионерский характер. В решении мусульманского вопроса Совещание не возлагало надежд на православную миссию.

Причинами тому служили, во-первых, неподатливость ислама воздействиям миссионеров, а во-вторых, опасения властей быть обвиненными мусульманами в посягательстве на их религиозные убеждения<sup>19</sup>.

Гораздо более эффективным способом разрешения мусульманского вопроса Совещание считало постановку учебного дела среди мусульман. Признавая огромную силу школы в деле воспитания народа, участники Совещания отметили, что мусульманские деятели “поступили правильно с точки зрения их целей”, направив главное свое внимание на школу. Именно в создании новометодных школ участники Совещания видели первый шаг к сепаратизму. Программа этих школ, в которой большое внимание уделялось изучению истории и географии Турции, способствовала, по мнению участников Совещания, воспитанию в мусульманах отчуждения от России и ориентировала мусульман на чужие культурные идеалы. С точки зрения участников Совещания, школа должна была являться достоянием государства и содействовать культурному объединению “инородцев” с русскими. Анализируя причины возникновения новометодных школ, Совещание пришло к выводу, что эти школы возникли на основе конфессиональных мусульманских школ, которые, при отсутствии постоянного контроля со стороны властей, стали превращаться в общеобразовательные учебные заведения. Чтобы остановить этот процесс, Совещание признало необходимым отказаться от организации русских классов в конфессиональных школах (эта мера в виде пожелания присутствовала в Правилах 1870 года, и в виде требования содержалась в Правилах 1906 года). Мотивируя свое решение, Совещание констатировало, что введение русских классов вызывало недовольство со стороны мусульман и мало способствовало изучению ими русского языка. В то же время, русские классы часто являлись прикрытием для введения в конфессиональных школах общеобразовательных предметов, изучавшихся по-татарски или по-турецки в “специфически пантюркистском освещении”<sup>20</sup>.

В министерствах внутренних дел и народного просвещения, с точки зрения уровня преподавания, отношение к конфессиональным мусульманским школам, как к старометодным, так и к новометодным, было приблизительно одинаковым. Считалось, что старометодные школы не давали необходимых знаний и способствовали укреплению религиозной замкнутости мусульманского населения. Новометодные школы, хотя и предлагали усовершенствованные методы обучения и включали в программу обучения русский язык, также не оценивались особенно высоко<sup>21</sup>. Таким образом, дискуссионным был вопрос отношения государства к этим школам. Введение классов русского языка в конфессиональные школы, практиковавшееся с конца XIX века и до 1907 года, должно было стать шагом к реформированию религиозной мусульманской школы. Надежды на трансформацию конфессиональных школ не были окончательно оставлены и позже. Так в администрации Туркестанского генерал-губернаторства по-прежнему считали возможным постепенно реформировать мусульманскую школу через введение в нее преподавания русского языка. Большинство же в Министерстве внутренних дел и особенно в Министерстве народного просвещения склонялось к мысли о невозможности трансформации конфессиональной мусульманской школы в нужном для правительства направлении<sup>22</sup>.

Эту точку зрения поддержали и участники Особого Совещения, считавшие необходимым строго разграничить конфессиональные и общеобразовательные школы, не допуская в религиозных школах преподавание общеобразовательных предметов, в том числе и русского языка. Предполагалось, что конфессиональные школы останутся в компетенции мусульманского духовенства, а общеобразовательные станут исключительной прерогативой государства.

Важное место в обсуждении этого вопроса занимала проблема контроля над мусульманскими школами. Было решено поручить этот контроль существовавшей учебной инспекции. Для определения четкой программы конфессиональных школ, председатель Совещения А.Н.Харузин, и в этом его поддержало большинство, предложил обратиться к представителям мусульманского духовенства. Эта инициатива не была поддержана только двумя участниками: членом Совета Министра народного просвещения Н.А.Бобровниковым и епископом Андреем, которые считали, что власти не должны были сотрудничать с мусульманским духовенством<sup>23</sup>.

Исключение общеобразовательных предметов из конфессиональных школ делало актуальным вопрос светского образования мусульман, которое должны были обеспечить существовавшие правительственные начальные школы для мусульман. Участники Совещения признавали, что существовавшая система начального образования вряд ли могла обеспечить образовательные нужды мусульман. Кроме проблемы увеличения числа "инородческих" школ, необходимо было также решить проблему обеспечения мусульманских школ мусульманским учительским персоналом. Существовавших "инородческих" учительских семинарий явно не хватало. Учительские же семинарии общего типа, в соответствии с действовавшим уставом учебных заведений, могли принимать только православных<sup>24</sup>. Поэтому в качестве временной меры участники Совещения предлагали увеличить число "инородческих" семинарий. Нерешенность общих проблем начального образования "инородцев" вынудила председателя Совещения признать перспективу возможного оттока мусульман за границу для получения там образования<sup>25</sup>.

В проекте мероприятий, предложенных Совещением для решения мусульманского вопроса, важное место отводилось взаимоотношениям с мусульманским духовенством. Категоричную позицию по этому вопросу, которая отражала общее мнение православного духовенства, занял епископ Андрей. Он считал, что правительство не должно было опираться на мусульманское духовенство. Возражая Вятскому губернатору П. К. Камышанскому, который высказывался за сотрудничество властей с "консервативными" муллами, епископ Андрей отмечал, что правительству не стоило надеяться на "правоверных", поскольку все интересы старометодистов были направлены на то, чтобы выиграть борьбу с новометодистами и сохранить свое влияние на мусульманское население. Существовавшую систему духовного управления мусульман епископ Андрей считал не согласованной с мусульманскими канонами и потому полагал возможным передать функции муфтиев соответствующим губернским правлениям<sup>26</sup>. Остальные участники Совещения не поддержали мнение епископа Андрея. Не высказывая общих соображений относительно политики правительства по отношению к мусульманскому духовенству и системы организации мусульманских духовных дел в империи в целом. Совещение предложило меры, которые следовало принять в отношении Оренбургского магометанского духовного собрания.

Участники Совещения считали, что, во-первых, это учреждение играло значительную роль в поощрении противогосударственных течений в мусульманской среде, а, во-вторых, в силу своей широкой территориальной компетенции, оно объединяло мусульман практически всей восточной части империи и способствовало распространению среди них татарской культуры. В условиях появления противогосударственных течений среди мусульман, такая централизация духовных дел стала казаться опас-

ной. Поэтому Совещение рекомендовало децентрализацию и ослабление влияния Оренбургского собрания. С этой целью предлагалось изменить процедуру экзаменов на звание мулл, предоставив возможности получения этого звания вне собрания, создав для этого временные особые губернские испытательные комиссии<sup>27</sup>.

Особое совещание 1910 года, посвященное мусульманскому вопросу, было первой попыткой обсуждения этой проблемы на правительственном уровне и в специальной созданной для этого органе. Признав существование мусульманского вопроса, Совещение вместе с тем отметило недостаточную степень знакомства правительства с этой проблемой. Для управления мусульманами необходимо было знать их жизнь, которая, как отметили участники Совещения, не всегда определялась исключительно религиозными догматами: "Изучение происходящих в мусульманстве эволюций представляет не только чисто научный интерес, но интерес государственной важности значения"<sup>28</sup>. В связи с этим, Совещение разработало программу изучения мусульман и мусульманского вопроса, которая включала в себя организацию курсов по исламоведению для подготовки служащих в мусульманских регионах, а также издание специального печатного органа, который бы собирал и анализировал информацию по мусульманскому вопросу.

Поскольку решение мусульманского вопроса требовало совместных действий заинтересованных ведомств, предполагалось, что периодически созываемые межведомственные совещания по мусульманскому вопросу станут тем органом, который позволит изучить и решить эту проблему. Для предварительной разработки проблемы предполагалось созывать подобные совещания под председательством губернаторов в тех регионах, где мусульмане составляли существенную часть населения<sup>29</sup>.

После закрытия Совещения, материалы, связанные с его работой, были переданы в Совет министров, где они без дальнейшего обсуждения пролежали до 1913 года, когда уже началась подготовка к очередному Совещанию по мусульманскому вопросу<sup>30</sup>.

Несмотря на важность поставленной проблемы, работа Особого совещания не получила широкого освещения в прессе. Из российских изданий отрывочные сведения о Совещании поместили газеты "Колокол" и "Казанский телеграф". Более обстоятельную информацию о совещании дала либеральная оренбургская мусульманская газета "Вақыт", которая опубликовала выдержки из доклада епископа Алексия. Позже доклад Алексия был дважды издан в виде отдельных брошюр. В то время как правительство предпочитало обсуждать мусульманский вопрос при закрытых дверях, не особенно афишируя свои намерения, миссионеры активно обсуждали мусульманский вопрос на страницах своих изданий, стремясь тем самым привлечь к этой проблеме внимание русской общественности. В отличие от светских властей, духовенство смотрело на мусульманский вопрос гораздо шире, считая его не только проблемой появившихся в среде мусульман противогосударственных течений, но и также проблемой наступления ислама на христианскую культуру. С этой точки зрения рассматривались и методы решения мусульманского вопроса. Миссионеры считали возможным и необходимым вести борьбу с исламом. Поскольку корень мусульманского вопроса заключался именно в исламе, миссионеры считали, что правительственная политика невмешательства в религиозные дела мусульман была ошибочной, а надежды на то, что религия отомрет сама собой - напрасны<sup>31</sup>.

Критику миссионеров вызывало форсированное введение русского языка, которое, с их точки зрения, не способствовало сближению, а наоборот, разжигало национальные чувства<sup>32</sup>. По этому поводу востоковед С.В.Чичерина в своем докладе Обществу Востоковедения отмечала: "Мы думали, что достаточно мусульман научить русскому языку и приобщить к так называемой русской культуре, чтобы они уже отсеклись от мусульманской обособленности. На самом деле ничего подобного не происходит и происходит не может"<sup>33</sup>. Знание русского языка не сближает, а усиливает обо-

собленность, так как дает возможность переносить в свои школы лучшие методы, поднимать их культурно, лучше вооружать их”<sup>34</sup>.

В 1909 - 1910 гг. миссионеры готовились к проведению двух всероссийских миссионерских съездов. Предполагалось, что первый, посвященный миссии среди мусульман и ламаистов пройдет в Казани, а второй, посвященный борьбе с язычеством, состоится в Иркутске. В истории российского миссионерства это должны были быть первые такого масштаба съезды, посвященные “внешней” миссии (миссии среди нехристиан). До этого миссионерские съезды обсуждали преимущественно проблемы борьбы с сектантством и расколом. Внимание миссионеров к иноверцам и язычникам было связано с актуальностью “инородческого вопроса” и мусульманского в том числе.

Поскольку мусульманский вопрос трактовался духовенством как наступление ислама на православие, то и миссионерский съезд по вопросам противомогометанской миссии должен был, по мысли миссионеров, являться не только способом обсуждения и решения поставленных проблем, но и демонстрацией силы православной церкви. В церковной печати по этому поводу указывалось, что съезд должен был стать не только чисто миссионерским мероприятием, но общерусским делом. Высказывались также пожелания относительно участия в съезде представителей отдельных ведомств.

В то время как миссионерская печать популяризировала идею съезда, его организаторы опасались того резонанса, который такого рода мероприятие могло произвести среди мусульман. Епископ Мамадышский Андрей в докладной записке А.Н.Харузину по этому поводу высказывал серьезные опасения. Он считал, что многолюдный и шумный съезд мог вызвать немедленное контрпредприятие со стороны мусульман. Кроме того, епископ Андрей опасался того, что публичное обсуждение на съезде проблем, поставленных в Особом совещании, могло преждевременно раскрыть намерения правительства по мусульманскому вопросу и тем самым вызвать раздражение мусульман<sup>35</sup>. Учитывая эти обстоятельства, съезд, первоначально намеченный еще на 1909 год, несколько раз откладывали.

Съезд состоялся в июне 1910 года. Официальным председателем съезда являлся председатель Российского миссионерского общества митрополит Московский Владимир. Фактически руководили съездом Архиепископ Казанский Никанор и его помощник епископ Мамадышский Андрей. На съезде присутствовали миссионеры из 23 епархий, а также профессора миссионерского отделения Казанской Духовной академии и востоковеды.

Хотя в программу съезда входили вопросы как противомогометанской, так и противоламайской миссии, центральное место в обсуждении участников съезда занял мусульманский вопрос и методы борьбы с исламом. Как и в Особом совещании, основное внимание было обращено на Поволжский регион, где противостояние ислама и православия казалось наиболее напряженным. При этом, не были исключены из обсуждения Туркестан и Кавказ, для которых мусульманский вопрос, как считали миссионеры, также был актуальным.

Основными докладчиками в противомогометанской секции были профессор Казанской духовной академии кафедры противомусульманских миссионерских предметов М. А. Машанов<sup>36</sup> и директор Ташкентской учительской семинарии Н.Остроумов<sup>37</sup>. Хотя непосредственная цель съезда заключалась в том, чтобы обсудить и выработать миссионерские мероприятия, которые не вошли в программу Особого Совещания, докладчики не ограничились этой задачей и позволили себе дискуссию по мусульманскому вопросу в целом.

Остроумов в своем выступлении представил мусульманский вопрос как не менее опасный, чем польский, еврейский или финляндский. Он считал, что, хотя мусульманский вопрос, интерпретируемый им как проблема противостояния ислама и православия, имел

в России многовековую историю, именно в последнее время он приобрел столь серьезное политическое значение, угрожая основам российской государственности.

По его мнению, правительственная политика в мусульманском вопросе не была последовательной. Так, например, правительство, как полагал Остроумов, долго заблуждалось относительно лояльности мусульман. Одним из доказательств того, что мусульманское население было “не столь невинно и спокойно”, как об этом было принято думать, Остроумов считал политическую активность мусульман. Подчеркивая государственную важность мусульманского вопроса, Остроумов считал, что правительство должно было занять четкую позицию по отношению к мусульманской проблеме, руководствуясь, с одной стороны, принципами веротерпимости, а с другой, принципом первенства православия и русской культуры.<sup>38</sup> По мнению Остроумова, борьба с исламом должна была являться не только делом церкви, но также государства и всего русского общества.

Участники дискуссии отметили невероятную устойчивость ислама, причиной которой являлось несколько факторов. К традиционным “врагам” православных миссионеров: муллам и школам, теперь еще прибавилась мусульманская пресса, которая с недавнего времени стала играть важную роль в деле пропаганды ислама и обособления мусульман. Трудность сближения мусульман с русским заключалась еще и в том, что русские, по наблюдениям миссионеров, не стремились к сближению и часто враждебно относились к “инородцам”. Поэтому задача миссионеров должна была заключаться не только в “работе” с “инородцами”, но и в воспитательной работе среди русского населения. Конкретные мероприятия, выработанные в противомогометанском отделе, касались общего подъема религиозной жизни в приходах, усиления религиозного направления в “инородческих” школах в духе системы Н.И.Ильминского, организации переводов православной литературы на “инородческие” языки, издания литературы, критикующей ислам<sup>39</sup>. Считая христианское просвещение одним из главных способов решения мусульманского вопроса, участники съезда выступили за развитие миссионерской деятельности не только в Поволжском регионе, но и в Туркестане. Эта инициатива не встретила сочувственной поддержки со стороны Туркестанской администрации, которая традиционно смотрела на взаимоотношения с мусульманами как на прерогативу светской власти, считая развитие миссионерской деятельности в крае недопустимым<sup>40</sup>.

Особенную критику вызывала система Н. И. Ильминского, которую продолжали отстаивать миссионеры. В соответствии с Правилами 1907 года, применение системы Ильминского допускалось для крещеных “инородцев” и язычников. С одной стороны, поддержка этой системы государством вызывала нарекания со стороны мусульманских либералов, которые требовали устранения миссионерского элемента из системы образования. С другой стороны идеи Ильминского стали объектом нападков со стороны националистически настроенной части русского общества.

В 1910 году с критикой этой системы на страницах “Казанского телеграфа” выступил профессор Казанского университета В.Ф.Залесский. С его точки зрения, Ильминский, предложив “инородцам” православие на “инородческом” языке, во-первых, “унизил” православие, а во-вторых, подтолкнул “инородцев” к сепаратизму<sup>41</sup>. Эту же мысль Залесский развил в своем докладе “О неправильной постановке в губернии инородческого образования”, с которым он выступил на одном из заседаний в Казанском дворянском собрании. Несмотря на то, что со стороны правительства никаких специальных постановлений в связи с выступлением Залесского не последовало, некоторые местные Училищные Советы приняли решение о временной приостановке действия системы Ильминского, фактически отменяя действовавшие Правила. Такая ситуация беспокоила сторонников Ильминского, которые продолжали пропа-

гандировать его систему, считая ее единственным верным средством сближения “инородцев” с русскими<sup>42</sup>.

Вопрос организации начального образования для “инородцев” империи постоянно обсуждался в правительственных кругах<sup>43</sup>. Правительство беспокоило стремление нерусских народов взять в свои руки дело начального образования, которое наблюдалось не только среди мусульман, но особенно в Западном крае<sup>44</sup>. В 1910-1911 гг., по инициативе П. А. Столыпина, при Министерстве народного просвещения состоялось межведомственное Совещание, которое рассматривало вопрос постановки государственного школьного образования для “инородцев”, а также положения конфессиональных школ. Совещание поддержало существовавшие государственные “инородческие” школы, в которых в течение первых двух лет обучения, в качестве вспомогательного средства, сохранялось использование родного языка. Выбор языка поручался местным училищным советам.<sup>45</sup> Совещание признало допустимым существование конфессиональных школ, допуская в отдельных случаях и начальные общеобразовательные конфессиональные школы<sup>46</sup>. В отношении организации школьного образования для мусульман, Совещание согласилось с выводом Особого Совещания 1910 года о недопустимости создания “национальной” мусульманской школы и разделило основные, сделанные по этому вопросу предложения.<sup>47</sup>

5 июня 1913 года были утверждены новые правила о начальных училищах для восточных инородцев, которые допускали использование родного языка в преподавании только в случае, если до двух летнего срока учащиеся не окажутся способными воспринимать преподаваемые им предметы на русском языке. Миссионеры расценивали эти правила как существенный удар по системе Ильминского, для которого родной язык учащихся являлся не вспомогательным, а основным орудием религиозно-нравственного просвещения. В правилах ничего не было сказано по вопросу организации конфессионального образования, который находился еще в стадии разработки.

По поручению Особого совещания 1910 года Департамент духовных дел иностранных исповеданий в 1913 году обратился к муфтиям с запросом относительно постановлений шариата о системе преподавания в конфессиональных мусульманских школах. Судьба конфессиональных школ очень волновала мусульманских политиков, которые связывали сохранение мектебе и медресе с сохранением “мусульманской национальности”<sup>48</sup>.

На правительственный запрос откликнулись почти все мусульманские газеты. В большинстве своем они высказывали точку зрения, согласно которой ислам интерпретировался как “просвещенная” религия, которая требовала от своих единоверцев образования и не разделяла учебные заведения на светские и конфессиональные. В интерпретации мусульманских либералов, мусульманские учебные заведения, являясь по существу конфессиональными, не ограничивали цикла изучавшихся наук, если, конечно, они не считались еретическими<sup>49</sup>. За необходимость преподавания светских наук в конфессиональных школах высказалось и совещание мулл, состоявшееся под председательством Оренбургского муфтия в декабре 1913 года<sup>50</sup>.

В 1913 - 1914 гг. Министерство внутренних дел готовило очередное межведомственное совещание по мусульманскому вопросу. Важной частью Совещания должна была стать разработка основных положений порядка управления духовными делами мусульман в местностях, не имеющих таковых, а также обсуждение необходимых изменений в штатах существовавших мусульманских духовных учреждений<sup>51</sup>. Разработка этого вопроса была предусмотрена еще программой Комитета министров 1905 года. Правительство решило не афишировать полную программу Совещания, заявив в официальных сообщениях, что предметом обсуждения будут являться исключительно вопросы, связанные с организацией духовной администрации мусульман<sup>52</sup>.

Совещание должно было состояться под председательством товарища министра внутренних дел И. М. Золотарева. По сравнению с предыдущим Совещанием 1910 года, на этот раз состав участников был расширен. Кроме представителей Св. Синода, Министерства народного просвещения и внутренних дел, к участию были привлечены чиновник Военного министерства, представители администраций всех регионов империи, населенных мусульманами, а также некоторые востоковеды. На Совещание были приглашены представители духовных учреждений мусульман, которые, правда, должны были присутствовать только на тех заседаниях, на которых обсуждались вопросы штатов и окладов мусульманского духовенства.

Инициатива Министерства внутренних дел была сочувственно встречена мусульманскими политиками, которые считали проблему организации духовного управления одним из своих главных “национальных дел”<sup>53</sup>. Об этом они неоднократно заявляли с трибуны Государственной Думы, требуя создания дополнительных духовных правлений, добиваясь государственного финансирования духовенства и уравнивания его в правах с православным духовенством. По поводу намерений правительства сотрудничать с духовенством, член мусульманской фракции С. Максудов высказывал опасение, что приглашенные мусульмане не смогут отстаивать свои интересы из-за “восточной робости” или по причине незнания русского языка<sup>54</sup>. Русские либеральные издания критиковали правительство за то, что оно, вместо того, чтобы решать дела мусульман в сотрудничестве с мусульманской фракцией, устраивало бюрократическое Совещание<sup>55</sup>.

Совещание начало свою работу весной 1914 года. Первое заседание было посвящено обсуждению состояния мусульманского вопроса. При обсуждении настроений мусульманского населения в различных регионах империи участники Совещания отметили, что панисламистское и пантюркистское движения не имели серьезного успеха среди российских мусульман. Отдельные проявления религиозной солидарности во время балканских событий, а также активная политическая деятельность некоторых мусульман во время первой русской революции, не меняли, по мнению участников Совещания, общего отношения к основной массе мусульманского населения как к лояльным гражданам. Кроме того, сама идея религиозного сплочения мусульман была признана Совещанием как нереальная для осуществления ее в российских условиях<sup>56</sup>. Гораздо более реальным и более опасным для российской власти был, по мнению участников Совещания, “пантатаризм”, под которым понималось религиозно-национальное возрождение татар и их стремление подчинить своему культурному влиянию другие мусульманские народы. На момент обсуждения это явление было обнаружено только в Поволжском регионе, где татары ассимилировали преимущественно финские народы. Таким образом, мусульманский вопрос, в интерпретации Совещания 1914 года, стал татаро-мусульманским и был актуальным пока для одного региона.

Речь шла об опасности распространения татарской национальной культуры на соседние мусульманские и языческие народы. Поэтому решение татаро-мусульманского вопроса представлялось как борьба с “татарским засильем”. Опасаясь “денационализации” других народов под влиянием татар, участники Совещания также считали не менее опасным усиление их собственного национального самосознания<sup>57</sup>. Возникла дилемма - как “спасти” другие народы от поглощения их татарами, не развивая в них собственных национальных чувств.

В связи с этой проблемой вставал вопрос отношения государства к исламу и религиозным учреждениям мусульман. Основными орудиями татарского влияния считались духовные учреждения мусульман, религиозные школы и мусульманская печать<sup>58</sup>. Поскольку в среду мусульманских народов уже проникли национальные (татарские) идеи, то общность религии и неразвитость национального сознания у других исламских народов делали возможным их быструю татаризацию. Так как

ислам считался проводником татарских идей, то для борьбы с “татаризмом” Совещанию предстояло найти меры, которые бы с одной стороны, ограничивали распространение татарской культуры, а, с другой, ослабляли бы ислам.

С точки зрения решения этой проблемы Совещание рассматривало вопрос организации духовного управления мусульман. В качестве подготовительного материала к Совещанию по этому вопросу чиновником особых поручений при Министерстве внутренних дел С.Г.Рыбаковым была составлена записка, в которой рассматривались существовавшие в России принципы организации духовных дел мусульман. Рыбаков считал, что государство, создав мусульманское духовенство, косвенно содействовало возникновению татаро-мусульманской пропаганды в Поволжье, Приуралье и Сибири и укреплению ислама в России. По мнению Рыбакова, система окружных правлений служила скорее интересам мусульман, чем интересам российского государства. В меньшем противоречии с государственными интересами, с его точки зрения, был подход, принятый позже и примененный в Туркестане, Степном крае и некоторых районах Кавказа, где духовенство не признавалось как сословие, а духовно-религиозная жизнь мусульман никак не регламентировалась в законе. Считая необходимым выработать общие принципы отношения государства к религиозным делам мусульман, Рыбаков предлагал взять за основу принцип полного государственного невмешательства в духовно-религиозные дела мусульман<sup>59</sup>.

До начала Совещания записка Рыбакова рассматривалась в Азиатском департаменте Министерства иностранных дел заведующим отделом Среднего Востока В. О. фон Клеммом, который считал невозможным создание одинаковых условий для всех мусульман империи. По мнению Клемма, идеи Рыбакова были неосуществимы ввиду неоднородности российских мусульман. Кроме того, Клемм полагал, что резкое изменение установившегося в Крыму, Поволжье и в Закавказье порядка организации духовных дел было небезопасно<sup>60</sup>.

Не смотря на то, что в Министерстве внутренних дел еще во второй половине XIX века осознали желательность установления общих принципов устройства религиозного быта мусульман, окончательное решение этого вопроса все время откладывали, так как опасались реакции мусульман в случае вторжения в установившийся порядок организации их религиозных дел. Очередной раз вопрос создания единой системы духовных организаций был поднят Комитетом министров, в связи с изданием в 1905 году закона о веротерпимости. На этом постоянно настаивали и мусульманские либералы.

В 1910 - 12 годах, по поручению Министерства внутренних дел, были произведены ревизии Оренбургского собрания и Таврического правления (первые, в истории этих учреждений). В отчете И. М. Платоникова о ревизии Оренбургского собрания указывалось на канцелярскую рутину в Собрании, несамостоятельность его членов, симпатии Собрания к “прогрессивному” духовенству и содействие развитию религиозных школ, а не русских правительственных школ.<sup>61</sup> Заключение ревизии гласило: “Собрание устарело, не удовлетворяет ни задачам государственного управления, ни потребностям мусульманского населения”.<sup>62</sup> Ревизия Таврического правления, произведенная Н.И.Павловым, дала менее отрицательную оценку состоянию канцелярских дел в Правлении. При этом Павлов также отмечал, что Правление проявляло пассивность в школьной области, часто, “по неведению”, утверждало новометодные школы как конфессиональные и не противодействовало влиянию Турции<sup>63</sup>.

Опираясь на материалы этих ревизий, участники Совещания не считали возможным доверять существовавшим Духовным учреждениям мусульман. По их мнению, в условиях обострения татаро-мусульманского вопроса, эти органы представляли опасность, так как, попав в руки “неблагонадежных” людей, могли являться проводниками противоположных идей в среду мусульман. Кроме того, аккумулируя в сво-

их руках религиозно-культурные дела мусульман разных национальностей, духовные учреждения объединяли мусульман на основе общности религии.

Исходя из этих соображений, большинство участников отвергло предложения как Совещания 1910 года о “децентрализации” Оренбургского собрания и учреждении дополнительных муфтиатов, так и требование либеральных мусульман о создании стройной системы духовного управления мусульман на всей территории империи. Более привлекательно выглядело предложение Рыбакова. Но участники Совещания отказались от резкого вмешательства в уже существовавшие мусульманские духовные учреждения. Совещание предлагало проводить политику, направленную на ослабление существовавших муфтиатов путем сокращения их компетенции и усиления правительственного контроля. Относительно регионов, где религиозные учреждения мусульман отсутствовали, оно рекомендовало сохранить существовавшее положение и никак не регламентировать религиозные дела мусульман. Фактически Совещание ничего не меняло в существовавшей системе организации управления духовными делами мусульман. Также Совещание не поддержало требование выборов муфтия, считая, что сохранение существовавшего порядка назначения давало правительству возможность контролировать “благонадежность” глав мусульманского духовенства<sup>64</sup>. Поддержав ходатайства муфтиев об увеличении штатов Духовных собраний, Совещание рекомендовало отнести все расходы на счет самих мусульман, не привлекая государственных средств для содержания мусульманских духовных учреждений<sup>65</sup>.

Несколько иначе, чем в прежние годы, рассматривался теперь вопрос об образовательном цензе для получения приходской должности. Если в конце XIX века, когда это требование было введено в жизнь, знание русского языка рассматривалось как средство сближения и просвещения “невежественного” мусульманского духовенства, то сейчас, по мнению участников Совещания, знание русского языка способствовало проникновению в умы мусульман революционных идей<sup>66</sup>. К тому же, участники Совещания отмечали недостаточный уровень знаний русского языка в среде мусульманского духовенства. Поэтому, не отказываясь в принципе от требования знания русского языка, Совещание считало возможным несколько ослабить это условие, требуя от мулл лишь умения говорить и понимать по-русски. Совещание допускало отмену и этого условия в некоторых областях, определить которые должно было Министерство внутренних дел.<sup>67</sup>

Обсуждая вопросы, регулирующие положение мусульманского духовенства, участники Совещания отмечали, что основная часть мусульманского духовенства была по-прежнему лояльна властям<sup>68</sup>. Тем не менее, и эта, лояльная часть мусульман, не вызывала большого доверия у участников Совещания. Это недоверие выразилось в дискуссии по поводу ходатайства группы консервативных мусульман об учреждении Всероссийского мусульманского союза “Правый путь”. Эта организация заявляла своей целью “сплочение лояльной части русских мусульман для противодействия левым течениям в их среде”. При составлении устава организаторы Союза ориентировались на русские монархические организации. Тем не менее, консервативная направленность организации не являлась для участников Совещания достаточным основанием. Совещание решило, что в любом случае Союз - “орудие объединения мусульман без различия национальностей”, что несомненно способствовало укреплению сепаратизма. Не исключалась и возможность проникновения в Союз “неблагонадежных элементов”. Совещание опасалось, что легализация Союза даст основания и другим “инородцам” создавать подобные организации<sup>69</sup>.

Совещание затронуло школьный вопрос. Подчеркнув необходимость разграничения мусульманских конфессиональных и общеобразовательных школ, участники Совещания полностью поддержали предложения Особого Совещания 1910 года<sup>70</sup>.

В целях ограничения влияния татар на другие мусульманские народы через Оренбургское духовное собрание и религиозные школы, Совещание рекомендовало изъять татар Степных областей из подчинения Оренбургскому собранию, а также строго следить за тем, чтобы лица, получившие свидетельства об экзаменах в Оренбургском собрании, преподавали только в пределах округа этого Собрания<sup>71</sup>. Совещание продолжило обсуждение вопроса, который был поднят в предыдущем Совещании по мусульманскому вопросу, и был связан с организацией системы изучения мусульманского вопроса. В принципе участники Совещания поддержали инициативу Министерства внутренних дел по организации курсов по исламоведению для чиновников, служащих в мусульманских регионах, а также вновь вернулись к идее издания специального журнала. Несмотря на то, что участники Совещания приняли решение созывать подобные Совещания с периодичностью один раз в два года, Совещание 1914 года было последней попыткой самодержавия обсуждать мусульманский вопрос в специально созданном для этого правительственном органе.

Начавшаяся I Мировая война отвлекла внимание властей от мусульманского вопроса. В связи с военными действиями, развернувшимися в западной части империи, гораздо более актуальными стали польский и украинский вопросы. Материалы особых совещаний по мусульманскому вопросу не получили дальнейшего законодательного движения. Из конкретных проблем, касавшихся российских мусульман, обозначенных в программе Комитета министров 1905 года и обсуждавшихся в особых совещаниях, законодательно был решен лишь один вопрос - об освобождении мусульманского духовенства от военной службы. Фактически, власти вообще отказались от осуществления заявленных в апреле 1905 году намерений по отмене вероисповедных ограничений. Невыполнение властями своих обещаний вызвало критику депутатов Государственной Думы, которые настаивали на полной отмене всех вероисповедных и национальных ограничений<sup>72</sup>. Обсуждая в 1916 году это требование депутаты, все министры сочли его реализацию на данный момент "неприемлемой", откладывая решение этого вопроса на послевоенное время, когда "выяснится насколько эти мероприятия своевременны и отвечают внутренней политической обстановке"<sup>73</sup>. На более позднее время решено было отложить и рассмотрение мусульманского вопроса. Тактику властей в этом вопросе может характеризовать справка, составленная по приказу министра внутренних дел А.Н.Хвостова в 1916 году, в связи с предстоящим обсуждением в Думе бюджета. Эта справка предлагала вариант ответа Министерства внутренних дел на случай выступлений мусульманской фракции. В документе указывалось на сложность мусульманского вопроса, причинами чему служили, во-первых, неоднородность российских мусульман, а, во-вторых, начавшаяся война и в связи с этим "неясность возможных позиций мусульман в зависимости от исхода войны". При таких обстоятельствах пересмотр всего законодательства, касавшегося мусульман, стал казаться "несвоевременным". Поэтому Министерству внутренних дел рекомендовалось "воздержаться от определения строго сформулированных обещаний в том или ином направлении, ограничившись заявлением, что правительство сознает настоятельность вопроса и при решении такового будут приняты нужды мусульман"<sup>74</sup>. Таким образом, в решении мусульманского вопроса была избрана тактика "бездействия" и выжидания.

Очень точно, миссионерский и правительственный подходы к мусульманскому вопросу обозначил мусульманский депутат III Государственной Думы С.Н.Максуди в своем выступлении в связи с обсуждением проекта начального образования. Он сказал: "Миссионеры разрешают мусульманский вопрос в смысле его небытия, они нам говорят: мусульманам не быть в России, а правительство шатается, иногда ему приходится разрешать этот вопрос в смысле миссионерском, иногда в смысле государственном. Но я вам должен сказать, что очень редко проявляется государственный

характер: это как бы светлые промежутки в поведении правительственном, и они воспринимаются нами как счастливые эпохи". От себя добавим, что решения мусульманского вопроса в "государственном" смысле правительством не было найдено. Возможно, что, при существовании "национальной" (русской) идеи, как принципа устройства империи, такого решения вообще не было.

Осознание важности осмысления сложных и неоднозначных процессов происходивших в мусульманском обществе России начала XX столетия, острая потребность в объективных и точных сведениях об идейных лидерах и течениях национально-освободительного движения потребовали от правительства, и в первую очередь от министерства внутренних дел, создания легальной информационно-аналитической инфраструктуры. Особая роль здесь отводилось периодической печати. Эта проблема стала одной из центральных тем, обсуждавшихся "Особым совещанием по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае".

Совещание, проведенное министерством внутренних дел 12-29 января 1910 г. с привлечением представителей Синода и министерства народного просвещения признало необходимым гарантировать "постоянное, систематическое и широкое изучение мусульманского мира путем наблюдения за его прессой, имеющей свои, совершенно своеобразные течения, незнание коих может чрезвычайно неблагоприятно отражаться на интересах государства и деятельности правительства"<sup>75</sup>. Обсуждая различные способы для осуществления этой задачи, Совещание остановилось на проекте учреждения при одном из центральных учреждений МВД периодического печатного органа, на страницах которого нашли бы свое отражение наиболее интересные материалы из российской и зарубежной мусульманской печати, получили освещение значимые явления в общественно-политической жизни исламского мира России.

Практическая реализация этой программы была возложена на Санкт-Петербургское Императорское общество востоковедения, возглавляемое генерал-лейтенантом Н.К.Шведовым. Совет Общества не найдя в своей среде квалифицированных специалистов-исламоведов обратился за помощью к одному из крупнейших ученых-востоковедов России, профессору В.В.Бартольд. В конце декабря 1910 года на квартире директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД, гофмейстера А.Н.Харузина состоялась совещание с узким кругом приглашенных лиц. На совещании были рассмотрены и с незначительными поправками одобрены предложенные В.В.Бартольдом основные положения программы издания. Ученый поставил свое участие в работе нового печатного органа в зависимость от одобрения программы другими специалистами по изучению Ближнего Востока и их содействия в формировании издательского портфеля. Встретив со стороны коллег полную поддержку, Василий Владимирович вместе с ними составил на имя А.Н.Харузина записку, в которой будущий редактор и его сотрудники сформулировали цели и задачи журнала "Мир ислама"<sup>76</sup>.

Большое участие в разрешении проблемы финансирования издания принял глава правительства и министр внутренних дел П.А.Столыпин. Им был передан в Министерство финансов проект представления в Совет министров - "Об образовании курсов по исламоведению и об издании журнала для изучения мира ислама", в основу которого легли главные положения записки В.В.Бартольда.

Петр Аркадьевич остался недоволен встречными возражениями финансового ведомства об снижении расходов и необходимости изыскания средств из резервов МВД. По мнению статс-секретаря, сокращение суммы определенной на издание журнала могло "крайне неблагоприятным образом отразиться на успехе предпринятого начинания, которое по важности преследуемой цели, должно быть с самого начала поставлено на твердых основаниях".

Проблема финансирования журнала была решена уже после гибели П.А.Столыпина. 22 сентября 1911 г. Николай II разрешил новому министру внутренних дел, сенатору С.Е.Крыжановскому, ассигновать на издание “Мира ислама” 25000 рублей из вакуфных капиталов упраздненных мечетей Таврических губерний<sup>77</sup>. Таким образом, содержание и тиражирование журнала о мусульманском мире фактически было передано российским правительством на самих мусульман. 8 ноября 1911 г. программа “Мира ислама” была утверждена Советом Императорского общества востоковедения и редколлегия журнала приступила к работе.

Первый номер журнала появился в марте 1912 г. До конца года под редакцией В.В.Бартольда увидели свет еще три выпуска “Мира ислама” - майская, сентябрьская и декабрьская книжки. Появление нового печатного органа не осталось незамеченным. Мировая научная общественность в лице журналов “Der Islam” и “Muslim World” тепло приветствовала появление “нового собрата”. Практически во всех серьезных российских изданиях появились отклики, рецензии и библиографические обзоры материалов “Мира ислама”.

Вместе с тем, выход каждого нового номера “Мира ислама” вызывал все большее разочарование должностных лиц министерства внутренних дел и, прежде всего чиновников Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Четко обозначенный научный характер публикаций, отказ редколлегии журнала выполнять функции министерских информаторов стало причиной резкого неприятия аппаратом МВД деятельности В.В.Бартольда, в качестве ответственного редактора “Мира ислама”. К концу первого года издания стало очевидным, что ученый пришелся не ко двору в этом ведомстве, а журнал был нужен министерству лишь для пропагандистских целей.

В недрах Департамента духовных дел в течение всего 1912 г. формировалось мнение о неэффективности журнала, составлялись справки, в которых научная деятельность издания подвергалась обструкции, готовились варианты реорганизации печатного органа. В одном из подобных документов отмечалось, что деятельность “Мира ислама” далеко ушла от целей и задач, сформулированных как “Совещанием” 1910 г., так и Положением о журнале, утвержденных Советом ИОВ. По мнению автора записки “Мир ислама” приводил такие факты из татарских газет, которые представляли интерес только для самих мусульман, а не для правительства, к тому же к моменту выхода журнала, терявших свою актуальность. В документе подчеркивалось: “Судя по курсу лиц, стоящих во главе журнала, последний и не может носить другого характера. В “Мире ислама” сотрудничают теоретики ориенталисты с узким кругозором. Они совершенно не знакомы с... мусульманской политикой и взглядами правительства на последние, следовательно, не могут отмечать наиболее важные явления, могущие помочь власти в ее трудной борьбе с сильным движением среди мусульман”<sup>78</sup>.

У министерства внутренних дел уже был опыт поддержки изданий, освещавших мусульманский вопрос с проправительственных позиций. Прежде всего, это относится к издававшемуся с лета 1908 года в Париже на русском языке научно-популярному, научно-литературному и общественному журналу “Мусульманин”. Его издателем и редактором был кубанский черкес Магомет-бек Хаджетлаше.

Не останавливаясь на общественно-политических воззрениях Хаджетлаше и его деятельности в качестве издателя и редактора журнала “Мусульманин” и выходявшей в Санкт-Петербурге газеты “В мире мусульманства” (1911-1912, ответственный редактор А.Г.Датиев) отметим лишь несколько фактов. В 1911 г. министерством внутренних дел для издания “специального печатного органа по мусульманству, чуждого партийности, для всестороннего освещения современных религиозных потребностей исповедников ислама, их бытовых условий в России, а равно экономического их положения и культурно-просветительных и благотворительных запросов и нужд” было выделено “из специальных источников” 15 тысяч рублей. Директор Департамента ду-

ховных дел А.Н.Харузин остановил свой выбор на кандидатуре М.И.Хаджетлаше и с разрешения товарища министра внутренних дел С.Е.Крыжановского в течение 1911 г. эта сумма в качестве субсидии была в три приема Магомет-беку выдана.<sup>79</sup>

В марте 1912 г. уже следующий министр внутренних дел обратился с письмом с грифом “совершенно доверительно” к председателю правительства и министру финансов В.Н.Коковцеву. В своем послании А.А.Макаров просил ходатайствовать перед императором Николаем II о разрешении на беспрошлянный провоз в Россию журнала “Мусульманин”. Высоко оценивая провокаторскую роль журнала в развернувшейся в мусульманском обществе борьбе идей, министр, в частности, писал: “Издание это по направлению своему совершенно чуждое проникшим в настоящее время в некоторые слои мусульманского населения растлевающих и вредных с точки зрения русского государства идей панисламизма и пантюркизма, привлекло к себе внимание русского правительства, усматривая в нем прямой противовес выходящим в России мусульманским газетам и журналам...”<sup>80</sup>. Именно в этих целях министерство пыталось содействовать самому широкому распространению журнала в среде российского мусульманства и оказывало его издателю финансовую поддержку. Вполне естественно, что необходимое разрешение на налоговые льготы было вскоре получено, но “Мусульманин” к этому времени уже прекращает свое существование.

Подобную же поддержку получал и журнал “Инородческое обозрение”, издававшийся с конца 1912 по 1916 год в количестве четырех выпусков ежегодно под редакцией профессора Н.Ф.Катанова в качестве приложения к журналу “Православный собеседник”, органу Казанской духовной академии. В течение 1913-1915 гг. министерством было отпущено на издание из расчета 1000 рублей в год три тысячи рублей. В одном из документов Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД выделение субсидий “Инородческому обозрению” обосновывалось необходимостью тщательного и всестороннего изучения “восточных инородцев”, прежде всего исповедовавших ислам, “в виду той эволюции, какую переживает в данное время, в частности, мусульманский мир, стремящийся к известному национальному и культурному самоопределению...”<sup>81</sup>. Министерство признавало “особо желательным” существование специальных периодических органов, освещавших различные стороны жизни и быта “инородцев” в противовес, главным образом, татарской прессе, энергично разрабатывавшей на своих страницах вопросы культурного и национального самоопределения отдельных народностей России.

Автором этого документа С.Г.Рыбаковым, этнографом-музыковедом, с 1913 г. состоявшим на службе в Департаменте духовных дел особо отмечалось, что лица принимавшие участие в издании “Инородческого обозрения” трудились в поте лица “не из-за корысти, а ради идеи и добросовестного осведомления правительства относительно явлений и фактов инородческой жизни”<sup>82</sup>. Министерство внутренних дел со своей стороны также не отказывало в поддержке журналу. В конце 1915 г. оно удовлетворило ходатайство Казанской духовной академии об увеличении субсидии “по причине вздорожания бумаги и печатания” до 1500 рублей в год. Более того, эта сумма была удвоена с условием издания вместо прежних четырех выпусков ежегодно восьми номеров с сохранением прежнего объема книжки (5 печатных листов). Уже 14 февраля 1916 г. три тысячи рублей были переведены из Главного управления по делам печати казанскому губернатору “для выдачи по принадлежности”<sup>83</sup>.

Что же касается Бартольдовского “Мира ислама”, то 14 ноября 1912 г. директор департамента духовных дел Е.В.Менкин довел до сведения председателя Императорского общества востоковедов Н.К.Шведова точку зрения главы МВД А.А.Макарова о необходимости роспуска прежней редколлегии и разработки новой программы журнала<sup>84</sup>. Через четыре дня Шведов уведомил В.В.Бартольда о решении Совета ИОВ “по изменившимся обстоятельствам” осуществить полную реорганизацию с ян-

варя 1913 г. программы издания “Мира ислама”. Ученый счел этот шаг, предпринятый учреждением в котором никогда не было ни одного из ведущих специалистов-исламоведов, серьезной ошибкой, по сути, лишившей журнал уже завоеванного научного признания и значения. По мнению В.В.Бартольда подобная реорганизация вряд ли могла содействовать и росту “нравственного авторитета русской власти среди мусульманских подданных России”<sup>85</sup>.

Уже 14 декабря 1912 г. Советом ИОВ были утверждены новый вариант “Основных положений редакции журнала “Мир ислама”, а в феврале следующего года Н.К.Шведов представил главе департамента духовных дел Е.В.Менкину нового редактора - действительного члена ИОВ, преподавателя Практической Восточной академии, статского советника Д.М.Позднеева<sup>86</sup>. Первые же ежемесячные выпуски нового “Мира ислама” подверглись самому пристальному, и не всегда предвзятому анализу в научной среде и периодической печати.

Так, “Новое время”, обвинило журнал в игнорировании важнейших проблем государственно-исламских отношений России. Газета писала: “Столь же важные вопросы как рост самосознания в русско-мусульманском мире, его настойчивая борьба за обособление школьного дела, организация общественной взаимопомощи, фактический разрыв с шариатом и др. вовсе замалчиваются”<sup>87</sup>. По мнению газеты “Баку” новое направление “Мира ислама” искажило главную цель журнала - “быть верным толкователем ислама и беспристрастным изобразителем жизни мусульман”. Более того, автор статьи, подписавшийся “Г.М-зов” нашел, что журнал перестал интересоваться российскими мусульманами, “которые одни только и могут представлять наиболее важный интерес для русского общества”.

Диаметрально противоположной была оценка журнала со стороны правительственных чиновников. Так, С.Г.Рыбаков считал новый “Мир ислама” весьма полезным для целей министерства внутренних дел, опубликовавшим многочисленные материалы “объективного характера”, в том числе изложение взглядов российских мусульман на школьный вопрос, на панисламизм и пантюркизм, на ожидавшуюся реформу духовного управления<sup>88</sup>. Тем не менее, издание журнала за недостатком финансовых средств вскоре было прекращено. Последний 12-й выпуск второго тома с опозданием увидел свет лишь в начале 1914 года. Министерство внутренних дел на протяжении двух последующих лет неоднократно пыталось реанимировать издание журнала. Необходимость возобновления “Мира ислама” обсуждалась в частности в 1914 г. на Совещании по мусульманским делам, образованном при МВД.

Здесь по этому поводу было выражено две точки зрения. Сторонники первой точки зрения считали, что журнал должен был иметь исключительно информационные задачи. Сторонники второй точки зрения, и их оказалось большинство, полагали, что правительству был необходим официоз, который бы преследовал не только осведомительные цели, но и участвовал бы в формировании общественного мнения мусульман в нужном для правительства направлении<sup>89</sup>.

В феврале и марте 1914 г. глава этого ведомства Н.А.Маклаков дважды обращался к министру финансов П.Л.Барку с прошением выделить субсидии на издание журнала все из того же государственного резервного десятиллионного фонда. МВД в этой просьбе было отказано<sup>90</sup>.

### *Образование и деятельность мусульманской фракции Государственной думы (1906-1917 гг.)*

Существовавшее в начале XX столетия российское законодательство демонстрировало необычайную взаимосвязанность и взаимопроникновение религиозного и этнического факторов.<sup>91</sup> Значительная роль религиозного фактора в российском законодательстве одним из своих последствий имела и то обстоятельство, что в начале

века наблюдается своеобразная “политизация религии”. Конфессиональная принадлежность вторгается в политическую сферу жизни общества, что наиболее ярко проявилось в факте создания в Российском парламенте самостоятельной мусульманской фракции - единственной из всех думских фракций, образованной не на партийной, а на религиозной основе и претендовавшей на роль выразителя интересов и чаяний “мусульманской нации”.

В так называемый “конституционный период” (1905-1916 гг.), в облике многих политических институтов, в том числе и парламента, была отражена “имперская природа” Российского государства. Этническая многообразность и поликонфессиональность российского государства, сложная сословная стратиграфия его общества - все это должно было и действительно нашло отражение в облике Думы.

Среди значительного числа непартийных фракций следует отметить мусульманскую фракцию<sup>92</sup>, как пример объединения на основе конфессиональной принадлежности, польское коло - союз на принципах национальной идентичности, и польско-литовско-белорусскую группу, возникшую на базе национально-территориального единства. Именно образование и деятельность подобных думских групп, их взаимодействие между собой, а также с различными партийными фракциями и, наконец, предпринимаемые ими попытки создать межфракционные союзы - все это наиболее полно характеризует российскую Думу как парламент “государства национальностей”, в котором национальные вопросы и проблемы для значительной части общества играли если и не первостепенную, но отнюдь не последнюю роль. В частности, в первую и вторую Думы было избрано примерно по 220 нерусских депутатов, умами и душами которых нередко владели не общегосударственные дела, а интересы “местные, областные, национальные”. Избирательный закон 1907 г. резко сократил представительство национальных окраин до 70-75 депутатов.

Среди нерусских депутатов Государственной думы особое место занимали представители двадцати пяти миллионного мусульманского населения страны. Всего было избрано 79 депутатов-мусульман - 25 депутатов в I Думу, 37 мусульман во II, 10 - в III и 7 - в IV, что близко к максимально возможному уровню, определенному избирательными законами: по 35 в I-II и по 10 в III-IV, т.е. всего 90 человек. Так как некоторые депутаты избирались дважды и более, то всего в Думе интересы мусульманского населения страны представляли 67 персон.

*Этапы организационного объединения мусульман в I-IV Думах.* В Государственную думу 1-го созыва (27 апреля - 8 июля 1906 г.) было избрано 25 депутатов-мусульман, представлявших основные “мусульманские” регионы страны: Поволжье и Приуралье, Кавказ, Семиречье и Туркестан. Так как на Кавказе, в Туркестане и Степном крае выборы немного запоздали, то при открытии заседания присутствовали в основном депутаты-татары из Казанской, Уфимской, Оренбургской и Вятской губерний. Еще до разгона Думы успели подъехать часть депутатов-казахов и представители Кавказа.

Идея создания собственной мусульманской фракции возникла, видимо, почти сразу, но для этого понадобилось некоторое время. Фуад Туктаров писал о безрезультатной попытке Саид-Гирея Алкина через несколько дней после начала работы Думы объединить мусульман во фракцию.<sup>93</sup> Однако первоначально депутаты-мусульмане один за другим записывались во фракцию кадетов. В материалах I Государственной думы не отражено существования самостоятельной мусульманской фракции, а данные о депутатах-мусульманах приведены в числе членов кадетской фракции.<sup>94</sup>

Ситуация изменилась лишь с приездом в Санкт-Петербург депутатов с Кавказа, прежде всего Али-Мардана Топчибашева. Он первым сумел собрать всех депутатов-мусульман вместе. Цель создаваемой фракции состояла в предварительном обсуждении вопросов, стоявших на повестке, в подготовке ораторов, согласовании позиций



всех депутатов-мусульман, подаче запросов о не закономерных действиях властей. То есть, перед фракцией стояли координационные задачи. Кроме того, намечался и широкий план агитационно-разъяснительной деятельности: проведение встреч и собеседований с мусульманами Петербурга, "объезды мусульманских местностей депутатами с целью ознакомить население с работой Думы, издание на татарском языке отчетов о думской деятельности и мусульманской газеты в Петербурге"<sup>95</sup> и пр. Однако кратковременность работы I Государственной думы не позволили завершить этот организационный процесс. Поэтому на данном этапе фракция не была оформлена и не успела официально зарегистрироваться.

Поскольку, по мнению властей, "выборные от населения вместо работы строительства законодательного, уклонились в не принадлежащую им область", Высочайший манифестом 9 июля 1906 г. Дума была распущена. 9-10 июля большая группа депутатов собралась в г. Выборге, провела совещание и приняла обращение "Народу от народных представителей", известное как "Выборгское воззвание". 16 июля 1906 г. против подписавших было возбуждено уголовное дело "за распространение в пределах России по предварительному между собой уговору воззвания, призывающего население к противодействию закону и законным распоряжениям правительства".

12-18 декабря 1907 г. состоялся Выборгский процесс и "Особое присутствие Петербургской Судебной палаты" приговорило 167 бывших депутатов Думы к 3-м месяцам тюремного заключения. К "Выборгскому воззванию" присоединилось шесть депутатов-мусульман: С.-Г. Алкин, А. Ахтямов, С.-Г. Джантюрин, И. Зиадханов, А. Букейханов, А.-М. Топчибашев. Примечательно, что А. Букейханов приехал в Петербург только накануне роспуска Думы, разыскал своих товарищей и вместе с ними поехал в Выборг, где принял активное участие в обсуждении этого документа. На этом, по сути, его депутатская деятельность ограничилась.

Один из подписавших воззвание мусульман - А. Ахтямов - был. Тем не менее, он, как и двое других присяжных поверенных - С.-Г. Алкин и И. Зиадханов были отстранены на некоторое время от адвокатской практики, пятеро (кроме А. Ахтямова) отсидели весь срок в тюрьме (в частности, А. Букейханов в Семипалатинской, А.-М. Топчибашев - в Выборгской). Кроме того, они были отстранены от участия в общественной жизни. Но самое негативное последствие заключалось в том, что практически все они были лишены возможности дальнейшего участия в работе Думы в качестве народных избранников. Безусловно, это качественно обеднило и очень ослабило последующие мусульманские фракции.

Государственная дума 2-го созыва (20 февраля - 2 июня 1907 г.) оказалась для мусульман самой благоприятной в количественном и весьма своеобразной в качественном отношении. Всего во вторую Думу было избрано 37 депутатов-мусульман, которые организовали две фракции и направили своего представителя в руководящие органы. С. Максуди был избран одним из пяти заместителей Секретаря Государственной думы. О настроениях, господствовавших в этой Думе, весьма красноречиво свидетельствует следующий факт - большинство Думы весьма благосклонно восприняло предложение Ш. Сейфетдинова и, учитывая религиозные потребности депутатов-мусульман, заседания по пятницам постановило начинать с двух часов дня.<sup>96</sup> Факт беспрецедентный в истории российского парламентаризма.

Политические события в стране и резкая поляризация российского общества привели к тому, что неустойчивое единство депутатов-мусульман было нарушено: практически сразу же они поделились на две группы, вокруг каждой из которых объединились единомышленники.

Большинство организовалось в мусульманскую фракцию под председательством А.-М. Топчибашева, формально не являвшегося депутатом, но жившего в тот период времени в Санкт-Петербурге и оказывавшего сильное влияние на деятельность фрак-

ции и депутатов-мусульман в целом. Шесть человек составили отдельный блок под названием "мусульманская трудовая группа", которая официально присоединилась к фракции трудовиков.

Мусульманская фракция приняла программу "Мусульманского союза" ("Мусельман иттифагы")<sup>97</sup>, а "мусульманская трудовая группа" - "омусульманила" программу трудовиков. Обе фракции провели несколько совместных заседаний.

"Мусульманская трудовая группа" состояла из трех мулл (Х. Атласи, А. Нехметдинов, Х. Массажутов), купца (Г. Бадамшин), учителя (К. Хасанов) и рабочего (З. Зейналов). Ее деятельность подробно описана Ф. Туктаровым, который в это время находился в Санкт-Петербурге и фактически был одним из ее создателей и руководителей.<sup>98</sup> Несмотря на непосредственное отношение к ее созданию, Ф. Туктаров дает невысокую оценку ее деятельности. По его словам, по своему уровню, способностям и подготовленности члены этой группы не были способны не только к законотворческой деятельности, но порой к простому прочтению и осмыслению предлагаемых законопроектов и прочих документов. "Они бы рады работать, желание есть, но возможности, способности - увы..."<sup>99</sup>. Таким образом, единственным результатом деятельности членов этой группы стало кратковременное издание газеты и перевод на татарский язык некоторых брошюр, изданных русскими трудовиками. Правда эти брошюры практически сразу же были конфискованы властями, не получив таким образом широкого распространения.<sup>100</sup>

"Мусульманская фракция" оформилась и начала функционировать в дни работы II Думы. Ее члены избрали председателя (М. А. Биглов) и 2-х секретарей (одним из них был Ф. Туктаров), сняли квартиру и наметили время заседаний на каждую пятницу. При фракции было образовано несколько комиссий для рассмотрения законопроектов, касающихся вопросов образования и положения мусульманского населения империи. Однако в ее работе сказывались ряд неблагоприятных факторов: отсутствие единого лидера (эту роль фактически выполнял не депутат А.-М. Топчибашев), нехватка или даже отсутствие работоспособных членов фракции (оба законопроекта были результатом деятельности опять-таки не депутатов - А.-М. Топчибашева и С.-Г. Алкина); несогласованность в действиях депутатов-мусульман (наличие местных, групповых интересов); финансовая недисциплинированность членов фракции (членский взнос, составлявший 10 рублей в месяц, сдавался крайне нерегулярно, практически фракция жила на средства частных пожертвований). Показательно и то, что совещания фракции обычно велись на русском языке, что являлось результатом объединения хоть и родственных, но все же разноязычных, депутатов.<sup>101</sup> Фракция подготовила три законопроекта, сама инициировала ряд запросов и подписала запросы, инициированные кадетами.

Уже в период работы II Думы в Санкт-Петербург часто приезжали делегаты, посылаемые мусульманами Казани, Уфы, Оренбурга, Туркестана и других городов и регионов Российской империи. Таким образом, с этой точки зрения мусульманская фракция второй Думы имела характер общемусульманского центра.<sup>102</sup>

Из-за преобладания в Думе "революционного элемента", к тому же крайне негативно относившегося к Столыпинской аграрной реформе, правительство опубликовало указ о её роспуске и Манифест, в котором Дума обвинялась в затягивании рассмотрения законопроектов и государственной росписи доходов и расходов, а также в том, что ряд ее членов (социал-демократы) участвовал в заговоре против государства. Одновременно был опубликован новый избирательный закон (3-го июня 1907 г.), ограничивавший доступ в Думу некоторых категорий населения, в том числе и по территориально-этническому принципу (в тех "окраинах, где население не достигло достаточного развития гражданственности"). Именно с разгоном II Думы принято отсчитывать начало политической реакции.

Государственная дума 3-го созыва (1 ноября 1907 г. - 9 июня 1912 г.) была единственной, которая проработала весь отведенный ей законом срок и в течение 5 сессий было рассмотрено 2432 законопроекта.<sup>103</sup> По своему партийному составу III Дума - Дума "политической слабости и безвременья" - была гораздо более правой и умеренной по сравнению с предыдущими. Возможно, по этой причине Гайса Еникеев отказался войти в президиум и занять предложенный ему пост товарища Секретаря Государственной думы.<sup>104</sup> Весьма показательным для характеристики настроений, царивших в третьей Думе, был ход обсуждения ответного думского адреса на речь императора. Среди поправок, внесенных объединенной группой поляков, литовцев, мусульман и евреев было предложение вставить фразу: "удовлетворить справедливые стремления народностей, входящих в состав государства". От имени мусульман с защитой этого дополнения выступил Х.Хас-Мамедов. Отклонив данную поправку, право-националистическое большинство Думы продемонстрировало, таким образом, нежелание брать на себя какие-либо обязательства по рассмотрению и улучшению положения окраин и инородцев.

Все это усугубляло и без того тяжелое впечатление, которое производил российский парламент на общественность. Об абсентеизме избирателей во время выборов писала практически вся прогрессивная российская печать. Не была исключением и татарская пресса, отмечавшая апатичность и равнодушие мусульманского населения к будущей Думе. Уже достаточно скоро пресса была вынуждена констатировать, что "третья Дума в своем моральном облике превзошла все даже самые пессимистические ожидания..."<sup>105</sup>

Из десяти депутатов-мусульман, избранных в III Думу, первоначально только восемь объединились в мусульманскую фракцию. Крымчанин И.Муфтий-Заде присоединился к правым, а дагестанец И.Гайдаров первоначально вошел во фракцию социал-демократов. Однако в 1909 г. И.Гайдаров окончательно выходит из фракции социал-демократов и официально присоединяется к мусульманской.<sup>106</sup>

Члены мусульманской фракции III Думы, так же как и их предшественники, находились в тесном контакте с недепутатами, входившими в ЦК "Мусульманского союза". В работе комиссий, образованных при мусульманской фракции (по религиозным делам, вопросам образования и проверке старых законов, касающихся жизни мусульманского общества) активное участие принимали депутаты Думы прежних созывов - С.-Б.Каратаев, С.-Г. Алкин, А.-М.Топчибашев, Ф.Хан-Хойский и др. Председателем фракции был К.-М.Тевкелев, секретарские функции выполнял недепутат И. Леманов. Бюро фракции размещалось недалеко от здания Таврического дворца, по адресу: ул. Таврическая, д. 31.

Среди тех депутатов-мусульман, которые реально занимались законотворческой деятельностью, прежде всего, следует отметить Г.Еникеева, входившего в комиссию по вопросам народного образования и работавшего над разработкой соответствующего проекта. Однако в целом, по оценке современников, мусульманская фракция, должная стать центром мусульманского движения, не всегда справлялась со своей задачей, так как она была "малочисленна, слаба и мало активна". Доставалось депутатам-мусульманам и за их бездеятельность, и за несоответствие результатов деятельности ожидаемым итогам.

Работа последней Думы 4-го созыва (15 ноября 1912 г. - 25 февраля 1917 г.) была в значительной мере нарушена начавшейся летом 1914 г. войной. По сути, полноценными были только первые две сессии, а в последующем Дума работала с большими перерывами. Впрочем, в это время основное законодательство осуществлялось правительством помимо Думы, которая все больше превращалась в легальную трибуну оппозиции.

Мусульманская фракция IV Государственной думы состояла из 6 членов (один из избранных семи депутатов-мусульман М.Далгат примкнул к прогрессистам) и возглавлялась К.-М.Тевкелевым. Секретарем был И.Ахтямов. Фракция была представлена и в президиуме - Г.Еникеев стал одним из пяти заместителей секретаря Думы.<sup>107</sup> Вследствие несогласованности действий, а также целенаправленной политики местных властей, стремившихся любой ценой "нейтрализовать" опасного С.Максуди, казанские татары оказались без своего представителя в IV Государственной Думе. Фракция в целом была близка к "Прогрессивному блоку". Издававшаяся в Санкт-Петербурге газета "Миллят", одним из владельцев которой был секретарь фракции Ибн.Ахтямов, фактически являлась печатным органом фракции.<sup>108</sup>

Когда началась первая мировая война и распущенная на летние каникулы Дума была срочно созвана в Петроград для проведения объединенного с Госсоветом заседания (26 июля), члены мусульманской фракции находились в своих родных местах и потому прибыли в столицу с некоторым опозданием. Ибн.Ахтямов, Г.Еникеев и М.-Ю.Джафаров приехали только 27-го июля и сразу же выступили в печати с патриотическим заявлением. Приехавший через день Г.-Л.Байтерьяков также присоединился к заявлению своих товарищей.<sup>109</sup> Однако война, на первых порах вызвавшая всеобщий патриотический подъем и притупившая конфликт с правительством сместила все акценты и приоритеты и еще больше дезорганизовала нормальную законотворческую деятельность Думы в целом и отдельных ее фракций, в том числе мусульманской, в частности.

*Политический облик депутатов-мусульман. Контакты с другими парламентскими объединениями.* Во все четыре Думы было избрано 79 депутатов-мусульман. Из них лишь один К.-М. Тевкелев был не только свидетелем, но и непосредственным участником деятельности Думы весь период ее существования. Больше ни один из депутатов-мусульман не смог преодолеть рубеж в три Думы, и только восемь человек были избраны дважды (Г.Бадамшин, А.Беремжанов, Г.Еникеев, Ш.Кошчулов, С.Максуди, Ш.-А.Сыртланов, М.-Ш.Тукаев и Х.Хас-Мамедов, Т.Эльдарханов).<sup>110</sup>

Общий облик и характер депутатов, представлявших в Государственной думе мусульманское население, в некоторой степени являлся результатом целенаправленной правительственной политики. Власти неизменно стремились контролировать процесс выборов и регулировать избрание удобных и даже угодных для себя кандидатов. Не всегда это удавалось в полной мере, но нередко подобной правительственной политике сопутствовал успех. С помощью избирательных законов власти определяли "нужное" количество представителей тех или иных социальных, национальных или же религиозных групп.<sup>111</sup>

Однако необходимо было регулировать не только количество, но и "качество" потенциальных депутатов. Неудобные власти кандидаты отсекались на различных этапах подчас под надуманными предлогами. В частности, в период выборов в I Думу были арестованы, а следовательно отстранены от участия в выборах Г.Исхаки, Ю.Акчура (в то время член ЦК партии народной свободы)<sup>112</sup>; отстранен во втором круге выборов Ф.Туктаров. "Выборгское воззвание" позволило властям "убрать" целую когорту видных деятелей оппозиции. В период подготовки II Думы был вторично арестован находившийся в Симбирске и считавшийся основным мусульманским кандидатом в члены Государственной думы Ю.Акчура.<sup>113</sup>

В последующем власти, наряду с привлечением к судебной ответственности и арестами, использовали и другие методы. Например, когда администрация при всем своем усердии и желании не находила оснований для привлечения к ответственности, она разъясняла, что кандидат по ряду причин (отсутствие ценза и пр.) не имеет избирательных прав. Таким образом, в 1912 г. С.Максуди "на том основании, что у него имеется старший брат, который по мнению администрации, должен считаться домохозяйном", был лишен избирательного права.<sup>114</sup> Другой, широко используемый метод

устранения неугодных заключался в забаллотировке последних в ходе умело организованного процесса выборов. Именно поэтому в четвертую Думу не прошли радикально-настроенные и активные кавказские депутаты предыдущей Думы - И.Гайдаров и Х.Хас-Мамедов.<sup>115</sup>

Таким образом, в стремлении получить угодную право-националистическую Думу, власти использовали все возможные методы, не останавливаясь ни перед законом, ни перед общественным мнением. Зачастую выборы проводились настолько явно, грубо и откровенно, что это лишь убивало в обществе веру в парламент как реальную и самостоятельную силу.

Но если в отношении отдельных неблагонадежных лиц власти добивались желаемого, то общий итог был скорее противоположным и политический облик депутатов-мусульман был гораздо левее и радикальнее, чем хотелось бы властям. Не случайно, что практически всегда депутаты-мусульмане оказывались в блоке оппозиционных фракций. Еще в период выборов в I Думу, в Казанской и Уфимской губерниях кадеты прошли только благодаря блоку с "инородцами". Правые же вообще приписывали успех левых сил в первых двух Думах исключительно поддержке "инородческого элемента".<sup>116</sup> Поэтому, накануне выборов в III Думу, признавая недопустимым соглашение с октябристами, кадеты в то же самое время считали "вполне желательным предвыборный блок с мусульманами..."<sup>117</sup>

В первой Думе большинство депутатов-мусульман вошло в кадетскую фракцию. Во второй, хотя они и составили свою самостоятельную группу, тем не менее, по наблюдениям публицистов, "по общим вопросам идут дружно рука об руку с кадетами".<sup>118</sup> Этому способствовало и то, что в Думе было в значительной мере представлено ядро прокадетского "Мусульманского союза", до революции так и не легализованного. Выбирая желательное место в зале заседания, большинство мусульман в анкетах указывали "между партией народной свободы и польским Колом". Одновременно, ряд наблюдателей отмечали склонность мусульман-втородумцев к сближению с более левыми группами, что проявилось и в создании "мусульманской трудовой группы". Видимо, именно этот, условно говоря, левый центр занимали депутаты-мусульмане в целом в российском политическом спектре в условиях российской революции.

В третьей и четвертой Думах наблюдалось некоторое "поправление" мусульманских представителей, что отмечала центральная и татарская пресса. Охлаждение в отношениях мусульман с кадетами, также как и явные симпатии в период первых двух Дум, нельзя объяснить только одной причиной. Здесь и деятельность кадетской фракции в стенах парламента, недостаточно активная и искренняя (в глазах мусульман) защита и поддержка ими мусульманских требований; равнодушие и недостаточное внимание кадетской прессы к национальным<sup>119</sup> и, прежде всего, мусульманским проблемам. Наконец, среди причин некоторого отдаления мусульманской политической элиты от либеральных сил можно отметить и то, что отношение столыпинского и последующих правительств к кадетам было настолько явно пренебрежительным, а кадетская фракция в третьей Думе оказалась не только в меньшинстве, но и в положении партии - "изгоя", чьи предложения и проекты были заведомо обречены на провал<sup>120</sup>, что союзнические отношения с ними не были политически привлекательными и тактически обоснованными. Наконец, внешнеполитическая программа кадетов в период Балканского кризиса и первой мировой войны, позиция лидеров кадетской партии в вопросе о черноморских проливах стали тем оселком, на котором был проверен на прочность союз мусульман с кадетами, а, в конечном счете, и отношение к либералам в целом.

Некоторое, очень непродолжительное, время члены мусульманской фракции и, вероятно, в целом в мусульманском обществе рассчитывали на союз с октябристами. Возможно, эта была попытка найти общий язык и компромисс с партией, которая, как полагали, пользуется поддержкой правительства и в то же время не склонна к явным анти-инородческим выпадам и действиям, свойственным правым и националистам.

В то же время масса критических выпадов в адрес мусульманской фракции и ее нового политического облика, заполнившая страницы татарских изданий, свидетельствовала о болезненности поиска новых политических союзников, о неоднозначном отношении к политическому выбору со стороны политизированной части мусульманского общества. Однако вскоре обнаружилась явная очевидность невозможности подобного альянса. Прежде всего, октябристы были склонны считаться с мнением немногочисленной мусульманской фракции еще в меньшей степени, чем кадеты.

По ряду вопросов наблюдалось несоответствие позиции мусульманской фракции и октябристов: в оценке аграрной и переселенческой политике столыпинского кабинета, в вероисповедном и школьном вопросах. Позиция октябристов, их обвинения представителей национальных групп (мусульман, поляков и пр.) в защите только лишь своих "узко-национальных интересов", сделала практически невозможным союз с этой аморфной партией. Наконец, сильнейший кризис внутри октябристского союза, ставший предметом острых дебатов на партийном съезде в 1913 г., явственно обозначил конец несостоявшегося блока.<sup>121</sup>

Думается, что первопричиной, делавшей в принципе невозможным долгосрочное сотрудничество мусульманских политических структур и октябристов, была сущностная черта последних как политической партии умеренного русского чиновничества, либерализм которых носил, по выражению кадетов, охранительный характер. Целью же мусульманских общественно-политических образований было отнюдь не сохранение статус-кво, не охрана существующего положения. Доминирующей в мусульманском общественном сознании, и это более всего проявляется в прессе того времени, была идея национального прогресса и реформ. Не случайно, что почти любое из общественных проявлений в мусульманском мире определяло себя как реформаторское по сути, а идея прогресса, причем прогресса именно через реформы - фетишировалась.

Проблема политического союзничества решалась и в последней Думе, когда среди членов фракции вновь был поднят вопрос о координации усилий: кого должно поддерживать мусульманская фракция, не ущемляя при этом свои интересы, интересы мусульманского населения и не оставаясь в одиночестве? После бурных дискуссий во фракции, вылившихся на страницы газет, нуждавшаяся в союзниках из числа либеральных сил, малочисленная мусульманская группа из всех политических объединений останавливается на "Прогрессивном блоке" как наиболее приемлемом по программе.<sup>122</sup> Однако при этом не прекращались сетования на очень слабое внимание прогрессистов к мусульманским проблемам.

Из национальных блоков самым естественными союзниками мусульман были Польское Коло и Союз автономистов, образованный в I Думе. К полякам мусульмане испытывали, безусловно, наибольшую симпатию. Отсутствие опыта политической деятельности, неразвитость многих политических институтов внутри мусульманского общества подталкивали некоторых публицистов к мысли о необходимости учиться азам политической жизни, брать пример с других, более опытных и "культурных", представителей российского парламента (например, Ф.Туктаров). Привлекательность Польского Коло усиливалась не только культурностью и образованностью его членов, но и наличием у последних четкой национальной программы и, главное, фракционного единства и согласованности действий. По крайней мере, именно так представлялось со стороны.

Однако, союз между этими фракциями был маловероятен в силу ряда обстоятельств. Прежде всего, тактика Польского Коло, получившая название "тактики свободных рук" не оставляла весомых шансов на тесный контакт и союз. Судя по всему, поляки надеялись на возможность создания польской автономии внутри империи в качестве "исключения", в обмен на лояльность к властям, а потому были безразличны к аналогичным желаниям других национальностей или даже занимали отрицательную позицию. Подобную позицию поляки объясняли тем, что они имеют права на автоно-

мию, поскольку политически, экономически и культурно более развиты, чем другие национальности империи.<sup>123</sup> В этом, вероятно, основная причина отсутствия тесного и долгосрочного сотрудничества между поляками и мусульманами, хотя при обсуждении национальных или вероисповедных проблем выступления представителей этих парламентских объединений отличались близостью позиций и солидарностью.

Союз автономистов - "парламентская группа Союза автономистов" - объединял депутатов-перводумцев, избранных от национальных меньшинств, состоящих членами различных политических партий и организаций национального толка. Численность депутатов, входивших в Союз, колебалась от 120 до 150 человек. Отношение депутатов-мусульман к этой организации прослеживается крайне слабо. Кроме того, что мусульмане были среди организаторов этого союза, информация об их конкретной деятельности и членстве крайне скудна. Членом союза бесспорно был С.-Г. Джантюрин (более того, он от имени мусульман, входил в бюро<sup>124</sup>) и, видимо, еще два-три депутата-мусульманина из числа беспартийных (внефракционных).<sup>125</sup> Однако из-за кратковременности работы первого парламента деятельность "Союза автономистов" оказалась чересчур краткой, чтобы оценивать ее результативность.

*Сословно-национальный облик депутатов-мусульман* в некоторой степени был определен избирательными законами 1906 и 1907 гг., которые, во-первых, в целом ограничивали представительство инородческих народностей в российском парламенте, и во-вторых, предоставляли преимущества определенным сословиям и социальным группам (прежде всего имущественным) населения. Определенную роль сыграли кратковременность работы первых двух Дум, неравномерность проведения выборов, несогласованность и раздоры среди мусульман, лишавшие их, в конечном счете, своего депутата. В итоге, в Думе представительство от отдельных мусульманских регионов, если соотносить его с данными переписи 1897 г. было явно несоразмерным: Волго-Уральский регион в четырех Думах был представлен всего 40 депутатами, Туркестан и Степной край - 16, Кавказ и Крым - 23 депутатами.<sup>126</sup> По национально - "племенному" признаку депутаты-мусульмане представляли основные этнические группы страны следующим образом: больше всего было татар (25), далее следовали азербайджанцы (11), казахи (9), башкиры (7<sup>127</sup>), лезгины (4), узбеки (3), крымские татары (2), туркмены и чеченцы (по 1). Наконец, этническая принадлежность 4 депутатов-мусульман еще не уточнена.<sup>128</sup>

Определение сословной принадлежности депутатов-мусульман несколько затруднительно, но в целом доминирующими в Думе сословиями были дворянство (19 депутатов, в том числе 6 представляли родовую аристократию, являлись потомками владельцев ханов) и крестьянство (не менее 20-25 депутатов). Такие сословные группы, как мещанство, купечество и чиновничество, также были представлены среди депутатов-мусульман, хотя и в меньшей степени. Значительную группу составляли депутаты, принадлежавшие к мусульманскому духовенству - 15 мандатов (или 13 человек, так как двое мулл избирались дважды). Региональная специфика проявилась в том, что, все депутаты-муллы были посланы в парламент населением Волго-Уральского региона (10) и, отчасти, Туркестана и Степного края (3): Х. Атласи (II Дума, Самарская губ.), А.-Р. Кариев (II, г. Ташкент), Ш.Кощегулов (II-III, Степной край), С.Максуди (II, Казанская губ.), Х.Массагутов (II, Вятская губ.), Ш.Матинов (I, Оренбургская губ.), Ф.Миндубаев (I, Казанская губ.), М.Таинов (II, Степной край), М.-Ш.Тукаев (II-III, Оренбургская губ.), Х.Усманов (II, Уфимская губ.), М.-С. Хасанов (II, Оренбургская губ.), Дж. Хурамшин (I, Уфимская губ.), Ш.Хусаинов (I, Вятская губ.). Вторая особенность заключалась в том, что в отличие, например, от православных священников, численно преобладавших в третьей Думе, подавляющее большинство мусульманских священнослужителей (12 из 13) являлись депутатами первых двух Дум. Мусульмане Кавказа

и Крыма, не избравшие в Думу ни одного представителя духовного звания, демонстрировали явное предпочтение светским деятелям.

*Образовательный уровень депутатов-мусульман.* Высшее и среднее образование имело 35 (соответственно 21 и 14) из 67 мусульман, т.е. половина из общего числа депутатов-мусульман. 25 депутатов имели низшее и домашнее образование и уровень образованности еще 7 человек остался невыясненным. Среди 21 депутата с высшим образованием 11 имели высшую юридическую квалификацию. При сравнении по отдельным Думах наблюдается рост удельного веса европейски образованных депутатов в III и IV Думах: в I в среднем - 50 %; II - 35 %; в III - 70%; в IV - 80%.<sup>129</sup> Таким образом, в среднем образовательный уровень депутатов-мусульман сопоставим с данными по Думе в целом. В третьей Думе, например, мусульмане занимали промежуточное положение между высоко- и плохо-образованными депутатами и по этому показателю были близки к октябристам.

Особенно высокий процент образованных был среди депутатов с Кавказа: из 19 депутатов 10 имели высшее образование, 5 среднее и 2 низшее и домашнее, и 2 - неизвестно. Больше всего депутатов, не имевших европейского образования и зачастую слабо владевших русским языком, посылало население Туркестана и отчасти Волго-Уральского региона. В частности, среди 32 депутатов, представлявших мусульманское население Волго-Уральского региона, высшее и среднее образование имели соответственно по 6 и 7 человек, низшее и домашнее - 17 (образование двоих не уточнено). Это относится, прежде всего, к представителям мусульманского духовенства и крестьянства. Конечно же, среди последних были люди весьма уважаемые, достойные и в целом образованные, но их преимущества и достоинства оставались не востребованными в Думе, где требовались иные качества - юридическая подготовленность и компетентность, ораторские способности, а следовательно и хорошее знание государственного языка<sup>130</sup>, четкая позиция и умение ее отстаивать. Мусульманское население же нередко посылало в Думу людей, не обладавших подобными качествами в полной мере и вынужденных, по словам С.-Г.Алкина, "пользоваться чужими речами".<sup>131</sup> Поэтому фракция испытывала постоянный недостаток в деятелях, способных к законотворческой деятельности, и часто была вынуждена прибегать к помощи не-депутатов (бывших депутатов). Особенно важна была роль А.-М.Топчибашева, подготовившего много документов и составившего для ряда ораторов речи. Но несмотря на его значительный вклад, для решения различных многочисленных проблем одного депутата явно не хватало. К тому же многое упиралось в финансовые проблемы, в неспособность фракции материально содержать дополнительный штат помощников.

*Законотворческая деятельность депутатов-мусульман.* Невозможно понять и оценить деятельность депутатов-мусульман без учета их законотворческой деятельности и работы в думских комиссиях. И хотя эта работа часто была скрыта от взора общественности, о ней мало сообщалось в прессе, она очень важна, так как в ней заключается вся суть парламента. Именно деятельность комиссий превращает Думу из "трибуны демократии" в законодательный орган. Как правило, Дума заседала в общих собраниях 4 дня в неделю по 5-6 часов, а все остальное время члены Думы были заняты в комиссиях.

Во II Думе<sup>132</sup> было образовано 22 комиссии и 1 совещание Президиума и ряда комиссий. В III Думе число комиссий возросло от 31 в 1-ую сессию до 45 в 5-ую сессию. В IV Думе было образовано соответственно 32 комиссии в 1-ую и 37 - во вторую сессии. Депутаты-мусульмане входили в ряд комиссий: во II Думе в 18, в III - в 17 и в IV - в 13 комиссий.<sup>133</sup> В наиболее значимых комиссиях (по вероисповедным делам, народному образованию, аграрной, рабочему вопросу, переселенческой и пр.) постоянно работали представители мусульманской фракции.

Согласно “Учреждению Государственной Думы” законопроекты должны были вноситься либо Министрами (или Главноуправляющими), либо Государственным советом, либо комиссиями Государственной думы (п. 33). Законопроекты, внесенные министерствами, могли быть взяты ими обратно до тех пор, пока они не были одобрены Думой (п. 47). Члены Государственной думы могли “возбуждать предположения об отмене или изменении действующих и издании новых законов ... за исключением Основных Государственных Законов” (п. 32), т.е. могли выступить с законодательным предположением, подписанным не менее чем тридцатью членами Думы (п. 55). Затем это предположение должно было в течение определенного времени либо быть отклонено, либо внесено в Думу в виде законопроекта соответствующими министерствами, а в случае отказа министерств - специально образованной парламентской комиссией (п. 57).<sup>134</sup> Впрочем, и при согласии министерства на составление соответствующего документа, Дума могла параллельно разрабатывать инициированный законопроект. Таким образом, хотя преимущественные права в законотворчестве были предоставлены правительственным органам (министерствам и департаментам), думская инициатива не исключалась полностью. Однако неясность норм о законодательной инициативе создавала благоприятную почву для возможных столкновений, для двоякого решения спора о приоритетности.

Интересные выводы об итогах и характере законотворческой деятельности парламента были сделаны кадетом А. Шингаревым, подробно проанализировавшим законодательную инициативу первых трех Дум и Госсовета. За первые шесть лет существования российского парламента, его членами было внесено 268 законопроектов в виде законодательной инициативы: 15 законопроектов в I Думу, 44 во II и 207 в III.<sup>135</sup> В первой Думе преобладали законопроекты, касавшиеся гражданских прав (7 из 15) и социальных проблем (3). Во второй Думе преобладали социальные проекты (12 из 44), хотя были и те, что определяли гражданские права (6), затрагивали государственный строй (4). Наибольшее внимание депутатов III Думы привлекали вопросы местного самоуправления и народного образования (30 и 26 соответственно), однако не было ни одного проекта о политических свободах. Среди получивших силу закона преобладали мелкие и второстепенные законопроекты. Касаясь результативности думской инициативы, А. Шингарев подчеркивал, что из внесенных депутатами первых двух Дум законопроектов ни один не стал законом, а из 207 инициатив III Думы обрели силу закона только 34.

Все эти обстоятельства и объективную реальность необходимо учитывать при рассмотрении итогов законотворческой деятельности депутатов-мусульман. Каков же был вклад мусульман в законодательную инициативу Думы? В первой Думе, как известно, мусульмане не были еще организационно оформлены и блокировались с кадетами, которым принадлежит 80% (12 из 15) внесенных инициатив. Поэтому, не выдвигаясь с самостоятельными проектами, мусульмане подписывали кадетские законопроекты: “Проект закона о свободе совести”, “Основные положения законов о гражданском равенстве” и “Проект закона о союзах” (Ш. Сыртланов); “Заявление об изменении законов о судостроительстве и судопроизводстве” (А. Ахтямов); “Проект закона о печати” (С.-Г. Алкин, А.-М. Топчибашев, С.-Г. Джантюрин).<sup>136</sup> Т.Эльдарханов был среди 34 депутатов-эсеров, выдвинувших “Проект основного земельного закона”.<sup>137</sup> Перечисленные случаи свидетельствуют о незначительной активности мусульманских депутатов: из 12 разработанных кадетами законопроектов лишь под пятью имеются подписи мусульман. Сверх того был поддержан один эсеровский проект.

Из 44 законопроектов II Думы мусульманская группа самостоятельно внесла 3 (на первом месте стояли кадеты - 15, далее следовали трудовики - 6, Польское Коло - 4).<sup>138</sup> Благодаря Ф.Туктарову известны названия и содержания двух проектов: “Об изменении правил 31 марта 1906 г. о начальных училищах для инородцев” (подписан 31 депу-

татом) и “О превращении пятницы в выходной день”.<sup>139</sup> Третий, возможно, касался переселенческой политики властей (вероятный автор проекта - С.-Б. Каратаев). Однако, вследствие недолгой работы второй Думы, они даже не были вынесены на общее рассмотрение. В частности, проект “Об отмене правил 31 марта 1906 г.” был внесен в середине мая. Затем он должен был быть напечатан и разослан министрам. Только через месяц проект мог быть поставлен на обсуждение Думы по вопросу о желательности, а затем его надлежало передать в комиссию по народному образованию.<sup>140</sup>

Кроме того, мусульмане инициировали три запроса (15 и 18 мая): “О событиях в Терской области и насилии над мирными жителями” (был подписан 30 депутатами, в том числе 18 мусульманами<sup>141</sup>), второй, под заглавием “Об обыске 4 мая в доме члена Г. Думы А. Кардашева”, как не срочный, был передан в комиссию по запросам и там, видимо пролежал до разгона Думы.<sup>142</sup> Третий, адресованный на имя председателя Совета Министров, за подписью 34 депутатов, “О неправомерности взыскания штрафа с мусульманского населения г. Елисаветополя”, был рассмотрен 24 мая и принят Думой. Докладчиками по данному запросу были кавказские депутаты Х. Хас-Мамедов и Ф. Хан-Хойский.<sup>143</sup>

Кроме того, мусульманские депутаты своими подписями поддерживали кадетские инициативы (6 из 15): 18 мусульман подписали “Проект основных положений об отмене ограничений в политических и гражданских правах, связанных с вероисповеданием и национальностью” (С.-В. Каратаев, С. Максудов, Р. Медиев, М. С. Хасанов, Ф. Хан-Хойский, М.-Ш. Тукаев, А. Кариев, К.-М. Тевкелев, Ш. Коцегулов, А. Беремжанов, Ш. Сейфудинов, Х. Усманов, С. Максютюв, А. Нежметдинов, Х. Массагутов, Х. Атласов, Т. Эльдарханов, А. Кардашев) и по одному - “Проект закона о подготовительных учреждениях по земельным делам” (Б.Султанов), “Проект изменения правил о порядке рассмотрения государственной росписи” (Ш. Сыртланов), “Проект закона об изменении порядка избрания уездных земских гласных” (М. Махмудов), “Основные положения законопроекта о нормальном отдыхе торговых служащих” (С.Максудов), “Проект главных оснований закона о земельном обеспечении земледельческого населения” (М. Шахтактинский).<sup>144</sup>

В третьей Думе такие малочисленные фракции, как мусульманская, были лишены возможности действовать самостоятельно, и могли воспользоваться своим правом законодательной инициативы только предварительно заручившись поддержкой более крупной фракции или группы депутатов. Мусульмане были среди группы объединенной оппозиции (прогрессисты, кадеты, трудовики и с.-д.), выдвинувшей 13 законопроектов<sup>145</sup>, однако им не принадлежит ни одной самостоятельной инициативы и они не внесли ни одного крупного предложения. Кроме этого, члены фракции И.Гайдаров, Х.Хас-Мамедов, С.Максуди и другие были инициаторами ряда запросов против злоупотреблений властей на Кавказе.<sup>146</sup>

В IV Думе первенство законотворческой инициативы принадлежало уже не кадетам, а прогрессистам. Мусульманская фракция самостоятельно от своего имени не внесла ни одного проекта. Однако отдельные ее члены участвовали в разработке важных для мусульманского населения законопроектов.

Ибн. Ахтямов стал также инициатором внесения законодательного предположения “О предоставлении Оренбургскому Магометанскому Духовному Собранию права выдавать свидетельства на звание учителей и учительниц мусульманских духовно-приходских школ (мектебе и медресе)”.<sup>147</sup> Хотя среди членов мусульманской фракции отношение к проекту было неоднозначным и порой весьма критичным (Г. Еникев), И.Ахтямов не дожидаясь подписей остальных членов фракции, внес его в Думу от имени уфимских депутатов. Свое несогласие с мнением своих коллег И. Ахтямов объяснял несколькими мотивами: для “проходимости” в Думе, законопроект должен базироваться на существующем законодательстве и иметь сугубо практический

характер, не затрагивая общих и спорных вопросов; данный закон более всего нужен поволжским мусульманам и потому он касается исключительно ОМДС; в дальнейшем же, при обсуждении его в комиссиях и Думе, возможно дополнение и распространение на другие мусульманские регионы; и, наконец, промедление с его внесением может иметь серьезные негативные последствия.<sup>143</sup> Данный проект, вплоть до осени 1914 г. ни комиссиями, ни общим собранием не обсуждался и, таким образом, он пополнил многочисленные не рассмотренные Думой бумаги.<sup>149</sup>

Другое законодательное предположение, инициированное мусульманином (прогрессистом М.Далгатом), предусматривало отмену ограничений для мусульман, вступающих в сословие присяжных поверенных. Законопроект был внесен не мусульманской фракцией<sup>150</sup>, а прогрессистами, но поскольку он затрагивал существенные права мусульман, фракция постановила, что, безусловно присоединяется к нему и, не ограничиваясь молчаливым голосованием, активно поддержит его во время обсуждения в общем собрании Думы.<sup>151</sup>

Таким образом, в качестве самостоятельной законотворческой силы, депутаты-мусульмане были не слишком активны, а потому критика в их адрес, усилившаяся особенно в период работы третьей Думы, была вполне оправдана. Конечно, учитывая недолгую судьбу первых двух и характер третьей-четвертой Дум, с точки зрения реальности воплощения в закон шансов у мусульманских проектов практически не было, как впрочем у всех проектов оппозиционных групп. Но в данном случае, наверное, более важно было продемонстрировать парламентскую состоятельность, умение облекать свои требования в конкретную форму законодательного акта и талант находить союзников в непростых условиях.

В период работы первой Государственной думы в общем собрании с трибуны выступило шесть-семь депутатов-мусульман по различным вопросам: А.Ахтямов, А.Беремжанов, И.Зиадханов, Ш.Матинов, Ш.-А.Сыртланов, А.-М.Топчибаев. В Думе второго созыва депутаты-мусульмане также были весьма активны: в поддержку закона об отмене военно-полевых судов выступали М.Шахтаханский, М.Махмудов; по аграрному и переселенческому вопросам - Ф. Хан-Хойский, Б.Султанов, Р.Медиев, М.Шахтаханский, Т.Эльдарханов, К.Хасанов, Б.Каратаев, Т.Абдулхалилов; за создание комиссий по оказанию помощи безработным и голодающим - К.Хасанов, М.Шахтаханский, Р.Медиев, З.Зейналов; по проблемам народного образования М. Махмудов, К. Хасанов, С.Максудов; по проекту реформы местного суда Ф. Хан-Хойский, Х. Хас-Мамедов и др.<sup>152</sup>

С трибуны Думы третьего созыва также выступали практически все члены фракции, тем более численность их сократилась весьма существенно, но особо можно выделить кавказских депутатов Х.Хас-Мамедова и И.Гайдарова. Из представителей Волго-Уральского региона наиболее яркие выступления принадлежат С.Максуди. В частности, в марте 1912 г. он произнес большую речь в защиту мусульманского населения от обвинений его в панисламизме, вызвавшую широкий резонанс в прессе. Весьма активны и деятельны были, также, К.-М. Тевкелев и Г. Еникеев. Лишь трое из девяти членов мусульманской фракции было поручено выступать с докладами, представляя общему собранию одобренный законопроект.<sup>153</sup> Этими тремя докладчиками - Г. Сыртлановым, являвшимся заместителем секретаря комитета по государственной обороне, С.Максуди, выступавшего от имени комиссии по направлению законодательных предположений, и И.Гайдаровым, видимо как представителем бюджетной комиссии, - было представлено 10 дел (законопроекта или его части), что существенно ниже по сравнению с другими думскими фракциями.<sup>154</sup>

Среди вопросов, обсуждавшихся в Государственной думе, для мусульман наиболее важными, пожалуй, были религиозное законодательство, проблемы народного образования, переселенческая политика и положение национальных окраин и, нако-

нец, вопрос о праздничных днях. И при рассмотрении этих вопросов в комиссиях и особенно при обсуждении в общем собрании Думы мы видим большую активность и главное единство членов мусульманской фракции.

Например, при обсуждении законопроекта "О нормальном отдыхе торговых служащих" наиболее спорным пунктом стал вопрос о воскресном и праздничном отдыхе, т.к. он осложнялся "сталкивающимися в нем интересами экономических и вероисповедными".<sup>155</sup> Когда Дума отклонила поправку кадетов (194 против 101), предложивших для мусульман и евреев вместо воскресенья выходным днем сделать соответственно пятницу и субботу, члены мусульманской фракции в знак протеста покинули зал заседания.<sup>156</sup> Однако этот протест остался без какого-либо внимания. Более того, когда к концу обсуждения данного законопроекта в третьей Думе (в начале четвертой сессии, осенью-зимой 1911 г.) правительство было согласно пойти на уступку и через октябристов предложило поправку, предоставлявшую установление дней отдыха органам местного самоуправления с учетом местных религиозных и прочих традиций, большинство Думы (объединившиеся правые и левые, за исключением центра) отклонило ее. Но даже такая умеренность не помогла: законопроект застрял в верхней палате и был принят правительством по ст. 87 в виду его "спешности".<sup>157</sup>

Члены мусульманской фракции действовали как единомышленники и при обсуждении такой весьма болезненной проблемы, как переселенческая политика правительства. Известны ряд выступлений членов фракции С.Максуди, И.Гайдарова и др., против подобных мероприятий властей, вызывающих постоянное недовольство окраинных народов, особенно казахов. В этой связи члены фракции подготовили два законопроекта - "О местном самоуправлении на Кавказе" и "О положении казахских земель"<sup>158</sup> - которые однако так и остались не представленными.

В ряде вопросов члены мусульманской фракции действовали в союзе с представителями других национальных групп, прежде всего с Польским Колом, что наиболее ярко проявилось при обсуждении законопроекта "О введении всеобщего начального обучения в Российской империи".<sup>159</sup> Именно объединенные и настойчивые усилия членов национальных групп привели к принятию Думой законопроекта, признающего для 9 народностей России (в том числе и татарского) родной язык в качестве основного языка преподавания в начальной школе. Однако этот законопроект был отклонен Государственным Советом в заседании 5 июня 1912 г. и, таким образом, не принял силу закона.<sup>160</sup>

Важную часть деятельности Государственной Думы и членов мусульманской фракции составляла работа по изменению архаичного религиозного законодательства в соответствии с провозглашенной Октябрьским манифестом 1905 г. свободой совести. 20, 23, 25 и 28 февраля и 17 апреля 1907 г. МВД внесло в Думу целый пакет законопроектов, среди которых важнейшими были законопроекты "Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое"; "Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям"; "Об инославных и иноверных религиозных обществах"; "О вызываемых провозглашеною 17 октября 1905 г. свободой совести изменениях в области семейственных прав" и др. Работа второй и третьей Дум была посвящена рассмотрению этих законопроектов. И представители мусульманской фракции принимали активнейшее участие в обсуждении данных законопроектов как в соответствующих комиссиях (членами вероисповедных комиссий были М.-Ш. Тукаев, С. Максуди, Г. Еникеев и др.), так и в общем собрании Думы.

Однако с весны 1909 г. правительство Столыпина начинает открытое отступление в вероисповедных делах: постепенно, раз за разом оно отступает от провозглашенной "свободы совести" и, пользуясь своим правом, под предлогом доработки, забирает обратно наиболее важные и существенные из законопроектов. Они казались им уже слишком либеральными. Речь идет, прежде всего, о законопроектах, направлен-

ных на ликвидацию ограничений по религиозному признаку, и определяющих принципы сосуществования в империи различных вероисповеданий (в 1909 г. был изъят законопроект “Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям”, в 1912-1913 гг. - “Об инославных и иноверных вероисповедных общинах и обществах” и т.д.). При этом, два последних законопроекта были уже рассмотрены и одобрены Думой. На рассмотрении комиссии же оставались проекты, решавшие отдельные, достаточно частные вопросы. К тому же все усилия и решения Думы оказались заблокированными со стороны еще более консервативного Государственного Совета, который отклонил почти все принятые Думой религиозные законопроекты.

В IV Думе (в довоенный период) депутаты-мусульмане выступали с трибуны в общем собрании только, в основном, во время обсуждения бюджета на 1914 г.: председатель К.-М.Тевкелев затронул вопрос о реорганизации управления духовными делами российских мусульман; земельный вопрос, особенно острый для башкир вотчинников и припущенников, был поднят в выступлении И.Ахтямова; Г.Еникеев выступал при обсуждении сметы МНП; М.Джафаров - по смете МИДа и Г.-Л.Байтеряков - по смете Лесного Департамента.<sup>161</sup>

Проекты реформирования органов религиозного управления мусульман России. Многообразные религиозные проблемы, привлекавшие пристальное внимание депутатов-мусульман, можно условно поделить на две большие группы: вопросы, связанные с “внутренней” религиозной жизнью мусульманского населения страны, а также ее “внешние” аспекты.

Последние, непосредственно связанные с правительственными законопроектами (прежде всего, регулировавшими переход из одного исповедания в другое, свободу проповеди, механизм функционирования религиозных объединений и пр.), были ориентированы на расширение границ веротерпимости и вряд ли речь могла идти об установлении свободы совести в полном смысле этого слова. Депутаты-мусульмане не выступали ни за признание вневероисповедного состояния, ни за ликвидацию конфессионального государства. Не покушались они и на преимущественные права православия. Речь скорее шла о признании равноправия вероисповеданий как составной части гражданского равноправия путем снятия существующих ограничений и ликвидации преследований по религиозному признаку. Но и эти скромные требования оказались не реализованными, поскольку печальная участь большинства либеральных законопроектов о свободе совести хорошо известна.

Казалось бы сугубо “внутренние духовные дела” также находились в определенной зависимости от правительственной политики.<sup>162</sup> Речь шла о необходимости реформирования органов религиозного управления, прежде всего Оренбургского Духовного Собрания в соответствии с нуждами и потребностями мусульманского населения, что было в принципе невозможно без соответствующего на то согласия правительственных структур. Именно поэтому эти вопросы не были решены, несмотря на неоднократное обращение к ним представителей фракции и мусульманской общечественности в целом.

Впервые всеобъемлюще данная проблема была поднята на всероссийских мусульманских съездах 1905-1907 гг., которые среди прочих вопросов, обсудили и приняли широкую программу реформирования управления духовными делами мусульман (принят третьим мусульманским съездом 15 августа 1906 г.). В числе основных пунктов программы был вопрос о выборности муфтиев и об уравнивании мусульманского духовенства в правах с православным.<sup>163</sup> Известно, что в эти же годы было подготовлено еще несколько сходных документов: состоявшееся в 1906 г. в Тифлисе собрание духовных и светских представителей мусульман-суннитов и шиитов Закавказья приняло проект положения об управлении кавказского мусульманского духовенства (суннитского и шиитского толка, автор вероятнее всего Али-Мардан Топчиба-

шев)<sup>164</sup>; Юсуф Акчура в 1907-1908 гг. разрабатывал законопроект о реформе прихода<sup>165</sup>. Вероятно, эти решения должны были стать основной программой и для мусульманской фракции. Однако, вследствие кратковременности работы первых двух Дум и неподготовленности депутатов-мусульман, естественно, они даже не прозвучали с думской трибуны.

Реакционный поворот в правительственной политике, ставший очевидным с 1908 года, сделал практически невозможным их реализацию в полной мере. Поэтому, представители мусульманской фракции озвучивали лишь те или иные положения.

Например, весной 1908 г. при обсуждении бюджета МВД председатель мусульманской фракции Кутлуг-Мухаммед Тевкелев поднял вопрос о положении ОМДС, подчеркнув, что правительство не придает никакого значения улучшению материального положения мусульманского духовенства. Одновременно оратор высказал пожелание, что будет проведена “реорганизация мусульманских органов управления в соответствии с нуждами мусульманского духовенства”.<sup>166</sup> Через год, при обсуждении сметы МВД на 1909 г., представитель фракции Садри Максуди вновь начал свое выступление со слов о неудовлетворительном финансировании мусульманского духовенства, красноречиво характеризующим отношении к нему правительства. Однако недостаточное финансирование - лишь “верхушка айсберга”, часть комплекса проблем, разрешение которых упирается в необходимость коренной реформы всей системы органов религиозного управления.<sup>167</sup> Причем, если в период второй Думы в 1907 г. власти, в лице директора Департамента Иностранных Исповеданий Владимира, признавали необходимость преобразований, то по мере “усмирения страны” все проекты отодвигались в сторону, а ходатайства мусульман стали рассматриваться как “незаконное домогательство”.<sup>168</sup> Кроме того, Садри Максуди обратил внимание на отсутствии в высшей законодательной палате представителей многомиллионного мусульманского населения и выступил с предложением, чтобы правительство внесло в Думу проект о предоставлении доступа в Государственный Совет высшему мусульманскому духовенству.<sup>169</sup> Пока же такую льготу имело лишь православное духовенство.

После завершения работы III Думы в июне 1912 г. член вероисповедной комиссии Думы 2-го и 3-го созывов Мухаммед-Шакир Тукаев опубликовал отчет о работе данной комиссии, где вновь прозвучало сожаление мусульманского населения страны о том, что правительство так и не внесло ожидаемый законопроект о реформе ОМДС.

В 1912-1913 гг. члены мусульманской фракции, по-видимому, продолжали работать над сбором различных материалов, необходимых для составления проекта по реформированию ОМДС.<sup>170</sup> С этим связаны их неоднократные обращения к населению и в ОМДС.

В конце 1913 г. в татарских общественных кругах стали распространяться сведения о том, что правительство в лице Департамента Духовных Дел Иностранного Исповедания занято разработкой ряда вопросов, касающихся духовных дел мусульманского населения страны.<sup>171</sup> Среди этих вопросов основными являются: организация духовных правлений в тех местностях, где они отсутствуют (Закавказья и Степной край), реформа штатов существующих правлений и упорядочение положений мусульманских конфессиональных школ. По мнению татарской прессы, эти вопросы настолько важны для мусульман, что при их рассмотрении правительство не может и не должно ограничиваться прежними, совершенно неудовлетворительными, формами разработки законопроектов (через особые совещания, в которых роль самих мусульман крайне ничтожна). Следовательно, необходимо привлечь максимально широкий круг лиц из мусульман, не ограничиваясь духовенством, и дать возможность устроить специальное совещание для всестороннего обсуждения поднятых вопросов.<sup>172</sup> Когда же в середине апреля 1914 г. в официальной прессе (газете “Россия”)

появилось сообщение о начале с 29 апреля работы при МВД “межведомственного совещания по мусульманским делам” (под председательством зам. министра Золотарева) и были оглашены вопросы, подлежащие рассмотрению этим совещанием<sup>173</sup>, татарская общественность оказалась крайне неудовлетворенна, поскольку наиболее важные проблемы игнорировались.

Видимо, это известие подстегнуло мусульманскую общественность к более решительным действиям: чуть позднее, в апреле-мае 1914 г. председатель мусульманской фракции Кутлуг-Мухаммед Тевкелев подал прошение на проведение мусульманского совещания и оно было удовлетворено.

Разрешение было дано при соблюдении следующих условий:

- совещание должно быть закрытым, в присутствии представителя Департамента Духовных Дел Иностранных Исповеданий;
- совещание должно быть созвано в середине июня (в 15-25-х числах);
- количество участников не должно превышать 35 человек и их список должен быть представлен в министерство за месяц;
- программа совещания должна быть ограничена следующими вопросами: пересмотр действующих законоположений о мусульманских духовных правлениях и разработка основных положений их реорганизации.<sup>174</sup>

Съезд представителей мусульманских общественных организаций, как и планировалось, состоялся 15-25 июня 1914 г. и был признан четвертым мусульманским съездом, продолжившим и развившим начинания предыдущих трех.<sup>175</sup> Один из ведущих ораторов, выступавших на съезде - Али-Мардан Топчибашев - еще раз обратил внимание делегатов на бездеятельность властей, которые в течение многих лет работы Думы не пожелали представить на его рассмотрение законопроекты, касающиеся духовных дел мусульман, что свидетельствовало об элементарном игнорировании их интересов.<sup>176</sup>

Основными докладчиками на съезде стали депутаты IV Думы Ибниямин Ахтямов (доклады об ОДС и управлении сибирскими мусульманами, а также обзор основных существующих проектов) и Мамед Джафаров (о закавказских мусульманах), редактор газеты “Миллят” Исмагил Леманов (о Таврическом духовном правлении); бывшие депутаты Садри Максуди (об основных положениях реформы управления духовными делами мусульман России), Султан-Вахид (Бахьджан) Каратаев (о положении казахов), Али-Мардан Топчибашев и др. Работа съезда-совещания проходила по трем основным секциям: организационной, по духовно-учебным делам и вакуфной. И хотя многие из поднятых вопросов не были до конца разработаны, в итоге съезд принял проект “Положения об управлении духовными делами мусульман Российской империи” (из десяти резолюций).<sup>177</sup> Данный проект также не носил окончательного характера и был открыт для доработки и изменений. Однако он стал тем документом, на основании которого “мусульманская фракция могла бы определить свою позицию в вопросе о реорганизации и согласно с ним направить свои действия, не зависимо от того, найдено ли будет целесообразным самой фракции составить законодательное предположение и внести его в Госуд. Думу или же придется ей выступить с поправками к правительственному законопроекту, если такой будет внесен и рассмотрен в IV Думе”.<sup>178</sup>

Таким образом, состоявшимся накануне первой мировой войны мусульманским съездом была вновь поднята проблема реформирования органов религиозного управления и превращения их в органы самоуправления, однако и на сей раз приоритетное право оставалось за государственными органами. Судя по упомянутым документам и газетным публикациям, мусульманская фракция не имела готового для немедленного внесения в Думу законопроекта и зависела от правительственных чи-

новников. Тем более, что внесение законопроекта в качестве думской инициативы (по ст. 55), без предварительного соглашения и согласия со стороны правительства, в условиях крайнего неприятия правым крылом Думы и Совета подобных действий, заранее обрекало проект на бесславный конец. Такова была политическая реальность, имевшая с 1907 г. стойкую тенденцию к усилению неблагоприятных для мусульман (и инородцев в целом) условий. Мусульманские депутаты (С. Максуди, Ибн. Ахтямов и пр.) отлично осознавали и не могли игнорировать это в своей деятельности.

Однако дело осложнялось позицией власти, которая прикрываясь “принципом невмешательства” (особенно когда дело касалось окраинных мусульман), использовала его для ослабления мусульманского движения, попутно, по мере возможности, активно применяя репрессивные меры против стремления исламского мира к новой жизни. Именно поэтому религиозная жизнь ряда мусульманских окраин (Закавказья<sup>179</sup>, Степной край, Туркестан<sup>180</sup>), несмотря на все проекты и ходатайства, оказалась вне какой-либо организации, а реформа ОМДС постоянно затягивалась. Начавшаяся вскоре мировая война сделала быстрое разрешение намеченных вопросов еще более неосуществимым.

Новый мощный импульс данная проблема получила в 1915 г. После неожиданного, вопреки негативному мнению общественности, назначения муфтием ОДС Сафы Баязитова, в татарской прессе прошла целая кампания протеста против столь непопулярного решения властей.<sup>181</sup> Многочисленные публикации и бурная дискуссия в газетах “Кояш”, “Вакыт”, “Йолдыз” и пр. позволили цензорам ГУП сделать вывод о том, что в 1915 году “наиболее выдающимся событием в татарском мире ... являлась смерть мусульманского муфтия и назначение ему нового преемника в лице Сафы Баязитова”.<sup>182</sup> Большинство ведущих татарских изданий откликнулись на эту новость публикациями, в которых кроме критики, поднимался вопрос о выборности муфтия и остальных религиозных должностных лиц.<sup>183</sup> Эта проблема усилила внимание общественности к делам мусульманской фракции, против бездеятельности и “преступно-спокойной” позиции которой был направлен целый поток критических публикаций.<sup>184</sup> Тогда же ряд представителей мусульманской общественности г. Казани послали в Петроград на имя председателя мусульманской фракции Кутлуг-Мухаммеда Тевкелева телеграмму с настоятельным требованием употребить все свое влияние на то, чтобы неугодный мусульманам Сафа Баязитов был смещен с поста муфтия ОДС, а фракция внесла наконец то в Думу законопроект “Об установлении выборного начала при определении муфтия”. Среди подписавших были бывшие депутаты Саид-Гирей Алкин, Садри Максуди, а также известные общественные деятели Валидхан Таначев, Гафур Кулахметов, Габделбари Баттал, Фахрелислам Агеев, Ахмет-Гарай Хасани, Ибрагим Биккулов, Фуад Туктаров, Гильмутдин Шараф, Ильяс Алкин, Ахмед Урманчев и др.<sup>185</sup>

Однако все эти критические публикации и различные предложения так и остались не реализованными, причиной чему была как маломощность и бездеятельность фракции, так и непреклонная позиция властей, априори отвергавшей любые реформаторские устремления.

#### *Примечания:*

- 1 Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1905-1907 гг. СПб., 1910. С. 148-149.
- 2 Башинский Б. Наш съезд // Сотрудник Братства Св. Гурия. 1909. № 1. С. 2-5.
- 3 Там же. 1910. №22-23.
- 4 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. №. 801. Л. 73.
- 5 Епископ Андрей. О мерах к охранению Казанского края от постепенного завоевания его татарами. 14 января 1908 г. Казань. (То же в: РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 815. Л. 1-4).
- 6 Там же. С. 4.
- 7 Там же. С. 3, 8.



- 8 Церковь и руссификация бурято-монгол при царизме // Красный Архив. 1932. Т. IV (53). С. 102.
- 9 Перевод статьи из татарской газеты "Йолдыз" 1910. № 520. // Сотрудник Братства Св. Гурия. 1910. № 22-23. С. 355-358.
- 10 Представление А. Н. Харузина. в Совет министров "О мерах для противодействия панисламистскому и пантуранскому (панторкскому) влиянию среди мусульманского населения". 15 января 1911г. // Библиотека РГИА. Пз. 747. С. 1.
- 11 Журнал особого совещания по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Приволжском крае // Там же. С. 7 334 Представление А. Н. Харузина // Там же. С. 6
- 12 Епископ Алексей. Современное движение в среде российских мусульман. Казань, 1910. С. 6-8. Этот же доклад был дополнен и еще раз издан в виде брошюры: "Воинствующий ислам". М., 1914.
- 13 Журнал заседаний. Заседание 14 января 1910 года // РГИА. Ф. 821. Оп. 8. № 801. Л. 152.
- 14 Там же. Л. 154-154 об.
- 15 Там же. Л. 167-167 об.
- 16 Представление А. Н. Харузина // Библиотека РГИА. Пз. 747. С. 14.
- 17 Там же. С. 2.
- 18 Там же. С. 7.
- 19 Журнал Особого Совещания. С. 9-10.
- 20 Представление А. Н. Харузина // Библиотека РГИА. Пз. 747. С. 5.
- 21 РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 420. Л. 11 об., 14 об., 26 об.
- 22 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 801. Л. 26, 170 об.
- 23 Там же. Л. 151-153 об.
- 24 СЗРИ. Т. 10. (1896). Ст. 2382.
- 25 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 801. Л. 213 об.
- 26 Там же. Л. 153 об.
- 27 Представление А. Н. Харузина // Библиотека РГИА. Пз. 747. С. 9-12.
- 28 Представление в Совет министров "Об образовании курсов по исламоведению и об издании журнала для изучения мира ислама" 4 августа 1911 г. // РГИА. Ф. 1276. Оп. 7. Д. 6. Л. 46 об.
- 29 Представление А. Н. Харузина // Библиотека РГИА. Пз. 747. С. 17-18
- 30 Председатель Совета министров В. Коковцев - Н. А. Маклакову. 9 января 1913 г. // РГИА. Ф. 1276. Оп. 7. Д. 9. Л. 48.
- 31 Я. Н-ов. Политика игнорирования // Сотрудник Братства Св. Гурия. 1911. № 43. С. 689-692; Продолжение: Там же. № 45. С. 719-723.
- 32 Русский язык в Кавказских школах // Там же. 1911. № 3. С. 39-43
- 33 Чичерина С. Инородцы-магометане (татары, башкиры, киргизы) // Там же. 1910. № 9. С. 136
- 34 Продолжение // Там же. 1910. № 29-30. С. 477.
- 35 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 801. Л. 73 об. - 75 об.
- 36 Машанов М. А. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам. Казань, 1910.
- 37 Остроумов Н. П. Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность православной русской церкви // Сотрудник Братства Св. Гурия. 1910. № 42. Отдельный оттиск доклада с некоторыми изменениями был издан в Казани в 1910 году.
- 38 Остроумов. Ук. соч. // Сотрудник Братства Св. Гурия. 1910. № 42. С. 678-679.
- 39 Нумеров Н. В. Казанский миссионерский съезд // Прибавление к Церковным ведомостям. 1910. № 13. С. 1816,
- 40 АВПРИ. Ф. 147. Оп. 485. Д. 1258. Л. 99 об.-ЮО.
- 41 Казанский телеграф. 1910, №№ 5158, 5159, 5160.
- 42 Ильминский Н. И. О системе просвещения инородцев и о Казанской Центральной крещено-татарской школе. Изд. П. В. Щетинкина. Казань, 1913.
- 43 О правительственной политике в области школьного образования см.: Горохов Г. М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941. Эфиоров А. Ф. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. М., 1948; Махмутова А. Х. Становление светского образования у татар. Казань, 1982.
- 44 Журнал межведомственного совещания по вопросу о постановке школьного образования в местностях с инородческим и инославным населением. Март - апрель 1911г. // РГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 28. С. 3-4.
- 45 РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 22. Л. 37.
- 46 Там же. Л. 34, 42 об.
- 47 РГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 28. С. 117 - 140.
- 48 Йолдыз. 1913. № 1051 // Перевод в Мире ислама. 1913. Т. II. Вып. XI. С. 739,
- 49 Там же. С. 765-766.
- 50 Протокол совещания // Инородческое обозрение. 1914. Март. Кн. 6.
- 51 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. № 573. Л. 3.
- 52 Там же. Л. 6 об - 7.
- 53 Вакыт. 1913. № 1397 // Перевод в: Мире ислама. 1913. Т. П. Вып. XI. С. 754
- 54 Йолдыз, 1913. №1051 // Там же. С. 750.
- 55 Утро России. 1914. № 100.
- 56 Заседание 29 апреля 1914 г. // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 576. Л. 120 об.-122.
- 57 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 576. Л. 254-254 об.
- 58 Там же. Л. 134 об.- 135 об.
- 59 АВПРИ. Ф. 147. Оп. 485. Д. 1258. Л. 448 об. - 450 об.
- 60 Там же. Л. 445.
- 61 Журнал заседаний. Заседание 9 - 10 мая 1914 г. // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 576. Л. 235 об - 237.
- 62 Рапорт И. М. Платоникова по командировке в Уфу и Оренбург в 1910 г. // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 625. Л. 82 - 83.
- 63 Журнал заседаний. Заседание 9 - 10 мая 1914 г. // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 576. Л. 627.
- 64 Там же. Л. 306.
- 65 Там же. Л. 142 об. - 147 об., 154 об.-160 об.
- 66 Там же. Л. 309.
- 67 Там же. Л. 311 об.
- 68 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 577. Л. 11 об.
- 69 Заседание 16 мая. // Там же. Л. 384-386.
- 70 Там же. Л. 354.
- 71 Там же. Л. 264-265.
- 72 Законодательное предположение 30 членов Государственной Думы об отмене вероисповедных и национальных ограничений. 11 февраля 1916 г. // РГИА. Ф. 1276. Оп. 12. Д. 3. Л. 7 об.-9.
- 73 В. Б. Фредерикс. - Б. В. Штрюмеру. 25 февраля 1916 г. // Там же. Л. 1 об.
- 74 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 638. Л. 11-11 об, 15 об.
- 75 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 511. Л. 28.
- 76 Там же. Л. 35.
- 77 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 449. Л. 504 об.
- 78 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 511. Л. 30.
- 79 РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 422. Л. 138.
- 80 Там же. Л. 43.
- 81 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 449. Л. 503.
- 82 Там же. Л. 503 об..
- 83 Там же. Л. 504.
- 84 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 450. Л. 135.
- 85 РГИА (СПб). Ф. 821. Оп. 133. Д. 511. Л. 35 об.
- 86 Там же. Л. 38.
- 87 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 450. Л. 135.
- 88 РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 449. Л. 505.
- 89 Заседание 16 мая 1914 г. // Там же. Л. 377 об, 380-382 об.
- 90 РГИА. Ф. 565. Оп. 6. Д. 23324. ЛЛ. 30, 31 - 33.
- 91 Подробнее см.: *Usmanova D.*, The legal and ethno-religious world of empire: Russian muslims in the mirror of legislation (early twentieth century). // *Ab imperio*, № 2, 2000, с. 147-167.
- 92 Мусульманская фракция долгое время находилась в "забвении" и стала предметом пристального внимания исследователей только в последнее десятилетие (в хронологическом порядке): *Фахрутдинов Р.Р.* Программные документы "Иттифак эл-муслимин" и мусульманские фракции в Государственной думе // Материалы и документы по истории общественно-политического движения среди татар (1905-1917 гг.). Казань, 1992, с.3-12; *Анохина З.Н.* Уральские депутаты-мусульмане в I и II Государственных думах // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч.1. Челябинск, 1995, с. 153-155; *Усманова Д.М.* Деятельность мусульманских фракций IV Государственных Дум // "Интеллигенция Татарстана в период реформ и революций первой трети XX в.". Материалы Республиканской научной конференции, посвященной 100-летию Галимджана Шарара. 3-4 декабря 1996 г. Казань, 1997, с. 30-31; *Циунчук Р.А.* Развитие политической жизни мусульманских народов Российской империи и деятельность мусульманской фракции в Государственной Думе 1916-1917 гг. / Имперский строй России в региональном измерении (XIX- начало XX века). Сборник научных статей. М., 1997, с. 176-223; *Usmanova D.*, The activity of the Muslim faction of the State Duma and its significance in the

- formation of a political culture among the muslim peopls of Russia (1906-1917) Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol.2: Inter-Regional and Inter-Etnic Relations. Islamkundliche Untersuchungen. Band 216. Klaus Schwarz Verlag. Berlin. 1998. P. 417-455; Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906-1917 гг. Сборник документов и материалов. / Сост. Л.А. Ямаева. Уфа, 1998, 384 с.; Урманова Д.М. Мусульманская фракция и проблемы "свободы совести" в Государственной Думе России (1906-1917). Казань, 1999, 164 с.; Ямаева Л. Мусульманская фракция Государственной думы России / Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 2. - М., 1999, с. 64-66.
- 93 Усал М.-Ф. Беренче, икенче өз өченче Думада, с. 92.
- 94 Первая Государственная Дума. Алфавитный список и подробные биографии и характеристики членов Государственной думы. М., 1906; Первая Российская Государственная Дума. Литературно-художественное издание под ред. Н. Пружанского. СПб., 1906, 156с. Среди кадетов были и шесть депутатов-мусульман, проходившие по Выборгскому процессу. У них были те же адвокаты, что защищали кадетов. См.: Выборгский процесс..., 263 с.
- 95 См.: АЛИСОВ Г. Мусульманский вопрос в России... с. 46.
- 96 Государственная Дума. Второй созыв. Стенографические отчеты. 1907 г. Сессия вторая. Том I, с. 346-348.
- 97 Некоторые члены ЦК "Мусульманского Союза" в то время жили в СПб. и имели возможность работать во фракции: А.-М. Тогнибашев, С.-Г. Алкин и др. Кроме того, С.Максуди, избранный в ЦК, был депутатом Думы.
- 98 Согласно позднейшим воспоминаниям Г. Исхаки, Ф.Туктаров был специально делегирован "тангистами" в СПб. для участия в организации особой трудовой группы. См.: ??а илли юл, ????аль 1939, № 2 (129), 12 б.
- 99 Усал М.-Ф. Беренче, икенче өз өченче Думада, с. 59-60.
- 100 Усал М.-Ф. Беренче, икенче өз өченче Думада, с. 62.
- 101 АЛИСОВ Г. Мусульманский вопрос в России... с. 39.
- 102 Усал М.-Ф. Беренче, икенче өз өченче Думада, с. 62-63.
- 103 Витенберг Б. М. Государственная Дума..., с. 613.
- 104 Баянұльхак, 1907, № 250, 27 ноября.
- 105 Баянұльхак, 1908, № 278, 7 февраля.
- 106 Обнинский В. Члены Государственной Думы..., с.57.
- 107 Ольшанский Н. Н. (ред.) Четвертая Государственная Дума...
- 108 Миллят, 1914, №2, 20 февраля
- 109 Миллят, 1914, №13, 21 августа, с.4-5
- 110 ГД. Справочник. Вып. 6, IV созыв, I сессия, СПб., 1913.
- 111 Текст Манифеста 3-го июня откровенно говорил об этом: "Государственная Дума должна быть русской и по духу. Иные народности, входящие в состав Державы Нашей, должны иметь в Государственной Думе представителей нужд своих, но не должны и не будут являться в числе, дающем им возможность быть вершителями вопросов чисто-русских."
- 112 Он был арестован 5 марта и вскоре выпущен. См.: Хроника // Право, 1906, № 11, 19 марта, с. 1082.
- 113 Хроника // Право, 1906, № 46, 10 декабря, с. 3890.
- 114 Я. Г. Выборы // Ежегодник газеты "Речь" на 1913 г., с. 200.
- 115 Я. Г. Выборы / Ежегодник газеты "Речь" на 1913 г., с. 238.
- 116 Из выступления крайне правого депутата III Думы Машкевича. См.: Вестник Европы, 1907, № 12, с. 811.
- 117 Линд В., Законодательство и жизнь. // Русская мысль, 1907, № 9, сентябрь, с. 195.
- 118 Изгоев А. С., Общественное движение в России (заметки публициста). // Русская мысль, 1907, № 4, апрель, с. 206.
- 119 В этом вопросе с мусульманской была солидарна украинская пресса, довольно часто и очень резко упрекавшая кадетов и российскую печать в преступном равнодушии и пренебрежении к национальным нуждам тех народов, которые не входят в число т.н. "зрелых" народностей и соответственно чьи национальные запросы "недостойны" признания кадетами. См.: Украинская жизнь, 1912, № 2, с. 22; № 5, с. 88-96, № 7-8, с. 5-14 и пр.
- 120 Подробно проанализировавший законодательную инициативу первых трех Дум и Госсовета, А.Шингарев (Шингарев А. Законодательная инициатива членов Государственной Думы и Государственного Совета // Русская мысль, 1912, № 9, с. 1-25; № 10, с. 93-122) обнаружил очевидную тенденцию, что "успешность прохождения проектов обнаруживает явную и вполне естественную зависимость от политической физиономии группы, предлагавшей проект" (№ 10, с. 109, 117).
- 121 Миллят, 1914, № 2, 20 февраля.
- 122 В частности, в казанской газете "Кояш" была опубликована статья члена фракции М.-Ю. Джафарова под названием "Прогрессивный блок и мусульманская фракция" с обоснованием подобной тактики. См.: Кояш, 1915, № 861, 3 декабря.
- 123 Alfred J.G., The Polish Kolo, the Russian Duma and the question of polish autonomy. The Ohio State University, Ph.D., 1971, p. 63-64.
- 124 Усал М.-Ф. Беренче, икенче өз өченче Думада, с. 114 б.
- 125 Козбаненко В. А. Партийные фракции ..., с 69 (по подсчетам Н.А. Бородина).
- 126 Поскольку некоторые депутаты избирались дважды и более, то из общего числа 67 депутатов-мусульман 32 человека были из Волго-Уральского региона, 23 - из Кавказа и Крыма, и 14 - из Туркестана и Степного края.
- 127 Надо отметить, что национальность некоторых депутатов носит "пограничный" характер, что отражено, например, в различиях между официальной национальностью по документам и национальностью "по родному языку" (Г.-О. Сыртланов, М.-Ш.Тукаев и др.)
- 128 Поскольку в опубликованных источниках и литературе встречаются расхождения и неточности, все приведенные выше данные опираются на заполненные преимущесвенно собственоручно анкеты, хранящиеся в личных делах депутатов-мусульман. (РГИА, Ф. 1278, оп 1, т. II и оп. 9).
- 129 Вероятно этот показатель соответствовал среднему показателю по Думе в целом (на 15 декабря 1911 г.): до 48 % с высшим, около 26 % со средним и 26 % имели домашнее и низшее образование. См.: Герасимов П., Личный состав Государственной Думы. / Ежегодник газеты "Речь" на 1912 год. СПб., 1911, с. 127.
- 130 Ст. 111 Штата (регламента) Государственной Думы не разрешала прочтение речей. И хотя некоторые мусульмане (Ш. Махмудов) предлагали предоставить такую возможность нерусским депутатам, большинство Думы не согласилось. См.: II ГД. Стенографические отчеты. 1907 г. Том II, с. 402-403. Плохое или недостаточное знание определенной частью депутатов-мусульман русского языка позволяло русским публицистам говорить о слабости мусульман интеллектуальными силами и незаметной роли их в Думе. См.: Из общественной хроники. // Вестник Европы, 1907, № 6, июнь, с.857.
- 131 Баянұльхак 1908, № 307, 15 апреля. В этой статье Саид-Гирей Алкин привел в качестве примера случаи, когда не депутат Али-Мардан Тогнибашев был вынужден писать для многих ораторов во II и III Думе тексты их выступлений. Аналогичный случай описал в своей брошюре и Фуад Туктаров, когда он по просьбе депутата Джамалетдина Курамшина сочинил для последнего речь, так и оставшуюся неозвученной. См. Усал М.-Ф. Беренче, икенче өз өченче Думада, с. 120-121.
- 132 Опубликованных материалов о деятельности комиссий Думы I созыва и 3-5 сессий IV Думы нет.
- 133 См.: Урманова Д.М. Мусульманская фракция..., с. 139-146.
- 134 Законодательные акты переходного времени. 1904-1908 гг. Сборник законов, манифестов, указов Пр. Сенату, рескриптов и положений комитета министров, относящихся к преобразованию государственного строя России, с приложением алфавитного предметного указателя. Изд-е 3-е... Под ред. пр.-доц. Н. И. Лазаревского. СПб., 1909. Приложение IV. "Учреждение Государственной Думы".
- 135 Шингарев А. Законодательная инициатива членов Государственной Думы и Государственного Совета // Русская мысль, 1912, № 9, с. 1-25; № 10, с. 93-122.
- 136 Законодательные проекты и предположения ..., с. 2-3, 8, 28, 243.
- 137 Езерский Н. Государственная Дума первого созыва..., Приложение, с. 176, 184.
- 138 Шингарев А. Законодательная инициатива..., № 9, с. 22.
- 139 Усал М.-Ф. Беренче, икенче өз өченче Думада, с. 52, 216-227.
- 140 II ГД. Стенографические отчеты. 1907 г. Сессия вторая. Том II, с. 1144.
- 141 II ГД. Стенографические отчеты. 1907 г. Том II, с. 611-614.
- 142 II ГД. Стенографические отчеты. 1907 г. Том II, с. 829.
- 143 II ГД. Стенографические отчеты. 1907 г. Том II, с. 830, 1138-1143.
- 144 Законодательные проекты и предположения ..., с. 5-6, 117, 175, 304, 315, 333.
- 145 Шингарев А. Законодательная инициатива..., № 10, с. 94, 97, 100.
- 146 Обзор деятельности Государственной Думы третьего созыва. 1907-1912 гг. Часть первая. Общие сведения, с. 191-193; Приложение 15а, 17а.
- 147 Миллят, 1914, № 7, 4 апреля, с. 2-3.
- 148 Миллят, 1914, № 14 апреля, с.3-4.
- 149 Миллят, 1914, № 17, 25 ноября, с.6..
- 150 По некоторым данным, в первую сессию IV Думы (1912-1913 гг.) аналогичный законопроект был разработан и членами мусульманской фракции, но так как союзники мусульман - кадеты - отказались его подписывать, законопроект остался не внесенным в Думу. См.: Миллят, 1914, № 15, 20 октября, с.7.
- 151 Подобную позицию высказал на заседании фракции докладчик по вопросу Гайса Еникеев См.: Миллят, 1914, № 8, 14 апреля, с.3.

- 152 II ГД. Стенографические отчеты. 1907 г. Том I. и II. СПб., 1907. Таким образом, из 37 депутатов-мусульман с трибуны выступали 12 человек, то есть каждый третий. Преобладали депутаты с Кавказа.
- 153 Обзор деятельности Государственной Думы третьего созыва. 1907-1912 гг. Часть первая. Общие сведения, с. 11-12.
- 154 Обзор деятельности Государственной Думы третьего созыва. Часть первая. Общие сведения, с. 12.
- 155 Обзор деятельности Государственной Думы третьего созыва. 1907-1912 гг. Часть вторая. Законодательная деятельность, с. 380.
- 156 Баянгульхак, 1910, № 610, 6 мая.
- 157 Миллят, 1914, № 4, 6 марта, с.3-4
- 158 Баянгульхак, 1908, № 304, 8 апреля.
- 159 Обзор деятельности Государственной Думы третьего созыва. 1907-1912 гг. Часть вторая. Законодательная деятельность, с. 423-426.
- 160 Обзор деятельности Государственной Думы третьего созыва. 1907-1912 гг. Часть вторая. Законодательная деятельность, с. 426.
- 161 Миллят, 1914, № 16, 3 ноября, с. 6-7.
- 162 См. подробнее: *Усманова Д.* Неродное дитя империи. Взаимоотношения Духовного собрания мусульман с государственной властью. // Татарстан, 1997, № 1, с. 73-80.
- 163 *Усманова Д.* Неродное дитя империи..., с. 76-77.
- 164 Миллят, 1914, № 13, 30 мая, с. 7. По некоторым сведениям, находясь в тюрьме за подписание Выборгского воззвания, А.-М. Топчибашев продолжал работу над проектом реформы органов религиозного управления. См.: *Алисов Г.* Мусульманский вопрос в России..., с. 55.
- 165 Миллят, 1914, № 10, 17 мая, с. 1.
- 166 Казан мухбире, 1908, № 278, 5 мая.
- 167 III ГД. Стенографические отчеты. 1909 г. Сессия вторая. Часть II, с. 2371-2377.
- 168 III ГД. Стенографические отчеты. 1909 г. Сессия вторая. Часть II, с. 2373.
- 169 III ГД. Стенографические отчеты. 1909 г. Сессия вторая. Часть II, с. 3096.
- 170 Хокук ва хаят, 1913, № 7, 31 мая.
- 171 Предстоящее обсуждение духовных дел мусульман // *Иеет*, 1913, ? 1, 28 ??кабря, с. 3.
- 172 Миллят, 1913, № 1, 28 декабря, с. 4.
- 173 Миллят, 1914, № 8, 14 апреля, с. 1.
- 174 Миллят, 1914, № 10, 17 мая, с. 1; № 11, 30 мая, с. 1.
- 175 Миллят, 1914, № 13, 21 августа, с. 3-8; Работа съезда подробно освещалась татарской прессой, нередко с критическими замечаниями. Некоторые выступления ораторов переизданы в последнее время. См.: А. Топчибашев: "Нас не только игнорируют, но нам и не доверяют вовсе". Доклад известного общественного деятеля на мусульманском съезде в 1914 году // *Гасырлар авазы - эхо веков*, 1997, № 1/2.
- 176 А. Топчибашев: "Нас не только игнорируют...", с. 79.
- 177 Миллят, 1914, № 13, 21 августа, с. 7-8.
- 178 Цит. по: Миллят, 1914, № 13, 21 августа, с. 4.
- 179 См. например статьи А. Цаликова: *Цаликов Ах.* Религиозно-культурные нужды горцев / Кавказ и Поволжье. М., 1913, с. 147-156; *Он же*, О мусульманских духовных учреждениях / Там же, с. 157-165.
- 180 Например, в Положении об управлении Туркестанским краем ничего не сказано о мусульманском духовенстве, его статусе, правах и обязанностях. Это умалчивание выдавалось властями как "невмешательство во внутренний религиозный быт местного населения." См.: Милица О мусульманском движении / *Вестник Европы*, 1912, № 8, с. 358.
- 181 См. например: Вокруг муфтийства // *Кармак*, 1915, № 13, 1 июля; Оренбург, 15 августа // *Кармак*, 1915, № 16, 15 августа; Мысли казанского мусульманского духовенства о проблеме муфтия // *Дин ва эдеб*, 1915, № 15, 30 июня (а также ряд статей на эту же тему в №№ 16, 17, 18, 20 и пр.) и пр.
- 182 РГИА, Ф. 776, оп. 21, ч. I, 1916 г., д. 123, часть I, "Отчет по периодическим изданиям за 1915 г.", л. 153.
- 183 Саид-Гирей Алкин, например, аргументировал это требование тем, что в основе ислама преобладает выборное начало при назначении должностных лиц. См.: Муфтий должен быть выборным // *Кояш*, 1915, № 775, 17 августа.
- 184 Мусульманская фракция и муфтият // *Йолдыз*, 1915, № 1487, 11 августа; Вопрос о муфтии // *Кояш*, 1915, № 771, 12 августа; Муфтий должен быть выборным // *Кояш*, 1915, № 775, 17 августа; Злободневное наше желание // *Йолдыз*, 1915, № 1492, 18 августа; Фракции нужна помощь // *Йолдыз*, 1915, № 1493, 19 августа; Мусульманская фракция // *Кояш*, 1915, № 776, 18 августа и пр.
- 185 *Кояш*, 1915, № 772, 13 августа.

## VII. СТАНОВЛЕНИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ИНСТИТУТОВ У ТАТАР

## ГЛАВА 17. Духовное управление мусульман: становление и функционирование до 1917 г.

После завоевания Казанского ханства Москва проводила по отношению к мусульманам Поволжья достаточно жесткую политику, целью которой была ассимиляция местных народов и их полное подчинение новому русскому государству. Эта деятельность делится на два основных этапа: с 1552-1788 гг. и 1788-1917 гг.

1788 год явился переломным моментом в политике царского правительства. Прежние методы работы с нерусским населением не приносили видимого результата и, от них пришлось отказаться, а новые методы ещё не были разработаны. Для повышения эффективности национальной и религиозной политики назрела необходимость в создании административного органа, который мог бы контролировать мусульман и проводить нужные правительству мероприятия.

В русле наметившегося в России конца XVIII в. стремления к религиозному равноправию был подготовлен проект новой структуры мусульманского управления - Оренбургского Магометанского Духовного собрания (ОМДС).

22 сентября 1788 г. выходит именной указ Екатерины II "Об определении мулл и прочих духовных чинов магометанского закона и об учреждении в Уфе Духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона в России пребывающими"<sup>1</sup>. Этим указом учреждается ОМДС в городе Уфа<sup>2</sup>, которое должно было контролировать деятельность мусульманского духовенства на всей территории России, кроме Крыма. Структура созданной организации была взята из системы духовного управления мусульман Османской империи. Согласно Уставу во главе организации стоял председатель или муфтий, его советниками и заместителями были три кадия<sup>3</sup>. Члены ОМДС (кадии) выбирались в основном из татар Казанской губернии.

Создание Духовного управления мусульман было объективно необходимо, как для мусульман, которые признавали лишь религиозную власть, так и для самодержавия, которое на протяжении столетий безуспешно пыталось контролировать это общество и управлять им. Татары через неё в первую очередь пытались реализовывать идеи самостоятельности. Муфтият должен был стать органом, защищающим их права и координирующим действия, направленные на реализацию не только религиозных, но и политических целей мусульман.

Духовное управление мусульман со дня создания подчинялось российскому правительству, точнее Департаменту Иностранных исповеданий Министерства Внутренних дел Российской империи<sup>4</sup>, следовательно, муфтий Духовного собрания, назначался правительством. Кадии, согласно уставу ОМДС, назначались министром внутренних дел по представлению муфтия<sup>5</sup>. При этом нельзя не заметить, что при создании Духовного управления мусульман, правительство пыталось применить уже существующую иерархическую структуру управления религиозными институтами.

Духовное управление в организации своей деятельности исходило из существующей структуры мусульманского духовенства татар Поволжья. По статье 1416 Устава ОМДС: "В округе Оренбургского магометанского духовного собрания высшее магометанское духовенство составляют Оренбургский муфтий и ахуны, а приходское при соборных мечетях — хатыпы (муллы), имамы и маязины, при мечетях простых — имамы и маязины"<sup>6</sup>. Тем не менее, нельзя не согласиться с мнением С. Г. Рыбакова, который не без основания считал что: "Российский закон создал мусульманское духовенство как сословие мулл с правами и обязанностями, установления, чуждые мусульманскому миру, не предусмотренные мусульманским правом (шариатом)"<sup>7</sup>. Муф-

тият был создан Российским правительством и выполнял задачи, поставленные им. Власти пытались формировать новую отвечающую её требованиям социальную прослойку - мусульманское духовенство. Но утверждать, что такая организационная схема полностью противоречила шариату, было бы неверно.

Главой учреждения был назначенный председатель или муфтий. Согласно уставу: "Оренбургский муфтий есть духовный глава магометан, принадлежащих к округу Оренбургского магометанского духовного собрания, и председатель сего собрания"<sup>8</sup>.

Первый муфтий Мухамеджан Хусаинов занимал должность председателя муфтията в 1788 - 1824 гг. Он был одним из инициаторов создания Духовного Управления и приложил немало усилий в реализации его основных целей<sup>9</sup>. М.Хусаинов выступал за восстановление разрушенных культовых зданий, что безусловно, противоречило интересам российского правительства. Чтобы ограничить возможности и тем самым снизить активность первого муфтия, Сенат 14 декабря 1801 г. утвердил новый порядок работы ОМДС<sup>10</sup>. Теперь в принятие решений должны были голосовать все члены собрания, постановления стали приниматься простым большинством, т.е. муфтий при голосовании не имел преимуществ. В 1817 г., чтобы ограничить в правах муфтия, Александр I издает указ об образовании Министерства духовных дел и народного просвещения, где было отмечено, что должность муфтия избираема мусульманской общиной (уммой). Это положение вошло в устав 1836 года Департамента духовных дел и иностранных исповеданий. Но оно не соблюдалось царским правительством вплоть до 1917 г. На посту председателя Духовного собрания им нужен был, прежде всего, преданный самодержавию человек.

По мнению Ш. Марджани, муфтий М.Хусаинов не обладал необходимыми для своей должности знаниями и был явным сторонником царского правительства<sup>11</sup>. Тем не менее, именно при нем начиналось издание религиозной мусульманской литературы, а также мусульмане впервые получали возможность учиться в различных центрах мусульманской культуры<sup>12</sup>.

Безусловно, глава российских мусульман выполнял требования российского правительства, поэтому основная деятельность Духовного управления носила административный характер. Но, несмотря на это, муфтий стремился максимально использовать своё положение для содействия развитию татарского общества. Можно сказать, что за годы своей работы муфтий Хусаинов довольно эффективно использовал свои полномочия. Так, например, об этом свидетельствует его проект реорганизации мусульманского образования<sup>13</sup>. Он предлагал создать мусульманское училище при Казанском Университете и в Оренбурге под наблюдением генерал-губернаторов. По проекту наряду с религиозными науками в этом высшем учебном заведении предусматривалось преподавание светских дисциплин: арифметики, географии и др. Предполагалось ввести изучение персидского, арабского, турецкого и татарского языков. Муфтий считал, что знание русского языка для духовенства обязательно. Он в этом проекте предлагал создание Восточной типографии, которая печатала бы религиозную литературу. По проекту М. Хусаинова лучшие выпускники медресе могли поступить в Казанский университет. При этом муфтий настаивал на том, чтобы студенты-мусульмане были уравнивы в правах с православными<sup>14</sup>.

В 1787 г. по настоянию муфтия М. Хусаинова выходит первое в России печатное издание Корана. Это послужило толчком для развития книгопечатания среди татар.

Конечно, при этом не могло быть и речи о расширении полномочий ОМДС. Его деятельность строго регламентировалась. Согласно статье 1424 Устава, ОМДС имел право: "1) подвигать предварительному испытанию в знании правил магометанского закона и удостоивать к определению избранных обществами магометан в приходские духовные должности; 2) следить за действиями мулл, относящимися к духовным их обязанностям, судить о мере вины их, если они нарушили сии обязанности, и опре-

делять за то взыскания”<sup>15</sup>. Но оно не могло принять окончательного решения. Муфтият мог лишить муллу духовного звания только через губернские правления. Более того, губернское правление могло оспорить решение, принятое в ОМДС.

Вторым муфтием был назначен Габдессалим Габдрахимов (1824-1840)<sup>16</sup>, который продолжил дело своего предшественника. Он пытался усилить роль муфтията, но религиозная политика, проводимая Николаем I, ограничивала эту возможность. Муфтий Габдрахимов зарекомендовал себя как тонкий дипломат и тем завоевал уважение у Оренбургского генерал-губернатора. Он инициировал строительство мусульманских культовых зданий в г.Уфа. и был первым кто обратился к своим соплеменникам с призывом к нравственному оздоровлению общества.

В фетве от 2 марта 1833 г., обращенной к Казанским ахунам и мухтасибам, муфтий пишет: “я получил письмо Казанского губернатора, что кое-кто из мусульман, несмотря на шариат, собирается открыть питейные заведения, чтобы продавать вино и подобные напитки в праздники Джиен и Сабантуй”<sup>17</sup>.

Муфтий, как глава мусульман России старался уберечь своих прихожан от нарушения религиозных норм. Данные им фетвы носили предписывающий характер. При этом использование глагола “боердык” (“приказываю”), относилось не к рядовым гражданам, а к ахундам, мухтасибам и муллам. При этом муфтий приказал лишь усилить профилактическую работу в общине, тем не менее, именно при Габдрахимове был сделан первый шаг в борьбе с национальными праздниками Джиен и Сабантуй. Особенно много нарекания у религиозных деятелей вызывал праздник Джиен, по поводу которого вышло позже несколько указов.

Наставление муфтия Габдуррахимова коснулись и проблемы несения воинской повинности в Российской армии. Обращение было составлено в виде увещевания простых граждан, где основной акцент делался на запрещение религией наносить себе какой-либо вред. Но так как муфтий, по сути, был бывшим российским чиновником, он не давал никаких разъяснений по поводу законности службы мусульманами христианскому самодержцу. Видимо, предполагая, что такой вопрос стоит перед каждым мусульманином, он пишет следующее: “...всякий мусульманин должен быть доволен судьбой, должен терпеливо и безропотно переносить посылаемые Аллахом несчастья”<sup>18</sup>. Другими словами, мусульманин должен смириться со своей участью.

Таким образом, муфтий Габдрахимов в рамках административной должности старался приобщить мусульманскую общину к получению светского образования, проявлял заботу о нравственности. Эти наставления были весьма популярны и активно использовались населением в качестве источников по изучению ислама. Шаги, которые он предпринимал в качестве царского чиновника, также имели под собой определенную логику. Предотвращая противодействие мусульман рекрутской повинности, он предупреждал возможность репрессии властей против них.

С 1840 г. место председателя Оренбургского Магометанского духовного собрания занимает Габдулвахит Сулейманов (1840-1862). По свидетельству Ш. Марджани, он много занимался переводами религиозных турецких книг, увлекался медициной<sup>19</sup>. Среди наиболее значимых его действий стала разработка и издание в 1841 г. “Правил семейно-брачных отношений”, которые были изданы на основе “Высочайшего повеления, воспоследовавшего 1 марта 1835 г.”<sup>20</sup>.

Эти правила охватывали весь спектр семейно-брачных отношений мусульман, где большая самостоятельность в их решении дана местному духовенству.

Другой документ, который был издан 7 сентября 1856 г., свидетельствует о расширении прав и обязанностей самого ОМДС. Этот указ царя говорит следующее: “Находя изъясненные постановления ОМДС основательными, так как нет в виду закона, обязывающего разрешения Губернского начальства на поправку уже выстроенных мечетей, полагает предоставить сему Собранию давать подобные решения под-

ведомственным ему приходом и на будущее время”<sup>21</sup>. Таким образом, правительство дало разрешение мусульманским приходам реставрировать уже имеющиеся мечети без предварительного согласования с ним. Появилась возможность перестраивать деревянные мечети и, тем самым, их расширять. В ведение местной общины теперь перешло и решение бытовых вопросов.

Предоставление мусульманам право на местное самоуправление внесло определенные коррективы в религиозную жизнь мусульман Поволжья и Приуралья. Теперь мечеть стала не только центром духовной культуры, но и центром самоуправления общины. Столь радикальные изменения в обществе усиливали позиции местного духовенства, и позволяли торгово-предпринимательским слоям использовать свободные средства для развития общества. В целом позиции ОМДС также были усилены, поэтому после смерти Габдулвахиды Сулейманова перед русским самодержавием стала проблема в выборе кандидата на пост муфтия. Правительство опасалось усиления позиций мусульман, старалось поставить преемником более преданного им и менее инициативного кандидата. В 1865 г. высочайшим указом муфтием назначается Салимгарай Тевкелев.

В связи с переменами в российском обществе в пореформенный период меняется и политика правительства по отношению к мусульманскому духовенству. Если первые три муфтия были активно задействованы в российской политике в Средней Азии и на Кавказе, то теперь главы Духовного Собрания занимались проблемами, которые касались непосредственно Волго-Уральского региона. Раньше решающая роль при подборе кандидатур принадлежала оренбургскому генерал-губернатору. Теперь к вопросу выбора муфтия подключился Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Им был назначен новый муфтий Салимгарай Тевкелев. Как пишет Д.Д.Азаматов: “Если при назначении Салимгарая Тевкелева оренбургский генерал-губернатор А.П. Безак сыграл еще существенную роль, то назначение Мухаммедьяра Султанова в 1886 г. проходило без участия местной администрации”<sup>22</sup>.

Новый избранник был кадровым офицером, потомственным дворянином, из династии золотоордынских ханов.

По мнению Ш. Марджани, муфтий старался быть человеком общительным и поддерживать хорошие отношения с людьми, но был малообразованным и беспринципным, поэтому многие его начинания не имели успеха. Д.Д. Азаматов разделяя мнение Ш. Марджани<sup>23</sup>, и подчёркивает что: “Духовное собрание и его глава практически были лишены возможности проводить самостоятельную политику”.<sup>24</sup> С мнением Марджани не согласен М.И. Уметбаев, считая действия муфтия оправданными. Действительно, деятельность С. Тевкелева нельзя рассматривать однозначно. Он, в качестве муфтия выполняя своё основное предназначение как официальной главы мусульман, выступает против наметившегося в XIX в. отхода от выполнения мусульманами обязательных предписаний ислама, что, по его мнению, вело к нравственному упадку всего мусульманского общества. Но, как у чиновника, назначенного на пост председателя ОМДС царским правительством, сфера его обязанностей ограничивалась российским законодательством. При этом Ш. Марджани допускает, что когда Тевкелев ездил по стране, он преследовал цели, которые выходили за рамки его прямых обязанностей<sup>25</sup>. Скорее всего, в данном случае Ш.Марджани доверялся больше мнению простых прихожан, что в целом не позволило ему объективно оценить деятельность Салимгарая Тевкелева.

С. Тевкелев прекрасно понимал двойственность своего положения, что подтверждается его просьбой об отставке, которая была написана в 1869 г., т.е. через три года после его избрания: “... осмеливаюсь просить милостивого Вашего совета, не уступить мне настоящий Сан кому-нибудь более достойному лицу, так как Вашему Высокопре-

восходительству известно, что эта должность, при не прочном моем здоровье и при настоящей обстановке для меня тягостна<sup>26</sup>. Муфтий на свою просьбу получил отрицательный ответ, в котором Министр внутренних дел России писал: "... всегда готов в пределах законности удовлетворять представления Ваши по устройству духовного быта Магометан и удовлетворению религиозных душ. По сему я полагаю, что Вы, Милостивый Государь, соединяя в себе доверие Правительства и уважение единоверцев, продолжением Вашей служебной деятельности, в настоящем сане, можете оказать как Правительству, так в особенности Вашим единоверцам существенную пользу<sup>27</sup>.

По мнению Д.Д. Азаматова этот эпизод служит доказательством некомпетентности муфтия<sup>28</sup>. Нам кажется, муфтий наоборот старался официальным путем реорганизовать Духовное управление, при этом он действовал достаточно настойчиво и был готов пожертвовать своим местом ради улучшения работы муфтията, который издавал большое количество предписаний и фетв, но небольшой штат сотрудников учреждения не мог проверить исполнение всех принятых документов. Расширение сферы деятельности ОМДС, несомненно, увеличило бы эффективность его работы.

Указом от 2 января 1886 г. на должность муфтия ОМДС был назначен Мухамедьяр Султанов - мировой судья 5-го участка Мензелинского округа, отставной подпоручик<sup>29</sup>. По происхождению новый муфтий был из дворян Уфимской губернии. Получив традиционное для мусульман образование, М. Султанов поступил в Казанский Императорский университет, но из-за болезни не смог его окончить, и ушёл с I курса.

После назначения на должность, одним из первых шагов Султанова стало обращение в Департамент духовных дел и иностранных исповеданий с просьбой разрешить съездить в город Оренбург, "для обозрения тамошних и по пути лежащих магометанских приходов, а также ревизии метрических книг, вакуфов и др. дел"<sup>30</sup>. Это, скорее всего не случайно, поскольку для улучшения работы муфтията требовалось знание полной информации о мусульманах округа ОМДС. Для российского правительства подобная просьба стала неожиданностью. Перед тем как ответить муфтию, правительство решило проконсультироваться с православными священниками. В связи с чем в Оренбургское губернское правление был направлен запрос, откуда пришёл ответ, в котором говорилось: "По поводу возбужденного Оренбургским муфтием ходатайства о разрешении ему отправиться из г. Уфы в г. Оренбург для обозрения тамошних приходов, мною было сделано сношение с Его Преосвященством Макарием, Епископом Оренбургским и Уральским, который ныне отношением, от 14 сего марта за №40 уведомил, что, судя по фанатичному отношению здешнего магометанского населения к лицам обращающимся в христианство, он находит прибытие Муфтия в г. Оренбург и вообще путешествие его по краю для обозрения магометанских приходов неудобным, могущим возбудить еще больший фанатизм поклонников лжепророка"<sup>31</sup>. Этот документ отражает озабоченность российского правительства и православного духовенства действиями муфтия М.Султанова. Эта бумага стала достоянием основанием для отказа председателю ОМДС в его просьбе. Поэтому 21 апреля 1887 г. Вице-директор Департамента духовных дел и иностранных исповеданий (в дальнейшем ДДДИИ) ответил муфтию так: "Его Сиятельство, принимая во внимание, что предшественники Ваши не предпринимали подобных поездок, которые и не вызываются особыми интересами службы, а также ввиду обстоятельств настоящего времени, не посчитал возможным разрешить означенную поездку"<sup>32</sup>. Султанов тем не менее, сумел посетить Оренбург и Казань<sup>33</sup>.

После посещения приходов в этих регионах муфтий получил возможность выявить некоторые проблемы в работе ОМДС. Главной проблемой на тот период являлось отсутствие контроля над духовными мусульманскими учебными заведениями. Для решения этой задачи Султанов не раз обращался в министерство внутренних дел. Российское правительство не пошло на расширение полномочий муфтията и ограничилось со-

зданием Министерства просвещения, которое в принципе не занималось делами мусульманских учебных заведений. Муфтий, в свою очередь, во время посещения ряда мусульманских стран изучает систему образования в этих государствах.

В 1893 г. Муфтий Султанов совершил хадж, во время поездки в Мекку посетил Султана Османской империи, Абдул-Хамида II, который тепло принял главу российских мусульман и в знак признания наградил гостя орденом Османя<sup>34</sup>. По мнению Д.Д.Азаматова, данное путешествие свидетельствует о стремлении российского правительства повысить статус ОМДС.<sup>35</sup> На самом деле, поездка муфтия была связана с внешнеполитическими задачами России, которые после русско-турецкой войны 1877-1878 гг. значительно изменились. Перед правительством стояла задача по обеспечению безопасности восточных границ государства. В этой связи, российское правительство попыталось поездкой муфтия в Стамбул продемонстрировать значимость для страны структуры ОМДС и своё лояльное отношение к мусульманам. В 1888 г. был также отпразднован 100-летний юбилей Оренбургского Магометанского Духовного Собрания.

Со стороны прогрессивно настроенного духовенства в адрес муфтия шла постоянная критика. Им казалось, что муфтий и кадии не используют в полной мере все имеющиеся возможности. В первую очередь, это касалось проблем образования. Тем не менее, в деятельности М.Султанова можно выделить заслуживающие внимания для мусульманской общины шаги.

М.Султанов активно занимался вопросами религиозной ритуальной практики и теологии. В казанском издании Корана и Хафтияка<sup>36</sup> было обнаружено множество ошибок. Небрежное отношение издателей к священным книгам мусульман вызывало множество нареканий со стороны верующих. Поэтому было решено эти книги выпускать только под редакцией муфтията. В 1889 г. казанское издание Корана и Хафтияка были отредактированы.

Муфтий Султанов выступал против переселения российских мусульман в Турцию, о чем он 12 апреля 1894 г. издал соответствующую фетву<sup>37</sup>. Как видно из документа, М.Султанов сознавал, что отъезд большого количества мусульман выгодно российскому правительству для дальнейшего проведения русификации и христианизации среди населения края. С другой стороны, побывав в Османской империи, возможно, изучив вопросы социальной адаптации приезжих и их уровень жизни в Турции, муфтий предостерегает своих соотечественников от опрометчивых шагов. Он прекрасно понимал, что большинство переселенцев в Турции ждёт нелегкая жизнь.

Султанов также пытался уберечь мусульман от разных неприятностей, связанных с выполнением хаджа. Так, например, когда в 1897 г. в Индии свирепствовала чума, муфтий объявил о необязательности выполнения хаджа в этот год. При этом он сослался на хадис Пророка: "На случай чумы и холеры Пророк сказал: "Не ходите на места, охваченные заразными болезнями, а если явятся они у вас, то не убегайте в чужие страны"<sup>38</sup>. Поэтому он предложил отсрочить паломничество в Мекку на благоприятное для этого время.

М.Султанов стремился к элементарному порядку в мечетях, в связи с этим он обратился к духовенству с призывом соблюдения чистоты в помещениях и проведения своевременного ремонта зданий. Он считал, что именно "в приходах имамы обязаны принимать все зависящее от них меры к убеждению прихожан в необходимости содержания мечетей в должной исправности и в посещении таковых для совершения общих богомолений, показывая собою хороший пример прихожанам, изыскивая им способы к содержанию мечетей"<sup>39</sup>.

Муфтий большое внимание уделил также содержанию в надлежащем порядке могил и кладбищ. Он пишет: "Могилы — это вечные жилища наших родителей и предков, где покоится прах их. Придет время, что и наши жилища будут могилы. В том, что

следует почитать, как самих отошедших в вечность предков, так и вечные их жилища, нет никакого сомнения<sup>40</sup>. Поэтому муфтий М.Султанов считает что: "Почитание первых заключается, конечно, в добрых воспоминаниях о них, молитвах о спасении их душ, а почитание вторых — в оберегании от хождения по ним скота и других животных. Последнее легко достигается двояким образом, именно обнесением забором, плетнем и пр. или окопкою, т.е. рвом и валом, о чем общество немедленно должно заботиться<sup>41</sup>".

Забота о воспитании у мусульман патриотизма выразилась у муфтия и в защите родного языка от чрезмерного перенасыщения арабо-персидскими заимствованиями<sup>42</sup>. Муфтий был обеспокоен ухудшением нравственного здоровья татарского общества того времени. Он писал, что: "в нашем народе все более и более устанавливается невежество, зачерствелость и грубость нравов, беспечная леность, отсутствие желания заняться работой, ремеслом и искусством, со всеми влекущимися за ними пагубными последствиями, как-то: чрезмерною бедностью, презренною низостью, воровством, вероломством, плутней, пьянством, распутством и бесчестною торговлею, — близкими предвестниками окончательного падения религии, национальности, торговли и промышленности<sup>43</sup>". Выступив в защиту прогресса, против невежества, муфтий М.Султанов критиковал стремление молодежи к слепому подражанию элементам европейской культуры. Он был сторонником приобщения к научным знаниям, а не к образу жизни европейцев: "Хотя в деле приобретения нашим народом научных познаний, изучения ремесел и искусств не замечается ни одного шага вперед, но в деле подражания европейским обычаям, образу жизни и следованию европейской моде он так усердно силится, что проходит целые версты, рстая на этом пути большие деньги, скопленные отцами и дедами<sup>44</sup>".

Конечно, нельзя деятельность муфтия оценивать только положительно. Так, он мог более активно выступать против православного миссионерства и более решительно защищать религиозные интересы татар-мусульман. Однако, принимая во внимание, что ОМДС являлось структурным подразделением Министерства внутренних дел, учреждение действовало в рамках тех возможностей, которое им предоставляло российское государство.

В конце XIX в., когда вопрос возвращения крещёных татар в мусульманство стал актуальным, муфтию Султанову пришлось пойти на уступки царскому правительству. Согласно распоряжению председателя ОМДС мусульманскому духовенству запрещалось обращать в ислам язычников и христиан<sup>45</sup>. Но, несмотря на постоянный пресинг со стороны православного духовенства в 1894 г. Султанов запретил употреблять "мясо русского резания".

После смерти четвертого муфтия правительство не смогло сразу найти замену, все предложенные самими мусульманами кандидатуры вызывали у российских чиновников опасения. Это было связано с политической активностью кандидатов на эту должность, с их выступлениями в Государственной Думе, где они выступали с защитой интересов российских мусульман и предлагали правительству реформировать политическую систему государства. Российское правительство предпочитало иметь дело с исполнительными чиновниками, которые не проявляли чрезмерной инициативы и защищали российскую государственность. Поэтому, учитывая предложение Казанского губернатора, председателем ОМДС назначили ахуна второго мусульманского прихода г. Петрограда Мухаммад-Сафу Баязитова.

Баязитов был сыном известного религиозного деятеля Гатауллы Баязитова. Окончил медресе в г. Казани и окончил полный курс Петроградской гимназии Гуревича, прослушал восемь семестров на факультете восточных языков в Петербургском Университете и в 1901 г. после экзаменов в Оренбургском Магометанском Духовном Собрании получил духовную степень имам-хатыба и мударриса. "С 1911 г. и до назначения Муфтием состоял имамом 2-го магометанского прихода в Петрограде и вместе с тем преподавателем магометанского вероучения в столичных военно-учебных заве-

дениях и Ксенинском институте<sup>46</sup>. Баязитов продолжил издание основанной его отцом газеты "Нур" и руководил изданием органа Оренбургского Магометанского Духовного Собрания "Маглюмат".

Российское мусульманское общество, особенно его прогрессивно настроенная часть, была недовольна выбранной кандидатурой. Прежде всего, было связано это с тем, что "бывший управляющий МВД князь Щербатов, во всеподданнейшем докладе о назначении ахуна Баязитова Оренбургским Муфтием, аттестовал его как человека чуждого фанатизма и нетерпимости, искренне преданного Престолу и Родине, остающегося твердым в своих убеждениях, несмотря на нападки прогрессивной части мусульманской интеллигенции<sup>47</sup>". Нападки прогрессивных мусульман были выражены в телеграмме председателю мусульманской фракции Тевкелеву: "Известие о назначении муллы Баязитова Оренбургским Муфтием ввергло нас, мусульман, в глубокую печаль; нас ошеломила поспешность назначения Муфтия<sup>48</sup>". Подписались под этой телеграммой такие известные татарские религиозные и общественные деятели, как С. Алкин, С. Максуди, Ф.Агеев, Г.Шараф, З.Валиди, В.Тапачев, Г.Кулахметов, И.Биккулов, А. Хасанов, Ф. Туктаров, Ш. Ахмеров, Ф. Амирханов, А. Максудов, А. Баттал, И. Амирханов, А.Урманчиев, Ш.Ахмадиев и др.

Были, конечно, телеграммы, которые выражали мнение консервативной части мусульман и защищали кандидатуру Баязитова, но позиции их в 1915 г. явно ослабли. Муфтий открыто поддерживал позицию российского правительства в Первой мировой войне, а это не нравилось не только прогрессивно настроенной части населения, но и консерваторам.

Наиболее ярко политические взгляды нового муфтия выразились в ряде обращений к мусульманам, связанных с началом первой мировой войны. 1 сентября 1915 г. он просил оказать посильное содействие родственникам военнослужащих. Из патриотических чувств муфтий пытался заострить внимание мусульман на беженцах. 30 сентября 1915 г. он обратился с просьбой "принять вместе со своими прихожанами участие в сборе по мере сил пожертвований в пользу беженцев<sup>49</sup>". Но представления муфтия (о патриотизме) не совпадали с общим настроением российских мусульман. Татары не поддерживали идею войны с Германией и тем более с Турцией, поскольку в этом случае приходилось бы воевать со своими единоверцами. Политическая позиция Баязитова на фоне подъема национального самосознания татар, который видел в Турции родину родственного народа, не прибавляла ему популярности.

Муфтий был сторонником традиционализма и выступал против прогрессивных идей. Так, например, из докладной записки Директора Департамента духовных дел Петкевича министру внутренних дел явствует, что "среди консервативных представителей мусульманского духовенства возникла мысль о необходимости соорганизоваться и сплотиться в видах создания известного противовеса левым течениям в российском мусульманстве. С этой целью ими проектируется, между прочим, устройство в г. Уфе не позднее предстоящей осени, съезда магометанских, духовных и светских лиц под председательством Муфтия Баязитова, относящегося сочувственно к такой мысли<sup>50</sup>".

Таким образом, назначенный муфтий не смог стать лидером мусульман России в силу своей преданности царизму. На волне подъема национального самосознания мусульманам был необходим авторитетный муфтий - лидер, который смог бы отстаивать их интересы. Не случайно, после Февральской революции 1917 г. Баязитова снимают с должности муфтия и назначают помощником военного ахуна Петрограда. Но через некоторое время он лишается и этой должности.

#### *Примечания:*

1 ПСЗ. 1. Т. 22. № 16710. С.1107-1108 // Эхо веков. -1998. -№ 1/2. -С. 106 - 107.

2 Во время создания ОМДС город Уфа входила в состав Оренбургской губернии.

- 3 Свод законов Российской империи. - Т. XI. Под редакцией А.Ф.Волкова, Ю.Д.Филипова. - СПб., 1898. - С. 111-112.
- 4 Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII-XIX вв. Уфа, 1999. - С. 30.
- 5 Свод законов Российской империи - С. 111-112.
- 6 Там же.
- 7 Фаизов Г.Б. Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. - Уфа, 1995. - С. 47.
- 8 Свод законов Российской империи. - Т. XI. Под редакцией А.Ф.Волкова, Ю.Д.Филипова. - СПб., 1898. - С. 111-112.
- 9 Ишмухаммадов З.А.. Социальная роль и эволюция Ислама в Татарии. - Казань, 1979. -С.32.
- 10 Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в общественной и духовной жизни мусульманского населения Южного Урала в конце XVIII-XIX вв. Автореф. дисс. - Уфа, 1994. - С. 12.
- 11 Марджани Ш. Мостафадель эхбар фи эхвали Казан вэ Болгар. Т. II. - Казань, 1900. - С. 287-289.
- 12 Фаизов Г.Б. Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. - Уфа, 1995. - С. 46-47.
- 13 Впервые проекты реформы системы образования мусульман были опубликованы Н. Мухитдиновым в "Вестнике научного общества татароведения" за 1930 год.
- 14 Вишленкова Е. Петр Кондарев: "Магометанам необходимо, по мнению моему, особенно Высшее училище..." (Проекты реформы мусульманской школы первой четверти XIX в.) // Эхо Веков. - № 3-4. - С. 30-31.
- 15 Свод законов Российской империи - С. 111-112.
- 16 Уметбаев М.И. Отчет, посвященный столетию Оренбургского Магометанского Духовного собрания. - Уфа, 1897. - С. 37.
- 17 неопис. фонд №38. Отдел редких рукописей ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ.
- 18 Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания 1836-1903 гг. Уфа, 1905. -С. 3-4.
- 19 Марджани Ш. Мостафадель эхбар - С.304.
- 20 Сборник циркуляров - С.5-8.
- 21 Там же. - С. 9-10.
- 22 Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в общественной и духовной жизни мусульманского населения Южного Урала в конце XVIII-XIX вв. - С. 15.
- 23 Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII-XIX вв. - Уфа, 1999. - С.61.
- 24 Там же. - С.63.
- 25 Марджани Ш. Мостафадель эхбар... - С.310-312.
- 26 РГИА Фонд № 821. Описание 8. Дело № 1042. Лист 1.
- 27 Там же. - Лист 4. Подписано 4 августа 1869 г. Министром внутренних дел А.Тимашевым
- 28 Азаматов Д.Д. Указ. соч. - С.61.
- 29 РГИА Фонд № 821. Описание № 8. Дело № 1068. Лист 10.
- 30 Там же. - Листы 10, 47.
- 31 Там же. - Листы 54 - 55. В документе оренбургский губернатор 19 марта 1887 г. обращается Князю М.Р. Кантакузину графу Сперанскому Директору Департамента ДД и ИИ. РГИА
- 32 Там же. - Лист 58.
- 33 Там же Лист 59.
- 34 Там же. - Дело № 1068, 1069.
- 35 Азаматов Д.Д. Указ. соч. - С. 68
- 36 Хафтияк - наиболее распространенные и читаемые части Корана.
- 37 Сборник циркуляров - С. 112.
- 38 Там же. -С. 121-122
- 39 Там же. - С. 129.
- 40 Там же. - С. 131
- 41 Там же.
- 42 Там же. - С. 132
- 43 Там же. - С. 151.
- 44 Там же. - С. 152.
- 45 Там же. - С. 57-58
- 46 РГИА Фонд № 821. Описание № 133. Дело № 608. Листы 4-35.
- 47 Там же.
- 48 Там же.
- 49 Там же. - Лист 93.
- 50 Там же. -Лист 96.

## Глава 18. Татарское духовенство и его органы

Сразу после Февральской революции 1917 г. национальные деятели Уфы взяли под контроль Оренбургское Духовное Собрание и сместили, обвинявшихся в черносотенстве и доносительстве, муфтия Сафу Баязитову и казья Гиниятуллу Капкаева. Для управления Духовным Собранием была создана комиссия из 16 человек, в составе 2 казыев, 5 уфимских имамов, 3 комиссаров, Закира Кадыри, Габдуллы Шнаси, Усмана и Ахмет-Султана Терегуловых и Габдеррахмана Фахретдинова. Председателем комиссии был избран имам Хабибулла Ахтямов. 10 марта на заседании комиссии временными кадиями были избраны Джигангир Абзгильдин и Зыя Камали. На пост временного муфтия предлагался Риза Фахретдин, не избранный из-за отсутствия в Уфе<sup>1</sup>. Салихджан Урманов, ставший временным муфтием, издал обращение ко всем ахунам, хатыбам и имамам Оренбургского Духовного Собрания с призывом поддержать новую власть<sup>2</sup>.

Вместе со всей страной духовенство ожидало от нового правительства демократических реформ. 20 марта 1917 г. Временное правительство приняло постановление "Об отмене вероисповедных и национальных ограничений"<sup>3</sup>, что заложило основу для разработки планов автономии.

В марте 1917 г. были выдвинуты первые планы реформы Духовного Собрания, основанные на создании религиозной автономии. 15 марта 1917г. Хади Максуди опубликовал статью, где предлагал произвести подсчет мусульманского населения в каждом уезде. Казань, Уфа, Оренбург, Петропавловск, Семипалатинск, Астрахань и другие города, обладающие подобно им пятью-шестью соборными мечетями, наряду с Петроградом и Москвой, рекомендовалось превратить в центры районов<sup>4</sup>.

Одновременно религиозные деятели выдвинули широкие планы исторически обусловленной реформы. 31 марта в Мусульманской библиотеке Казани ближайший соратник Галимджана Баруди имам Кашшаф Тарджемани выступил с лекцией о Духовном Собрании. Лейтмотивом его выступления было доказательство необходимости реформы духовных органов. Тарджемани подчеркнул принципиальную разницу между православным и мусульманским духовенством: "Наших мулл избирает не правительство, а народ. В основе они служат нации". Он упомянул, что уже в XIX веке муллы выдвинули лозунги религиозной свободы, контроля над медресе, мектебами и вакфами: "40 лет назад Шихаб-хазрет (Марджани - А.Х.) составил и отправил проект в Оренбургское Собрание". Начало современного этапа реформ Тарджемани относил к апрелю 1905 г., когда муфтием Султановым был создан съезд. Среди идей, принятых на III Всероссийском мусульманском съезде в 1906г., лектор отметил проект создания должности Шейх-уль-ислама и призыв к прекращению вражды суннитов и шиитов. Оратор подчеркнул, что помимо религиозной автономии необходима автономия культурная. Он видел именно в Духовном Собрании - "исторический центр казанских мусульман" (здесь татар Волго-Уральского региона), то есть переносил на него функции национального центра<sup>5</sup>.

В Казани было восстановлено, существовавшее в дни российской революции 1905 - 1907гг., Общество Духовенства. Оно приняло хитаб (проповедь, обращение) к имамам и мударрисам Казани, говорившее: "В течение четырех веков при старом правительстве мы подвергались репрессиям и ограничениям. Нашу самую дорогую религию и язык принижали и рассматривали с презрением". Общество призвало к сохранению собственности и к активному участию в выборах в Учредительное Собрание<sup>6</sup>.

26 апреля 1917 г. был принят проект "Общества духовенства", определявший его точку зрения на будущее устройство татарского общества. Национальная автономия



охватывала все религиозные, национальные и культурные вопросы. Духовные школы передавались Духовному Управлению. Тюрко-татарский язык в России провозглашался официальным языком. В вопросе структуры автономии предлагалось равенство органов религиозной и светской автономии. Центральными органами культурной автономии провозглашались Мэркэз Дини Шуро (Центральный Религиозный Совет) и Милли Шуро (Национальный Совет). Мэркэз Дини Шуро состояло из 5 муфтиев от 5 вилайтов (областей). Милли Шуро состояло из 5 мудиров (глав) от 5 вилайтов. Средняя Россия делилась на 5 вилайтов, где существуют национальные и религиозные меджлисы (парламенты): Казань, Астрахань, Оренбург, Уфа и другие. Управление вилайтами осуществлялось бы немногочленными коллегиями: “Дини Меджлис состоит из 5 кадиев, Милли Меджлис состоит из 5 представителей”. Каждый вилайт состоял из нахий (районов), в каждой нахии по 100 приходов. В нахии создавалась коллегия из 3 ахунов и 3 муфаттишей (контроллеров). В каждой махалле (приходе) создавалось Дини Идарэ (Религиозное Управление) и Милли Идарэ (Национальное Управление). Главой местного Дини Идарэ становился имам, а главой Милли Идарэ - избираемое лицо<sup>7</sup>.

Таким образом, именно духовенство первым выдвинуло проект национальной автономии. Этот вариант коренным образом отличался от решений всероссийских мусульманских съездов 1905-1906 гг. концентрацией на сугубо татарском, а не общероссийском уровне, но соответствовал проектам, предлагаемым на IV Всероссийском мусульманском съезде 1914 г. Проект так же напоминает вариант июльского совещания 1905г. при Духовном Собрании сохранением структурной вертикали муфтий - ахун - имам. Фактически отсутствуют представительные органы, а вся власть передается правлениям, то есть органам исполнительным. Вместе с тем, структура коллегий стала основой для исполнительных органов автономии (идарэ) в центре и на местах. Показателен так же учет самостоятельности основных национальных центров, что было реализовано при формировании коллегий назаратов Милли Идарэ в дальнейшем. Основными недостатками проекта являются фрагментизация нации на пять фактически автономных частей по территориальному признаку, а также на светские и религиозные органы. Фактически раздробленной по тому же признаку оказывалась система образования. Такой вариант не мог поддерживаться национальными лидерами, которые всегда выступали сторонниками единой автономии.

На I Всероссийском мусульманском съезде в мае 1917г. духовенство вело самостоятельную политику. Ибрагим Терегулов отмечал, что мусульманское духовенство приняло “деятельное и активное участие во всех политических делах”, настаивало на параллельном сосуществовании национальных и религиозных органов<sup>8</sup>. Ключевым моментом, усилившим самостоятельность духовенства, стало избрание независимого Духовного Собрания во главе с муфтием Галимджаном Баруди. В муфтии были выдвинуты пять кандидатур, включая Галимджана Баруди, Мусу Биги, Габдуллу Буби, Хасан-Гата Габяши и Садри Максуди<sup>9</sup>. Избрание наиболее авторитетного из улемов - Баруди, выдвигавшегося на пост шейх уль-ислама еще на III Всероссийском мусульманском съезде в августе 1906 г., обозначало прекращение полувековой традиции руководства муфтиятом светскими лицами. Баруди и избранные кадии представляли джадидов и в большинстве своем являлись активными политическими деятелями на протяжении всего периода своей деятельности. Временное Бюро Мусульманского Духовенства было сформировано из того же круга. Его председателем стал Габдуррахман Гумари, заместителем были избран Садых Иманколий, а секретарем Зуфар Касимов<sup>10</sup>.

Духовенство было готово к самостоятельным действиям и начало подготовку к собственному съезду. 20 мая 1917 г. в Казани была сформирована комиссия по подготовке Всероссийского мусульманского съезда духовенства из руководства “Общества духовенства”<sup>11</sup>. Таким образом, сторонники Баруди взяли под свой контроль подготовку к проведению съезда духовенства. Сам факт наличия многочисленных

сторонников среди духовенства показывает реальную роль Баруди как лидера духовенства Казани и в период перед Февральской революцией 1917 г.

Отделения и комитеты духовенства создавались и на местах. В ауле Тлянче-Тамак Мензелинского уезда (крупном центре просвещения) был организован аульный Комитет Духовенства. Его агитаторы выезжали с лекциями в ближайшие деревни<sup>12</sup>.

Религиозные деятели считали финансирование просвещения важнейшей потребностью. Была дана фетва, признающая расходы на мектебы, медресе и другие просветительные и научные цели равной садака и богоугодным делам. Под фетвой подписались муфтий Галимжан Баруди и муфтий Крыма Джихан Челеби; все современные кадии, а также бывшие кадии Хасан-Гата Габяши, Нурмухаммед Мамлиев, имамы и мударрисы Казани, Уфы, Чистополя, Троицка, Омска, Самары, Кышкара, Екатеринбург, Стерлитамака, Байряков, Петропавловска и Мелекесса<sup>13</sup>.

В июне 1917 г. при Духовном Собрании под председательством Хасан-Гаты Габяши состоялось совещание по образованию. На нем были приняты решения о передаче религиозных школ от правительства в руки Духовного Собрания. Управление ими перешло к комиссии по просвещению, которая занялась также культурно-просветительными проблемами. Было принято решение о том, что “медресе не являются собственностью определенной мечети или прихода”<sup>14</sup>. Это решение заложило основы для практического сосредоточения всех религиозных школ в руках Духовного Собрания и тем самым создания, централизации и унификации национальных религиозных школ, чего добивались либеральное и радикальное крыло национального движения, начиная с революции 1905-1907 гг.

На местах, несмотря на сопротивление духовенства, усиливается движение за создание национальной светской школы. На Чистопольском уездном съезде в июле 1917 г. принимается решение: “школьные дела передать в ведение местных мутаваллиев, мутаваллии избираются населением”<sup>15</sup>. Тем самым, несмотря на призывы мулл передать школы под их контроль, школа попадает в руки попечительского совета и выборного светского представителя общины.

Кульминацией движения духовенства стал всероссийский съезд, открывшийся в Казани 20 июля 1917г. Кроме представителей татар и башкир на нем присутствовало духовенство Крыма, Кавказа, Туркестана, Казахстана, Сибири. Муфтий Галимджан Баруди, открывая съезд, обозначил основные его задачи:

- 1) Структурирование Всероссийского Союза Духовенства;
- 2) Мектеб, медресе и религиозное образование;
- 3) Обязанности духовенства во время выборов;
- 4) Структура Духовного Управления;
- 5) Структура приходов (махалль);
- 6) Религиозные праздники;
- 7) Общие обязанности духовенства;
- 8) “Маджалла Махкама Шаргыя” (“Журнал Духовного Собрания”);
- 9) Издательская деятельность Союза Духовенства;
- 10) Подготовка к общемусульманскому съезду;
- 11) Объединение Духовных Собраний в национальном вопросе<sup>16</sup>.

Как и на общенациональном съезде, духовенство одобрило послереволюционные изменения в жизни нации. 20 июля 1917 г. на предварительном заседании II Мусульманского съезда муфтий Галимджан Баруди заявил: “Свобода - это право, данное Аллахом мужчинам и женщинам... Каждый пусть поймет, что такое свобода и будет действовать во имя ее”. В автономии нужны “единство и союз. В нашем сердце есть вера, есть наш главный учитель - Коран и наше рвение”<sup>17</sup>.

20 июля в Казани под председательством Габдуллы Апанаева официально открылся съезд духовенства. Буинский мулла Нур Гали призвал съезд к активной роли

духовенства. Ему возразил Садри Максуди, представлявший светское крыло казанских съездов. Он заявил, что деятельность и единство духовенства должны быть ограничены тремя вопросами: обеспечение потребностей культа; обеспечение нужд духовенства, как класса; использование духовной силы духовенства. Максуди подчеркнул, что духовенство должно выбрать этот путь, а не путь влияния на все стороны жизни. Против этой позиции выступили решительно все духовные лица, как джадиды, так и кадимисты, включая Зыю Камали, Садыка Иманколы, Исмагила Габиди, Габдулла Апанова, Мингаза Кадырмети и Хасан-Гату Габяши<sup>18</sup>. В знак протеста, в устав Общества Духовенства был внесен пункт о его цели: “Сохранять мораль, обычаи и религию Ислама”<sup>19</sup>.

24 июля на заседании съезда обсуждался вопрос о правах женщин. С докладом выступил консерватор Мурад Рамзи. Он подверг резкой критике решения о равноправии женщин, принятые на Московском съезде. По его мнению, они подрывали устои татарского исламского общества. Вероятно выбор Рамзи, как человека известного своей борьбой в эмиграции за права мусульман России, а так же известного улема-традиционалиста, был не случаен. Местные консерваторы зачастую были скомпрометированы сотрудничеством с правительством. Улем-модернист Муса Биги, полностью не согласный с позицией Рамзи, потребовал содоклада<sup>20</sup>.

25 июля Биги начал свою речь с утверждения: “Все дети Адама, мужчины и женщины, без исключения равны во всех правах”. Он призвал провозгласить в семьях автономии, чтобы “не погасли (не погибли) мусульманские государства”. Столь радикальная терминология не была воспринята большинством съезда, хотя основным оппонентом вновь выступил Мурад Мекки<sup>21</sup>.

В целом, участники съезда духовенства смогли противопоставить свою позицию в женском вопросе либералам. Но именно объединенное заседание казанских мусульманских съездов 22 июля 1917 г., включив муфтият, как один из назаратов (министерств) в правительство национально-культурной автономии автономии, фактически поставило духовную власть под контроль светской. Путем отказа от ряда либеральных положений, и важнейшим из них стало частичное ограничение женского равноправия, светским лидерам удалось заключить альянс с большинством духовных лидеров<sup>22</sup>.

Съезд Духовенства принял решение об изменении решений Московского съезда по женскому вопросу в двух моментах: сохранение гражданского равноправия женщин, но отсутствие равноправия в вопросах права наследования, дачи свидетельства, развода, сохранение многоженства и паранджи<sup>23</sup>.

Представители духовенства вышли с этими решениями на II Всероссийский Мусульманский съезд. 29 июля на Съезде с докладом от имени Духовного Собрания выступил кади Габдулла Сулеймани. Он заявил, что Собрание столкнулось с ситуацией, когда “в некоторых местах народ встал против крайне консервативного духовенства и в других местах, наоборот не любит то, что духовенство слишком либеральное”. Сулеймани констатировал, что сложилось критическое положение и в женском вопросе, когда “с одной стороны постановления Первого Всероссийского Съезда, с другой стороны Шариат и Коран... Со всех сторон эти постановления протестуются и даже по этому вопросу прибыла делегация военных, некоторые военные в Уфе из мечети выгнали женщин”. Сулеймани отметил даже, что экстремисты не отреагировали на замечание имамов, что действия женщин не противоречат Корану. Сулеймани призвал съезд внести изменения, принятые съездом духовенства, в постановление Московского съезда по женскому вопросу, отметив, что вопросы Шариата должны решаться только Духовным Собранием, а не голосованием на съездах. Так как из-за сопротивления консервативных сил создалась критическая ситуация, то Марьям Муштариева предложила следующую поправку от имени женской фракции съезда: “Женщины обладают всеми правами и свободами, но вопросы свидетельства и наследования решаются по Корану”.

Она согласилась с мнением Сулеймани об опасности раскола перед выборами в Учредительное Собрание. Против такой уступки выступили Галимджан Ибрагимов (уфимские эсеры), Ильяс Алкин, Усман Токумбетов (оба - Харби Шуро), Рауза Султан-Галиева, Амина Мухетдинова, Мулланур Вахитов (все - МСК). Позицию Сулеймани открыто поддержали только муфтий Галимджан Баруди и ахун Белебея Джамалетдин Хураштин, тюркисты и деятели периода российской революции 1905-1907гг. Постановление Духовного Собрания было отклонено большинством голосов, а его членов упрекнули в невыполнении решений съезда, на котором они были избраны. В ответ, Сулеймани заявил, что в случае непринятия их поправки, Духовное Собрание уходит в отставку. В итоге, его предложение прошло большинством голосов представителей, делегированных Военным съездом и самим Съездом Духовенства. Несогласные покинули заседание, и решение было принято единогласно<sup>24</sup>.

Духовное Собрание выступило стабилизатором между радикальной частью общественных деятелей и консервативным, по крайней мере в этом вопросе, народным большинством. Этот эпизод был одним из ключевых факторов в ухудшении отношений между муфтиятом, контролируемым, в основном, тюркистами, и социалистической татаристской молодежью.

Противоречия по женскому вопросу составили лишь одну из ключевых проблем, вызвавших расхождение между большинством съезда и социалистическим меньшинством. Это меньшинство практически целиком состояло из деятелей не старше 30 лет, не имевших опыта публичной политической деятельности в период до 1917г. Их базовым недостатком было незнание структуры татарского общества и позиций его основных групп. В этом отношении их позиция напоминает позицию “тангчылар” и “уралчылар” в период 1905-1907гг. Характерно, что радикальные социалисты, сформировавшиеся как политики в условиях российской революции 1905-1907гг., выступили за примирение с позицией большинства народа, хотя являлись сторонниками полного равноправия женщин. Поэтому можно говорить о “левачестве” неопытных молодых политиков.

Созданные три министерства автономии, образовавшие Вақытлы Милли Идарэ (Временное Национальное Управление) представляли собой три наиболее могущественные профессиональные корпорации татарского мира. Милли Идарэ формируется в составе 3 назаратов (министерств): Мэгариф (Просвещения), Малия (Финансов) и Диния (Религиозных) дел. Диния Назарат полностью сохраняет свою структуру. Три центра: Казань, Уфа и Оренбург - Троицк имеют своих представителей в каждом из назаратов. Тем самым, национальная администрация еще не может создать новые кадры, а опирается на имеющиеся корпорации и коллегиальные формы. Политический и административный талант Максуди заключался в том, что он эффективно использовал имеющиеся органы для решения общенациональных задач и ставил их под контроль единого общенационального правительства.

Милли Идарэ является уникальным примером в тюркском мире. Существовали два основных варианта соотношения религиозной и светской властей. В первом - духовный лидер (муфтий) являлся и лидером светским. Это были крымское правительство Джихана Челеби и горское правительство Наджмутдина Гоцинского. Во втором случае, духовная и светская власть существовали параллельно как в башкирском правительстве Валиди, Алаш-Орде, Кокандском правительстве Туркестана и правительстве Азербайджана (не забудем аналогичные режимы младотурок и Ататюрка). У татар светской интеллигенции путем создания “Милли Идарэ” удалось сохранить свой контроль над жизнью нации. Максуди с его дипломом Сорбонны и международным парламентским опытом стал естественным лидером этой элиты.

После казанского съезда Диния Назарат окончательно определилось как один из органов автономии. 30 сентября 1917г. оно разослало циркуляр ко всем имамам: “Диния Назарат... рассылает Основные Положения автономии в каждый приход, при-

казывая вам: собрав население прихода, прочитав народу Основные Положения. Говоря о значении религиозно-национально-культурной автономии, крепко разъяснить, что претворение ее в жизнь является священным долгом". Циркуляр подписал муфтий Галимджан Баруди<sup>25</sup>. В сентябре 1917 г. на уфимском губернском съезде духовенства было принято решение о том, что все религиозные школы должны финансироваться финансовым отделом Милли Шура. Обязательными были объявлены уроки религии во всех школах<sup>26</sup>.

В ноябре 1917 г. Милли Идарэ назначило первых мухтасибов. Мухтасибом Казани стал Габдулла Апанаев, Самары - Фатих Муртазин (бывший редактор журнала "Иктисад")<sup>27</sup>. Назначение мухтасибов-джадидов, лояльных линии Милли Идарэ и Диния Назарат, становилось оружием контроля национального правительства за регионами. Несмотря на издание официального органа Милли Идарэ - журнала "Мухтарият" ("Автономия"), именно приходское духовенство было основным передатчиком распоряжений правительства для народа, которые объявлялись во время пятничной молитвы.

Осенью 1917 г. медресе "Усмания" под руководством его мударриса Джигангира Абзгильдина фактически превратилось в основное медресе культурно-национальной автономии, где, наряду с ним, к преподаванию приступил целый ряд богословов, включая муфтия Галимджана Баруди, председателя Всероссийского Союза Духовенства Хасан-Гату Габяши, кадия Габдуллу Сулеймани, ректора "Галии" Зыю Камали, Габдуллу Шнаси, Махмуд-Наджиба Тютяри, Закира Кадыри, Мубаракшу Ханафи<sup>28</sup>.

Вместе с тем, лидеры духовенства, несмотря на их достаточное представительство, играют все более периферийную роль в национальных органах. Общественно-национальные, финансовые, просветительские, политические вопросы изымаются из рук Диния Назарат. По конституции национально-культурной автономии (статья 28) "Духовное ведомство ведает нижеследующие дела: издание фетвы; рассмотрение и разрешение вопросов веры; наследственное и семейное шариатское право; утверждение вакуфных, дарственных и завещательных актов; учреждение приходов; разрешение и постройки мечетей; утверждение в должности и удаление с нее имамов и муэззинов; опротестование выборов окружных и районных мухтасибов; подготовка лиц на духовные должности и на должности преподавателей духовных учебных заведений; общий надзор за постановкой преподавания вероучения во всех учебных заведениях; цензура Корана и Афтака; управление духовными школами (медресе)". Управление вакуфами было поручено Министерству финансов (Ст. 30)<sup>29</sup>. Даже Низам-Намэ (Распорядок, Устав) Духовного Собрании принимается всем Миллет Межлисе<sup>30</sup>.

11 января 1918 г. первая сессия Миллет Межлисе прекратила работу. Милли Идарэ было объявлено единственным высшим законным органом нации. В последний день произошло также избрание состава коллегий назаратов. Членами Диния Назарат были избраны Риза Фахретдин, Салихджан Урманов, Кашшаф Тарджемани, Мухлиса Буби, Габдулла Сулеймани, Хаджат аль-Хаким Махмудов. Пост председателя сохранил Галимджан Баруди. Реальная власть в Диния Назарат сохранилась в руках деятелей ордена Накшбандий: шейха Баруди и его мюридов Тарджемани и Сулеймани, то есть духовенства, связанного с буржуазией Казани, и Фахретдина, связанного с буржуазной элитой Оренбурга. Духовенство получило полный контроль над контрольной (тэфтиш) комиссией, куда были избраны Зыя Камали, Джамалетдин Хурамшин и Хабибулла Ахтямов<sup>31</sup>.

В ответ на роспуск Милли Идарэ, 25 (12) апреля 1918 г. газета "Тормыш" опубликовала обращение правительства автономии ко всем местным и аульным Милли Идарэ. В обращении утверждается о незаконности роспуска Милли Идарэ как непартийного, а общенационального органа. Местные Милли Идарэ призываются обеспечить выполнение функций религиозной, национальной и культурной жизни, благотворительности, сбора национального налога, представительство в земских и городских орга-

низациях соответственно с конституцией автономии. Обращение подписали председатель Милли Идарэ Садри Максуди и председатели назаратов Галимджан Баруди, Наджип Курбаналиев и Шайхулла Алкин<sup>32</sup>. Баруди и все кадии отказались от религиозной автономии, предложенной им Советской властью.

Наряду с конструктивным сотрудничеством с местными земствами и работой, направленной на выполнение решений мусульманских съездов, среди части местного населения, развернулась борьба с органами автономии. Одним из центров реакционного движения стал Чистопольский уезд, традиционный центр кадимизма и ишанизма. В обращении комиссару Чистопольского уезда от имени Диния Назарат говорилось об изгнании учителей и учительниц и закрытии мектебов, работающих по программе, изданной Диния Назарат. При этом население также подписывалось на отказ от земских средств на школьные нужды. Лидером этого движения стал ахун деревни Курманаево Хасан Губайдуллин, который стремился назначать на место изгнанных своих учеников и сторонников. Центрами движения стали Аксубаевская и Ново-Альметьевская волости уезда. Диния Назарат просил "принять энергичные меры к прекращению таких беспорядков и упорядочению нормальной жизни среди мусульманского населения, ограждения учебного заведения, учителей (мугаллимов), учительниц от нападения темной массы и привлечь к законной ответственности всех участвующих в таких беспорядках"<sup>33</sup>.

Таким образом, ключевым моментом, усилившим самостоятельность духовенства, на I Всероссийском мусульманском съезде в мае 1917 г. стало провозглашение религиозной автономии и избрание Духовного Собрании во главе с муфтием Галимджаном Баруди. Казанские съезды июля 1917 г. (мусульманский, военный и духовенства) создали правительство культурно-национальной автономии и окончательно сформировали татарскую доминанту национального движения. Его центрами стали представительные и исполнительные органы национально-культурной автономии. Если в мае-июле 1917 г. религиозные и светские структуры сосуществовали параллельно, то в июле 1917 г. муфтият стал одним из назаратов (министерств) в правительстве автономии, что поставило духовную власть под контроль светской. Уступки были достигнуты путем отказа от ряда либеральных положений, и важнейшим из них стало ограничение женского равноправия. Так светским лидерам удалось заключить альянс с большинством духовенства при сохранении устоев традиционной общины, что привело к расколу с молодыми социалистами. Реальными органами власти стали Вақытлы Милли Идарэ (Временное Национальное Правительство) и Милли Шура (Национальные Советы) губерний и местные комитеты. Конституция автономии, Низам-Намэ Духовного Собрании и избрание коллегии Диния Назарат Миллет Межлисе подтвердили подчиненность духовенства общенациональным органам.

#### *Примечания:*

- 1 Тормыш. - 1917. - 12 марта.
- 2 Тормыш. - 1917. - 14 марта.
- 3 Сборник указов и постановлений Временного правительства. - Пг., 1917. - Вып.1. - С.46-47.
- 4 Йолдыз. - 1917. - 15 марта.
- 5 Кояш. - 1917. - 6 апреля.
- 6 Йолдыз. - 1917. - 25 марта.
- 7 Йолдыз. - 1917. - 28 апреля
- 8 Терегулов И. Очерки революции и общественного движения мусульман России. - 1926. - С. 149.
- 9 Там же. - С. 124
- 10 Там же. - С. 149.
- 11 Кояш. - 1917. - 30 мая
- 12 Тормыш. - 1917. - 26 мая.
- 13 Маглумат. - 1917. - № 10. - С. 2-3.
- 14 Тормыш. - 1917. - 23 июня
- 15 Кызыл байрак. - 1917. - 19 июля.
- 16 Йолдыз. - 1917. - 19 июля.

- 17 Йолдыз. - 1917. - 24 июля.  
18 Йолдыз. - 1917. - 24 июля.  
19 Йолдыз. - 1917. - 24 июля; 26 июля  
20 Йолдыз. - 1917. - 26 июля.  
21 Йолдыз. - 1917. - 27 июля.  
22 Йолдыз. - 1917. - 27 июля.  
23 Терегулов И. Указ. соч. - С. 151  
24 Там же. - С. 205-209.  
25 ОРПК НБЛ КГУ. Инв. № 89.  
26 Тормыш. - 1917. - 6 сентября.  
27 Тормыш. - 1917. - 1 ноября; 14 ноября  
28 Тормыш. - 1917. - 24 сентября.  
29 Цит. по: Айда А. Садри Максуди Арсал.-М., 1996.-С. 354-355.  
30 Тормыш. - 1917. - 31 декабря.  
31 Тормыш. - 1918. - 25 (12) апреля.  
32 Там же  
33 ОРПК НБЛ КГУ. - № 27.

## Глава 19. Мусульманская благотворительность и проблема формирования общинного самоуправления.

Изучение истории мусульманской благотворительности, ее содержания и основных направлений развития является сегодня одной из актуальных проблем, активно разрабатываемых в отечественном и зарубежном исламоведении. В последние годы появился ряд работ, в которых не только рассматривается в конкретно-историческом плане филантропическая деятельность ведущих социальных слоев дореволюционно-татарского общества, но и делается попытка серьезного анализа природы и функций основных элементов благотворительной системы, обеспечивавшей на протяжении нескольких столетий духовные и культурные потребности мусульманской уммы России. Вместе с тем на современном этапе исследований, в связи с возросшим интересом к феномену джадидизма как важнейшему фактору исламского возрождения, пристального внимания заслуживают особенности функционирования благотворительной системы, ее роли и места в общей структуре трансформирующихся и развивающихся институтов мусульманской общины.

Как известно, Шариат - комплекс закрепленных Кораном и Сунной предписаний, устанавливает обязательную для каждого правоверного прогрессивно-налоговую систему, предусматривающую сбор закята - налога с имущества на религиозные нужды, а также содержание неимущих. Кроме этого, активно практикуются и иные пожертвования натурального и финансового характера, которые вкуче обеспечивают экономическую самостоятельность махаллей, их способность удовлетворять духовно-обрядовые потребности мусульман.

Традиционная мусульманская благотворительность со времен присоединения Казанского Ханства к Российскому государству вплоть до 18 века носила коллективный и в тоже время, несмотря на строгую ее регламентацию и обязательность, довольно стихийный, неуправляемый характер. Социально-политическое бесправие, экономическая слабость мусульманского населения, обусловленные дискриминационной, по своей сути, конфессиональной политикой властей не могли гарантировать стабильного и достаточного поступления пожертвований, необходимых для полноценного существования приходских священнослужителей, мечетей и медресе. В материальном отношении большинство приходов влачили жалкое существование, средств не хватало даже на содержание проповедников, не говоря уже о строительстве достойных культовых зданий.

Однако, и самые скудные разовые пожертвования и нерегулярные выплаты закята все же сыграли свою решающую роль в борьбе за выживаемость мусульманских общин в очень тяжелое для них время жестоких административных притеснений, разгул репрессий и насильственной христианизации.

Развитие капиталистических отношений, переустройство всего прежнего общественного уклада, парадоксальный симбиоз "екатерининской" веротерпимости, цивилизационных реформ просвещенной монархии с унификационными тенденциями и средневековыми традициями миссионерства, обозначили перед мусульманскими общинами новые, не менее тревожные вызовы, угрожавшие, как и прежде, фундаментальным основам ислама. Некоторая либерализация законодательства, касающаяся татарского предпринимательства, меры поощрявшие его проникновение в Среднюю Азию, возникновение национального гильдейского купечества, способствовали формированию богатой, амбициозной и мобильной в социальном плане буржуазии.

Все это, на первый взгляд, конечно же, благотворно сказывалось на материальном благополучии отдельных махаллей, в которых проживали преуспевающие коммерсанты и промышленники. Ежегодно ими собирался благотворительный капитал, исчислявшийся десятками, а то и сотнями тысяч рублей. Он шел на строительство культовых зданий и зданий медресе, публикацию богословской литературы, содержание имамов и муэдзинов, материальную поддержку будущих священнослужителей - шакирдов, а также благоустройство мест проживания мусульман. Сегодня говорить о точных цифрах таких пожертвований невозможно, так как не все они находили отражение в документах. Однако пятизначное их выражение не вызывает сомнений. Только в Казани на средства благотворителей были построены 17 мечетей (из них 12 кирпичных) с комплексами медресе и другими сооружениями, при стоимости строительства одного кирпичного здания в 5-10 тысяч рублей, а деревянного от 2 до 4 тысяч. В среднем, почти каждый мусульманин - купец 1-й и 2-й гильдии за свою жизнь строил или ремонтировал по несколько десятков мечетей как в городах, так и в селах губернии <sup>1</sup>.

Но просто возведением культового здания дело не ограничивалось. Необходимо было обеспечивать дальнейшее безбедное, самостоятельное существование прихода, для чего активно практиковалась передача капиталов и имущества благотворителями в вечное пользование мечети (вакуф). Это могли быть денежные средства, вложенные в ряд банков, недвижимость, земельные участки, проценты и доход с которых осуществляли стабильное, бесперебойное финансирование храма, приходского конфессионального училища и обслуживающего их персонала. В результате, многие мечети становились довольно богатыми учреждениями, обладавшими солидными денежными счетами и дорогой недвижимой собственностью, что при полном отсутствии государственной поддержки являлось немаловажным обстоятельством. Так, например, мечеть "Марджани" долгие годы пользовалась доходами с лавки, пожертвованной ей еще в первой половине XIX века Г.М.Юнусовым <sup>2</sup>, а перед самой Октябрьской революцией в 1916 году получила в дар от наследников купца М-С.Галикеева большой доходный дом общей стоимостью в 20.000 рублей <sup>3</sup>. Одним из самых богатых приходов Казани считалась Апанаевская махалля со 2-й соборной мечетью. Ей в частности принадлежало следующее вакуфное имущество - две лавки с доходом в 800 рублей в год, пожертвованные в 1888 году И. Г. Юнусовым, М-Ю. М. Апанаевым, М-Г. И. Утямышевым, лавка в ограде мечети с доходом в 400 рублей в год, выстроенная И.Г.Юнусовым и С.Ю.Апанаевым, 4.000 рублей, завещанные М-В. Апанаевым и др. <sup>4</sup>

Вместе с тем институт вакуфа получил свое распространение лишь во второй половине 19 столетия, в связи с началом реформаторских процессов в мусульманских общинах. Поэтому, более обстоятельно мы рассмотрим данный вопрос чуть ниже.

Отличительной чертой нового буржуазного времени в общественной жизни мусульманского предпринимательства стало то, что татарский коммерческий мир привнес в освященную вековыми обычаями традиционную благотворительность качественно новое содержание, когда кроме прежних религиозно-нравственных мотивов, все более существенную роль стали играть меркантильные интересы молодого, крепнущего сословия.

Уже в конце XVIII века быстро богатящиеся купеческие фамилии с помощью систематической благотворительности стремились утвердить свое влияние среди мусульманского населения и, одновременно, вырваться за узкие сословные рамки, подняться на более высокий уровень общественного положения. Известно, что наиболее крупные пожертвования, в первую очередь на социальные программы и нужды государства, активное участие в попечительских советах различных учреждений и в работе благотворительных организаций оказывали решающее значение при награждении правительством отдельных представителей предпринимательства почетными широкими льготами, правами.<sup>5</sup> Не случайно, что из нескольких каменных мечетей Казани и

уезда, построенных в конце XVIII - первой половине XIX вв., лишь одна - мечеть "Марджани" была сооружена на общественные деньги <sup>6</sup>. Остальные строились на средства одного благотворителя, как правило, богатого купца и промышленника, уже завоевавшего прочные позиции в коммерческом мире города. Строитель обычно не считался с расходами. Выстроенное за его счет грандиозное здание мечети, во-первых, символизировало степень финансового могущества; во-вторых, делало практически невозможным дальнейшее содержание этого сооружения на крайне ограниченные общественные средства. Таким образом, жители махалли попадали в прямую зависимость от благотворителя, который был волен теперь определять "кадровую" политику при назначении священнослужителей в храм, решать по своему усмотрению хозяйственные нужды прихода. В результате, ко второй половине XIX века вся Старотатарская слобода Казани была поделена на своеобразные сферы влияния, где безраздельно властвовали несколько купеческих родов: Юнусовы (1-я соборная мечеть или "Марджани" - 900 прихожан при 110 домовладельцах; Сенная мечеть - 930 прихожан при 30 домовладельцах); Апанаевы (2-я соборная мечеть - 435 прихожан при 32 домовладельцах); Мустакимовы (4-я соборная мечеть или "Голубая" - 890 прихожан при 84 домовладельцах); Азимовы (9-я соборная мечеть или "Азимовская" - 720 прихожан при 57 домовладельцах); Бурнаевы (3-я соборная мечеть или "Бурнаевская" - 500 прихожан при 30 домовладельцах). В шестидесятые годы XIX века к указанным присоединились еще две фамилии - Галеевы (5-я соборная мечеть - 1000 прихожан при 83 домовладельцах) и Усмановы (11-я соборная мечеть или "Красная" - 1160 прихожан при 55 домовладельцах)<sup>7</sup>.

В свою очередь, губернские власти не могли теперь игнорировать авторитетных мусульманских лидеров и все чаще привлекали последних к участию в работе выборных органов городского управления. В усилении роли татарского купечества оказывал также немудреный, но дорогостоящий способ - финансирование тех благотворительных проектов, которые вызывали наибольший общественный резонанс. Остановимся на одном, но пожалуй самом ярком примере. Крупнейшими татарскими капиталистами и благотворителями Казани в середине XIX века являлись братья Ибрагим (1806-1886) и Исхак (1810-1884) Юнусовы. Унаследовав в 1842 году после смерти своего отца купца 1-й гильдии Губайдуллы Мухаметрахимовича Юнусова многомиллионное состояние, они, тем не менее, не успокоились на этом, организовав хорошо продуманную и целенаправленную работу по увеличению семейного капитала и упрочению своих позиций на общественной арене города. Одной из существенных сторон такой работы стала благотворительность, которую Юнусовы умело использовали в решении стоявших перед ними задач. Конечно, будучи глубоко верующими мусульманами, воспитанными на традициях гуманности и милосердия, издавна особо чтившимися всеми поколениями династии Юнусовых, братья в своей благотворительной деятельности исходили прежде всего из побуждений морально-нравственного характера. Однако, в то же время они не могли не видеть явной практической пользы от вложенных в богоугодные дела средств. Следуя примеру покойного отца, Ибрагим и Исхак Юнусовы продолжили активное попечительство над 1-й соборной мечетью г. Казани и ее приходом. Постепенно за этой махаллей, одной из самых крупных в городе, закрепилось название - Юнусовская. Одновременно, они при малейшей возможности старались делать крупные пожертвования и на нужды мусульманских приходов, находящихся в зависимости от других купеческих родов. В 1849 году завершив строительство каменной мечети на Сенном базаре, где Юнусовым принадлежали значительные земельные участки и доходная недвижимость, благотворители тем самым сформировали, а значит и стали негласными хозяевами новой сеннобазарной махалли, объединявшей проживавших здесь преуспевающих татарских торговцев и зажиточных мещан <sup>8</sup>.

Вероятно, не только богатство, но и неутомимая общественная деятельность, главным образом благотворительная, сделали к середине XIX века семью Юнусовых одной из самых влиятельных купеческих фамилий Казани. Старший из братьев, Ибрагим, трижды - в 1844, 1845 и 1854 годах избирался на должность градского головы Татарской Ратуши,<sup>9</sup> то есть официально был признан первым лицом мусульманской части города. Но наиболее внушительным благотворительным актом, во многом определившим как дальнейшую судьбу общественной карьеры Юнусовых, так и общее развитие благотворительности татарского купечества, стало учреждение ими в 1844 г. мусульманского детского приюта. Это первоклассное богоугодное заведение, второе по времени возникновения в истории Казани, после Николаевского детского приюта, быстро превратилось в предмет гордости не только местных мусульман, но и всего городского населения. Здесь ежегодно призревало до 30 мальчиков сирот магометанского вероисповедания от 7 до 16 лет, которые получали бесплатную одежду и питание, неплохое по тем временам образование, включавшее в себя обучение основам веры, шариата, арифметике, арабскому, персидскому и русскому языкам, а также квалифицированную медицинскую помощь. Все это, конечно, требовало немалых денежных средств. Так, только на строительство приютских зданий, сначала большого деревянного, а после пожара 1871 года двухэтажного кирпичного домов, Юнусовы истратили в общей сложности 10 тысяч рублей. Кроме того, они пожертвовали приюту 14 родовых лавок на Сенной площади стоимостью в 5 тысяч рублей, ежегодный доход с которых в размере 1400 рублей ассигнациями шел на содержание питомцев приюта<sup>10</sup>.

Эти затраты не шли ни в какое сравнение с теми дивидендами, которые приносило содержание такого дорогостоящего благотворительного учреждения. Вызванный открытием мусульманского детского приюта общественный резонанс сделал Юнусовых известными в столичных правительственных кругах, что позволило им воспользоваться льготами, предусмотренными законодательством для крупных благотворителей. Именно за создание детского приюта Ибрагим Юнусов был награжден золотой медалью и орденом Святой Анны III степени, а его брат Исхак золотой медалью и орденом Святого Станислава III степени и другими государственными наградами.<sup>11</sup> Эти поощрения сыграли важную роль в присвоении братьям Юнусовым звания "коммерции советников", которое давалось "за оказанные Отечеству заслуги в распространении торговли, засвидетельствованные министром финансов" и соответствовало чину коллежского асессора. Кстати, братья Юнусовы так и остались первыми и единственными в истории татарами-торговцами, удостоившимися подобного высокого звания.

Однако, наряду с положительными обнадеживающими процессами новой буржуазной эпохи, ярко обнаружили себя и тревожные, опасные для мусульманской общины моменты. Монополизация благотворительности в приходах отдельными купеческими династиями, ее резко усилившаяся индивидуализация и зависимость от субъективных факторов, постепенное превращение богоугодного дела в инструмент карьеры и общественного влияния в корне противоречили коллективной сущности общины и никак не способствовали созданию надежной материальной основы для безбедного существования приходов. В случае смерти или отказа по каким-то причинам того или иного попечителя финансировать нужды мечети, мусульмане не имели других источников и способов пополнения общественной казны, оказывались порой в безвыходной ситуации. Так, например, банкротство текстильного фабриканта, купца первой гильдии М.М.Усманова, тут же лишило надлежащей экономической поддержки знаменитое медресе в Кшкарах, что стало одной из причин заката былой славы этого авторитетного учебного заведения.

Таким образом, быстрое усиление национальной буржуазии, ее беспрекословное доминирование в махаллях, с одной стороны, обеспечивало приток благотворительных средств, появление вакуфов, а с другой, подавляло коллективную волю и иници-

ативу прихожан, не предполагая никакого их контроля и участия в филантропических действиях, что обуславливало неэффективность жертвуемого капитала, формальную размытость и в некоторых случаях, даже необязательность таких институтов как закат, вакуф и др.

Во второй половине XIX века, в период проведения буржуазных реформ в России, на замкнутую прежде мусульманскую общину серьезно возросло воздействие европейской культуры и образа жизни, а также началось целенаправленное давление государства, пытавшегося полностью подчинить систему мусульманского образования. В этих условиях стала очевидной крайняя слабость, незащищенность махалли перед лицом новых неблагоприятных исторических реалий. Вот почему джадидские преобразования, касавшиеся конечно же не только мусульманской школы, полностью зависели от последствий изменения как прежнего порядка благотворительных действий, так и становления полноценной системы самоуправления в махалле, способной эффективно распоряжаться общественными средствами.

Проблема общинной собственности решалась в строгом соответствии с сформировавшейся в то время идеологией "чистого Ислама" и заключалась в устранении единоличного лидерства в приходах, усиленном распространении вакуфной благотворительности, ее строгом юридическом оформлении и безусловном коллективном управлении.

Специфика вакуфного имущества, относившегося к ведению Оренбургского магометанского духовного собрания, его виды, качественная и количественная характеристика достаточно подробно отражены в интересном исследовании Д.Д.Азаматова. Отметим лишь следующее обстоятельство - рост вакуфной благотворительности во второй половине 19 века был связан в первую очередь с укреплением экономических позиций мусульманского предпринимательства, потребностями самих общин, остро нуждавшихся в постоянных источниках дохода, а также, как мы уже отмечали, началом интенсивных общественных преобразований. И хотя, институт вакуфа полностью отвечал требованиям необходимого компромисса между волей жертвователя и интересами всей махалли, на начальном этапе его становления в конце 18 - начале 19 вв., он являлся лишь внушительным орудием влияния благотворителя и его семьи на единоверцев. Интересно, что в одном из первых официально зарегистрированных вакуфов в Казани, завещанном в 1830 г. 1-соборной мечети города купцом Губайдуллой Мухаметрахимовичем Юнусовым совершенно не оговаривался порядок управления имуществом и контроля за его доходами. Благотворитель определил лишь направления для использования полученного капитала - одна из лавок на Сенной площади работала на нужды духовенства, другая на "покупку дров для отопления мечети и свечь на освещение оной же мечети, на починку стекол и прочие в мечети поправки..."<sup>12</sup> То есть для предпринимателя, полностью властвовавшего над махаллей, вопроса об общинном контроле просто не существовало. Годы спустя имам мечети Ш.Марджани с горечью писал: "Его сыновья (Г.М.Юнусова - прим. авт.) пользовались этими лавками более сорока лет, присваивая себе доход мечети и не давая ни копейки ее имамам и муэдзинам. Как в таких условиях можно было говорить о уважительном отношении к духовным знаниям, возможности их развития."<sup>13</sup> То же самое можно сказать и вакуфе богатого маскаринского фабриканта Утямышева, наследники которого фактически отказывались выполнять волю жертвователя, мотивируя это отсутствием конкретной регламентации по исполнению завещания.

Во второй половине 19 века подобная практика стала подвергаться серьезной критике как несоответствующая принципам Ислама. Инициаторами борьбы с "вероотступническими" явлениями, а значит и проводниками реформ в благотворительной сфере стали представители духовенства и пореформенной татарской буржуазии, крайне недовольные сращиванием старой купеческой аристократии с русским чинов-

ничеством, ее открытым пренебрежением интересами махалли, а также четко обозначившимся государственным давлением на мусульманскую приходскую организацию. Примечательно, что духовным отцом, вдохновителем таких общественных новаций стал выдающийся религиозный деятель, ученый и педагог, имам 1-соборной мечети г.Казани Шигабутдин Марджани.

В 1870 году он пошел на открытый конфликт с попечителями прихода братьями Юнусовыми, когда те отказали очередной просьбе священнослужителя дать денег на постройку нового здания для приходского медресе. Мятный хазрет совершил немислимый в то время поступок, обратившись за помощью не к весилым хозяевам прихода, а к другим купцам, проживавшим в махалле: Бурганутдину Муллину, Шагиахмету Салихову, Хамиду Сабитову, Мифтахутдину Валишину, Исмагилю Голанскому, Зайнулле Усманову, Ахметзяну Рахматуллину, Мухамедсафе Галикееву и многим другим. И встретил с их стороны полное взаимопонимание и поддержку. Так же как и Ш.Марджани, протестуя против бесконечных капризов и самодурства старшего из братьев - Ибрагима Юнусова, состоятельные люди прихода решили покончить с монополией этой семьи на власть. Подобный коллективный протест был еще вызван вызывающим с точки зрения мусульманской этики поведением Юнусовых, которые начали не просто кичиться перед жителями махалли своими расходами на религиозные цели, но и открыто пренебрегать насущными проблемами мечети и медресе. В этом смысле интересно замечание Ахметзяна Рахматуллина Исхаку Юнусову, сделанное им с характерной для новой волны предпринимателей позиции "праведного мусульманина": "Не хвались строительством медресе. Для человека, имеющего богатство, это дело ничего не стоит и совершить его можно за одно лето. Если не вы, не мы, то найдется другой богатый человек, который все равно сделает его".<sup>14</sup>

Так в махалле образовался своеобразный общественный совет, который, самостоятельно минуя Юнусовых, занялся строительством. На средства купцов А. Ф. Рахматуллина и М.-С. Галикеева был приобретен обширный земельный участок на западной стороне современной улицы З. Султана, находившийся напротив мечети, где в 1871 году на общественные деньги выстроили двухэтажное кирпичное здание. Однако противостояние только усилилось. Братья Юнусовы, не желая терять своего влияния, в мае 1873 года на месте старого медресе также строят двухэтажное кирпичное здание (ныне ул. Ф.Карима,4). Началась своего рода конкуренция, борьба за шакирдов между Марджани и Юнусовыми. Вот что вспоминал впоследствии сам мулла: "После этого было несколько попыток поджечь наше медресе (т.е. медресе, отстроенное на средства всех мусульман махалли - прим. автора), но всякий раз нам удавалось его сберечь. И, наконец, в 1875 году, с шестой попытки, когда весь народ был на намазе в мечети, его все-таки сожгли. В огне погибло множество книг... Ибрагим бай в этот же день натопил в своем медресе, осветил его свечами. А по окончании намаза закрыл мечеть, чтобы шакирды в ней не заночевали...".<sup>15</sup> Однако из этой отчаянной и одновременно преступной акции ничего путного не вышло. Сразу же после пожара А.Ф. Рахматуллин отремонтировал сильно пострадавшее в огне медресе, и некоторое время спустя здесь вновь начались занятия. Мало того, состоятельные люди махалли, собрав значительные денежные средства - 5.000 рублей, в 1880 году выстроили существующее здание мусульманского учебного заведения "Марджания" с флигелем.<sup>16</sup>

Поражение Юнусовых в этом заурядном, на первый взгляд, внутриобщинном конфликте ознаменовало начало глубокого процесса коренной ломки прежних взаимоотношений в махалле. По инициативе Ш.Марджани, через кардинальное решение вопроса о прямом предназначении вакуфов, их истинном собственнике, происходило строительство коллективной системы самоуправления в отдельно взятом мусульманском приходе.

Необходимо отметить, что власти вовлеченные в противостояние муллы и братьев Юнусовых, весьма внимательно следили за происходящими событиями, пытаясь играть роль разумного, не терпящего крайностей арбитра. Большую поддержку Ш.Марджани, разумеется преследуя собственные служебные цели, оказал инспектор татаро-башкирских школ, известный ориенталист В.Радлов, который находился в весьма тесных творческих связях с Шигабутдином хазретом. После неудавшейся попытки сломить сопротивление прихожан во время пожара 1875 г., когда Юнусовы пытались, одновременно воздействуя на них через высокие инстанции, все же заставить принять здание медресе на собственных условиях, В.Радлов писал Попечителю казанского учебного округа: "... по моему мнению, такое пожертвование дома может быть только тогда принятым, когда советники коммерции Юнусовы представят приговор прихожан, в котором будет изъявлено согласие их на принятие такого жертвования и вместе с ним определенные правила какими органами приход должен управлять вновь жертвованной собственностью..".<sup>17</sup> В конце концов компромисс был найден - мусульмане общины согласились принять дар своих бывших благодетелей, но с условием того, что в нем не будет размещаться медресе, а управление вакуфом полностью ляжет теперь на плечи всего прихода. Причем решено было выработать четкие правила по которым следовало в дальнейшем распоряжаться общинной собственностью. Конечно, В.Радлов, стремившийся во чтобы то ни стало добиться таким путем контроля Министерства народного просвещения над крупной казанской махаллей не подозревал, что станет соавтором с Ш.Марджани основных принципов организации приходской системы самоуправления, обеспечившей в последствии независимость и жизнеспособность мусульманской общины. Собственно "Проект правил для управления имуществом медресе прихода 1- соборной мечети г.Казани" составленный летом 1875 г., предусматривал учреждение приходского попечительского Совета школы в составе 4 человек: двух прихожан, мудarrisа и учителя русского языка. Порядок избрания соответствовал всем демократическим нормам - членов совета выбирали на три года на общем собрании прихожан простым большинством голосов. Возглавлял Совет председатель из числа избранных попечителей. Интересен пункт, посвященный процедуре общего собрания махалли: "Общее собрание прихожан бывает после трехкратного о том объявления в мечети по пятницам, по окончании соборной службы. Собрание должно состоять из числа не менее половины всех прихожан того прихода, для чего в Совете обязательно иметь списки всем прихожанам.. Ежели в назначенный для собрания день не явится должного числа лиц, то собрание считается не состоявшимся о чем составляется протокол и собрание откладывается до следующей пятницы." В обязанности попечительского Совета по проекту входило: управление имуществом, сбор, принятие и распределение пожертвований, взаимодействие с органами власти, ежегодный отчет перед мусульманами общины, которые имели право создавать ревизионные комиссии.

Данный "Проект..." был фактически одобрен в 1876 г. Министром внутренних дел. Однако его реальное воплощение существенно отличалось от первоначальных планов учебного начальства. Мусульмане общины, не ограничиваясь лишь сферой конфессионального образования, перенесли основные идеи "Проекта..." на управление всем имуществом махалли, использование которым не было оговорено в завещаниях и дарственных документах. Важным дополнением к данным работам стала и конкретная реализация предложения муфтия С.Тэфкилева о введении в штат мечетей назыра (попечителя), которое вошло в его проект "О правах магометан по вероисповеданию", представленный в МВД в 1871 г. "Предполагалось, что он будет избираться приходом на три года и будет вести все финансовые дела мечети и учебных заведений при них, в частности собирать пожертвования и приношения, записывая их в специальную приходно-расходную книгу. Все текущие расходы должны были ежеме-

сячно заверяться муллою и муэдзином.”<sup>18</sup> Не трудно заметить переключку между документами Ш.Марджани, В.Радлова и С.Тевкелева. Поэтому можно предположить о некотором творческом взаимодействии этих общественных деятелей в процессе создания организационной основы общинного самоуправления.

Так началось формирование института попечительства махалли - первой ласточки реформированной мусульманской благотворительности, способной в полной мере финансировать религиозные нужды татарского населения в непростую для него эпоху социально-экономических и культурных преобразований. Собственно определенного юридического статуса у попечительств не было. Выборы попечителя имели гласный характер и осуществлялись путем приговора всех жителей махалли на общем собрании. Причем приговор этот подлежал обязательному утверждению сначала у нотариуса, а затем в Духовном собрании. Согласно этому документу, лицо, избираемое попечителем (чаще всего это был состоятельный и предприимчивый купец) наделялось всеми правами по ведению имущественно - хозяйственной, финансовой деятельности приходской мечети и медресе с обязательной ежегодной “подробной отчетностью со всеми оправдательными документами”.<sup>19</sup>

Вот, к примеру, какими правами наделялся по приговору от 20 июля 1912 года избранный попечителем Бурнаевской мечети купец 2-й гильдии Гайнутдин Сабитов. Ему позволялось “управлять недвижимым имуществом, заключающихся в зданиях самой мечети и медресе, лавках, кладовых, ремонтировать их, сдавать в аренду за цены, на сроки и на условиях по своему усмотрению, нанимать служащих, рассчитывать их жалованьем и увольнять их, выдавать жалованье мулле и муэдзину и вообще заботиться о полном порядке и исправности всех дел и имущества мечети и медресе. Для увеличения доходности или проживания муллы и других лиц, причастных к мечети и медресе, строить новые здания, покупать недвижимые имущества, если это представится выгодным и доходным, по его, Сабитова, усмотрению, для мечети и медресе, принимать движимые и недвижимые имущества в дар от дарителей и жертвователей. Хранящиеся ныне в Государственном банке, сберкассах и других кредитных учреждениях капиталы и процентные бумаги получать полностью или частями, а также получать проценты и купоны с процентных бумаг...”<sup>20</sup> и т.д. Как мы уже отмечали попечители прихода по-началу опекали собственность, использование и управление, которой не оговаривалось завещаниями, дарственными и другими документами. Однако упорядочивание имущественных отношений в общине, спровоцировавшее формирование устойчивого самоуправления, предоставило этим попечительствам более широкие полномочия в масштабах всего прихода.

Однако, при этом институт вакуфа как наиболее оптимальное средство, способное обеспечить коллективные нужды и интересы махалли не потерял своей “автономии”, а напротив окреп и получил строгое религиозно-правовое оформление.

В конце 19 - начале 20 вв. Духовное собрание, очевидно, учитывая уже сложившуюся практику, сформулировало в соответствии с Шариатом и российским законодательством основные правила по управлению и контролю вакуфами. Они состояли из десяти пунктов. Суть их сводилась к требованию назначать с “одобрения общества, от начальства, например, от Духовного собрания” мутаваллиев из числа детей и жен жертвователей ко всем вакуфам, до сих пор по каким либо причинам не имевших своих распорядителей. Учреждение новых вакуфов увязывалось с обязательным представлением в Собрание учредительного акта (хаджид или саняд), который затем поступал на утверждение в МВД. Такое же утверждение требовалось и устным вакуфам, обязательно фиксируемым в шнуровых книгах прихода и подписываемым благотворителями или их представителями. При этом все новые пожертвования мутаваллий и мулла сразу же обязывались вносить в специальные шнуровые вакуфные книги, лично подписанные и утвержденные в присутственных местах и сообщить об этом в течении 3 дней в Духовное собрание.

Правилами четко расписывался порядок использования приходской собственности: недвижимость обязательно с согласия общины должна была сдаваться в аренду, а капиталы в банк под проценты или в ссуду под залог имущества при поручительстве двух “достаточных” лиц с обязательной записью всех операций в шнуровых книгах. Мутаваллий за злоупотребления и нарушения мог смещаться Духовным Собранием с должности и затем привлекаться к ответственности. Труд общественного управляющего мог быть безвозмездным и оплачиваемым из средств вакуфа.<sup>21</sup>

Данные правила по всей видимости не получили официального и законодательного подтверждения, но порядок заведывания вакуфами, изложенный в них, с молчаливого согласия властей приобрел распространение в повседневной практике приходов.

Здесь следует обратить внимание на еще один важный момент. Несмотря на то, что каждый вакуф махалли имел свое особое управление с собственным “уставом” и правилами ведения дел, тем не менее он был неотъемлемой частью всей общинной собственности и потому абсолютно прозрачен для приходского попечителя и в конечном счете подконтролен ему как выразителю воли мусульманской общины. Так, например, вакуфная недвижимость, пожертвованная в 1916 г. Галикеевыми мечети “Марджани” и находившаяся, согласно дарственной, под их непосредственным управлением, в то же время официально по постановлению общего собрания, оформлялась и принималась от жертвователей попечителем мечети Исмагилом Мухамедшевичем Апанаевым.<sup>22</sup> В этом ряду можно назвать и попечителя общины д. Болотцы Касимовского уезда Рязанской губернии Файзуллу Искандеровича Саркеева контролировавшего одновременно четыре достаточно солидных вакуфа, каждый из которых имел свою особую отчетность.<sup>23</sup>

Таким образом, фигура попечителя махалли, контролировавшего все денежные средства прихода в эпоху джадидистских реформ, приобретала крайне важное значение. К тому же значительные вакуфы в этот период жертвовались, если так можно выразиться, целым назначением на развитие и модернизацию конфессионального образования. Не случайно прогрессистская буржуазия постоянно стремилась, и надо сказать не без успеха, проводить на это место своих кандидатов. Так, например, казанский губернатор в своем письме в Департамент духовных дел 27 августа 1912 года отмечал, что попечители порой “являются главными руководителями панисламистского движения и зачастую инициаторами реформы конфессиональной школы на новометодных началах...”<sup>24</sup> А председатель Казанского временного комитета по делам печати М. Пинегин особо подчеркивал факт открытого вмешательства попечителей в “учебное дело медресе, приглашая в них учителей на определенное жалованье и присутствия на экзаменах, как бы тем контролируя их занятия”.<sup>25</sup> Большинство из 13 приходских попечительств в Казани возглавлялось людьми близкими по своим воззрениям к новометодам. Это попечитель первой городской махалли предприниматель И.М.Апанаев, пятой городской махалли предприниматель А-Г.М. Азимов, шестой городской махалли предприниматель А-К.М. Азимов, девятой городской махалли предприниматель С.Г. Медведев и многие другие.<sup>26</sup>

Именно благодаря их стараниям за счет махалли здания и классы приходских мусульманских учебных заведений перестраивались и оборудовались в передовом тогда европейском стиле, закупалась учебная литература, приглашались преподаватели светских дисциплин и даже оплачивалась дальнейшая учеба наиболее одаренных шакирдов за границей. То есть реформа национальной школы проходила в основном на средства самих приходов. Конечно, ни один попечитель не осмелился бы на какие-то неординарные шаги, не имея поддержки влиятельных и богатых жителей своего прихода, являвшихся по сути неформальными членами попечительства. К примеру, попечитель пятой махалли г. Казани, в которой находилось знаменитое джадидистское медресе “Мухаммадия” Ахметгарей Азимов любые свои действия прежде согласовывал с глав-



ными финансистами прихода купцами М-С. М-С. Галикеевым, М.И. Галеевым, М-С.Г. Мусиным, М-В. Гайнуллиным, Сайдашевыми, Иманкуловыми и др.

Попечительство махалли явилось результатом коренной трансформации традиционной мусульманской благотворительности, оказавшей воздействие не только на становление стабильного имущественно-финансового состояния махаллей, но и осуществлению в них новометодных преобразований.

### *Создание мусульманского благотворительного общества в Казани.*

Первый положительный опыт совместных благотворительных действий городско-го купечества, учитывавший в первую очередь интересы всего населения, а не далеко идущие личные планы отдельных жертвователей, сделал весьма популярной идею концентрации национального благотворительного капитала, чья деятельность оговаривалась бы уставом и подвергалась строгому контролю и отчетности. Примечательно то, что предложили ее мусульманам Казани все те же братья Юнусовы. Осознав, что единоличного лидерства в благотворительной сфере им уже не достичь, как по соображениям материального характера, так и в силу изменившихся общественных обстоятельств, эти купцы попытались перехватить инициативу у своих конкурентов и сохранить хотя бы в формальном виде свое доминирующее положение в татарской части города. Очевидно также и то, что на активность Юнусовых в этом вопросе повлияло учреждение в Уфе в 1875-1877 гг. по инициативе муфтия С.Ш. Тевкелева<sup>27</sup> при тамошнем комитете Императорского человеколюбивого общества "богадельни для престарелых магометан и приюта для детей татарского происхождения". Во всяком случае такого взаимодействия отрицать нельзя, так как Ибрагим Юнусов поддерживал с муфтием весьма тесные отношения.<sup>28</sup>

Итак, весной 1884 года Ибрагим Юнусов собрал в своем доме наиболее богатых татарских купцов и предложил им сделать пожертвования на создание мусульманского благотворительного учреждения для мусульман. Сами Юнусовы передали на реализацию этой цели двухэтажный кирпичный дом стоимостью в 10.000 рублей (здание предназначалось ранее для медресе "Марджания", но было отвергнуто Ш.Марджани) и две лавки на Сенной площади. С предложением Ибрагим-бая купцы согласились и общими усилиями собрали 6.000 рублей (основной вклад сделали А.Я. Сайдашев, М-Ю. М. Апанаев, М-В. Апанаев, М-Г. Утямышев), которые затем были переданы на хранение Казанскому попечительному о бедных комитету Императорского человеколюбивого общества.<sup>29</sup> Дело в том, что представительный медресис, собравшийся у Юнусовых, не без оснований полагавшийся на обширные и прочные связи братьев "в верхах", всерьез рассчитывал и на покровительство, помощь авторитетнейшей благотворительной организации края при осуществлении этой новаторской и невероятно смелой для тогдашних татар общественной инициативы. Лидерам мусульман представлялось приемлемым создание при Комитете сначала богадельни, а затем и самостоятельного мусульманского отделения.

Однако, трудности для них начались буквально на следующий день после принятия судьбоносного решения. Неожиданно, один за другим скончались братья Юнусовы, а также руководитель Комитета, активно поддерживавший устремления татарской общины Г.И. Горталов. Вышел из состава Комитета и Н.Ф. Юшков, принимавший самое деятельное участие в написании так и не утвержденного впоследствии проекта Устава богадельни.<sup>30</sup>

Замешательство в среде татарского купечества, вызванное столь драматичными событиями, продолжалось недолго. Правда отныне в работе по созданию мусульманского благотворительного учреждения появились существенные изменения. Новые вожаки татарской общины г. Казани М. И. Галеев и А. Я. Сайдашев, являясь сторонни-

ками и единомышленниками И. Гаспринского, который считал целесообразным организацию независимого, самостоятельного мусульманского благотворительного общества, отказались от юнусовской идеи сотрудничества с Комитетом Императорского человеколюбивого общества и начали искать иные пути в осуществлении своего проекта. Об этом косвенно свидетельствует следующий факт. В октябре 1890 года известная в Казани благотворительница О. С. Александрова-Гейнс передала М. И. Галееву 10.000 рублей на создание мусульманской богадельни в память своего покойного отца. Без сомнения, это пожертвование богатой меценатки стало возможным лишь благодаря уговорам и просьбам татарского купца, чья активная общественная деятельность была замечена и положительно оценена в высших кругах казанской аристократии. Полученные деньги М. И. Галеев, вопреки ожиданиям, не передал Комитету Императорского человеколюбивого общества, а положил в банк на отдельный счет, квитанцию с которого сдал на хранение в городскую управу.<sup>31</sup> Впрочем это можно назвать лишь первой подвижкой к самостоятельности татарских предпринимателей Казани, пытавшихся найти оптимальную форму будущей своей организации.

Единства по данному вопросу в его среде не было. Значительная часть богатых мусульман настороженно и даже со страхом относилась к самостоятельному действию на общественной арене губернского центра. Многие по-прежнему считали, что существование мусульманских благотворительных учреждений возможно и целесообразно лишь в составе официальной благотворительной организации, а именно Комитета. Тем более, что позиции татарского купечества усиливались здесь год от года. Например, в 1896 году среди 5 кандидатов к присутствующим членам Комитета числились 2 татарина - это уже известный нам М.И. Галеев и член городской управы Б. Ф. Муллин. Среди 21 пожизненного члена-благотворителя Комитета (внешних в его фонд по 100 рублей) значились М.И. Галеев, А.Я. Сайдашев и ташкентский купец А-В. А-Х. Бакиров и, наконец, в число 69 членов-благотворителей (вклад по 10 рублей) входили еще два татарских купца В. Гизетуллин и Б. Ф. Муллин.<sup>32</sup> Однако интенсивная разьяснительная работа и помощь немногочисленной, но весьма влиятельной мусульманской аристократии в лице: Ш-Г. И. Ахмерова, генерала Ш. Шамиля, И. В. Терегулова и других, помогли М.И. Галееву, А.Я. Сайдашеву и их сторонникам переломить ситуацию в свою пользу.

Весной 1895 года сын Исхака Юнусова Мухаметрахим предпринял решительную попытку создать, наконец, мусульманское отделение при Комитете Императорского человеколюбивого общества.<sup>33</sup> Он собрал в своем доме большой медресис для обсуждения проекта устава этого отделения, который был подготовлен русскими юристами. Но предложение М-Р.И. Юнусова не нашло должной поддержки у собрания, которое скорее всего склонялось к позиции А.Я. Сайдашева и М.И. Галеева, давно для себя решивших организовать совершенно самостоятельное и ни от кого не зависящее мусульманское благотворительное общество. Кстати, развитие организованной мусульманской благотворительности в данном направлении, вероятно также не без влияния И. Гаспринского, приняло общероссийский характер. Так, 22 февраля 1896 года был утвержден устав Астраханского попечительства о бедных татарах.<sup>34</sup> А еще через полтора года 8 октября 1897 года власти утвердили устав Касимовского мусульманского благотворительного общества.<sup>35</sup> Очевидно, что и в Казани почти пятнадцатилетняя эпопея с его утверждением подходила к закономерной развязке. Заметно усилившаяся в конце XIX века татарская буржуазия города выиграла первый большой бой за свои права, встав под знамена новых, энергичных, националистически настроенных лидеров, уже не желавших быть просто послушными исполнителями воли администрации, а видевшими себя активными субъектами не только городской, но и всей национальной жизни губернии.

Примечательна здесь и широкая поддержка идеи самостоятельного мусульманского благотворительного общества, оказанная светской татарской интеллигенцией

того времени. Власти конечно же прислушались к мнению чрезвычайно влиятельных в городе мусульман: генерала Ш. Шамиля, директора Татарской учительской школы Ш-Г. Ахмерова, адвоката С.Ш. Алкина, учителя И.В. Терегулова и других, считавших постыдным для богатого татарского населения Казани отсутствие у него скоординированных благотворительных действий, направленных на борьбу с болезнями и нищетой. Именно татарская интеллигенция провела в русской прессе массированную пропагандистскую кампанию, подготовившую общественное мнение нетатарского населения к появлению новой и во многом необычной организации.

Начало дискуссии положил чиновник губернской администрации, генеральский сын Загид Шафиевич Шамиль, опубликовав в газете «Казанский телеграф» от 14 декабря 1897 года письмо «Вниманию мусульман», в котором изобразил душеспасительную картину - маленькая мусульманка-сирота просит на паперти церкви милостыню. «Стыдно, господа! - возмущенно восклицал автор. - Стыдно потому, что в Казани, где мусульмане считаются тысячами, имеют место подобные факты. Стыдно еще и потому, что наши богатые мусульмане гонятся за модным европеизмом, забывая совершенно о своем меньшем брате». З. Шамиль призвал создавать приюты по примеру братьев Юнусовых, где брошенные дети могли бы получить еду, ночлег, начальное образование на родном языке.<sup>36</sup>

Через три дня после выхода заметки З. Шамиля «Казанский телеграф» опубликовал пространный отклик на нее, написанный С. Ш. Алкиным. Эту статью с полным правом можно назвать программной для того момента, а самого ее автора своеобразным идеологом прогрессивного крыла татарской буржуазии. С. Ш. Алкин на страницах газеты кратко остановился на истории вопроса, описав основные перипетии вокруг создания мусульманского благотворительного общества с 1884 по 1897 годы.

При этом он не удержался от критических замечаний в адрес татарского купечества, из-за чьей нерешительности и непоследовательности проблема так долго оставалась нерешенной. Полемизируя с З. Шамилем, С. Ш. Алкин заметил, что одним лишь учреждением приютов и домов трудолюбия дело с мертвой точки сдвинуть не удастся. Необходимы кардинальные и решительные меры, чтобы покончить с наболевшим вопросом раз и навсегда. Главным условием успеха, по мнению С.Ш. Алкина, должна стать обязательная концентрация благотворительного капитала под эгидой специальной организации, которая бы смогла мощно противодействовать разбазариванию вакуфов и которая способствовала бы эффективному и планомерному использованию благотворительных средств. За непонимание этой банальной, на его взгляд, истины С. Ш. Алкин не постеснялся укорить даже такого авторитетного и щедрого благотворителя как Ахмед Хусаинов. Пораженный всеобщей нерешительностью, молодой адвокат с горечью писал: «...известный казанский богач А.Г. Хусаинов сильно ратует за учреждение мусульманского дома трудолюбия в Казани и обещает на это дело пожертвовать 10 тысяч рублей, если только примут участие и другие, и если будет разрешено правительством. По этому поводу я как-то раз заявил ему, что без правильно организованного общества, которое могло бы во всех подобных делах явиться субъектом права, все наши начинания не приведут к желанной цели и потому пусть он дает свои деньги; имея в руках известный основной капитал, скорее можно выхлопотать разрешение на открытие мусульманского благотворительного общества, которое потом все дела подобного рода ведало бы уже как правильно организованное юридическое лицо, как правоспособный субъект, и что все хлопоты по этому делу я беру на себя... И что же вы думаете, произошло потом: г. Хусаинов перестал говорить со мной о своих 10 тысячах рублей...».<sup>37</sup>

Критикуя оренбургского миллионера, совсем недавно переехавшего на постоянное жительство в Казань, известнейшего в татарском мире предпринимателя и благотворителя, С. Ш. Алкин опирался на поддержку А.Я. Сайдашева и М.И. Галеева, которые

втихомолку уже занялись строительством такого общества. И все сетования юриста на непонимание и косность мусульман Казани, избегавших якобы конкретных дел по упорядочению благотворительной деятельности, являлись большей частью пропагандистскими трюками, призванными подчеркнуть перед губернским начальством благородство той миссии, которую взяла на себя вышеназванные купцы и их сторонники. Потому что уже к моменту выхода заметки С. Ш. Алкина в свет, ее автор закончил работу над уставом мусульманского благотворительного общества и передал этот документ на рассмотрение и утверждение губернатора, которое последовало 24 декабря 1897 года. И именно С. Ш. Алкин председательствовал на первом собрании учредителей общества, состоявшемся в доме генерала Шамиля 5 января 1898 года.<sup>38</sup>

Правда здесь следует отметить, что фактические учредители общества М.И. Галеев и А.Я. Сайдашев не без вмешательства губернских властей были в самый последний момент оттеснены от реального управления делами в этой организации.<sup>39</sup> Первые пять лет ее существования тон там задавали в основном умеренные, не замеченные в религиозном фанатизме представители татарского общества, весьма лояльно, без малейшего намека на оппозиционность, относившиеся к официальным властным структурам: Ш-Г. И. Ахмеров, З. Ш. Шамиль, И. В. Терегулов, купец И.И. Айтуганов и другие.<sup>40</sup>

«Общество пособия бедным мусульманам г. Казани» создавалось как массовая общественная организация, по составу своему не предусматривавшая каких-либо национальных, конфессиональных, сословных и иных ограничений. Члены «Общества...» подразделялись на три категории: почетных, пожизненных и действительных. Первые из них получали свое звание по постановлению общего собрания за особо крупные пожертвования, а также другие заслуги, способствовавшие становлению и развитию организации. Пожизненными членами благотворительного общества становились лица, внесшие в его кассу 60 и более рублей, действительными те, кто в течение года заплатил взнос в размере 5 рублей. Членами «Общества...» также являлись по особому постановлению общего собрания от 28 марта 1904 года и согласно параграфа 7 устава все указные муллы Казани. И хотя за участие в работе «Общества...» не предусматривалось никаких поощрений и льгот, количество организованных мусульман-благотворителей в городе из года в год продолжало неуклонно расти. Так, например, если в 1900 году в нем состояло 9 почетных, 46 пожизненных и 49 действительных членов, то через 10 лет, в 1911 году, здесь насчитывалось уже 15 почетных членов, 48 пожизненных и 233 действительных.<sup>41</sup> Подобный взлет популярности этой доселе практически незнакомой для казанских мусульман общественной структуры объясняется принципиальной позицией крупной буржуазии.

Главные столпы тогдашнего татарского общества, богатые предприниматели и промышленники, стоявшие у истоков благотворительной организации, всеми силами старались расширить ее социальную базу, стремились придать своему детищу необходимые авторитет и солидность. При этом они использовали различные способы воздействия на осторожных и осмотрительных соплеменников - личный пример, просьбы, посулы, а то и открытое давление. Правда, со временем, эти меры стали совершенно ненужными. Слободские татары независимо от сословного происхождения практически все занимались торговлей и потому быстро поняли выгоду от совместного времяпрепровождения на собраниях «Общества...» или заседаниях его Правления, где помимо обсуждения собственно благотворительных программ можно было обменяться коммерческой информацией, новостями, завести необходимые знакомства и связи, получить покровительство своих влиятельных коллег, определявших, как правило, кредитную политику почти во всех городских банках. Не случайно количественный рост членов мусульманского благотворительного общества происходил за счет торговцев средней руки, больше других выигрывавших на организующей функции «Общества...». Впрочем крупные купцы, в большинстве своем придерживав-

шиеся прогрессивно-реформистских взглядов, находясь у руля “Общества...”, также не оставались внакладе. Они получали еще одну возможность, еще один рычаг управления единоверцами. Постепенно мусульманское благотворительное общество Казани превратилось в своеобразный национальный клуб, причем весьма и весьма престижный, а неучастие в его работе уже в самом начале XX века стало считаться у уважающих себя городских мусульман признаком плохого тона.

Открытость “Общества...”, умеренность его установок, наличие официального статуса и строго регламентированной программы действий в общем-то способствовали показательным изменениям во взаимоотношениях казанских татар с остальным российским миром, когда представители разных национальностей и вероисповеданий в рядах одной организации одинаково самоотверженно начали благотворительную работу среди мусульманского населения. Нет ничего удивительного в том, что в число почетных членов “Общества...” были единодушно включены как русские чиновники, способствовавшие его учреждению (губернатор П. А. Полторацкий, городской голова С. В. Дьяченко), так и крупные жертвователи (О. С. Александрова-Гейнс, Д. В. Вараксин и другие), медики, не жалевшие ни средств, ни сил, ни времени для становления сети медицинского обслуживания среди татарского населения (С. С. Надель-Пружанская, А. И. Захарьевский и другие). Кроме того, данное благотворительное общество выступило в качестве довольно мощного объединительного фактора в самой национальной среде, сплотив вокруг решения благотворительных задач самых разных по своим воззрениям и социальному положению людей - лидера реформаторов Г. Баруди и консерватора Г. А. Ишмуратова, миллионера С. М. Аитова и мелкого торговца Н. Хусаинова, имама С.Ш. Иманкулова и дворянина, светского интеллигента И.В. Терегулова и т.д.

Механизм управления делами “Общества...” мало чем отличался от управления общественных организаций того времени. Основными руководящими органами здесь считались общее собрание членов и правление, определявшие тактику и стратегию по всем направлениям благотворительной деятельности и рассматривавшие вопросы имущественно финансового состояния. Состав правления от 6 до 12 человек избирался общим собранием, а члены правления из своей среды уже избирали руководящую четверку “Общества...” - председателя правления, товарища председателя, казначея и секретаря. Из-за того, что правление, созывавшееся на свои заседания ежемесячно, фактически полностью подменяло общее собрание, проводившееся 2-3 раза в год, должностно председателя правления являлась ключевой в “Обществе...” и подчас от личности, занимавшей ее, зависела содержательность и интенсивность всей благотворительной политики<sup>42</sup>.

Купцы-прогрессисты и сочувствующие им хорошо осознавали это и жестко контролировали как подбор кандидатур в руководящее звено, так и сам процесс выборов. Примечательно, что с самого начала все основные должности “Общества...” вплоть до 1917 года занимали деятели не просто настроенные реформаторски: Ш-Г.И. Ахмеров (председатель правления в 1898-1899 гг.), И. И. Айтуганов (председатель правления, 1899-1902 гг.), но и политически ангажированные, входившие в состав или близкие по духу партии “Иттифак...”. Среди них следует в первую очередь назвать имама Г. А-К. Апанаяева (председатель правления, 1902-1907 гг.), купца А-Х.М-Ш. Казакова (председатель правления, 1907-1908 гг.), инженера А. Г. Мусалимова (председатель правления, 1908-1910 гг.), купца М-Б. А-К. Апанаяева (председатель правления, 1910-1917 гг.).

Действенность руководства “Обществом...”, его нормальная жизнедеятельность не в малой степени обеспечивалась наличием пятнадцати участковых попечительств - низовых структур организации, в компетенцию которых входила “забота о бедных, проживающих в их участке, собрание сведений о материальном их положении и оказании им в определенных правлением границах помощи...”<sup>43</sup> Главами попечительств (они избирались правлением) являлись члены “Общества...”, в большинстве богатые предприниматели, священнослужители и просто уважаемые в округе люди.

С самого своего возникновения мусульманское благотворительное общество Казани стало обладателем довольно крупного капитала, основу которого составили 13.341,91 рубль: переданные О. С. Александровой-Гейнс, 10.500 рублей, собранные богатым татарским купечеством, 10.000 рублей (в виде недвижимости - двухэтажного кирпичного дома, двух доходных лавок), завещанные братьями Юнусовыми и 6.060 рублей, поступившими от первых членских взносов и пожертвований. Таким образом, на момент официального открытия “Общества...” в 1898 году оно имело в своем распоряжении процентными бумагами, недвижимостью и наличностью сумму равную 39.901,91 рублю. Кстати на собрании членов “Общества...” 1 марта 1898 года было принято решение разделить эти деньги и передать 24.000 рублей процентными бумагами в качестве специального капитала предполагаемой к открытию мусульманской богадельни. Еще 10% от суммы членских взносов и пожертвований были перечислены в запасной капитал общества.<sup>44</sup> Сразу же отметим, что за последующую почти пятнадцатилетнюю историю этой благотворительной организации ее финансы выросли вдвое и составили в 1914 году - 80.589,51 рублей (37.381,77 рублей у самого общества и 43.207,74 рубля у его богадельни).<sup>45</sup>

Такой рост благосостояния был обусловлен самим характером новаторской для казанских мусульман структуры, полномочия которых оговаривались официально утвержденным Уставом. Уже в первые год ее существования наметилась одна очень интересная тенденция, когда руководство “Общества...” в поисках дополнительных источников дохода отказывалось на неординарные, можно сказать скандальные для тогдашнего татарского социума шаги. Еще в 1901 г. председатель правления, купец И. И. Айтуганов и член правления З. Шамиль взяли за организацию и проведение любительских спектаклей, художественных вечеров, сбор с которых порой превышал годовые членские взносы и пожертвования.<sup>46</sup> В дальнейшем, несмотря на глухой ропот и недовольство фанатично настроенных соплеменников,<sup>47</sup> правление “Общества пособия бедным мусульманам г. Казани” во главе с реформистски настроенными деятелями превратило различные зрелищные мероприятия (массовые празднования Сабантуя, увеселительные прогулки, проведение концертов, постановка национальных спектаклей) в одну из самых прибыльных и систематических статей своего дохода.

Наиболее решительной и осмысленной в этом направлении была деятельность имама мечети на Сенном базаре Казани, выдающегося общественного деятеля Габдуллы Абдулкаримовича Апанаяева (1861-1919), исполнявшего в период с 1902 по 1907 гг. обязанности председателя правления “Общества...”. Стремясь превратить возглавляемую организацию в процветающее и могущественное предприятие, он сумел добиться главного - выявить, учесть и направить некоторые доселе неконтролируемые потоки благотворительного капитала в строго определенное русло, а именно привлечь в казну “Общества...” закят казанских мусульман.

Дело в том, что проблема закят, их поступлений и использования являлась одной из ключевых в спорах между консервативно настроенными исламскими правоведами и теологами-реформаторами того времени. Мнение джадидистов по этому вопросу теоретически попытался обосновать в своей работе “Хакикат” ближайший единомышленник и сподвижник казанских новометодистов, мулла д. Иж-Бобья Габдулла Буби. Комментируя основные положения данного сочинения, видный татарский гуманист Дж. Валиди отмечал, что богослов “доказывает допустимость давать закят на благотворительные общества и на устройство мечетей и медресе, тогда как по старым фахиham закят считался действительным только тогда, когда давался отдельным индивидам. Боби резко восстает против этого взгляда и предпочитает собирать закят в пользу бедных через благотворительные организации, которые будут устраивать богадельни, приюты и другие общественные заведения. И таким образом, по Боби, закят должен служить не временному удовлетворению нужды бедных, но, глав-

ным образом, средством борьбы с нищетой - этой главной болезнью человеческого общества. Закяту он дает очень важное экономическое значение и очень высоко ценит этот институт ислама, считая его способным разрешить те трудные вопросы социальной экономической жизни, над которыми ломали головы лучшие люди всех времен. При добросовестном исполнении и умелом распределении закята, по его мнению, не останется ни чрезмерно богатых, ни бедных, так что закят создает экономическое равенство среди членов человеческого общества и приведет к ослаблению классовых противоречий".<sup>48</sup>

Кстати, как раз желание влиятельных казанских мусульман возродить у татар постепенно угасающий институт закята, найти ему рациональное и эффективное применение явилось одной из важнейших побудительных причин создания ими в конце XIX века Общества пособия бедным мусульманам. Журналист-мусульманин газеты "Волжский вестник", человек весьма прогрессивных взглядов, скрывавшийся под псевдонимом Фита приветствовал открытие "Общества..." блестящей аналитической статьей, в которой подробно останавливался на понятиях закят и садака (пожертвование). Констатируя безрадостный факт того, что многие мусульманские государства нарушают начальный смысл закята, собирая его не на нужды бедных, а в казну своих правителей, автор с горечью вопрошал "что же можно ожидать от нескольких кучек российских мусульман, разбросанных теми и другими условиями жизни по разным углам огромной территории... Закят российскими мусульманами начинает забываться и в глазах огромного большинства существует лишь номинально. Точная, правильная и регулярная раздача без прикрас и преувеличения явление крайне редкое." По мнению журналиста только мусульманское благотворительное общество сможет положить конец бесконечным нарушениям закята - закона, установленного Кораном и возложенного в обязанность "фрыз", а значит и прекратит отступления от него, ведущие в конечном счете к "кяфр".<sup>49</sup>

Учитывая, что Г.А.-К. Апанаев был из числа подобно мыслящих людей, считался близким другом упомянутого теоретика Г. Буби, состоял с ним в рядах одной партии и даже преследовался полицией по одним и тем же политическим делам, то становится очевидной хорошо продуманная направленность действий главы мусульманского благотворительного общества по реформированию не столько подведомственной ему организации, сколько по решительной ломке патриархальных взаимоотношений внутри самого мусульманского сообщества Казани. Здесь ему конечно же оказали свою поддержку представители крупной татарской буржуазии, группировавшиеся вокруг главного джадидского идеолога Казани Г.Баруди - купцы 1-й гильдии С.М. Аитов, М.-Б. А.-К. Апанаев, М.-С. М.-С. Галикеев, М.-В. Гайнуллин, И. М.-Г. Утямышев и другие, которые первыми понесли закяты в кассу местного благотворительного общества. За ними - неформальными хозяевами татарской части города - вскоре потянулись и остальные единоверцы. Мало того, вскоре степень доверия к "Обществу..." у городских татар возросла настолько, что в их завещаниях все чаще стал появляться специальный пункт о пожертвованиях в пользу этой организации и передачи на ее нужды вакуфного недвижимого имущества. По мере развития "Общества...", формирования его учреждений все более регулярной становилась и финансовая помощь городских, земских органов самоуправления, которые ежегодно перечисляли немалые суммы на поддержание начальных школ, приюта, амбулатории, богадельни.

Смелая финансовая политика руководства мусульманского благотворительного общества встречала сильное сопротивление среди некоторых представителей духовенства и предпринимательства, отрицавших возможность получения средств от "греховных" мероприятий (концертов, спектаклей и т.д.), а также от сотрудничества с "неверными" (городская дума, земства и т.д.). Однако серьезных аргументов против они выдвинуть не могли. Массовость, открытость, регулярная отчетность в печати

доказывали энергичность и плодотворность деятельности "Общества...", направленной на улучшение материальных условий и быта всех мусульман Казани. С другой стороны, грамотно составленный и одобренный губернатором Устав организации давал "зеленый свет" поискам нетрадиционных источников дохода, легализовывал их, чем выбивал наиболее сильные козыри из рук фанатиков, привыкших бороться с новометодистами путем доносов на них в органы государственной власти. Таким образом, опираясь на параграф 12 Устава, "Общество..." уже в первые годы своего существования сумело сформировать эффективную систему доходов, создавшую главный фактор развития данной благотворительной организации.<sup>50</sup> В качестве примера приведем основные статьи дохода за 1910 г. Первое место здесь занимают целевые пожертвования на какие-то определенные задачи - в пользу детского приюта - 2.098,10 рублей, на создание родильного приюта - 4.085,36 рублей, затем идет арендная плата с доходного дома на Евангелистовской улице - 1.500 рублей. Третье место по доходности занимает сбор закятов - 855 рублей, четвертое - членские взносы - 820 рублей и пятое - пожертвования по чековым книжкам - 501,74 рубля, шестое - пособия от городской управы 500 рублей на содержание амбулатории, седьмое место занимает сбор из 56 кружек в попечительствах - 342,60 рублей, восьмое - проценты с капитала - 24,01 руб. и т.д..<sup>51</sup> Интересна дальнейшая эволюция этих показателей, связанная с окончательным формированием всех специализированных учреждений общества, когда заметно усилилась поддержка и со стороны городских органов самоуправления, земств, сословных организаций. Так, например, в 1914 году пособия от них на содержание школ, приютов, амбулаторий и богадельни занимали в доходах "Общества..." главенствующее положение - 3.955,94 рублей и только затем уже следовали собственно членские взносы - 1.033,20 рубля, средства, собранные от проведения Сабантуя - 946,76 рублей, сбор из 51 кружки - 354,21 рубля, закяты - 290,88 рублей, сбор в 2-х городских мечетях 85,60 рублей, доход от вакуфного дома М.Ямашева - 50 рублей и иные пожертвования.<sup>52</sup> Цифры эти красноречиво свидетельствуют о том, что властные и общественные структуры государства, накануне 1-й Мировой войны сотрудничая с мусульманским благотворительным обществом, де-факто начали финансировать нужды мусульманского населения, не преследуя при этом никаких миссионерских и других политических задач, соответственно и со стороны опекаемых в ответ не возникало прежнего недоверия и неприятия.

Ежегодно обществом собиралась сумма от 6 до 10 тысяч рублей, которая полностью закладывалась в смету годовых расходов. Следует отметить и еще один немаловажный момент: активную роль купцов-прогрессистов в формировании финансовой стратегии "Общества...". Формально не состоя в Правлении, они тем не менее, исходя из своего опыта, знаний, социального положения предлагали нестандартные и часто беспроигрышные решения, которые сами же старались и реализовывать. Так благодаря им уже к 1911 году большая часть активов организации - 58.300 рублей заключалась в недвижимом имуществе.<sup>53</sup> Причем почти половину этой суммы - 27.000 рублей стоил доходный дом на Евангелистовской улице (ныне ул. Татарстан, 10), не пожертвованный "Обществу...", а купленный им у Государственного банка всего лишь за 16.000 рублей. Такую выгодную для мусульман операцию помогли совершить члены учетно-судного комитета Госбанка купцы 1-й гильдии С. М. Аитов и М.-С. М.-С. Галикеев, которые сполна воспользовались своим правом участвовать в назначении цен на банковскую недвижимость и правом выбора на нее покупателей. В результате, "Общество пособия бедным мусульманам г. Казани" стало владельцем неплохого доходного дома в самом центре татарской части Казани с ежегодной прибылью в 1.500 рублей.<sup>54</sup>

Все это в конечном счете привело к тому, что к 1915 г. среди 15 благотворительных обществ города, как ведомственных, так и частных, Мусульманское благотворительное общество Казани уступало по размерам капитала только двум - Казанскому отде-

лению Императорского человеколюбивого общества (в 1915 г. капитал - 204.590 рублей 36 копеек, 210 членов) и Обществу пособия бедным и больным детям (в 1913 г. капитал - 231.759 рублей 43 копеек, 286 членов).<sup>55</sup> Кроме того, Мусульманское благотворительное общество по этим же показателям являлось безусловным лидером среди 87 аналогичных Мусульманских обществ России, опережая даже весьма богатые организации Уфы и Оренбурга. Так, например, общий суммарный капитал трех благотворительных организаций г. Уфы Приюта для престарелых мужчин и мальчиков магометан, Попечительства о бедных мусульманах, Мусульманского благотворительного общества в 1915 году едва достигал 70.000 рублей и капитал Оренбургского мусульманского благотворительного общества насчитывал 1913 году - 55.795 рублей.<sup>56</sup>

“Общество пособия бедным мусульманам г. Казани”, обозначив своей целью “доставление средств к улучшению материального и нравственного состояния бедных мусульман г. Казани без различия пола, возраста, званий и состояний”,<sup>57</sup> четко определило и основные направления работы. Уже в первые два года существования, еще не имея подведомственных специализированных заведений, оно сумело заявить о себе как об общественной структуре, претендующей на статус многопрофильной организации социального обеспечения мусульман города. Помимо обычно практикуемых подобными институтами филантропических действий: выдачи единовременных и ежемесячных пособий, помощи с трудоустройством и жильем, экстренной помощи погорельцам и голодающим “Общество...” сразу же определило для себя приоритетными те направления деятельности, которые учитывали этноконфессиональные особенности татарского населения Казани.

Во-первых, для искоренения нищенства в городе “Общество...” предусмотрело выдачу денежных сумм для возвращения в родные места татарам-мигрантам, у которых по каким-либо причинам не сложились дела в Казани. Мера эта была безусловно своевременной, так как на рубеже веков в результате развития капиталистических отношений и разрушения патриархальных порядков в татарской деревне наплыв мусульман из сельской глубинки в торгово-промышленный центр губернии принял лавинообразный характер. Что в итоге привело к резкому росту населения Старой и Новотатарской слобод и соответственно падению общего уровня жизни в них.

Во-вторых, “Общество...” официально закрепило за собой право финансировать просветительскую деятельность среди мусульман (параграф 2 Устава пункт Г, пункт Е).<sup>58</sup> Средства здесь в основном направлялись на оплату обучения бедных шакирдов в средних и высших духовных заведениях России, распространение литературы “нравственного содержания”, а также на создание подведомственных “Обществу...” русско-татарских начальных школ.

В-третьих, эта благотворительная организация тратила немалые суммы на то, чтобы обеспечить городским мусульманам условия для неукоснительного соблюдения предписаний шариата. В части параграфа 2 пункт В Устава “Общества...” предусматривал обязательную материальную помощь малообеспеченным семьям в деле организации похорон в соответствии с исламскими обычаями.<sup>59</sup>

Вышеперечисленные статьи расходов оставались неприкосновенными на протяжении всего существования “Общества пособия бедным мусульманам г. Казани”. В качестве иллюстрации сказанного приведем цифры из отчета организации за 1910 год. В этот год “Общество...” выдало единовременных и ежемесячных пособий 127 мусульманам, в том числе 2 шакирдам, похоронило за свой счет 170 казанских мусульман. Причем наибольших затрат потребовали ежемесячные пособия - 1062 рубля 31 коп. Вслед за ними в порядке убывания следовали: канцелярские расходы - 730 рублей 4 коп., погребение - 368 рублей 47 коп., налоги на недвижимость - 240 рублей, путевые расходы - 73 рубля 80 коп. Впрочем, данные суммы с появлением у “Общества...” специализированных заведений стали составлять очень небольшой процент общего расходного бюджета (в 1910 году они покрывали лишь шестую его часть).<sup>60</sup>

Возникновение этих заведений обязано не просто тщательному, добросовестному исполнению уставных положений “Общества...”, но и главным образом искреннему стремлению представителей прогрессистской буржуазии и интеллигенции, составлявших большинство Правления, к дальнейшему улучшению и развитию системы мусульманского общественного призрения.

В числе подобных учреждений в первую очередь следует назвать мусульманскую богадельню. Идея ее создания в Казани была высказана еще в 1884 году братьями Юнусовыми и она по сути своей явилась провозвестницей самого “Общества...”. Однако реализация давней мечты местных мусульман, в силу уже рассмотренных выше обстоятельств, стала возможной лишь с учреждением и в составе самостоятельной благотворительной организации.

Фактически мусульманская богадельня в Казани начала свою работу 6 декабря 1900 года. Учитывая тот факт, что на ее учреждение ранее был пожертвован целевой капитал О.С. Александровой-Гейнс, жилая усадьба и лавки Юнусовых, собрание “Общества...” 3 декабря 1901 года постановило разделить капитал организации с тем, чтобы 24.500 рублей из общей кассы поступили в фонд богадельни. В дальнейшем сумма эта значительно сократилась и реально составила 13.200 рублей процентными бумагами. Именно эта цифра была официально закреплена в соответствующем Уставе богадельни. Кстати, данный документ, разработка которого “в духе мусульманской религии” началась еще в 1900 году, казанский губернатор утвердил лишь 28 октября 1914 года. Таким образом, богадельня большую часть своей истории просуществовала без официально утвержденного регламента.<sup>61</sup>

Его одобрение государственными инстанциями возможно задерживалось из-за явной промусульманской направленности, что выглядело по тем временам не просто новым, но и явно крамольным явлением. Так, по Уставу управлять равно как и призреть могли лишь лица “магометанского вероисповедания”. Кроме того, параграф 28 Устава требовал от призреваемых “обязательно строго исполнять все требования мусульманской религии”.<sup>62</sup>

Очевидно, что богадельня и без утвержденного Устава существовала сообразно положениям его проекта. Управлял этим заведением Попечительный совет, в состав которого входили: Председатель Правления или его Товарищ, Попечитель богадельни, три члена, избиравшиеся обществом на 3 года, два кандидата к ним и секретарь. Непосредственно хозяйственную жизнь богадельни вел Попечитель, избиравшийся общим собранием организации. В богадельню принимались лица мужского пола, не способные к личному труду, не имеющие родственников или лиц, “обязанных по закону давать средства на пропитание”. Число призреваемых в богадельне ограничивалось 10, хотя при этом оговаривалась возможность увеличения или уменьшения этого количества в зависимости от состояния финансовых дел.<sup>63</sup>

Богадельня размещалась в прекрасно оборудованном здании “Общества...” (бывшем доме Юнусовых, ныне ул. Ф. Карима, д.4). В 1911 году, например, в ее стенах получали бесплатный кров, питание, одежду, медицинское обслуживание 13 стариков из ряда уездов Казанской губернии (Казанский уезд - 7 человек, Царевкокшайский уезд - 1 человек, Чебоксарский уезд - 1 человек, Лаишевский уезд - 1 человек, Тетюшский уезд - 1 человек).<sup>64</sup>

Следующим по времени возникновения заведением “Общества...” в 1902 г. стала собственная его амбулатория, открывшаяся в доме богадельни. Здесь больные три раза в неделю бесплатно принимались лучшими врачами Казани: С. С. Надель-Пружанской, Б. А. Агафоновым, А. И. Захарьевским, Р. А. Лурия, А. Г. Победимским и другими. Причем необходимые лекарства пациентам выдавались также бесплатно, за счет общества. Надо сказать, что это лечебное заведение завоевало широкую популярность в городе и не только у татарского населения. Так только в одном 1911

году амбулаторию посетили 5060 раз (первично 2139 человек, вторично 2921). Из них мусульман было 1956, русских - 183 человека.<sup>65</sup>

В начале XX века первый успех в создании благотворительных учреждений под эгидой "Общества..." получил впечатляющее развитие. Усилиями членов организации 13 февраля 1905 года в Казани торжественно открылся детский приют (фактическое существование с 16 ноября 1904 года), второй в истории города мусульманский детский приют для мальчиков после аналогичного заведения братьев Юнусовых. Он помещался в арендуемом "Обществом..." доме Щепиной на Армянской улице в Суконной слободе. В 1911 году в приюте постоянно проживало 23 мальчика-сироты, которые получали от "Общества..." полный пансион. Кроме того, при приюте с 1 ноября 1909 года существовало мужское русско-татарское училище, где вместе с сиротами получали образование еще 58 приходящих мальчиков из бедных семей, а также русско-татарское женское училище. В нем обучалось 82 девочки. Все ученики и ученицы училищ получали от "Общества..." бесплатную учебную литературу.<sup>66</sup>

Последним крупным начинанием "Общества...", которое удалось довести до конца, стало учреждение мусульманского родовспомогательного отделения. Решение о его организации последовало на общем собрании 15 апреля 1906 года и затем в течение 6 лет мусульмане города занимались сбором необходимых для этого средств. Наконец, 22 января 1912 года, истратив 15.000 рублей, "Общество..." заполучило собственный родильный приют, в котором мусульманки Казани могли рассчитывать на квалифицированное медицинское обслуживание. Судя по всему лечебница эта пришлась по нраву женщинам. Например, в 1914 году через отделение прошло 199 рожениц.<sup>67</sup>

Безусловно самым "дорогим" среди заведений "Общества..." по текущим расходам был детский приют с 2 школами (ежегодные затраты в пределах 4.000 рублей). За ним следовали - богадельня (ежегодные затраты в пределах 1.500 рублей), амбулатория и родовспомогательное отделение) ежегодные затраты каждого в пределах - 1.000 рублей, без учета дорогостоящего строительства родильного приюта).

И еще несколько цифр. В 1914 году "Общество пособия бедным мусульманам г. Казани" вовлекло в сферу своей деятельности 5.220 человек, что составило 16,9% от численности всего татарского населения города.<sup>68</sup>

Констатируя буржуазно-реформистский характер мусульманского благотворительного общества г. Казани, следует все же признать его компромиссной общественной структурой, позволившей при безусловном сохранении этноконфессиональных особенностей татарского населения, включить организованную и систематическую заботу о его нуждах в общегосударственную систему социального обеспечения. Однако, при всей новизне, даже некоторой "революционности" общества для восприятия тогдашних казанцев, мы все-таки не увидим в нем сколько-нибудь заметного радикализма или же стремления к реализации "теневых" программных установок, не регламентируемых уставом.<sup>69</sup> В этом смысле "Общество пособия бедным мусульманам г. Казани" являлось классической гуманитарной, благотворительной организацией со своими строго определенными целями и задачами, не претендовавшей на роль национального фонда по финансированию, скажем, джадидистских преобразований. Быть может, поэтому деятельность "Общества..." почти не навлекла на себя негативного отношения властей, как это было, например, с уфимским, оренбургским, астраханским, байрякинским, илецким и многими другими мусульманскими благотворительными обществами России, активно участвовавшими денежными средствами в учреждении культурно-просветительских заведений, развитии передовых новометодных медресе.<sup>70</sup>

Таким образом, на рубеже XIX-XX веков татарской буржуазии и духовенству удалось создать собственную стройную и целостную систему финансирования национальных нужд, включавшую в себя элементы традиционной благотворительности (ра-

зовые пожертвования на нужды отдельных лиц и др.), специальную благотворительную организацию социального обеспечения широких слоев татарского населения Казани ("Общество пособия бедным мусульманам г. Казани") и попечительства махаллей, обеспечивавших стабильное экономическое существование мечетей и мусульманских священнослужителей, а также функционирование и реформирование конфессиональных приходских училищ (мектебов и медресе).

#### *Примечания:*

- 1 В 1895 году казанский 1-й гильдии купец Мухаметвали Бикбович Тойкич завещал 30 000 рублей на постройку 15 мечетей и 1500 рублей на устройство 10 колодцев в городах и селах губернии. НА РТ, Ф. 2, О. 3, Д. 2218, Л. 1-11.
- 2 Мәржани Ш.Б. Мөстәфәдель - әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. - Казан, 1989. - 221 б.
- 3 ЦГИА РБ, Ф. И - 295, О. 6, Д. 3919, Л. 1-9.
- 4 НА РТ, Ф. 2, О. 2, Д. 8961, Л. 27.
- 5 НА РТ, Ф. 4.18, О. 1, Д. 240, Л. 1-2. Боханов А. А. Российское купечество в конце 19- начале 20 века // История СССР. - 1985. - № 4. - С. 108-112.
- 6 Мәржани Ш.Б. Мөстәфәдель - әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. - Казан, 1989. - 366-380 бб.
- 7 Данные о количестве прихожан и домовладельцев приведены на 1883 год. НА РТ, Ф. 2, О. 2, Д. 2598, Л. 370-374.
- 8 Л. М. Свердлова. Купеческая династия Юнусовых // Идель. - 1993. - №1. - С. 42-44.
- 9 Гасырлар авазы - Эхо веков. - 1996. - №1-2. - С. 49. НА РТ, Ф. 1, О. 2, Д. 1652, Л. 6-16.
- 10 Историческая записка об мусульманском "Братьев Юнусовых детском приюте города Казани". - Казань, 1895. - С. 1-5.
- 11 Гасырлар авазы - Эхо веков. - 1996. - № 1-2. - С. 46-47.
- 12 ЦГИА РБ Ф. 295, О. 4, Д. 15035, Л. 3.
- 13 Ш.Марджани. Мустафәдель - Ахбар.. - Казань, 1989. - С. 221. (на тат. яз.)
- 14 Мәржани Ш.Б. Мөстәфәдель - әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. - Казан, 1989. - 371 б
- 15 Там же.
- 16 НА РТ, Ф. 92, О. 1, Д. 12347.
- 17 НА РТ Ф. 92, О. 1, Д. 12347, Л. 15 (об.).
- 18 Д.Д. Азаматов. Из истории мусульманской блаотврительности. Вакуфы на территории Европейской части России и Сибири в конце 19 - начале 20 века. - Уфа, 2000. - С. 11.
- 19 НА РТ, Ф. 2, О. 2, Д. 8961, Л. 52.
- 20 Там же.
- 21 ЦГИА РБ Ф. И-295, О. 6, Д. 87, Л. 35-36.
- 22 ЦГИА РБ Ф. И-295, О. 6, Д. 319, Л. 1-32.
- 23 ЦГИА РБ Ф. И-295, О. 6, Д. 909, Л. 1-10.
- 24 НА РТ, Ф. 2, О. 2, Д. 8961, Л. 59.
- 25 Там же, Л. 40.
- 26 Там же, Л. 27-28.
- 27 Приют для престарелых мужчин и мальчиков магометан при Уфимском комитете Императорского Человеколюбивого общества был учрежден в 1875 году (устав утверждён в 1877 году) по инициативе муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания Салимгарея Шангиреевича Тевкелева и его брата Сеитгереея Шангиреевича Тевкелева. В приюте призревались 15 мальчиков от 6 до 12 лет и 5 стариков. Дети получали здесь начальное мусульманское образование. Капитал приюта, сформированный из пожертвований мусульман г. Уфы, на 1 января 1897 года заключался в 12 600 рублях. Троицкий В. Исторический очерк Совета Императорского человеколюбивого общества и подведомственных ему благотворительных учреждений. - С - Пб, 1898. - С. 350-351.
- 28 Императорское человеколюбивое общество, учрежденное в 1802 году рескриптом императора Александра I, имело целью "Оказание бедным вспоможения всякого рода как в столицах, так и повсеместно в Империи". В ведении данного общества находились попечительные о бедных комитеты, попечительства и благотворительные общества, занимавшиеся воспитанием и обучением детей-сирот, призреванием стариков и инвалидов, помощью неимущим. Финансы императорского человеколюбивого общества складывались из средств казны, царского двора и добровольных пожертвований. Императорское человеколюбивое общество // Памятная книжка на 1915 год. - Пг., 1915. - С. 1-45.
- 29 НА РТ, Ф. 1, О. 3, Л. 6032, Л. 1-10 -об. Казанский попечительный о бедных комитет Императорского человеколюбивого общества возник с разрешения императора 16 июля 1816 года. Во второй половине 19 века располагал сеть благотворительных учреждений: бесплатными квартирами, столовой,

- богадельней, мастерскими, начальной школой и аптекой. Комитет оказывал единовременную финансовую и иную помощь тысячам жителей г. Казани и являлся одной из крупнейших и авторитетнейших благотворительных организаций региона. Троицкий В. Исторический очерк Совета Императорского человеколюбивого общества и подведомственных ему благотворительных учреждений. - С-Пб, 1898. - С. 315-319. Мусульманское население Казани, в большинстве своем, помощью комитета не пользовалось.
- 30 Казанский биржевой листок. - 1890. - 19 окт. - №223.
- 31 Казанский биржевой листок. - 1890. - 19 окт. - №223. Журналы и протоколы заседаний КГД за 1899 год. - Казань, 1901. - С. 277-293.
- 32 Отчет Казанского попечительного о бедных комитета ведомства Императорского человеколюбивого общества за 1896 год. - Казань, 1897. - С. 73-83.
- 33 Из мусульманского мира // Казанский телеграф. - 1897. - 17 дек. - №501.
- 34 Устав Астраханского попечительства о бедных татарах г. Астрахани. - Казань, 1905. - С. 1-16.
- 35 Отчет правления Касимовского мусульманского благотворительного общества за 1916 год. - Касимов, 1917. - С. 1-46.
- 36 Вниманию мусульман // Казанский телеграф. - 1897. - 14 дек. - № 1498.
- 37 Из мусульманского мира // Казанский телеграф. - 1897. - 17 дек. - №1501. В этом же номере газеты был помещен еще один отклик на письмо З. Шамиля за подписью Зораб, в котором говорилось о необходимости создания домов детского трудолюбия, где бы мальчики мусульмане, помимо начального образования, могли бы еще обучиться навыкам какого-либо ремесла.
- 38 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани за 1898 год. - Казань, 1899. - С. 1.
- 39 М. И. Галеев, по сообщению ряда газет, крайне возмущенный таким поворотом дел, даже попытался отказать образованному обществу в передаче капитала О. С. Александровой-Гейнс и подумывал о создании альтернативной благотворительной организации. Волжский вестник. - 1898. - № 27. Бигайба. Мусульманская жизнь // Волжский вестник. - 1898. - №35. Казанский телеграф. - 1898. - 30 янв. - №1540.
- 40 Многие из них занимали солидные должности на государственной службе. Например Загид Шарифевич Шамиль - сын генерала и внук знаменитого борца за освобождение народов Кавказа Шамиля аль Гали, служил чиновником по особым поручениям при казанском губернаторе; надворный советник Шахбазгарей Измайлович Ахмеров (1853-1900) являлся инспектором (директором) Татарской учительской школы; дворянин Ибрагим Валиуллович Терегулов (1852-1921) работал в той же школе преподавателем.
- 41 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани за 1900 год. - Казань, 1901. - С. 1-3. Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, амбулаторией и родовспомогательным лечебным заведением за 1911 год. - Казань, 1912. - С. 12-20.
- 42 Устав Общества пособия бедным мусульманам г. Казани. - Казань, 1903. - С. 12-20.
- 43 Устав Общества пособия бедным мусульманам г. Казани. - Казань, 1903. - С. 20.
- 44 Суммы указаны с учетом начисленных процентов. Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани за 1898 год. - Казань, 1889. - С. 1-18. Н. П. Из мусульманского мира // Казанский телеграф. - 1898. - 3 марта. - №1567. Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани за 1901 год. Казань, 1902. - С. 6.
- 45 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, школой и родовспомогательным лечебным заведением за 1914 год. - Казань, 1915. - С. 25-28.
- 46 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани за 1901 год. - Казань, 1902. - С. 6-22.
- 47 М'хм тов., Илялова И., Гыйзз'т Б. Октябрь' кад'рге татар театры. Очерклар. Казан, 1988. - 28 б. мирхан Фатих. Публицистика // с'рл'р: 4 т. - Казан, 1989. - Т. 3. - 264 б.
- 48 Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар. (До революции 1917 г.). - М. -Пг., 1923. - С. 67-69.
- 49 Фита. Из мусульманского мира. Благотворительность мусульман. Приют для сирот мальчиков имени братьев Юнусовых в Казани // Волжский вестник. - 1898. - №№ 43, 71.
- 50 Этот параграф, в частности гласил: "средства общества состоят из а) членских взносов, б) доходов от капитала и имущества общества, в) пожертвований членов общества и посторонних лиц, а также различных учреждений, как деньгами, так и вещами и также отказов по духовным завещаниям г) доходов от устраиваемых Обществом с надлежащего разрешения... драматических представлений, литературных чтений, публичных лекций, концертов и т.п., сбора по подписным листам и книжкам, публичного сбора с кружки". Устав Общества пособия бедным мусульманам г. Казани. - Казань, 1903. - С. 9.
- 51 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, амбулаторией и родовспомогательным лечебным заведением за 1910 год. - Казань, 1911. - С. 12-40.
- 52 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, школой и родовспомогательным лечебным заведением за 1914 год. - Казань, 1915. - С. 1-23.
- 53 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, амбулаторией и родовспомогательным лечебным заведением за 1911 год. - Казань, 1912. - С. 26.
- 54 НА РТ, Ф. 123, О. 1, Д. 354, Л. 1-32.
- 55 Отчет правления казанского попечительного о бедных комитета императорского человеколюбивого общества за 1915 год. Казань, 1916, с. 35-46; Отчет комитета Общества попечения о бедных и больных детях в г. Казани за 1913 год. - Казань, 1914. - С. 86-87.
- 56 Отчет правления Уфимского попечительства о бедных мусульманах за время с 1 января 1913 года по 1 января 1914 года. - Уфа, 1914. - С. 1-8. Отчет Уфимского благотворительного общества с 29 ноября 1915 года по 1 января 1916 года. - Уфа, 1916. Отчет Оренбургского мусульманского общества за 1913 год. - Оренбург, 1914. - С. 1-43.
- 57 Устав Общества пособия бедным мусульманам г. Казани. - Казань, 1903. - С. 3.
- 58 Устав Общества пособия бедным мусульманам г. Казани. - Казань, 1903. - С. 3-4.
- 59 Устав Общества пособия бедным мусульманам г. Казани. - Казань, 1903. - С. 3-4.
- 60 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, амбулаторией и открываемым родильным приютом за 1910 год. - Казань, 1911. - С. 1-30.
- 61 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани за 1900 год. - Казань, 1901. - С. 6. Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани за 1901 год. - Казань, 1902. - С. 6. Устав богадельни, учрежденной Обществом пособия бедным мусульманам г. Казани. - Казань, 1915. - С. 4-8.
- 62 Устав богадельни, учрежденной Обществом пособия бедным мусульманам г. Казани. - Казань, 1915. - С. 14.
- 63 Там же, С. 1-14.
- 64 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани за 1902 год. - Казань, 1903. - С. 6. Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам с состоящими при нем богадельней, детским приютом, амбулаторией и родовспомогательным лечебным заведением за 1911 год. - Казань, 1912. - С. 7.
- 65 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, амбулаторией и родовспомогательным лечебным заведением за 1911 год. - Казань, 1912. - С. 6.
- 66 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, амбулаторией и родовспомогательным лечебным заведением за 1911 год. - Казань, 1912. - С. 8-13; НА РТ, Ф. 1, О. 4, Д. 6191. Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани за 1905 год. - Казань, 1906. - С. 3-6.
- 67 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, школой и ... за 1914 год. - Казань, 1915. - С. 11-24.
- 68 Отчет правления Общества пособия бедным мусульманам г. Казани с состоящими при нем богадельней, детским приютом, школой и ... за 1914 год. - Казань, 1915. - С. 6-24.
- 69 Напротив, руководство "Общества..." подчеркивало "надпартийный" характер своей организации и намеренно проводило в ней взвешенную и спокойную политику, на протяжении ряда лет умудрялось терпеть в подведомственных русско-татарских школах педагога-старометодиста М. Муштариева и вероучителя-консерватора Х. Вагапова. Директор народных училищ казанской губернии в сообщении на имя губернатора 14 апреля 1914 года, писал следующее: "Правление Общества, несомненно симпатизирует новометодным магометанским школам и желало бы приютскую школу видеть новометодной, но до сих пор ничего в этом отношении не достигло. Лицам, состоящим во главе Правления, желалось бы постановку дела в мужской школе приблизить к постановке его в новометодном медресе (с русским классом), усилив религиозно-обрядовую сторону и выгодно выделив требования национальные..." НА РТ, Ф. 1, О. 4, Д. 6191, бл.
- 70 НА РТ, Ф. 51, О. 10, Д. 344, Л. 80 -об. 81, 231-об. РГИА, Ф. 821, О. 8, Д. 1204, Л. 48-65.

## Глава 20. Строительство мечетей, как элемент реализации религиозных прав мусульман Волжско—Уральского региона в XIX веке.

### *1. Правила строительства мечетей.*

Культовые здания - храмы всегда выполняли функцию локального религиозно-духовного центра конфессий. Как правило, при них существовали религиозные учебные заведения. Их статус наглядно демонстрировал правовое положение конкретной конфессии в государстве и являлся важным элементом в реализации религиозных прав подданных.

В моноконфессиональном Московском государстве традиции религиозной толерантности Золотой Орды проявлялись только в тех случаях, когда его конкретный регион имел особый социально-политический статус, как например, Касимовское ханство, а в целом действовала монополия православной церкви. После завоевания Казанского ханства общегосударственные законы распространились на новые территории. Методы и эффективность христианизации самодержавно-церковной власти в Среднем Поволжье были непосредственно связаны со степенью русской колонизации региона и укрепления власти новой администрации в местностях расселения мусульман и язычников. Христианизация местного полиэтничного населения являлась составной частью внутривосточного курса самодержавия, который был направлен на сохранение стабильности и проведение военно-феодалной колонизации земель бывшего Казанского ханства.

Тем не менее, религиозный фактор имел важное значение. В Казани произошло разрушение всех мечетей и выселение татар-мусульман, воевавших на стороне московского войска или перешедших на сторону новых властей, из города в особую слободу за озером Кабан<sup>1</sup>, что, на первый взгляд, создает впечатление военно-политической меры, однако изучение правительственной политики последующих столетий позволяет говорить о том, что изоляция мусульман от русских или новокрещенных являлась важным фактором в противодействии исламу и проявлением недоверия властей к мусульманам. Одним из черт этого явления можно признать интенсивное строительство в городе православных храмов. Согласно данным писцовых книг Борисова и Кикина 1565-1568 гг., в Казани имелись 24 церкви, из них 11 в Кремле<sup>2</sup>. Многочисленность православных культовых сооружений в Кремле, при наличии там небольшой группы жителей, свидетельствовала о политическом содержании этого факта. Благодаря ликвидации мечетей, татарский город по своей духовной архитектуре превратился в православно-русский.

Строительство мусульманских культовых сооружений в Казани имело ряд особенностей. Несмотря на расселении татар за посадом, Старотатарская слобода, осталась единственной местностью в Среднем Поволжье, где, несмотря на все катаклизмы, не оборвалась непрерывная эволюция татарской городской материальной и духовной культуры. Совместное проживание на протяжении столетий татар с русскими в одном городе под бдительным контролем самодержавно-церковной власти сделало поведение мусульман более осмотнительным.

Как известно, в период нелегального существования в России ислама, одной из важных причин появления грамоты царя Федора Ивановича казанским воеводам и дьякам от

18 июля 1593 г. о сломе мусульманских культовых зданий в городе послужила жалоба митрополита Гермогена, где он, в числе прочих обвинений татар, отметил незаконное строительство ими мечети близко к посаду - на расстоянии стрельбы из лука.<sup>3</sup>

По царскому указу от 19 ноября 1742 г. о запрете строительства мечетей в селениях, в которых мусульмане живут совместно с русскими и новокрещеными, произошел массовый слом культовых зданий. Только в Казанском уезде были ликвидированы 418 из 516 существовавших мечетей.<sup>4</sup> В царском указе Сенату от 22 июня 1744 г., изданном как ответ на прошения татар ряда уездов Среднего Поволжья о возрождении сломанных мечетей, был регламентирован порядок их строительства и определен, что в сельской местности одним из главных критериев допуска постройки храма должна стать численность прихожан мужского пола - от 200 до 300 ревизских душ. Если же в деревне численность жителей не достигала указанного количества, то разрешалось приписать к приходу жителей соседнего селения. Причем было указано о невозможности постройки более одной мечети в населенном пункте, независимо от его численности и дальнейшего естественного прироста населения. В указе особо подчеркивалось о сооружении храмов в селениях, состоящих только из мусульман<sup>5</sup>. Наведение "порядка" в деле устройства мечетей было направлено на сокращение их численности. Очевидно, власти четко обозначили невозможность расположения мусульманского культового здания близко от места расселения православных или новокрещенных татар.

В том же указе относительно мусульман Казани было сказано буквально следующее: "...в Старотатарской слободе, для татар-магометан, велеть им построить, ежели все сломаны, только две мечети"<sup>6</sup> Следовательно, в случае с Казанью критерии строительства мечети в сельской местности не были соблюдены. На наш взгляд, это связано прежде всего с единичностью такого случая и некоторой отдаленностью Старотатарской слободы от русского посада. В рассматриваемый период остальные русские города в Поволжье продолжали исполнять функцию военно-административных центров, где расселение "инородцев" не одобрялось. Многократное превосходство численности жителей Старотатарской слободы (в 1744 г. здесь проживало почти 800 татар мужского пола)<sup>7</sup> от численности среднестатистической деревни, на наш взгляд, обусловило индивидуальный подход властей, хотя, если исходить из буквы закона, им был положен один храм. Данное постановление Сената наводит на мысль о том, что до разгрома мусульманских культовых зданий в слободе функционировало несколько мечетей.

Царским указом от 23 августа 1756 г. было повторно заявлено о строительстве мечети при наличии в деревне от 200 до 300 ревизских душ мужского пола.<sup>8</sup> Этим же указом были, наконец, установлены правила строительства мечетей в селениях, в которых мусульмане проживали совместно с новокрещеными: строительство мечетей запрещалось, если в деревне последние представляли более десятой части жителей, если же они составляли менее одной десятой их части, власти должны были предварительно переселить их в селения, где проживали русские или новокрещенные<sup>9</sup>. Так, принципиально был решен вопрос о невозможности соседства в одном селении православного и мусульманского храмов. Для жителей Старотатарской слободы Казани этот вопрос стал актуальным с конца XVIII в., когда она вошла в состав города<sup>10</sup>. Несомненно, в рассматриваемый период вопросы строительства мусульманских храмов находились в компетенции местных властей, которые оказывали всяческое содействие миссионерской деятельности "Новокрещенской конторы"

В 1764 г. татарин Якуб Биметов, как доверенный от музр и татар "всех слобод" и уездов Казанской губернии, подал прошение в высшие инстанции о том, чтобы мусульмане "имели в городе Казани, так и в Казанской губернии, в уездах, в больших и малых деревнях, во всякой деревне без исчисления душ, так равно и учреждении кладбищ в удобных местах, без всякого стеснения довольствовались". Однако в 1770



г. правительство Екатерины II отказало татарам, тем самым подтвердив прежний порядок - запрет строительства мечетей без учета численности прихожан<sup>11</sup>. В 1782 г. "Уставом Благочинного или полиции" императрица возложила на местную полицию контроль за сооружением мечетей в городах.<sup>12</sup>

Таким образом, нормативы строительства мечетей были разработаны до Екатерины II, которая, опираясь на них, объявила 1773 г. о "свободе вероисповедания". Правила, введенные во время развернувшейся насильственной христианизации в Среднем Поволжье, в период деятельности Новокрещенской конторы (1740-1764 гг.), по сути определили критерии организации махалли (прихода).

Царским указом от 17 июня 1773 г. "О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающихся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам"<sup>13</sup> было впервые провозглашено о веротерпимости к исламу в Российской империи.

В плане отношений между православием и исламом в России "просвещенный абсолютизм" Екатерины II, с учетом религиозной ментальности русского народа и православной церкви во второй половине XVIII в., вполне оправдал свое название. В данном случае именно правительство выступило в роли силы, стремившейся к установлению правовых, договорных отношений с нехристианской религией. Тем не менее, в XIX в. сохранилось неприятие русским политическим сознанием ислама как религии и цивилизованного феномена<sup>14</sup>.

Официальное признание ислама означало необходимость создания нормативной правовой базы для регулирования стабильных государственно-церковных отношений. В этом плане весьма кстати оказался опыт взаимоотношений местной администрации и институтов ислама в Приуралье, а также цивилизованное регулирование религиозного вопроса во вновь присоединенном к России Крымском ханстве, где поданные также исповедовали ислам.

Проблема строительства культовых зданий данного периода невозможно вычлени из общей тенденции, направленной на создание правового поля для функционирования ислама в европейской части Российской империи. Многие аспекты этого сложного и деликатного вопроса были в той или иной мере заимствованы из проекта генерал-губернатора Симбирского и Уфимского наместничеств барона А.О.Игельстрома по организации контроля исламских институтов в регионе. Наместник, в свою очередь, при разработке законопроектов старался максимально учесть сложившиеся отношения между местной администрацией и мусульманами в Оренбургском крае. В частности, при разработке механизма контроля за строительством мусульманских храмов А.О.Игельстром использовал принятую еще в 1736 г. в Приуралье порядок выдачи властями разрешения на строительство мечетей. Теперь в этот процесс вовлекался специально созданное в 1789 г. религиозное учреждение - Оренбургское магометанское духовное собрание<sup>15</sup>. Царский указ 2 апреля 1801 г. при рассмотрении вопроса о сооружении новых мусульманских храмов обязывало руководство губерний предварительно согласовывать данный вопрос с Духовным собранием<sup>16</sup>.

В "Уставе строительном" было зафиксировано положение, согласно которому, ходатайство прихожан о строительстве мечети должно было возбуждаться через Духовное правление в местном губернском правлении<sup>17</sup>. После согласования с Духовным собранием, вопрос рассматривался в губернском правлении. Тем не менее, в XIX в. в Казанской губернии установился порядок, сводившийся к личному обращению губернского правления от имени ходатайствующих в Духовное правление. Когда в 1902 г. муфтий М.Султанов, желая разгрузить канцелярию Духовного собрания от лишней переписки, обратился в губернатору П.А.Полторацкому с предложением соблюдать букву закона, последний заявил, что такой порядок установлен с давнего времени.<sup>18</sup> В случае реконструкции существующих мечетей с изменением фасада и плана, после-

днее слово также принадлежало местным властям.<sup>19</sup> На основании царского указа от 7 марта 1856 г. Духовное собрание получило право самостоятельно, без согласования с губернскими правлениями, разрешать ремонтные работы зданий храмов.<sup>20</sup>

В XIX в. произошла регламентация технической стороны строительства мусульманских культовых зданий. Отношение к мечетям было, прежде всего, как к публичным зданиям для совершения группой лиц богослужения, и архитектурным сооружениям, определявшим своим внешним видом облик населенного пункта<sup>21</sup>. В период правления императора Николая I происходила корректировка сложившейся системы сооружения культовых зданий. Так, "высочайшим" указом от 31 мая 1829 г. стало обязательным строительство в деревнях мечетей на площадях или на расстоянии не менее двадцати саженей от строений<sup>22</sup>, тем самым на них было распространено "высочайше" утвержденное 13 декабря 1817 г. правило о сооружении христианских церквей в сельской местности. Этим же указом был утвержден разработанный строительным комитетом Министерства внутренних дел образцовый проект мечети, который "игнорировал уже сложившиеся правила местного культового зодчества и уничтожал главную характерную особенность мечети: сочетание массивного объема и высокого стройного минарета"<sup>23</sup>. Законом 31 мая 1829 г. был подтвержден норматив указа 23 августа 1756 г., который, по признанию Министерства внутренних дел в 1880 г., "имел целью предупреждение размножения магометанских учреждений и духовенства и установления какой-то нормы"<sup>24</sup>.

В 1844 г. правительством в губернии были разосланы планы двух образцовых деревянных соборных и двух пятигранных мечетей, разработанных Главным управлением путей сообщения и публичных зданий и "высочайше" утвержденных 18 ноября 1843 г.<sup>25</sup> Планы зданий мечетей выделяются компактностью и видно, что они были рассчитаны на обслуживание ограниченного числа мусульман. Образцовые мечети представляли зальные помещения, перекрытые куполом. В одном из проектов к северному торцу здания примыкал высокий минарет, сквозь основание которого шел ход в молельный зал. По мнению специалистов мусульманских культовых зданий, "схема эта очень древняя и восходит еще к композиции арабских мечетей, где массивная башня минарета располагалась точно вдоль продольной оси здания со стороны, противоположной кыбле"<sup>26</sup>. В трех из них вход вместо минарета завершался куполом. Зато на углах культового здания красовались по 2 или 4 миниатюрных минарета не выше купола храма. "Образцовый проект задавал лишь планировку и композиционные схемы здания, отнюдь не ограничивая выбор конкретных форм"<sup>27</sup>.

Как видно из закона, правительство вообще не предполагало возможность сооружения мусульманских каменных храмов. Этот указ контрастирует со статьей 109 "Устава строительного",<sup>28</sup> определившей строительство каменных православных церквей в "общее правило" империи. Деревянные церкви разрешалось строить в случае отсутствия в местности каменных строительных материалов, при отсутствии средств прихожан на возведение каменных зданий или по усмотрению православного ведомства<sup>29</sup>. Эти же правила были распространены на "терпимые" в России другие христианские религии<sup>30</sup>.

Согласно царскому указу от 17 декабря 1862 г. "О дозволении строить мечети не по одним Высочайше утвержденным образцовым планам и фасадам, но и по другим, какие прихожанами будут признаны удобными"<sup>31</sup>, мусульмане, наконец, избавились от "образцовой" системы сооружения храмов и получили возможность по своему усмотрению проектировать их здания. Если строительство культового сооружения предполагалось не по "высочайше" утвержденным чертежам 1844 г., то каждый раз план мечети предварительно должен был утвердить строительное отделение губернского правления, а в случае особой важности сооружения документация направлялась на рассмотрение в Министерство внутренних дел<sup>32</sup>. Только после одобрения плана бу-

дущей мечети строительным отделением губернского правления прихожанам разрешалось начать строительные работы<sup>33</sup>.

Министерство внутренних дел расценило случаи утверждения строительными комитетами планов мечетей до окончательного решения вопроса о ее строительстве в губернном правлении, как способствующие незаконному строительству мусульманских храмов. Циркулярным предписанием МВД за № 6147 от 11 января 1885 г. было указано на необходимость соблюдения установленного закона.<sup>34</sup>

Во второй половине XIX в. образование мусульманского прихода зависело прежде всего от выяснения необходимости построения новой мечети. Эту функцию, по сути, выполняло прошение мусульман с подписями не менее 2/3 старших членов семейств. Как правило, ходатайство уточнялось губернским правлением на предмет достоверности численности вновь создаваемого прихода у местного полицейского управления. При необходимости администрацией повторно выявлялась “насуточная потребность” строительства храма. Следующим условием являлось наличие (или как дополнение к прошению) общественного приговора также с подписями не менее 2/3 старших лиц в семействах предполагаемого прихода о согласии предоставить средства на содержание мечети и духовных лиц при ней<sup>35</sup>. Примечательно, что отзыв мульты, терявшего доходы при появлении нового прихода, об отсутствии потребности в новой мечети не мог служить основанием к отказу на ходатайство прихожан.

Отсутствие в законах четких правил организации махалли, объединяющей, как правило, жителей двух селений или одной деревни и части соседней, главное - предельного расстояния между населенными пунктами, при бюрократическом характере деятельности губернского правления создавало возможность организовывать фиктивные приходы, расположенные друг от друга даже далее 10 верст<sup>36</sup>.

Внимательное исследование российского законодательства XIX в. о порядке строительства культовых сооружений мусульман Европейской части России позволяет говорить о приоритетности сельской местности. Это не случайно. В конце XVIII - первой половине XIX вв., когда происходило становление царского законодательства по регламентации деятельности институтов ислама, абсолютное большинство татар проживало в деревнях. Данная особенность наглядно отражается в формулировках конкретных статей “Устава строительного”. Ориентированность законодательства на сельское общество доказывает и его статья 159, гласившая о том, что “при построении мечетей в селениях наблюдается, чтобы они сооружаемы были на площадях; а где нет оных, там в расстоянии не менее двадцати сажень от строений”<sup>37</sup>.

Юридической нормой в городской местности она стала после оглашения рассмотренного нами царского указа от 31 мая 1829 г. Наложение критериев строительства мечети в сельской местности на специфические условия городской застройки создавало определенные трудности при выборе места для ее здания, что очень часто сопровождалось вынужденными изменениями сложившейся планировки улицы, приобретением под строительный земельный участок жилых строений горожан. В этой ситуации нередко наиболее безболезненным вариантом представлялось сооружение мечети на пустоши.

Отсутствие в законодательстве правил сооружения мечетей в городах поставило их в неравноправное положение с православными церквями. Дело в том, что в городах предусматривалось минимальное расстояние от церкви до строений - не более 10 сажень (обычно, как правило, 20 сажень)<sup>38</sup>. Причем “мирские застройки” и дома священнослужителей могли находиться и рядом с храмом<sup>39</sup>.

Относительно строительства в городах церквей иностранных исповеданий, в 1866 г. в циркуляре Министерства внутренних дел за № 2487 было весьма расплывчато заявлено, что для их строительства следует избирать “места, имеющие некоторый простор”<sup>40</sup>. Как видно, местной администрации было предоставлено право определения условий строительства храмов “иноверческой” и “инославной” церквей.

Исключительное положение православной церкви в государстве и специфика “свободы вероисповедания” в России, как правило, нередко самым непосредственным образом отражались в реализации религиозных прав татар-мусульман. Постройка новой мечети независимо от числа душ допускалась только в том случае, если из-за нее не могло “произойти соблазна в вере для живущих вместе с магометанами христиан и новокрещенных татар”<sup>41</sup>. Следует признать, что правительство стремилось не впадать в крайности, несмотря на ходатайства обер-прокурора Синода об усилении роли православной церкви в этом вопросе. Так, в 1860-е гг. Министерство внутренних дел сочло “неудобным” подчинение решения о постройке мечетей епархиальному начальству и введение запрета на строительство пятивременных мечетей<sup>42</sup>. В “высочайше” утвержденном 6 января 1862 г. указе было заявлено об отмене статьи 247 “Устава строительного”, по которой при решении вопроса о строительстве нового мусульманского храма местные власти обязаны были предварительно согласовать его с епархиальным руководством на предмет отсутствия каких-либо препятствий с православно-церковной точки зрения. В результате разрешение строительства мусульманских храмов оказалось полностью в компетенции гражданских властей<sup>43</sup>. Однако при своевременном обращении епархиального руководства, светские власти уделяли должное внимание на “мнение” духовной консистории в связи с планами мусульман постройки мечети, скажем, вблизи домов православных или церкви, что отражалось в постановлениях губернских правлений.

Как правило, в российских городах мирно сосуществовали общины разных конфессий. Постройка “иноверных” церквей близ православного храма воспринималось как оскорбление христианства, а потому запрещалось<sup>44</sup>. Тем не менее, в законодательстве не было отрегулировано минимально возможное расстояние между мусульманским и православным храмами. Расселение большинства татар и башкир, в отличие от евреев, в сельской местности, видимо, не давали властям веских оснований и повода для введения особых нормативов в городах.

Расстояние между православным и нехристианским храмами было оговорено только в отношении синагог. Поскольку в градации конфессий в Российской империи иудаизм вместе с исламом был приписан к “иноверной” группе религий, то небезынтересно будет узнать это ограничение. Синагоги и еврейские школы не могли быть открыты на одной и той же площади или улице с православной церковью не ближе 100 сажень, на другой улице - не ближе 50 сажень<sup>45</sup>.

Пробел в законодательстве относительно четкого расписания требований строительства мечетей в городской местности означал также представление этих вопросов на рассмотрение местной администрации. Отсутствие такого критерия в данном случае создавало возможность манипулирования православно-исламскими отношениями руководством местной епархии. В частности, в пореформенный период руководство Казанской епархии стремилось использовать эти два фактора для противодействия расширению сети махалли в губернном городе.

За построение в городах или селениях мечетей без разрешения администрации или в “не в предписанном от других строений расстоянии” виновные лица подвергались штрафу не свыше 200 руб. Незаконно построенные храмы, по решению губернского правления, “исправляются или переносятся на другое место” или же, если необходимо, вовсе закрывались<sup>46</sup>. Например, по доносу казанского архиепископа Павла (от 18 декабря 1888 г.), губернской администрацией 4 февраля 1889 г. было постановлено о закрытии построенного мещанином Ахметом Бухараевым молитвенного дома в г.Спасск<sup>47</sup>. В своем заключении казанский архиерей акцентировал внимание светских властей на два “заслуживающих внимания” обстоятельства: 1) на недостаточную численность прихожан для открытия молебного дома (действительно, тогда в городе проживали только 68 мужчин и 70 женщин) и 2) появление соблазна для православных

жителей перехода в ислам, хотя уездный исправник категорически отверг такой вариант развития событий<sup>48</sup>.

Молеальный дом был построен в 1886 г. с разрешения городской управы на окраине Спасска в 200 саженьях от ближайшей православной церкви. Как свидетельствует местный уездный исправник, мусульмане вели скромный образ жизни. Даже на Курбан-байрам они выезжали в ближайшие селения или к родным. Духовные “требы” у них совершал мулла д. Татарские Тохталы, к приходу которого они относились. Летом 1888 г. здесь обязанности муллы исполнял командированный из Духовного правления указной мулла Казанского уезда “деревни по Айбашской дороге” Низамутдин Максудов<sup>49</sup>.

Обеспечение контроля над исламскими институтами предполагало, прежде всего, установление административного надзора над их численностью. В частности, казанское губернское правление постановлением от 9 декабря 1876 г. разослало в полицейские управления форму ведомости о мусульманских приходах<sup>50</sup>. В нее были заложены практически все необходимые сведения для оперативного рассмотрения вопросов о постройке мечетей, образования махалли, назначения духовных лиц<sup>51</sup>.

В статистической деятельности полицейских управлений наблюдалось немало упущений, вынуждавшие губернское правление повторно запрашивать необходимые сведения, что приводило к замедлению рассмотрения дела иногда до года. Самым распространенным упущением являлась практика записи только общего числа мусульман и отсутствие сведений о численности населенных пунктов, составляющих сложную махаллу. Без этих данных власти не могли оперативно решать вопросы строительства мечетей или формирования нового прихода. В 1892 г. Казанское губернское правление перенесло время представления ведомостей с 1 января до 1 февраля каждого года, с тем, чтобы статистические данные соответствовали реальной картине начала года. В постановлении подчеркивалось, что “за всякую допущенную ошибку в ведомостях виновные в том будут подвергнуты строжайшему взысканию”<sup>52</sup>.

Такая тенденция по установлению административного надзора за численностью мусульманских приходов со стороны местной администрации была характерна и для других регионов. Она объясняется не только осложнением государственно-исламских, православно-мусульманских отношений во второй половине XIX в., но пониманием важности соблюдения законов в рамках установленного правопорядка администрацией, как внутриполитического курса создаваемого гражданского государства.

## *2. Верховная власть и проблема численности мусульманского прихода.*

Предвзятые критерии строительства мечетей, утвержденные в период массовой христианизации в 1740-1760 гг., спустя столетие, в условиях свободы отправления обрядов ислама, зафиксированного в “Основных законах”<sup>53</sup>, превратились в одну из главных вопросов обсуждения между центральными и местными властями.

Вопрос строительства мусульманских храмов имел принципиальный характер для властей по следующим причинам. Во-первых, наличие мечетей в селениях с менее 200 ревизских душ м.п. считалось незаконным и поэтому воспринималось чиновниками как проявление бессилия администрации в соблюдении “правопорядка” в религиозном вопросе. Во-вторых, затраты по строительству храмов и нормативы для образования приходов православных и мусульман существенно отличались в пользу последних. Известно, что строительство каменных церквей и внутреннее их оформление требовали значительных капиталовложений. Статус государственной церкви и идеологические установки царского самодержавия превратили архитектурное оформление и внешние параметры храма в олицетворение значимости и превосходства православия над другими религиями, что естественно было связано с дополнительными финансовыми расходами и ложилось прежде всего на плечи налогоплательщиков

государства. Одним словом, создание нового православного русского прихода с церковью даже при материальной поддержке местных жителей, как правило, являлось недешевым мероприятием. В этом плане строительство деревянного здания мечети могло позволить себе практически любое сельское общество. Чиновники смотрели на проблему с православно-русской точки зрения и, нередко, вслед за христианами священнослужителями, сопоставляя численность культовых зданий конфессий в конкретном регионе, расценивали динамику роста численности мечетей не иначе, как усиление ислама и ослабление православия.

В-третьих, появление новой мечети означало организацию нового махалли со штатом духовных лиц и, как правило, с конфессиональной школой. Численность храмов и махалли была фактически тождественна, что влияло на рост численности духовенства. В законодательстве не была четко обозначена разница между культовыми зданиями, кроме указания о том, что при соборной мечети может быть назначено не более трех духовных лиц: имам, хатып, и муэдзин. Штат духовных лиц при простой мечети ограничивался имамом и муэдзином<sup>54</sup>. Следовательно, статус мечети, который единолично устанавливало Духовное собрание, имел непосредственное отношение на численности духовных лиц. Согласно закону 9 декабря 1835 г. “Об определении мулл при мечетях” по рекомендации Сената при назначении в селение с единственной пятивременной мечетью дополнительного штата муллы стало приниматься во внимание численность прихода: если численность прихожан превышала более 200 ревизских душ, то позволялось увеличить число мулл, но не более чем в соборной мечети (т.е. на одну единицу - И.З.)<sup>55</sup>. Получалось, что каждое сельское общество с храмом, при согласии властей мог иметь трех духовных лиц. Кажется таким путем верховная власть стремилась воспрепятствовать появлению второй мечети в селениях. В рассматриваемый период в местных органах власти преобладало мнение, что именно духовенство является главным воспитателем “фанатизма мусульман” со всеми вытекающими отсюда последствиями. В 1872-1875 г. Духовное собрание вынуждено было вести Уфимским губернским правлением постоянные споры относительно своей правомочности по преобразованию пятивременных мечетей в соборные. В основе тяжбы лежало стремление уфимской администрации не допустить бесконтрольного с ее стороны роста численности мусульманского духовенства. Только в 1885 г., наконец, Сенат разрешил этот спор, подтвердив законное право религиозного учреждения в этой области<sup>56</sup>.

В четвертых, местную администрацию волновал вопрос о экономическом благосостоянии крестьянского населения, которое в условиях усиливающего земельного голода и частых неурожайных годов в пореформенный период, становилось серьезной проблемой.

Известно, что проект барона А.О.Игельстрема 1789 г. был направлен на установление контроля над увеличением численности мусульманских духовных лиц. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что симбирский и оренбургский наместник, учитывая реальное положение дел в сельских мусульманских приходах, со ссылкой на нормы для православных приходов, предлагал разрешать строительство новой мечети при наличии в деревне 100 дворов. Поскольку этот норматив не являлся решением проблемы, более того, мог стать шагом назад по сравнению со сложившейся ситуацией, привести к ущемлению религиозных прав местного мусульманского населения и движению протеста, он счел необходимым дополнить следующим правилом: “Но ежели где малое жительство, не имеющее с другими близкого соединения, там и при меньшем числе дворов мечети быть позволять, поелику магометане производят пятикратную в день молитву”<sup>57</sup>. Иначе говоря, данная оговорка преследовала своей целью в целом сохранение сложившейся традиции с последующим ожесточением требования к строительству мечетей во вновь образуемых приходах. В основу норматива строительства мечетей была взята не рекомендация барона А.О.Игельст-

рома, а установленный царскими указами 22 июня 1744 г. и 23 августа 1756 г. критерий, предназначенный для мусульман Среднего Поволжья. Думается, такое решение было обусловлено тем, что значительная часть мусульман Европейской части России принадлежала к податному сословию, основной единицей учета численности которой являлись через большие промежутки времени систематически проводимые ревизии, где фиксировалось мужское население, обязанное платить подушную подать. Предлагаемый А.О.Игельстроном норматив был более жесткий, чем который действовал в Среднем Поволжье. Для сравнения отметим, что с первой четверти XIX в. в России синагоги могли строиться в населенных пунктах при наличии более 80 домов евреев (второй и следующий храм в селении или городе -на каждые 80 домов)<sup>58</sup>.

Предложение барона А.О.Игельстрома предполагало учет численности дворов в населенном пункте в момент поступления ходатайства о строительстве мечети, а утвержденный законодательством норматив - данные "ревизских сказок", которые были единственным источником сведений о населении страны на протяжении почти полутора веков. Известно, что со второй половины XVIII в. до 60-х гг. XIX в. с интервалами в 20-40 лет состоялись несколько переписей податного населения: 3-я ревизия - в 1761-1767 гг., 4-я - в 1781-1787 гг., 5-я - в 1794-1808 гг., 6-я ревизия была назначена на май 1811 г., но прервана в связи с угрозой войны с Францией, 7-я была проведена в 1815-1825 гг., 8-я - в 1833-1835 гг., 9-я - была назначена на 1850 г., последняя 10-я ревизия была проведена в 1857-1859 гг.

Как видно, в основу подсчета численности прихожан использовались статистические сведения, не полностью учитывающие динамику роста населения. Здесь следует учесть и то обстоятельство, что в "ревизских сказках" фиксировалось только податное население, другие группы населения в них не учитывались. Сведения были неточными из-за фискальных цели и продолжительности переписи, недоучета, утайки, ошибок писцов и др. Возможно поэтому, в начале XIX в. при учете численности наличных мужских душ был установлен норматив в 300 человек<sup>59</sup>.

Утверждение властями нормативов сооружения мечети периода массовой христианизации в Среднем Поволжье заложило мину замедленного действия во взаимоотношениях между местным населением и властями в Приуралье. Можно констатировать, что в последней четверти XVIII в., вследствие наличия мечети практически в каждом населенном пункте, новый норматив не "работал" и он применялся здесь только в отношении вновь образуемых приходов. Известно, что в первой половине XIX в. в Оренбургском крае практически во всех мусульманских сельских обществах имелись мечети и школы<sup>60</sup>. Власти сознательно не стали приводить в соответствие существующие махалли с новыми нормативами, ибо такие действия были чреваты дестабилизацией общественно-политической обстановки в регионе, что было бы весьма нехотато и в силу активной внешнеполитической деятельности правительства в отношении мусульманских государств. На наш взгляд, свою роль в продлении толерантного этапа сыграли принципы внутривластного курса Александра I.

Стремление администрации привести существующие махалли в соответствие с принятым критерием проявилось в период правления императора Николая Павловича, обращавшего большое внимание на подведение юридической нормативной базы, ее уточнения, регламентации на различные сферы жизнедеятельности своих подданных. Именно в этот период, администрация Оренбургского края "обнаружила" огромное количество незаконно существующих мечетей и развернула борьбу за их ликвидацию. Согласно архивным данным, в 30-40 гг. XIX в. в Оренбургском крае по инициативе правительства Духовное собрание ввело порядок запрета ремонта или переноса мечетей, в которых не было положенного числа прихожан<sup>61</sup>.

В Поволжье татарские сельские общины различными путями обходили препоны в обеспечении своих селений мечетями. По сведениям Е.А.Малова, в последней четверти XVIII в. - первой половине XIX в. происходила постройка мечетей в населенных пунктах, в

которых мусульмане проживали совместно с новокрещеными и малочисленными татарскими сельскими обществами. Законы 13 апреля 1744 г., 26 января 1756 г., 12 августа 1759 г. о предварительном переселении крещеных татар при строительстве мечети и в случае, если их численность менее одной десятой части жителей таких селений, и запрете строительства мусульманских храмов деревни, в случае православные составляли в них более одной десятой жителей, не всегда соблюдались<sup>62</sup>. Более того, миссионер выявил случаи, когда сооружение культового здания в селении происходило и при большей численности православных. Так например, уже в 1771 г. в нагорной заволжской стороне тогдашнего Свияжского уезда (в середине XIX в. - эта территория Свияжского, Тетюшского, Чебоксарского уездов Казанской губернии и Буинского и часть Симбирского уездов Симбирской губернии) во всех 116 татарских деревнях, независимо от численности жителей, имелись культовые здания (всего 119): 12 соборных, 88 пятивременных мечетей и 19 молельных домов. В них расселились 14007 душ м.п. мусульман, в 108 селениях совместно с ними проживали 2197 новокрещенных татар. Если исходить из закона, с горечью пишет миссионер Е.А.Малов, то татарам-мусульманам следовало бы иметь только 70 мечетей, полагая по 200 человек на храм<sup>63</sup>. Прекрасно осведомленные с правилами строительства мечетей, мусульмане стремились замаскировать их от глаз приезжих чиновников, строя часть их без минаретов<sup>64</sup>.

Поводом для принятия рассмотренного нами закона 31 мая 1829 г. послужила жалоба пензенского гражданского губернатора о самовольных постройках мечетей татарами Саранского уезда без учета планировки населенного пункта (на улице). Он обратился в Министерство внутренних дел с просьбой об установлении правила, для какого числа прихожан позволять иметь мечеть<sup>65</sup>. Это ходатайство наглядно демонстрирует незнание местной администрацией законов строительства мечетей и позволяет говорить о не владении ею религиозной ситуацией в местности.

По "Спискам населенных мест Российской империи"<sup>66</sup>, составленным по данным губернских статистических комитетов, Е.А.Малов подсчитал, что в 1859 г. в Казанской губернии имелись 729 мечетей, в Нижегородской - 37, в Симбирской - 139, в Самарской - 206, в Саратовской - 138, в Астраханской - 64<sup>67</sup>. Он также провел сравнительно-сопоставительный анализ численности татарских сельских обществ и деревень, имеющих мечети. Оказалось, что в Казанской губернии "противозаконно" построенных мечетей (в селениях с населением менее 200 ревизских душ м.п. -И.З.) в этот же период было 244 (или 33 % от числа зафиксированных в "Списках населенных мест..." мечетей), в том числе в Лаишевском уезде - 23, Казанском - 68, Мамадышском - 78, Свияжском - 11, Спасском - 4, Тетюшском - 32, Царевкокшайском - 16, Чебоксарском и Чистопольском уездах - по одной. Эта картина в целом была характерна и для соседних регионов: в Симбирской губернии миссионер обнаружил "незаконных" мечетей 17 (12% от общей численности), в Самарской - 48 (23 %), Саратовской - 39 (28 %), в Астраханской - 16 (25 %), в Нижегородской - 1 (3%)<sup>68</sup>. Если даже сделать определенную скидку на неточность сведений статистических комитетов, обобщенных по данным местных полицейских управлений (сведения об "иноверческих" приходах были предоставлены Департаментом духовных дел иностранных исповеданий), можно уверенно констатировать явственную тенденцию обеспеченности мечетями многих малочисленных мусульманских сельских обществ Поволжского региона.

В середине XIX в. поводом к началу обсуждения в Министерстве внутренних дел вопроса о новых нормативах образования махалли и строительства мечетей послужила эта же проблема, изложенная в всеподданнейшем отчете оренбургского губернатора 1852 г. В 1851 г. местным губернским правлением была проведена ревизия махалли. В деревнях с численностью менее 200 ревизских душ м.п. было выявлено 399 соборных и 331 пятивременных мусульманских храмов и 1148 духовных лиц. Если учесть, что в 1850 г. в Оренбургской губернии насчитывалось 1663 мечетей и 3955 священнослужителей<sup>69</sup>, то нетрудно подсчитать, что 44 % храмов и 29 % духовенства

сосредоточились в малочисленных населенных пунктах, законность которых вызывала сомнения у местной администрации.

Во «всепопданнейшем» отчете оренбургского губернатора за 1852 г. было заявлено о том, что существующий норматив, с одной стороны, «слишком ограничен», а с другой стороны, «способствует едва ли полезному размножению духовенства»<sup>70</sup>. Обратив внимание на критическое рассуждение губернатора, Министерство внутренних дел отношением за № 801 от 14 марта 1854 г. предписало ему представить аргументированные доводы по данному вопросу<sup>71</sup>.

Они были изложены в представлении оренбургского гражданского губернатора И.М.Пятулова за № 8073 от 27 ноября 1856 г. Следует отметить, что в записке содержится комплекс предложений по реформированию исламских институтов в Европейской части империи. Проект И.М.Пятулова преследовал цель уменьшения численности мусульманских культовых зданий и духовенства. Он фактически сводился к реализации принципа «в одном крупном селении - один мусульманский храм»: 1) если в населенном пункте проживало менее 500 душ мужского пола, то их культовое здание было обречено на постепенное исчезновение по причине ветхости или путем запрета назначения на открывающиеся вакансии в связи со смертью муллы нового духовного лица; 2) разрешение постройки двух мечетей (соборной и пятивременной) предполагалось только в случаях крайней необходимости, например, при большом протяжении селения или в приходах, где число мусульман более 800, но менее 1000 мужчин<sup>72</sup>. Свои радикальные предложения И.М.Пятулов обосновывал тем, что в Оренбургской губернии практически в каждом селении имеется мечеть и соответствующее количество духовных лиц, и это негативно отражается на благосостоянии жителей и, как правило, в ветхости их зданий в маленьких деревнях (к чему в немалой степени руку приложила и администрация - И.З.). Действительно, приведенные статистические данные о численности мечетей и духовенства в селениях с населением менее 200 ревизских душ впечатляют. Чиновник называет 747 таких мечетей (что составляло 45 % существовавших тогда мусульманских храмов в губернии) и 1147 духовных лиц при них<sup>73</sup>. С его слов получалось, что мусульманское население, игнорируя требование закона, на свой риск самовольно реализовывало религиозные потребности. В качестве наглядного примера И.М.Пятулов называет небольшую деревню Челны Мензелинского уезда, состоящей из 40 душ мужского пола, где имелись 3 мечети и шесть духовных лиц.

Поскольку содержание культового здания и духовных лиц было непосредственно связано благосостоянием членов общины, всегда достигался определенный паритет между экономической возможностью и религиозным рвением прихожан. Однако не вызывает сомнения, что обеспечение каждой деревни мечетью и духовенством в условиях существования в православном государстве являлись принципиальным вопросом и делом чести мусульман.

Выход из положения оренбургский гражданский губернатор видел в постепенном сокращении численности мечетей путем лишения маленьких селений храмов и присоединения прихожан в религиозно-административном плане к ближайшим мусульманским обществам с мечетью. Однако такая «мягкая», лояльная и локальная деятельность властей края была чревата дальнейшим осложнением ситуации в регионе. Мусульманское население, внимательно следившее за действиями властей, болезненно воспринимавшее любое действие со стороны православных церковнослужителей в отношении ислама и резко реагирующее на них, восприняло бы такой поворот событий не иначе, как включение самодержавной власти в дело христианизации мусульман, одним из показательных моментов которой являлось свертывание исламских институтов. В этой связи достаточно вспомнить приостановление по просьбе местной администрации в 1854 г. миссионерской деятельности дополнительно назначенных 15 священников в Белебеевский, Бирский и Мензелинский уезды. Причиной тому стали

слухи среди мусульман региона о том, что «правительство намерено обратить их всех в христианство». Между прочим, дополнительные штаты приходских священников были выделены Синодом в 1853 г. во исполнение повеления императора Николая Павловича, согласно просьбы оренбургского гражданского губернатора, изложенного в «всепопданнейшем» отчете за 1852 г. о желательности принятия действенных мер к крещению язычников<sup>74</sup>.

Трудно сказать, имел ли какое-либо влияние на оренбургского гражданского губернатора царский указ 29 ноября 1856 г., получивший силу закона с подачи военного ведомства, о постепенном закрытии «лишних» мечетей по ветхости в селениях казачьих войск отдельного Сибирского корпуса с дальнейшим их объединением таких малочисленных селений с ближайшей махаллой<sup>75</sup>.

В начале 1857 г. правительство направило предложения И.М.Пятулова на заключение оренбургского и самарского генерал-губернатора. Ответ на запрос Министерства последовал не сразу. В представлении от 3 октября 1862 г. генерал-губернатор А.П.Безак, наоборот, высказался за отмену ограничения в связи с численностью прихожан (200 ревизских душ) и настаивал на целесообразности совпадения махалли и сельского общества<sup>76</sup>. Однако, в связи с предстоящим коренным преобразованием управления в крае (реорганизацией кантонной системы с последующей передачей мусульманского населения - тептярей, башкир, мишарей - из военного в гражданское ведомство), генерал-адъютант, предполагая, что вмешательство в религиозные дела может привести к волнениям и повредить успеху реформы, предложил временно отложить рассмотрение всего комплекса предполагаемых мер<sup>77</sup>.

В Крыму в этот период происходили сложные общественно-политические процессы, оформившиеся в массовое переселение татар в Турцию. Поэтому на предложение Министерства внутренних дел 1861 г. о перспективе реформирования местных исламских институтов новороссийский и бессарабский генерал-губернатор граф Строганов высказался за перенос рассмотрения религиозного вопроса на более спокойное время - «до выяснения намерений» остающихся в России крымских татар<sup>78</sup>. В результате одинаковых отзывов генерал-губернаторов, в административном ведении которых тогда находилась значительная часть мусульманского населения империи, правительство воздержалось от дальнейших действий по разработке проекта реформирования исламских институтов, в том числе пересмотра норматива строительства мечетей.

Во время посещения в 1865 г. Министерства внутренних дел, вновь назначенный муфтий С.Тевкелев, отставной гвардии ротмистр, только входивший в курс незнакомого для него дела, поставил перед департаментом духовных дел иностранных исповеданий ряд вопросов, который, по его мнению, не терпел отлагательства. Эти вопросы волновали не только Духовное собрание, но и все мусульманское население Волго-Уральского региона: 1) Имеют ли право мусульмане содержать и исправлять мечети, существовавшие до утверждения ограничений, зафиксированных в статьях 260 и 261 «Устава строительного»? 2) Можно ли разрешить постройку мечети, если приход в числе менее 200 ревизских душ м.п. берет на себя обязательство построить и содержать храм и обеспечить содержанием духовенство? 3) Имеет ли право Духовное собрание разрешать строительство молельных домов в местностях, где мусульманам по дальности расстояния неудобно посещать приходскую мечеть?

На последний запрос в 1866 г. Министерство дало резкий ответ, отметив, что такое разрешение было бы равносильно отмене закона о числе душ для организации прихода, при этом не забыв указать, что устройство особых от мечетей молитвенных домов пало бы на крестьян дополнительной финансовой нагрузкой, которые, по мнению властей, уже «слишком обременены» содержанием огромного количества мечетей и духовенства<sup>79</sup>.

В своем проекте "О правах магометан" муфтий С.Тевкелев предложил новые нормы образования махалли. Примечательно, что главным критерием он взял не численность ревизского мужского населения, служившая основой для осуществления фискальной политики правительства, а численность семейств в населенном пункте. Его предложения заслуживают пристального внимания, ибо составлены с учетом реальной ситуации в махалле и по сути выражали чаяния мусульманского населения. В населенных пунктах с менее 20 семейств муфти предложил разрешить постройку молитвенного дома, в деревнях с более 20 семейств - пятивременной мечети (одним имамом и муэдзином). Сельские общества с более 100 семействами должны были получать право на содержание соборной мечети (с двумя имамами и одним муэдзином)<sup>80</sup>. Нетрудно заметить, его проект был направлен на законное обеспечение религиозных прав мусульман, расселенных в небольших селениях, и одновременно означал сокращение численности мечетей и духовных лиц в крупных населенных пунктах. Акцент на решение проблемы малокомплектных приходов, на наш взгляд, был связан и тем, что в начале 1860 гг. местные власти в Оренбургском крае стали препятствовать созданию новых приходов и фактически прекратили определение в соборные мечети вторых имама, а в 1864 г. религиозное учреждение, в период нахождения вакантным должности председателя Духовного Собрания - муфтия, отказалось исполнить требование уфимского губернского правления о разрешении в каждом сельском обществе иметь только одну мечеть<sup>81</sup>.

Руководство Министерства внутренних дел, рассуждая над поставленными муфтием С.Тевкелевым вопросами, прежде всего относительно обеспечения маленьких деревень мечетями, пожелало узнать по этому поводу мнение оренбургского генерал-губернатора. В докладной записке "О мерах борьбы против распространения магометанства в восточной половине России" от 31 января 1867 г. относительно мусульманских культовых зданий генерал-губернатор Н.А.Крыжановский заявлял о допущении их строительства в строгом соответствии с установленным законом<sup>82</sup>. В 1869 г., исполняя указание силового ведомства, он представил некоторые статистические сведения, согласно которым оказывается, что в 1866 г. в Уфимской губернии на 1 мечеть приходилось 266 мусульман мужского пола. По мнению генерал-адъютанта, эти данные не отражают реального положения дел. В действительности во всех деревнях с мужским населением от 50 до 150 человек существуют пятивременные мечети, большинство соборных мечетей - в сельских обществах с населением только 130-180 душ, причем некоторые крупные селения имеют до 3 храмов. По его данным, инициатива о ремонте или постройке новых храмов исходит от духовных лиц, содержание которых "не может не ложиться тяжелым бременем на сельское общество", большая численность которых "превышает потребности в удовлетворении религиозного чувства и лишь развивает пагубный для магометанского населения фанатизм"<sup>83</sup>. Исходя из этого, им было предложено на законодательной основе внедрить механизм постепенной ликвидации незаконно существующих мечетей путем запрета утверждения мулл в малочисленных приходах и обновления и ремонта пришедших в ветхость мечетей, что уже практиковалось в Оренбургском крае<sup>84</sup>.

В усилении контроля над строительством мечетей в Среднем Поволжье, особенно в Казанской губернии, большой вклад внес вновь назначенный архиереем Антоний. Прибыв в Казань, в 1867 г. он совершал поездки по уездам, стремясь лучше ознакомиться со своей паствой. Руководитель кафедры живо интересовался и собирал сведения относительно мусульманских приходов. Сильное негодование архиепископа вызвало существование мечетей даже в небольших татарских деревнях. Увеличение численности храмов и мусульманских духовных лиц, по его мнению, создавали "вид господства мусульманского вероисповедания перед христианским". Миссионерской пропагандой мулл он объяснил движение отпадения в ислам в 1865-1866 гг., в котором

приняли участие 9 тыс. крещеных татар губернии. В доказательство своих наблюдений он представил список селений, мечети в которых были построены с нарушением установленного законом численности прихожан по 9 из 10 уездах (кроме Цивильского) Казанской губернии, где расселялись татары-мусульмане<sup>85</sup>.

Для борьбы в эти негативными явлениями казанский архиерей предложил губернатору Н.Я.Скарятину ряд мер. В частности, предлагалось провести ревизию всех мусульманских приходов на предмет законности постройки мечетей и назначения духовных лиц, в случае выявления храмов или духовных лиц вне закона, наказание виновных, а также ликвидация таких культовых зданий. Возможно, за этим обращением руководства епархии к властям стоял миссионер Е.Малов. Эти же вопросы им бы поставлены в его исследовании "О татарских мечетях в России", опубликованном в 1867 г., где, между прочим, также отсутствовали данные о "противозаконно" простроенных мечетях в Цивильском уезде. Кроме того, речь шла о введении строгого контроля над постройкой, ремонтом мечетей, назначением духовных лиц. В местностях расселения крещеных татар вопрос строительства новой мечети архиереем предложил решать после предварительного согласования с православным ведомством<sup>86</sup>.

Следуя совету архиепископа Антония, гражданские власти установили наличие у всех мулл губернии соответствующих свидетельств (указов). Из числа указанных в списке архиерея значительная часть мечетей действительно располагались в приходах с населением менее 200 ревизских душ и существовали с давнего времени.<sup>87</sup>

Вскоре был выявлен проложенный татарами "законный путь" строительства мечетей в небольших селениях. Из дел, полученных в 1867 г. в связи с реформой государственной деревни из Казанной палаты государственных имуществ губернские власти установили, что только за последние 6 лет это ведомство во многих случаях в одностороннем порядке удовлетворило 86 ходатайств мусульман (мулл, купцов и доверенных татарских сельских обществ) о постройке или поправке мечетей без выявления необходимости ремонта и достаточности средств прихожан для их содержания. Причем практически не у кого из поверенных-ходатаев не было приговоров от прихода, подтверждающих их легитимность.<sup>88</sup>

Однако курирующий деятельность губернского правления казанский вице-губернатор Е.А.Розов не поддержал архиепископа Антония в вопросе ликвидации незаконно построенных мечетей, признав их существование с давнего времени и сославшись на реальную опасность возбуждения "ропота и волнения с стороны мусульман". Он предложил закрывать мечети постепенно, когда их деревянные здания придут в ветхость<sup>89</sup>.

Одновременно Казанское губернское правление стало воздерживаться от утверждения духовных лиц в малочисленные приходы. В частности, такая участь постигла татар д. Малые Бакарчи (128 ревизских душ муж. пола)<sup>90</sup>. С 1868 г. по 1874 г. шла тяжба мусульман г.Тетюш за назначение в городскую мечеть муллой Хасана Бикташева, уроженца д.Бибиевой Биябаш.<sup>91</sup> Несмотря на нахождение ближайшей татарской деревни с мечетью в 16 верстах от города, власти, ссылаясь на данные X ревизии (77 душ м.п.), отказывались удовлетворить просьбу татар, хотя было известно, что в 1868 г. в уездном городе проживало не приписанное к татарскому обществу 293 мусульман мужского пола, а во время навигации на Волге их число увеличивалось еще до 200 рабочих и 5 хозяев. Сведения уездного полицейского управления не принимались в расчет<sup>92</sup>.

Нельзя исключить еще такой аспект проблемы, как уменьшение численности прихожан под воздействием различных факторов. Проживание в деревне менее 200 мужчин автоматически превращало мусульманский храм вне закона, хотя на его строительство разрешение выдавала администрация. А увеличение численности мужского населения деревни снова превращало мечеть в легитимную.

Очевидно, что условный внешний признак, возведенный в круглое число - 200 ревизских душ, мог успешно применяться при организации нового, второго, третьего

прихода в крупных селениях и городах. Однако ссылка на него с целью закрытия существующего храма, открытого с дозволения тех же властей, выглядело как попираание религиозных прав мусульман малочисленных сельских обществ. Причем нарушался один из принципов юриспруденции, а именно: закон обратной силы не имеет.

Примечательно, что Сенат, также исходя из того, что статья 261 “Устава строительного” подразумевает только постройку мечети, указывал, что она не может быть основой для закрытия культовых зданий в малочисленных приходах.<sup>93</sup> Получался своеобразный круг - губернские правления принимали решения о ликвидации мечетей, отказывая назначать духовного лица на открывшуюся вакансию или запрещая ремонт обветшалых мечетей. В случае получения жалобы от мусульман на действия местных властей, Сенат отменял эти решения.

В департаменте духовных исповеданий, куда стекалась часть жалоб мусульман на подобные несправедливые постановления губернских правлений, в 1869 г. возникла идея увеличения нормы численности махалли с соборной мечетью до 500 ревизских душ. За счет повышения требования предполагалось разрешить постройку мечетей в селениях с населением 50 ревизских душ и таким образом избежать резкого увеличения численности духовных лиц. Эта мера, по мнению чиновников, позволила бы наладить правильное ведение метрических книг и обеспечить своевременное исполнение мусульманами требований местных властей<sup>94</sup>.

Обращает на себя внимание взвешенный подход к проблеме сотрудников Департамента. По их убеждению, относительная малочисленность православных церквей по сравнению с мечетями не дает право священнослужителям помогать закрытия мусульманских храмов, построенных и содержащихся самими прихожанами. Департамент также оспаривал справедливость обвинений представителями православного ведомства мулл в религиозном фанатизме: если исходить из того, что “магометанское духовенство никогда не пыталось пропагандировать свое учение между лицами других исповеданий (отпадение крещеных татар в ислам не может считаться совращением, поскольку они по убеждениям своим не переставали быть мусульманами - факта отпадения и не было), что собственно и может считаться за признак религиозного и другого фанатизма, оно ограничивается только точным исполнением своих обязанностей, т.е. обучает свою паству правилам веры и грамоте, это едва ли можно им ставить в вину”<sup>95</sup>.

Нормативы строительства мечети, основанные на сведениях “ревизских сказок”, в пореформенный период с каждым годом все больше теряли свою объективность. Скажем, если по данным последней X ревизии (1857-1859 гг.) в селении проживало менее 200 человек, а спустя время некоторое перевалило эту границу, но не достигло 300 душ мужского пола, то местные жители не могли создать самостоятельный приход с мечетью. Происходил естественный прирост населения, а правительство не реагировало на демографические изменения. Следует отметить, что до 1874 г. у администрации других достоверных статистических данных о численности податного населения, кроме ревизских сказок, и не было. В связи с введением всеобщей воинской повинности в 1874 г. волостные правления завели “посемейные списки”, которые имели немало огрехов. Поэтому неудивительно, что губернская администрация в большинстве случаев, усугубляя ситуацию, обращалась прежде всего к сведениям последней X-й ревизии как наиболее достоверным. Эта тенденция отчетливо просматривается в материалах Министерства внутренних дел 1880 г. обращалось внимание на то, что “в селении, где общее число магометан может простираться на самом деле до 500, нельзя иногда устроить мечеть, ибо не достает нескольких ревизских душ до 200”<sup>96</sup>.

Таким образом, отсутствие переписи населения во второй половине XIX в. и бездействие правительства привели к ущемлению прав мусульман при образовании махалли и строительстве мечети. Это происходило в условиях реализации в российском обществе либеральных реформ.

Рассмотрение проекта муфтия С.Тевкелева по реорганизации институтов ислама в Европейской части России в верхних эшелонах власти явно затягивалось. Не выдержав неопределенности, С.Тевкелев в своем письме от 3 апреля 1870 г. повторно обратил внимание своего начальства на злободневность вопроса.

Муфтий уже высказался еще более радикальней: за строительство мечетей во всех селениях в случае, если жители возьмут на себя обязательство содержать храм и духовных лиц. Обращает на себя внимание и некоторые другие изменения в взглядах Салимгереев Тефкелева. Религиозные “требы” мусульман в каждой деревне должны были выполнять имам и муэдзин. В селениях с населением не менее 400 душ м.п. с соборной мечетью жители, при желании, могли содержать двух имамов и одного муэдзина. В крупных селениях второй или третий приход с мечетью со штатом одного муллы и муэдзина могли быть образованы при наличии 250 наличных душ м.п. Как видно, муфти предлагал увеличение норматива численности прихожан для соборных мечетей с существующего 300 до 400 наличных душ. Причем в каждом населенном пункте, независимо от численности жителей, могла быть только одна соборная мечеть. Определение статуса мечети, каким ей быть - пятиверным или соборным - С.Тевкелев предлагал оставить за Духовным собранием<sup>97</sup>.

Трудно сказать, насколько продвинуло рассмотрение вопроса верховной власти новое обращение муфтия С.Тевкелева. Скорее всего, задержка была связана с намерением Министерства внутренних дел комплексно рассмотреть возможность и пути реформирования институтов ислама в Европейской части империи. Для подготовки окончательного проекта, прежде всего, требовалось знакомство с мнением оренбургского генерал-губернатора, который в этот период по своим служебным обязанностям контролировал деятельность Духовного собрания и неплохо знал конфессиональную ситуацию в регионе.

В мае 1875 г. министр внутренних дел А.Е.Тимашев направил на рассмотрение Комитета Министров представление по предложениям оренбургского генерал-губернатора Н.А.Крыжановского о преобразовании мусульманских духовных учреждений, среди которых значился и вопрос об изменении норматива махалли. Своим “высочайше” утвержденным 13 июня 1875 г. положением Комитет Министров рекомендовал внести эти предложения в законодательном порядке.

До отправки проекта в Государственный Совет, директор департамента А.Н.Мосолов отношением от 4 августа 1875 г. представил проект на согласование во Второе отделение канцелярии императора. В основу проекта по части изменении норматива строительства мечетей Министерство внутренних дел взяло несколько скорректированные чиновниками рекомендации муфтия С.Тевкелева, разрешающие иметь мечеть каждому мусульманскому обществу в случае, если оно может содержать храм и духовных лиц. Такая льгота становилась возможным за счет введения ограничений в крупных населенных пунктах: вторую мечеть разрешалось иметь только при наличии более 500 прихожан мужского пола, а свыше двух - при наличии более 1000 душ. В дальнейшем каждая новая мечеть могла быть построена вследствие увеличения жителей населенного пункта еще на 500 человек. Тем самым верховная власть предполагала добиться одновременного прекращения ущемления религиозных прав малочисленных сельских обществ в образовании прихода с мечетью и сохранения “разумного баланса” численности мусульманского духовенства. При этом предполагалось усиление контроля со стороны департамента за деятельностью местных властей: губернаторы должны были о каждом случае разрешения постройки мечети уведомлять Министерство внутренних дел<sup>98</sup>. Проект в целом был поддержан руководством Второго отделения канцелярии императора<sup>99</sup>.

Однако, ввиду осложнения российско-турецких отношений, приведших вскоре к Русско-турецкой войне 1877-1878 гг., что сильно встревожило и взволновало мусуль-

манское население страны, оренбургский генерал-губернатор Н.А.Крыжановский поспешил предложить временно отложить обсуждение вопросов, касающихся быта мусульман, “до более благоприятных обстоятельств”. Вняв просьбе генерал-адъютанта, Министерство внутренних дел воздержалось от дальнейшего продвижения проекта по коридорам верховной власти.

Тем временем, усиливалось недовольство мусульманского населения действиями губернских администраций, различными мерами противодействующих жизнедеятельности малочисленных махалли. В результате в начале 1880 г. муфтий Мухамедьяр Султанов представил очередное ходатайство Духовного собрания о целесообразности изменения статьи 261 “Устава строительного”.<sup>100</sup> Он фактически повторил мнение своего предшественника, предложив разрешить постройку мечетей во всех селениях, в случае обязательства прихожан содержать храм и духовенство и отмены норматива 200 ревизских душ для строительства мечети во вновь образуемом приходе. Муфтий явно преследовал двоякую цель. М.Султанов стремился прежде отгородить малочисленные сельские общества от закрытия мечети, что стало практиковаться губернскими правлениями под предлогом обветшалости зданий или отсутствия духовных лиц<sup>101</sup>, и обеспечить все населенные пункты храмом и духовными лицами.

Министерство внутренних дел представило 10 ноября 1880 г. на рассмотрение Второго отделения канцелярии императора новый проект о нормативе строительства мечетей<sup>102</sup>: упрощенно говоря речь шла о замене численности ревизских душ на наличные души мужского пола с важным дополнением в виде примечания к новой редакции статьи 261 “Устава строительного”, гласившего, что “В местностях, где проживают менее двухсот магометан мужского пола и не имеются мечетей, разрешение на построение таковой в уважительных случаях предоставляется главноначальствующему над Министерством внутренних дел”<sup>103</sup>, т.е. министру. Все предложения с несущественными исправлениями были поддержаны руководством Второго отделения канцелярии императора<sup>104</sup>.

Духовное собрание, желая подчеркнуть важность отмены количественного критерия, заявляло о существовании в его округе до 1000 селений с населением менее 200 ревизских душ<sup>105</sup>. Для выявления полной картины малочисленных мусульманских приходов до представления законопроекта в Государственный Совет, директор департамента А.Н.Мосолов в 1881 г. потребовал от Духовного собрания представления новых сведений о численности селений с населением менее 200 ревизских душ м.п., встречающих затруднения в постройке мечетей и о расстоянии от них до ближайшего селения с мечетью.<sup>106</sup> Это же предписание губернаторам было изложено в циркуляре МВД от 23 февраля 1882 г.<sup>107</sup>

Сведения, представленные губернаторами Волжско-Уральского региона, дают общее представление о состоянии дел в мусульманских общинах. Так, в Казанской губернии 152 (52 %) из 294 татарских деревень с числом менее 200 ревизских душ м.п. имели мечети и духовенство “с давнего времени”, а в 76 селениях (26 %) мечети и штаты духовных лиц имелись на законном основании за счет присоединения к ним части жителей других селений. А 65 деревень (22 %) не имели собственных мечетей, но были приписаны к соседним селениям. Лишь одна д. Ямбулатово Лаишевского уезда оказалась не приписанной к ближайшему селению с мечетью, расположенной на расстоянии 2 верст.<sup>108</sup> В Вятской губернии селений, не имевших собственных храмов насчитывалось до 46, но все они были объединены в общий приход с ближайшим селением (1-12 верст). Фиктивность таких приходов из нескольких селений сильно бросалась в глаза в Глазовском уезде, где 8 малочисленных сельских обществ находились в 15-13 верстах от главного селения своей махалли, а в Елабужском уезде один населенный пункт оказался аж в 30 верстах от мечети.<sup>109</sup>

В Нижегородской губернии во всех татарских селениях имелись храмы. В единственном малокомплектном селении в Сергачском уезде мечеть была построена в 1848 г.<sup>110</sup> Статистические данные по Тамбовской губернии показывают, что ни один из 17 мусульманских обществ с численностью жителей менее 80 ревизских душ ранее не обращался к властям с просьбой об строительстве мечети. По мнению местной администрации, главной причиной являлось близкое расположение соседнего селения с мечетью и финансовые затруднения<sup>111</sup>. В Саратовской губернии практически все сельские общества, независимо от численности населения, имели храмы. Исключение составляли две деревни (соответственно 65 и 13 душ)<sup>112</sup>. В Самарской губернии число татарских сельских обществ, не имеющих мечетей и встречающих затруднения в их постройке, насчитывалось 14,<sup>113</sup> Симбирской - 21, в Рязанской - 26<sup>114</sup>, в Уральской области - 3<sup>115</sup>.

Следует отметить, что независимо друг от друга большинство начальников губерний Поволжского региона высказались за отмену норматива постройки мечети в ревизских душах (руководители Казанской, Саратовской, Самарской, Симбирской, Нижегородской, Астраханской, Рязанской, Тамбовской, Пензенской, Пермской губерний). Думается, что такое единодушие по данному аспекту религиозного вопроса сложилось в связи с малочисленностью мусульманских сельских обществ без мечетей. Снижение норматива с 200 ревизских до 200 наличных душ м.п., объективно не могло серьезно повлиять на межконфессиональную ситуацию на местах. Тем более, как видно из представленных сведений, большинство малочисленных татарских деревень, даже при появлении источника финансирования, не могли претендовать на постройку мечети.

Мнение большинства губернаторов оказалось идентичной с позицией чиновника Юрефовича, участвовавшего в 1881 г. совместно с сенатором М.Е.Ковалевским в ревизии Уфимской, Оренбургской и Казанской губерний. В частности, он обратил внимание на факты искусственного формирования мусульманских приходов. По его мнению, совпадение махалли и сельского общества существенно улучшило бы ведение духовными лицами метрических книг<sup>116</sup>.

Против нововведения высказался только вятский губернатор, усмотрев в проекте потенциальную возможность дальнейшего усиления ислама и движения возвращения в ислам крещеных татар<sup>117</sup>.

В представлении в Государственный Совет Министерство внутренних дел подчеркнуло, что существующие правила, “давая возможность многолюдным мусульманским обществам, преимущественно городским, иметь число мечетей, даже превышающие потребность и умножать бесполезное число духовенства, в то же время, лишают малолюдные приходы иметь мечеть для удовлетворения религиозных потребностей”<sup>118</sup>. Рассуждая о ситуации, когда махалля совпадала бы с сельским обществом, чиновники Министерства отмечали, что “постановить такое правила в виде общего закона едва ли возможно без стеснения прихожан: при этом едва ли и необходимо, ибо может достигнуто с течением времени само собою, если постройка мечетей будет разрешаема по приговорам обществ, в законом порядке составленным”<sup>119</sup>. Иначе говоря, обеспечение каждого селения мечетью в дальнейшем представлялась по старым критериям: по численности прихожан. Этот барьер мусульмане могли обойти путем создания фиктивных сложных махалли.

Однако, поводом рассмотрения данного вопроса 3 ноября в Департаменте законов, затем 3 декабря 1885 г. в Общем собрании Государственного Совета послужил не проект Министерства внутренних дел<sup>120</sup>, а представление Сената, связанное с обсуждением отказа Симбирского губернского правления от 4 февраля 1881 г. ходатайству общества крестьян деревень Татарский Убей и Новой Дувановки Буинского уезда о восстановлении упраздненной местными властями мечети в первой из деревень по причине отсутствия в них установленного законом численности ревизских душ, хотя численность наличных душ м.п. было более 200<sup>121</sup>.



Не вызывает сомнения то, что если бы проект силового ведомства, выгодно отличавшийся комплексным подходом к решению проблемы и открывающий возможность центральной власти разрешать строительство мечетей в малочисленных деревнях, был обсужден первым, то он имел возможность быть утвержденным практически без изменений.

Таким образом, “высочайше” утвержденным мнением Государственного совета 15 декабря 1886 г.<sup>122</sup>, наконец, была изменена редакция первого пункта статьи 261 “Устава строительного”: теперь при строительстве мечетей принималось во внимание не ревизские, а только наличные души<sup>123</sup>. Непременным условием создания нового прихода стало проживание 200 наличных мужских душ при существующем и предполагаемом к открытию приходе.<sup>124</sup>

Следует подчеркнуть, что обновленный закон носил половинчатый характер. Более того, фактически он свелся к возвращению нормам строительства мечетей в дореформенный период. Если тогда основанием служили материалы систематически проводимых ревизий податного сословия, то теперь ежегодные статистические сведения местных органов власти. Поэтому правомерно говорить о том, что интенсивное увеличение числа приходов и мечетей во многих губерниях в конце 1880- начале 1890 гг. прежде всего было связано со строгим соблюдением буквы закона - фактически являлся результатом ущемления религиозных прав татар-мусульман в предыдущие десятилетия. В частности, в 1887-1890 гг. в Уфимской губернии численность мечетей выросла на 15 % (до 200 культовых зданий) и достигла 1452.

Примечательно, что такой резкий рост численности произошел за счет постройки мечетей в многолюдных селениях. Анализируя деятельность губернского правления за четыре года после издания закона 15 декабря 1886 г., уфимский губернатор в марте 1891 г. отмечал, что под предлогом фиктивности оно запрещало постройку мечетей в малонаселенных деревнях, где нормативная численность прихода создавалась за счет присоединения части мусульман соседнего сельского общества, имеющего мечеть<sup>125</sup>. Озабоченный потерей рычагов “регулирования” динамики численности мечетей, уфимский губернатор конфиденциально доложил о создавшейся ситуации министру внутренних дел.<sup>126</sup>

Такие действия уфимских властей, в случае подачи апелляции мусульманами, как правило, аннулировались Сенатом. В частности, Сенат как орган, контролировавший соблюдение законности, указом № 971 от 28 января 1887 г. отменил решение Уфимского губернского правления, запретившего постройку второй соборной мечети в д.Асяновой Бирского уезда, не признавшего причисление к приходу недостающего 20 душ мужского пола из соседней д.Токарликовой<sup>127</sup>.

За десять лет после объявления закона 15 декабря 1886 г. в Уфимской губернии численность мечетей выросла на 20% (с 1336 до 1690), Оренбургской - на 19 % (с 486 до 577). Прежде всего, как результат деятельности губернских правлений прежних десятилетий, направленный на недопуск имамов и муэзинов в существующие махаллы, динамика их численности за тот же период в Уфимской и Оренбургской губерниях соотвественно на 59 % (с 2240 до 3556 человек), на 13 % (с 903 до 1017 человек)<sup>128</sup>.

Заслуживают внимания наблюдения уфимского губернатора 1891 г. о главных причинах рвения мусульман к сооружению культовых зданий: “...в основе этого явления лежит, прежде всего, религиозная ревность мусульман, стремящихся к осуществлению возможности иметь молитвенный дом на ближайшем от себя расстоянии, так как по правилам Ислама, богомоления в мечетях каждым мусульманином должно быть исполняемо не менее пяти раз в сутки. Подобному стремлению мусульман способствует, с одной стороны, сравнительная дешевизна постройки магометанских мечетей, представляющих собою исключительно небольшие деревянные дома, самой простой архитектуры, с такими же минаретами или даже без оных и без всякой

внутренней обстановки, с другой - относительная легкость содержания сельскими мусульманскими прихожанами своего духовенства, которое, ничем не выделяясь из народной массы в умственном и бытовом отношении и находясь с народом, можно сказать, в одних условиях жизни, довольствуется от прихожан самую ничтожную плату лишь за требоисполнения...”<sup>129</sup>.

Как было сказано, повышение статуса мечети открывало возможность для увеличения численности мусульманских лиц в махалле. При этом игнорировались заложенные в законодательстве приоритетные интересы русской церкви. Так, например, когда татары д.Черемышево-Апаковой Казанской губернии, где проживали 114 душ мужского пола мусульман (36 дворов) и 124 русских (31 двор), обратились в губернское правление с ходатайством “о перестройке своей мечети в соборную”, власти отправили вопрос на предварительное согласование в духовную консисторию. Несмотря на отрицательный ответ епархиального руководства (“...ни в каком случае не может заслуживать удовлетворения”), прошение мусульман было удовлетворено<sup>130</sup>. Рассмотренный случай позволяет говорить о том, что в конце XIX в. даже малочисленные махаллы с численностью менее 200 наличных душ мужского пола могли иметь соборную мечеть с соответствующим штатом духовных лиц.

Стараниями влиятельного обер-прокурора Синода К.П.Победоносцева<sup>131</sup>, по “высочайшему” повелению от 10 октября 1885 г. было восстановлено в полной силе действие отмененной в 1862 г. статьи 247 “Устава строительного”, на основании которой постройка “иноверчески” церковью должна была разрешаема не иначе, как по удостоверению путем переписки в местным епархиальным начальством, подтверждающий об отсутствии каких-либо препятствий к дозволению данной постройки<sup>132</sup>.

Казанское губернское правление, например, направляло в местную духовную консисторию приговоры приходов не только о строительстве новых мечетей, но и о сооружении новых зданий вместо сгоревших и с учетом ее постановления окончательно решало вопрос<sup>133</sup>.

Давая свое согласие на постройку мечети, духовная консистория не забывала напоминать светским властям о том, что она согласна на строительство мусульманского культового здания в том случае, “если проживающие в сей деревне новокрещенные татары не имели какого-либо участия в сей мечети”. При этом специальное предписание о необходимости зоркого наблюдения за религиозно-бытовой жизнью крещеных татар направлялось в адрес местного приходского священника.<sup>134</sup>

Весьма символично о, что Государственный Совет, обсуждая в 1886 г. проблему пересмотра нормативов строительства мусульманских храмов и молитвенных домов (ст.261 “Устава строительного”), предварительно высказал следующее соображение: “Законодательно эта мера, не противореча преследуемой законом цели, вполне отвечала бы одушевляющему правительству намерению - обеспечить иноверцам, проживающим в империи, возможность, без ущерба для господствующей православной церкви, свободу в удовлетворении их духовных нужд. Осуществление сего не должно сопровождаться какими либо неблагоприятными для охранения православия последствиями”. Причем было декларировано о распространении “православного фактора” и на молитвенные дома: “строительство молитвенных домов, независимо от требуемого для сооружения их числа прихожан, допускается только в том случае, если от этого не может произойти соблазна в вере для живущих вместе с магометанами христиан и новокрещеных татар. Таким образом, достоинство и право христианской церкви оказываются, по отношению обсуждаемому предмету, достаточно огражденными законом”<sup>135</sup>.

Иначе говоря, важным условием для утверждения закона от 15 декабря 1886 г. явилось восстановление права участия православной церкви в вопросах строительства молитвенных домов или новых мечетей и фактически образования нового мусульманского прихода.

Следует подчеркнуть, что при постройке новых мечетей вместо сгоревших или обветшалых в селениях, в которых мусульмане проживали совместно с “инородцами-христианами”, власти, нередко независимо от противодействия местного епархиального начальства, удовлетворяли подобные прошения крестьян. Так, например, в 1869 г. Казанская духовная консистория поставила условием постройки нового здания мечети вместо сгоревшей в д. Нового Адама Чистопольского уезда (626 мусульман) принудительное переселение в православное селение возвратившихся в ислам 7 крещеных татар “для предостережения от соблазна”. Губернатор Н.Я.Скарятин обратился за советом в МВД. Заручившись поддержкой верховной власти, он разрешил постройку мусульманского храма<sup>136</sup>.

После образования махалли, российские законы, как правило, давали религиозным правам мусульман превосходство над положениями, ущемляющими их под предлогом защиты прав православных. Не регламентированные или “забытые” в законодательстве вопросы строительства мусульманского культового здания оказывались в компетенции местных властей в лице губернского правления и руководства епархии.

Следует отметить, обычно что губернская администрация не противоречила мнению духовной консистории. Рассматривая гражданских органов власти о строительстве новых мечетей, в случаях близкого расположения мусульманских храмов от православных церквей или жилых домов христиан как проявление усиления ислама в городе, духовные власти декларировали об оскорблении при этом религиозных чувств православных и указывали на возможность “соблазна” для русских перейти в ислам. Следовательно, ограничение в законодательстве, введенное для охраны православных от татарско-мусульманского влияния, использовалось для противостояния расширению сети мечетей. На фоне либеральных реформ 1860-1870 гг. отчетливо проявилась консервативность курса правительства по “исламскому вопросу”, если не считать закон 6 января 1862 г., на целые 20 лет изолировавший православную церковь от непосредственного участия в решении вопросов сооружения мусульманских храмов.

Принципиальная позиция священнослужителей и миссионеров была связана и тем, что появление махалли означало юридическое оформление религиозно-общественной организации мусульман, жизнедеятельность которой регламентировалась российским законодательством, бравшее под свою защиту осуществление религиозных прав прихожан.

Таким образом, анализ проблемы строительства мусульманских храмов в целом позволяет утверждать о преемственности традиций дореформенных православно-исламских отношений в России и второй половины XIX в. Небезынтересно также обратить внимание на то, что в этот период центральные власти в лице Министерства внутренних дел, Сената и Государственного Совета выступали сдерживающей силой ряда инициатив православных миссионеров и местных администраций, предполагавших использование жестких мер в этой области.

В 50-60-е гг. XIX в. правительство первоначально концептуально предполагало рассмотреть изменение норматива сооружения мечетей в правовой канве преобразования исламских институтов в Европейской части Российской империи. Однако под разными предложениями реорганизация откладывалась. Проблема норматива сооружения мечетей, затрагивавшей интересы всего мусульманского населения ведомства Оренбургского магометанского духовного собрания, так же оставалась без изменения. Ситуация осложнялась тем, что с конца 1850 г. правительство перестало проводить ревизии податного населения, лишив себя единственной возможности иметь относительно точные статистические сведения о динамике численности подданных. Поскольку данные “ревизских сказок” являлись основой для выявления численности сельских обществ, естественный прирост населения и ссылки властей на статистические показатели конца 1850 г. оформились в тенденцию явного ущемления религи-

озных прав мусульманского населения в организации новых махалли и строительства мечетей.

В этих условиях следует признать позитивность действий муфтиев С.Тевкелева и М.Султанова, последовательно предпринимавших попытки добиться пересмотра нормативов с целью обеспечения практически каждого сельского общества, независимо от численности его членов, своей мечетью и духовными лицами. Это нововведение они предлагали провести за счет увеличения приходов в крупных селения за счет сохранения разумного баланса численности духовных лиц. При рассмотрении предложения муфтиев правительство предварительно узнавало мнение по этому поводу местной администрации, прежде всего руководства Оренбургского края, и, как правило, отдавало приоритет последнему.

Введенный в конце 1886 г. новый норматив сооружения мечетей (от 200 ревизских душ к 200 наличным душам м.п.) имел половинчатый характер и в условиях отсутствия ревизий фактически свелся к прежней практике. Он стал проявлением настороженного и недоверчивого отношения самодержавной власти к исламу, имевшему в империи статус “терпимой” нехристианской религии.

Формирование Российского гражданского общества предполагало соблюдение местными органами власти правопорядка, установленного законодательством, вобравшем в себя имперские амбиции. Общая направленность действий властей и руководства православных епархий в данном вопросе во многом объясняется этим обстоятельством. Усиление во второй половине XIX в. контроля губернских правлений за строительством мечетей и образованием новых приходов и назначением приходских духовных лиц следует рассматривать прежде всего как процесс становления русского правового государства.

В XIX в. в России продолжал существовать двойной стандарт в функционировании мусульманских приходов. Проблема ликвидации мечетей, построенных в дореформенное время в деревнях с населением менее 200 ревизских душ, местными властями окончательно так и не была решена. В Волго-Уральском регионе верховная власть преднамеренно не стала законодательно оформлять “обычное право” ряда губернских правлений в этом направлении. Потому что вопрос не имел для правительства ярко выраженного политического значения, а разрешение вопроса принудительными, непопулярными мерами могло привести к серьезной дестабилизации государственно-исламских отношений. В этом плане указ от 15 декабря 1886 г. позволил легализовать часть мечетей, ранее существовавших как бы вне закона, но не решил полностью проблему реализации религиозных прав мусульман (обеспечение мечетью и духовными лицами), расселенных в маленьких селениях.

Благодаря естественному приросту сельского населения, в среду которого урбанизационные процессы проникали относительно слабо (временное проживание в городской местности, вследствие фиксации численности податного населения в ревизских сказках, не имело особого значения), в XIX в. постепенно размывалось истинное предназначение норматива образования нового прихода и сооружения мечети второй четверти XVIII в., направленного на ограничение институтов ислама. По сути норматив выполнял роль регулятора постепенного увеличения численности культовых зданий (читай: духовных лиц, конфессиональных школ и шакирдов). Ограничение численности приходов негативно отражалось в организации полноценной религиозно-духовной жизни в маленьких деревнях.

Вторым фактором, способствовавшим снятию напряжения в вопросах постройки мечетей в малочисленных махаллях, явилась юридически зафиксированное право мусульман покрытия норматива за счет присоединения части (или целиком) жителей соседнего селения (селений), во многих случаях такие объединения носили фиктивный характер. Отсутствие четких правил создания сложных приходов оказалось на

руку мусульманам, хотя окончательное решение вопроса находилось в компетенции местной администрации.

Третьим фактором, в значительной степени разрешившим проблему обеспечения малокомплектных махалли храмами до постановки его на уровне верховных властей, оказался менталитет самих мусульман. Воспользовавшись подчиненностью до 60-х гг. XIX в. различным ведомствам (губернские палата государственных имуществ, Удельное ведомство, военное министерство) которые, в условиях российской действительности - отсутствия законодательно утвержденных гражданских прав податного населения - нередко брали на себя дополнительные полномочия, мусульмане успели разными путями получить официальное разрешение на строительство мечетей или договориться местной администрацией на их существование. Для чиновников ведомственных учреждений, главная цель которых заключалась в сборе налогов и контроле за своевременным выполнении податным населением своих повинностей, религиозный вопрос, видимо, не воспринимался столь значимым государственным делом.

#### Примечания:

- 1 Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. - Казань, 1990. -С.186-187.
- 2 Древняя Казань глазами современников и историков / Сост. Ф.Ш.Хузин, А.Г.Ситдилов. - Казань, 1996. -С. 139-152.
- 3 Загидуллин И.К. О грамоте царя Федора Ивановича казанским воеводам и дьякам от 18 июля 1593 г. / Гуманитарные науки: проблемы и аспекты изучения. - Казань, 1997. - С.13-14.
- 4 Полное собрание законов Российской империи(ПСЗ). -1-е собр. - Т.ХП. - № 8978.
- 5 ПСЗ. -1-е собр. - Т.ХП. - № 8978.
- 6 ПСЗ. -1-е собр. - Т.ХП. - № 8978.
- 7 Исхаков Д.М. Исторические демографии татарского народа(XVIII-начало XXвв.). -Набережные Челны.1993 -С.80.
- 8 ПСЗ. -1-е собр. - Т. XIV. - № 10592; ПСЗ. -2-е собр. -Т. IV. -№ 2902.
- 9 ПСЗ. - 1-е собр. - Т. XIV. - № 10592.
- 10 История Казани. -В 2-х тт. - Т.1. - Казань, 1988. - С.112.
- 11 ПСЗ. - 1-е собр. - Т. XIX. - № 13490.
- 12 ПСЗ. - 1-е собр. - Т.ХХ1. - №156579, ст.58.
- 13 ПСЗ. - 1-е собр. - Т.ХIX. - №13996.
- 14 Шукуров Шариф, Шукуров Рустам. Красная невеста//Тюркский мир. -1999. - N1-2. - С.26.
- 15 Материалы по истории Башкирской АССР. Т.5. - М., 1960. -С.565, 684.
- 16 ПСЗ. -2-е собр. -Т. IV. -№ 2902. .
- 17 Устав строительный//Свод законов Российской империи. -Изд.1900 г. - Т.12. -Ч.1. -Ст.154.
- 18 РГИА, ф.821, оп.8, д.666, лл. 169-169 об.
- 19 НА РТ, ф.2, оп.1, д.1443, лл.10-10 об.; Устав строительный//Свод законов... -Изд.1900 г. - Т.12. -Ч.1. -Ст.158.
- 20 Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского магометанского духовного собрания. 1841-1901г. - Уфа, 1902. - С.87.
- 21 Устав строительный//Свод законов ... -Изд. 1900 г. - Т.12. - Ч.1. - Ст.115, 116,117,120, 122 126, 127, 136, 139 (примечание), 145, 158.
- 22 ПСЗ. -2-е собр. -Т. IV. -№ 2902.
- 23 Халитов Н.Х. Памятники архитектуры Казани XVIII - начала XIX века. - М., 1991. - С.173.
- 24 РГИА, ф.821, оп.8, д.666, л.26 об.-27.
- 25 ПСЗ. -2-е собр. - Т.ХIX. - Отд.1. - №1753; Отд. 2. - Рисунки №№ 10, 11, 12, 13 к №1753.
- 26 Халитов Н.Х. Архитектура мечетей Казани. -Казань: Татар. кн. изд-во, 1991. - С.117.
- 27 Там же. -С.119.
- 28 Устав строительный // Свод законов ... - Изд. 1900 г. - Т.12. - Ч.1. - Ст.109.
- 29 Там же. -Ст.110.
- 30 Там же. -Ст.148.
- 31 ПСЗ. -2-е собр. -Т. XXXVP. - Отд.2. -№ 39044.
  
- 33 НА РТ, ф.2, оп.1, д. 1443, л. 10 об. и др.
- 34 РГИА, ф.821, оп.8, д.666, л. 93.
- 35 Устав строительный // Свод законов... - Изд.1857 г. - Т.12. -Ч.1.- Ст.261.

- 36 НА РТ, ф.2, оп.1, д.1436, л.50.
- 37 Устав строительный//Свод законов... - Изд.1900 г. - Т.12. -Ч.1.- Ст.159.
- 38 Устав строительный//Свод законов... - Изд.1900 г. - Т.12. -Ч.1.- Ст.105.
- 39 Там же. - Ст.106.
- 40 НА РТ, ф.2, оп3, д.2647, л.8.
- 41 Устав строительный // Свод законов... - Изд.1857 г. - Т.12. -Ч.1.- Ст.262.
- 42 Воробьева Е.И. Христианизация мусульман Поволжья в имперской политике самодержавия // Имперский строй в региональном измерении (XIX - начало XX века). -М., 1997. - С.232.
- 43 ПСЗ. -3-е собр. -Т.V. - Отд.1. -№ 3228.
- 44 Бердников И.С. Дополнение к краткому курсу церковного права православной греко-российской церкви. - Казань, 1889. - С.324.
- 45 Устав строительный//Свод законов...-Изд. 1900 г. -Ст.150.
- 46 Уложение о наказаниях уголовных и исправительных // Свод законов...-Изд.1885 г. -Т.15. -Ст.1073.
- 47 НА РТ, ф.2, оп.2, д.3604, л. 10.
- 48 НА РТ, ф.2, оп.2, д.3604, лл. 1, 9 об.
- 49 НА РТ, ф.2, оп.2, д.3604, лл. 10.
- 50 Ведомость состояла из 12 граф. Первая графа записи для порядкового номера прихода(мечети). Во вторую графу заносилось название селения, где находилась мечеть с указанием при этом общего числа наличных душ мужского пола и домохозяев. Четвертая графа предназначалась для селений, входящих в состав махалли с указанием расстояния до селения с мечетью. В 4-й и 5-й графах фиксировалась численность соответственно мусульман и крещеных татар (мужчин, женщин и домохозяев). В 7 графе заносилось название селения, где функционировали мектебе или медресе и число учащихся (мальчиков и девочек). Если учебное заведение обеспечивалось средствами, то эти сведения заносились в 8-ю графу. Имена и фамилии приходских духовных лиц с обозначением их духовных званий, в которых они утверждены (имам, мязин с правом отправлять обязанности имама, мязин) и сведения о том, кем, когда (число, месяц, год) состоялось утверждение в духовной должности, а также номер свидетельства, выданного губернским правлением записывалось в графах 9-й и 10-й. А 11-я графа была введена для выяснения средств, получаемых духовными лицами от казны (скажем, если преподавал основы ислама в русско-татарском училище) и от прихожан. Последняя 12-я графа предназначалась для записи дополнительных сведений.
- 51 На основании закона 15 декабря 1886 г. графа о численности мужских ревизских душ в конкретном приходе мусульман и крещеных татар, 16 октября 1887 г. губернским правлением была заменена на наличное число жителей.
- 52 НА РТ, ф.2, оп.2, д.12583, л.20.
- 53 Основные законы//Свод законов... Изд.1857 г. -Т.1. - Ст. 44, 45.
- 54 Уставы духовных дел иностранных исповеданий//Свод законов... Изд. 1857 г. - Т.11. -Ч.1.-Ст.1205. Примечание.
- 55 ПСЗ. 2-е собрание. -Т.10. - Отд.2. -№ 8663.
- 56 Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII-XIX вв. -Уфа,1996. - С.101.
- 57 Материалы по истории Башкирской АССР. -Т.5. - М., 1960. -С.565.
- 58 Устав строительный//Свод законов... -Изд. 1900 г.-Т.12. -Ч.1.-Ст. 152.
- 59 Азаматов Д.Д. Указ. соч., с.96.
- 60 Малов Е. О татарских мечетях в России//Эхо веков. Гасырлар авазы. -1997. - №3-4. -С. 245.
- 61 Азаматов Д.Д. Указ. соч., с.99.
- 62 Малов Е. О татарских мечетях в России//Эхо веков. Гасырлар авазы. -1997. - № 3-4. --С.238.
- 63 Там же. -С.236, 242.
- 64 Малов Е. О татарских мечетях ...//Эхо веков. Гасырлар авазы. -1997. - № 1-2. -С.214.
- 65 ПСЗ. -2-е собр. -Т. IV. -№ 2902.
- 66 Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. - Т.2. Астраханская губерния. -Спб., 1861; т.14. Казанская губерния. -Спб.1866; т.25.Нижегородская губерния. -Спб., 1863; т.36. Самарская губерния. - Спб., 1864; т.38.Саратовская губерния. -Спб., 1862; т.39. Симбирская губерния. - Спб., 1863.
- 67 Малов Е. О татарских мечетях...// Эхо веков. Гасырлар авазы. -1997. - №3-4. -С.251.
- 68 Там же. -С.252.
- 69 Азаматов Д.Д. Указ. соч., с.99.
- 70 РГИА, ф.821, оп.8, д.594, л.16
- 71 Там же, л.55 об.
- 72 Там же, лл. 11-11 об.

- 73 Там же, л.10 об.
- 74 Материалы по истории Татарии второй половины XIX века. -Ч.1. -М.-Л., 1936. -С. 153-154.
- 75 ПСЗ. -2-е собрание. -Т.31. -Отд.1. -№30114, п.1.
- 76 РГИА, ф.821, оп.8, д.594, лл.56-56 об.
- 77 Там же, лл.22-24.
- 78 Там же, лл.53-54.
- 79 НА РТ, ф.1, оп.3, д.49, лл.6-6 об.
- 80 РГИА, ф.821, оп.8, д.611, л.92; Азаматов Д. Указ. соч., с. 101.
- 81 Азаматов Д.Д. Указ. соч., с.98-100.
- 82 Материалы по истории Татарии второй половины XIX века. -Ч.1. -С. 200.
- 83 РГИА, ф.821, оп.8, д.666, лл.14-14 об.
- 84 Там же, л.15.
- 85 Там же, лл.4-4 об.
- 86 Там же, лл.5-5 об.
- 87 Там же, л.6.
- 88 Там же, л.7 об.
- 89 Там же, л.8 об.
- 90 Там же, л.11.
- 91 НА РТ, ф.2, оп.2, д.341, л.23.
- 92 РГИА, ф.821, оп.8, д.666, л.10 об.
- 93 Там же, лл.26-26 об.
- 94 Там же, л.16 об.
- 95 Там же, лл.16 об.-17.
- 96 Там же, л.27.
- 97 Там же, лл.18 об.-19.
- 98 Там же, лл.21-21 об.
- 99 Там же, лл.23-23 об.
- 100 Там же, лл.25-25 об.
- 101 Там же, л.27.
- 102 В пересмотре нормативов строительства мечетей (от ревизских душ к наличным душам м.п.) верховной властью свою роль сыграло и согласие оренбургского генерал-губернатора Н.А.Крыжановского, заявившего о желательности предоставления мусульманам полной свободы в вопросах строительства мечетей.
- 103 Там же, л.29 об.
- 104 Там же, лл.30-30 об.
- 105 Там же, л.37.
- 106 Там же, л.31.
- 107 Там же, лл.37-38 об.
- 108 Там же, л.54.
- 109 Там же, лл.60-60 об..
- 110 Там же, л.59 об.
- 111 Там же, лл.62-63.
- 112 Там же, л.67.
- 113 Там же, лл.53-53 об.
- 114 Там же, лл.48-48 об.
- 115 Там же, л.39.
- 116 Там же, лл.69-69 об.
- 117 Там же, л.61.
- 118 Там же, л.73.
- 119 Там же, лл.75-75 об.
- 120 Речь шла о следующей новой редакции статьи 621 "Устава строительного": "1) При построении новых мечетей в округе Таврического и Оренбургского магометанского духовного собрания наблюдаются следующие правила: 1 чтобы при всякой мечети было по крайней мере двести прихожан мужского пола; 2) чтобы общество, долженствующее составить новый приход, изъявившим надлежащим образом, в общественном приговоре согласие свое поставлению средств для обеспечения содержания мечети и нужного при ней духовенства. Примечание. В местностях, где проживает менее двухсот магометан мужского пола и не имеется мечети, разрешение на построение таковой, в уважительных случаях предоставляется Министру внутренних дел".
- 121 РГИА, ф.821, оп.8, д.701, лл.155-155 об.
- 122 ПСЗ. -3-е собр. -Т.6. -№ 4102.
- 123 Устав строительный//Свод законов...-Изд. 1900 г. -Т.12. -Ч.1. -Ст. 155.
- 124 РГИА, ф.821, оп.150, д.404, л.24.
- 125 РГИА, ф.821, оп.8, д.666, лл.121 об.-122.
- 126 Там же, лл.120 об.-121.
- 127 РГИА, ф.821, оп.8, д.666, лл.122 об.-123.
- 128 Азаматов Д.Д. Указанная работа. -С.102.
- 129 РГИА, ф.821, оп.8, д.666, лл.120 об.
- 130 НА РТ, ф.2, оп.1, д.1436, лл.48 об.-50 об.
- 131 Полупанов А.Ю. Ведомство православного исповедания под властью К.П.Победосцева (1881-1894): Дисс. ... канд. ист. наук. - М., 1992. -С.195.
- 132 РГИА, ф.821, оп.8, д.701, л.131-131 об.; Известия по Казанской епархии. -1886. - № 3. - С.52-53.
- 133 НА РТ, ф.4, оп.108, д.19, лл.1145-1145 об., 1168-1168 об.; ф.2, оп.1, д.1436, л.50 и др.
- 134 НА РТ, ф.1, оп.3, д.2728, л.15.
- 135 РГАИ, ф.821, оп.8, д.701, л.130 об.-131.
- 136 РГИА, ф.821, оп.8, д.664, лл.4-7.

## Глава 21. Религиозная политика в 1920--начале 1940-х гг.

### VIII. ИСЛАМ В СОВЕТСКОМ ТАТАРСТАНЕ

В первый год Советского режима местные власти стремились не вмешиваться в религиозную жизнь мусульман. Преподавание основ ислама, входившее в программу, разработанную Магариф Назараты, продолжалось и в первые годы советского режима. Например, в 1918 г. в программе мусульманских школ Спасского уезда преподавание ислама включало в себя ибадат (поклонение), акаид (догматику), заучивание сур Корана и священную историю<sup>1</sup>.

Реакция основной части мусульманского духовенства к принятому декрету “Об отделении церкви от государства и школы от церкви” была спокойной, без каких-либо крупных выступлений. Мусульманские служители культа не были обеспечены ни крупными средствами, ни прямой государственной поддержкой. Вместе с тем, прямая реализация положений декрета, не позволявшего религиозным организациям иметь права юридического лица, с ограничениями в области вероучения, религиозной пропаганды и т.д. вызывали возмущения верующих. Ситуация обострилась с началом гражданской войны, когда большая часть духовенства оказалась на стороне политических противников Советского режима. Одной из первых жертв из числа духовенства по политико-идеологическим соображениям в Татарии стал видный религиозный и общественный деятель - мухтасиб Габдулла Апанаев. Он был расстрелян в 1919 году в связи с обвинением в участии в так называемой “Забулачной республики” в Казани после убийства начальника Политотдела ЦМВК Камила Якуба<sup>2</sup>.

Политика “военного коммунизма” обозначала массовые репрессии по отношению к местному населению, особенно со стороны частей, укомплектованных в других регионах. Весной 1920 года в Казанской и Уфимской губерниях произошел мятеж под названием “Черный орел”, одной из причин которого было “издевательство над тубетейками”, то есть надругательство над верой и национальными традициями мусульман. В ходе антиправительственных восстаний зачастую уничтожались лояльные советской власти учителя и даже муллы. Мятежи подавлялись, прежде всего, военными мерами.

По мере усиления “штурма и натиска” в реализации декрета в регионах традиционного распространения ислама возрастало недовольство среди верующих-мусульман. Даже коммунисты высказывались в пользу сохранения устоявшихся традиций и образа жизни своих народов, покоившихся на исламских догматах. Бюро мусульманской коммунистической организации “Гуммет” во главе с Н. Наримановым, Г. Мусабековым, С. Эфендиевым и другими в марте 1919 года приняло решение рекомендовать низовым ячейкам подходить к выполнению декрета СНК “Об отделении церкви от государства” избирательно, “осторожно, дабы не затрагивать религиозных чувств” населения<sup>3</sup>.

Подобное понимание проблемы присутствовало и у прагматически настроенных коммунистических и военных лидеров. Об этом телеграфировали Ленину Михаил Фрунзе из Средней Азии, Сергей Киров с Северного Кавказа. Они считали, что партия допустила крупные ошибки по религиозному вопросу, в том числе в отношении с мусульманами. Такие меры как упразднение шариатских судов, религиозных школ, отбирание земель у мечетей, преследование духовенства отпугивали верующих от советской власти<sup>4</sup>.

Один из лидеров национального движения мусульманских народов России, Мирсаид Султан-Галиев сформулировал взгляды на национально-государственное строительство, на борьбу с религией, на революцию на Востоке, впоследствии ставшие теоретической основой концепций исламского социализма и коммунизма. При определении своей позиции по вопросу об антирелигиозной пропаганде, он исходил из особенностей татаро-башкирского населения, ислама, показывая влияние социальной революции на расслоение мусульманского духовенства на “красных” и “белых”.

Равноправие наций и религий, создание органов власти на местах, а затем и республики, высокая автономия национальных просветительных и религиозных организаций, вкупе с традициями исламского социализма и пуризма среди татар, на могли не привести часть духовенства к весьма сочувственному отношению к советской власти. Даже такие радикальные теологи как Муса Биги и Ханафи Музафар оказались среди них. Султан-Галиев не мог не воспользоваться появлением такого мощного союзника. В работе "Методы антирелигиозной пропаганды среди мусульман" он писал: "В этой религии больше, чем в какой бы то ни было другой, имеется наличие гражданско-политических элементов, тогда как в других религиях преобладают чисто духовно-этические мотивы.... среди этих законов имеется очень много таких, которые по своему существу носят вполне положительный характер.... обязательность просвещения...; обязательность промышленности и труда (кясеб); обязанность родителей воспитывать детей до совершеннолетия; допустимость гражданского брака; отрицание частной собственности на землю, воды и леса; отрицание суеверий, запрещение колдовства, азартных игр, роскоши, расточительности, золотонощения и шелконошения, употребления спиртных напитков, взяточничества и людоедства (имело значение в Северной Африке); установление детально разработанной прогрессивно-налоговой системы - натуральной и финансовой ("закят", "ушар" и др.)."

Нужно открыто сказать, кому это следует, что мы никакой борьбы с какой бы то ни было религией как с таковой не ведем, а лишь ведем пропаганду своих атеистических убеждений, осуществляя свое вполне естественное право на это.

Социальная революция лишь углубила и расширила рамки антирелигиозной борьбы среди татар... Произвела революция раскол и в среде татарского духовенства. Образовалось два враждующих между собой лагеря - красных мулл, сторонников Советской власти, и белых - колчаковцев и учредилковцев, формально "признавших" Советскую власть и исподтишка ведущих агитацию против нее. Характерно при этом то, что реакционные муллы всюду и везде заключили союз с русскими контрреволюционным духовенствам, образовывая, таким образом, "единый фронт" против "мулл-коммунистов". И при белогвардейских восстаниях от их палачей попадало и этим муллам<sup>55</sup>.

В первые годы Советской власти под воздействием глубоких социальных перемен происходило разделение мусульманского духовенства на "черных" и "красных". Так называемые "красные" муллы становились на позицию лояльности в отношении к Советскому государству, чтобы избежать бесперспективной конфронтации с новой властью и удержать население под своим влиянием. Султан-Галиев отнесся положительно к позиции "красных" мулл и высказал мнение о том, чтобы использовать их в годы социалистического строительства. На местах были случаи, когда проводились собрания мусульманского духовенства. Так, татаро-башкирская секция РКП(б) в Бугульме на своем заседании от 14 января 1920 года решает организовать собрание мусульманского духовенства. 15 февраля 1920 года такое собрание состоялось, съехались со всего уезда 300 представителей мусульманского духовенства. На собрании обсуждались вопросы: отношение духовенства к революции; Советское правительство и национальный вопрос; отделение церкви от государства и др. В принятой резолюции указывалось, что они полностью солидарны с Советской властью и отмежевываются от духовенства, которое настроено против Советской власти, что они будут полезны рабочему классу и никогда не были друзьями господствующих классов. "Вот почему мы, мусульманское духовенство, не можем ставить себя в один ряд с русским духовенством"<sup>56</sup>.

Султан-Галиев поддержал идею воссоздания религиозных национальных школ. 1 января 1923 г. на совместном совещании членов коллегии Народного комиссариата по делам национальностей и делегатов X Всероссийского съезда Советов от автономных республик он заявил: "Есть, например, местности, где общегражданской школы

нет из-за отсутствия средств, а общество обещает содержание школы взять на себя, но с тем условием, если будет разрешено преподавание вероучения. Такие случаи необходимо учитывать и на них соответствующим образом реагировать"<sup>57</sup>.

Сталин и его окружение преподнесли урок всем национальным коммунистам. В июне 1923 года состоялось IV совещание ЦК партии, где было осуждено малейшее отклонение от партийной линии в национальном вопросе. Стало небезопасным строить национальную политику на основе учета национальных и религиозных особенностей. "Укroщение националов", произошедшее на IV июньском совещании ЦК РКП в 1923 году, имело серьезные последствия и для религии<sup>58</sup>. Многие национальные лидеры понимали необходимость осторожного, внимательного подхода к религии своих народов. При реализации их планов религия как элемент духовной культуры могла еще долго иметь свое достойное место в обществе. Разгром, учиненный Сталиным в качестве первого "пробного камня", ликвидировал своеобразное убежище для религии и в рамках национальной политики. "Султангалиевщина" стала ярлыком для осуждения сторонников достаточно автономного развития у татар и других тюркских народов СССР, при этом их объявляли и "панисламистами". Султан-Галиев и его соратники были арестованы, подвергались судебному разбирательству, а в конце 1930-х многие из них были расстреляны. Совещание членов Татобкома и ОКК РКП(б) 19-21 июля 1923 г. было также посвящено разоблачению Султан-Галиева<sup>59</sup>.

В 1922 г. уже сформировалась политика властей, ориентированная на жесткий контроль над духовенством и его органами. Экономические свободы, данные в период нэпа, не должны были сопровождаться политическими свободами. Вооруженное антисоветское сопротивление в Средней Азии и на Северном Кавказе, боязнь политического альянса мусульманских народов даже под коммунистическими лозунгами, неизбежно вели к стремлению центра поставить под свой контроль ЦДУМ и не допустить превращения мусульманских съездов в форумы своих политических оппонентов. В сентябре 1922 года ЦК РКП(б) провел совещание ответственных работников татар и башкир, где участвовали: Ялеровский (Агитпроп ЦК), Гисматуллин (ректор института Восточных языков), Давлетшин, Тагиров (Цебюро РКСМ), Мустакимов, Галеев (лекторы КУТВ), Улмаев (редактор газеты "Эшче"), Рахматуллин (зам. зав. учебной частью КУТВ). Совещание, рассмотрев вопрос о деятельности ЦДУМ Внутренней России и Сибири, постановило: "Собрать материал через ГПУ о комиссии Помгола духовного управления и разоблачить мусульманское духовенство через печать"<sup>60</sup>. Например, как оно использовало эту комиссию для финансового укрепления ЦДУМ и личной спекуляции, а также установления связи с внутренней и внешней контрреволюцией<sup>61</sup>.

В мае 1923 года Емельян Ярославский вносит на Политбюро вопрос "О съезде мусульманского духовенства". Решение звучало так: "Съезд разрешить, послать в губкомы телеграмму, подписанную одним из секретарей ЦК, создать наблюдательную комиссию из мусульман по представлению ГПУ и систематически докладывать ПБ о движении среди мусульманского духовенства". Решение, принятое в конце мая вообще было ужасающе четким и симптоматичным: "Утвердить тройку по руководству мусульманским съездом" (Атаниязов, Гисматуллин, Юсупов)<sup>62</sup>. Общее руководство съездом было поручено Н.И. Попову (зам. зав. агитпропом ЦК), предусмотрев его доклад о съезде в июне месяце. ГПУ Крыма тщательно готовилось к проведению съезда крымского мусульманского духовенства. Предприняты были меры, чтобы получить желаемые решения<sup>63</sup>.

Комиссия по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП(б) в апреле 1923 года с приглашением Карахана (наркоминдел) и Петерса (ГПУ) рассмотрела "мусульманский вопрос". Решение гласило:

"1. Признать необходимым начать подготовительную печатную кампанию против реакционного мусульманского духовенства, использовать антисоветские враждебные выступления мусульманского духовенства (Египетского муфтия, Турецких мулл и др.).

2. Ни в каком случае не допускать преподавания Корана и вообще религиозных предметов в школах.

3. Делегировать... в Туркестан и Северный Кавказ для вручения вопроса борьбы с мусульманской реакцией вакуфных землях, судах и т.д.

4. Во время партийного съезда устроить совещание наиболее компетентных татар с мест.

5. Поручить тов. Петерсу активно вмешаться во Всероссийский мусульманский съезд и образовать "обновленческую группу"<sup>14</sup>.

Документы съезда мусульманского духовенства готовились под жестким контролем. Ознакомившись с проектом воззвания, Наркоминдел Чичерин отметил, что Турция (Энвер) выдвигает "против нас лозунг спасения ислама", используя факты преследования, подобно тому как "в Баку красноармейцы взрывались на женские половины и т.п.". Надо было в воззвании "ответить на это обвинение"<sup>15</sup>. Впрочем сам муфтий Фахретдин был сторонником политики лояльности по отношению к советскому режиму, как ранее к царскому режиму.

Серьезным подспорьем в применении административно-принудительных мер против духовенства и усиления религиозного влияния в школе явилось постановление Наркомпроса РСФСР "О преодолении вероучения в мусульманских школах" от 3 января 1923 года<sup>16</sup> и декрет ВЦИК о закрытии религиозных школ. В начале 1923 года Центральное Татаро-башкирское бюро при ЦК РКП(б) несколько раз обсуждало вопрос об усилении религиозного движения в Татарии и Башкирии. Так, 5 января 1923 года на заседании бюро, признав постановление коллегии НКП в отношении татаро-башкирских школ правильным, было предложено усилить антирелигиозную пропаганду в печати, в частности, в газете "Эшче", разработать циркуляр для местных организаций<sup>17</sup>. На заседании бюро от 12 апреля того же года обсуждается вопрос о борьбе с национально-религиозным движением, особенно в Татарии. Считая, что антирелигиозная пропаганда не может развиваться успешно в таких условиях, бюро подчеркнуло необходимость пресечения этого движения, применяя различные меры<sup>18</sup>.

Партийные органы Татарстана также старались оценить роль Ислама и наметить меры по уменьшению его влияния в пользу ориентации на советские и партийные организации. На VII областной партконференции, проходившей 22-26 марта 1923 г. одним из ключевых вопросов стало отношение к исламу. В докладе секретаря ОК РКП(б) Живова призывалось обратить внимание на "влияние религиозного движения". Народный комиссар просвещения М. Брундуков заявил, что религиозные школы не представляют опасности кроме Арского кантона. Ему возражал представитель Мензелинска Сагитов, отметивший, что "на местах серьезно стоит религиозный вопрос, преподавание религии". К тому же, противостоящие муллам в деревнях "татарские коммунисты, можно сказать, почти безграмотны". Представитель ТССР при Наркомнаце Али Ганиев заявил, что 40% сокращение числа школ автоматически привело к росту числа религиозных школ, и единственным решением является здесь открытие школ<sup>19</sup>.

Заведующий агитационно-пропагандистским отделом обкома Гасым Мансуров в докладе "О национальном моменте в партийно-советском строительстве Татареспублики" попытался проследить развитие татарского общественного движения. Мансуров заявил: "раз возникли массовые национальные движения, отмахнуться от них значит на деле поддаться националистическим предрассудкам, именно признать "свою" нацию... нацией, обладающей исключительным правом на государственное строительство". Мансуров обрисовал историю национального движения, обратив внимание на то, что оно "с некоторым оттенком мусульманского социализма". В начале века "культурное развитие татарского народа шло с одной стороны под влиянием мусульманского Востока, Турции, Аравии, с другой большей частью - под сильным влиянием западничества с получением образования в русских школах". До февраль-

ской революции: "революционная волна... терялась в националистическо-панисламистских замыслах татарской буржуазии", после Февраля: "вся татарская буржуазия и несознательная часть трудящихся под влиянием ее и мулл была охвачена сильным шовинистическим угаром"<sup>20</sup>. Таким образом, национальное развитие татар было направлено против национального гнета и отличалось отсутствием большевистского интернационалистического движения.

После доклада Мансурова "левые" охарактеризовали влияние религии. Мензелинец Сагидуллин обратил внимание на то, что школе дали имя виднейшего тюркиста Габдуллы Буби. В ответ на замечание наркома земледелия Юнуса Валидова о закономерности ключевой роли религии, так как "мы находимся в стадии феодальной формы хозяйства", Фатих Сайфи заявил, что в ТР "национальный вопрос весь целиком находится в руках клерикалов", а мусульманские приходы - "центры кулачества, духовенства и других... которые были националистами, все теперь стали клерикалами". Он, действительно, довольно четко подметил тенденцию, заключавшуюся в трансформации бывших национальных деятелей в деятелей религиозных из-за отсутствия возможностей для легальной политической деятельности. Начальник Главмилиции Татарстана Хаджи Габидуллин отметил: "Вопрос о проведении шариатских законов является постоянным вопросом и долго еще мы будем проводить время в обсуждении этого вопроса"<sup>21</sup>.

В результате для приведения советского законодательства в соответствие с реалиями татарского общества была создана Шариатская Комиссия при Наркомюсте. Ее задачи охватывали:

- 1) изучение исторического развития обычного права тюрко-монгольских народов и основ арабского права, систематизирование их в шариатском законодательстве;
- 2) систематизация этого права, согласование советского права с нормами обычного мусульманского права и внесение соответствующих изменений в советские кодексы.

Предусматривалось также изучение права в историческом аспекте, начиная с IX века, на подготовительной стадии работ<sup>22</sup>.

Ориентация большинства на сохранение отношений с духовенством, учет мусульманской принадлежности подавляющего большинства татар и ориентация на оценку ислама и шариата, как contemporaneous факторов, определили обстановку на этом совещании. Такие "правые" - сторонники Султан-Галиева как Мансуров и Ганиев призывали к учету сложившихся реалий и вытеснению религиозной школы только путем организации качественной советской школы. Такие "левые" как Сагидуллин и Сагитов, наоборот, ратовали прежде всего за ужесточение контроля над духовенством и признание опасности исламского фактора.

Развернувшаяся в 1923 г. борьба с религией принесла лишь плачевные результаты. Так, закрытие мусульманских школ в Арском кантоне и замена их советскими, привела к тому, что "отсутствие опытных учителей и учебников наносят ущерб делу"<sup>23</sup>. Даже на совещание членов Татобкома и ОКК РКП(б) 19-21 июля 1923 г., посвященном разоблачению Султан-Галиева, представитель опорного пункта "левых" - Мензелинского кантона Сагитов отметил, что "когда во время татарского религиозного праздника... во время молитвы "такбир" играли "анти-такбир" такие действия против религии конечно кроме вреда ничего не принесут"<sup>24</sup>. В начале апреля 1923 г. в рабочих клубах Порохового завода и на улице Карла Маркса в Казани прошли антирелигиозные лекции, но присутствовавшие татарские рабочие приняли одинаковые резолюции лишь об ознакомлении с советским законодательством в сфере религии. Оставшиеся до конца были вознаграждены бесплатными спектаклями Татарского Академического театра<sup>25</sup>. Таким образом, политика штурмовщины в деле антирелигиозной пропаганды не приводила к реальным результатам. Призыв "правых" использовать методы

чисто культурной пропаганды и просветительства не отвечали требованиям центра, заинтересованного в процессе быстрой деисламизации общества. Наоборот, Центральное Татаро-башкирское бюро при ЦК РКП(б) и “левые” ориентировались, прежде всего, на запретительные методы, которые неизбежно должны были привести к новым сериям репрессий.

Ярославский после двух лет работы (с января 1923 года) во главе антирелигиозной комиссии при ЦК много рассуждал на заседании оргбюро ЦК от 15 декабря 1924 года об организации широкой пропаганды против религии. Подчеркивая лояльную позицию руководства мусульманского духовного управления, Ярославский отметил, что среди мусульман “не ведется никакой антирелигиозной пропаганды”, есть боязнь приступить к этой работе и связи с этим русские обижено говорят: “мусульманам даете всякие побряки в религиозной области, а русским - ничего”<sup>26</sup>.

Г. Ибрагимов, выступавший на этом заседании, подчеркнул необходимость организации антирелигиозной пропаганды “применительно к каждой национальности в отдельности”, Он же подметил важный момент обстановки: “После новой экономической политики авторитет мусульманского духовенства среди населения усиливается. До нэпа этого не было, т.к. имелось административное воздействие - духовенство и кулачество было более или менее дезорганизовано, а иногда терроризовано”<sup>27</sup>.

Пока Оргбюро ЦК постановило изучить сектантское движение, приступить к созданию общества безбожников, издать ежемесячную антирелигиозную мусульманскую газету, включить в состав антирелигиозной комиссии ЦК работника с опытом работы в восточных республиках и т.д. В таком же духе было написано циркулярное письмо ЦК “О сектантском движении и об антирелигиозной пропаганде” от 30 января 1925 года<sup>28</sup>.

Трудно разрешимой проблемой для партгосструктур в регионах традиционного распространения ислама был вопрос о преподавании вероучения. Административно-принудительное закрытие школ вероучения вызывало крайне негативную реакцию мусульманского населения. В жалобах и просьбах этот вопрос всегда присутствовал. В этом деле партийно-государственные органы в течение нескольких лет принимали противоречивые и непоследовательные решения, изменяя порой свою тактику под натиском объективных реалий. Руководство РТ приходит к выводу, что борьба с исламом может вестись только культурными методами. К тому же растет понимание общенациональной интегративной функции Духовного Собрания. Такая позиция не встречает понимания в центре. Заместитель Председателя СНК РСФСР Т. Рыскулов в секретном докладе в Оргбюро ЦК ВКП (б) от 24 января 1927 г. по докладам Татобкома ВКП(б) и Татарского СНК в СНК РСФСР утверждает, что “предложения высших органов Татарской республики по указанному вопросу в основном сводятся к подчеркиванию чрезвычайного роста влияния духовенства в Татарии”<sup>29</sup>.

Подчеркивается, что руководители РТ требовали увеличенные ассигнования на вузы, как основного средства противоборства с исламом и буржуазной идеологией. Рыскулов, основываясь на опыте Казахстана и Туркестана, коренным образом расходится с мнением Совета Народных Комиссаров Татарстана. Он критикует осторожную политику СНК РТ в отношении перехода на латинский алфавит. Рыскулов был крайне критично настроен к предложению Татарского СНК о сохранении и укреплении Казани как культурного центра отсталых тюркских народностей, обслуживающего все народности<sup>30</sup>. Акцентируя интеграционные стремления СНК РТ, Рыскулов выступает и против деятельности духовенства: “необходимо учесть попытки ЦДУМ достичь объединения мусульманского духовенства во всех национальных советских республиках” Он указывает, что нельзя дать татарам подчинить башкирских мулл. Поэтому надо “поспособствовать усилению сепаратистских тенденций национального духовенства в различных национальных республиках”<sup>31</sup>.

В своем ответном докладе председатель СНК РТ Габидуллин утверждал, что СНК РТ до последней возможности откладывало введения Постановления ВЦИК от 19 сентября 1923 г. о разрешении религиозного обучения. Он указывает, что на территории РТ существуют только мухтасибаты ЦДУМ, а само оно находится в Уфе и “нет возможности вести работу по отношению части татарского духовенства от другой, более сильной, имеющей в руках все нити управления в масштабе РСФСР”. К тому же “В Татарии были попытки расколоть на 2 части духовенство... несколько приходивших отказалось подчиняться ЦДУ... Это ни к чему ни привело, так как для раскола почвы достаточно не было”<sup>32</sup>.

В области пропаганды партийно-государственной задачей стало вытеснение религиозного сознания материалистическим, атеистическим. В этом процессе идейная борьба, имевшая место в начале 1920-х годов, все больше уходила на задний план в конце 1920-х, уступая место административно-командным, репрессивно принудительным формам работы.

В связи с складывающейся беспокойной ситуацией в области антирелигиозной борьбы среди мусульман, Политбюро ЦК неоднократно обсуждало этот вопрос на своих заседаниях. В частности, 18 августа 1927 года Политбюро заслушало вопрос “О мерах борьбы с мусульманским религиозным движением”. В принятом Оргбюро ЦК (апрель 1928 г.) постановлении предусматривался широкий круг мер борьбы с ростом мусульманского движения. Учитывая, что причиной увеличения числа мусульманских групп вероучения при мечетях является недостаточное развитие советских школ в национальных республиках, Оргбюро отметило: “основой борьбы как против религиозного движения вообще, так и против групп вероучения должен быть ряд культурных мероприятий по улучшению наших советских школ...”.

Были предусмотрены меры, чтобы согласно новым правилам изъять термин “религиозные школы” из всех документов и добиться лишь группового ознакомления детей с основами религии в соответствии с обозначенными ограничениями. В проведении в жизнь принятых мероприятий выделялись регионы, считавшиеся наиболее сложными - Северный Кавказ, Аджаристан и Средняя Азия.

Наряду с мерами административно-ограничительных и мероприятиями культурного характера, Оргбюро ЦК в апреле 1928 г. предусмотрела “усилить борьбу с использованием мусульманским духовенством, в антисоветских целях, съездов, курсов, института разъездных проповедников; запретить денежное и натуральное обложение всего населения в пользу групп вероучения.

В советском порядке принять соответствующие меры, не останавливаясь, в случае необходимости, перед применением репрессивных мер в отношении наиболее злостных лиц”<sup>33</sup>.

Практика дифференцированного и внимательного отношения к мусульманским регионам носила эпизодический характер. Причем она в общем и целом была направлена на выполнение стратегической задачи - изживание религии. Главное, чтобы на этом пути не было крупных волнений, выступлений “фанатично настроенной мусульманской массы”. На фоне усиления администрирования, ужесточения режима происходило возрастание различных ограничений в области религиозных отношений. Итоговым законодательным документом стало принятие Постановления ВЦИК и СНК РСФСР “О религиозных объединениях” от 8 апреля 1929 года, которое с некоторыми изменениями действовало вплоть до 1990 года. В мае 1928 года Политбюро ЦК предложило Президиуму ЦИК СССР “отменить закон ВЦИК о мусульманских религиозных школах, произведя эту отмену по предложению национальных республик”<sup>34</sup>. 28 мая 1928 г., Президиум ЦИК вынес постановление: “ходатайство Татарской, Башкирской и др. автономных республик удовлетворить и постановление Президиума ВЦИК от 9 июля и 28 июля 1924 года о мусульманском вероучении с вытекающими из него



законоположениями и инструкциями - отменить"<sup>35</sup>. Это решение иллюстрирует тот факт, что режим почувствовал себя достаточно стабильным для обеспечения полного контроля над системой образования.

Одним из проявлений наступления мусульманской религии считалось проведение в октябре-ноябре 1926 года съезда духовенства в Уфе. В докладной записке восточного отдела ОГПУ выделялись следующие факты усиления активности духовенства: требование расширения прав в области вероучения, борьба против советских школ, комсомола, женского и пионерского движений, кооперации и т.д. и "одновременно с этим духовенство усиленно вело работу по отстаиванию политических прав и экономических ресурсов (религиозные фонды, кассы взаимопомощи, требования и возвращения мечетных имуществ и т.д.)"<sup>36</sup>. Представители ОГПУ прекрасно понимали, что несмотря на всю внешнюю лояльность руководства ЦДУМ интересы Управления требовали сопротивления политике создания советской атеистической школы, а также организаций для широких слоев населения. В условиях курса на постепенное свертывание нэпа духовенство неизбежно должно было уделять все больше внимание обеспечению финансовой базы для функционирования мечетей и мектебов. Тем самым, фактически создавался целый сектор вакуфной экономики, неподконтрольной властям, что полностью противоречило политике партии и правительства по уничтожению всех видов собственности, жестко не контролируемых государством. В 1927 г. ЦДУМ объединял 14825 приходов, что само по себе не могло не настораживать власти, рассматривающие каждую из общин как центр сопротивления предстоящей политике "революции сверху".

В 1926 г. на съезд духовенства прибыли 437 делегатов и 265 гостей (Башкирия - 105, Татария - 78, Казахстан - 132, внутренние губернии РСФСР - 63, Уральская область - 21, Сибирь - 15, Узбекистан - 5, Кара-Калпакия - 3, Крым - 1, Северный Кавказ - 1, от китайских мусульман - 1, неизвестные - 8)<sup>37</sup>. Обширная "география" участников съезда настораживала власти. ОГПУ удалось по всем основным вопросам провести желаемые решения и оказать влияние на кадровые вопросы, однако руководство ЦДУМ, как ранее упоминалось, в основном сохранило состав, избранный Миллет Меджлисе в 1917 г.

Вопрос о съездах был взят под неослабный контроль. Комиссия по проведению декрета об отделении церкви от государства при ЦК на своем заседании от 13 апреля 1928 года принимает следующие решения:

а) признать необходимым сокращение количества религиозных съездов;

б) впредь, как общее правило, разрешить съезды как всесоюзные, так и местного значения, не чаще одного раза в три года"<sup>38</sup>.

Конец 1920-х гг. был ознаменован ростом числа, интенсивности и конфронтационности массовых антирелигиозных кампаний. Регулярно проводимые "антирождественские, антипасхальные кампании", антиисламские мероприятия в дни праздников "Ураза-Байрам", "Курбан-Байрам" в Средней Азии, Закавказье, Поволжье, борьба против язычества среди мари, чуваш, удмуртов - прибрели агрессивнo-репрессивный характер. Созданные разветвленные организации союза воинствующих безбожников и общества "Дахрияр" для татарского и башкирского населения в центре и на местах постепенно образовали своеобразную структуру по борьбе с религией. Союз безбожников (с 1929 г. - Союз воинствующих безбожников) выполнял роль ударной силы в репрессивно-принудительной политике государства в области религии, он организовывал "безбожные пятилетки", социалистическое соревнование в пропаганде атеизма, в вытеснении религиозных праздников, в закрытии церквей и мечетей и т.д. Яростные атаки на религию около 5 млн. армии СВБ не давали желаемых результатов. На фоне всего этого позитивная (просветительская и естественно-научная) пропагандистская деятельность СВБ становилась малозаметной. Первичные ячейки, рай-

онные и республиканские советы общества, подготовка кадров "воинствующих атеистов", издательская деятельность финансировались, главным образом, по линии государственных учреждений, профсоюзов, кооперативных союзов, по команде партийных органов.

Усиление административно-репрессивного давления на религию в конце 20-х годов прежде всего было связано с процессом утверждения тоталитарного режима в советском обществе. В политико-экономической сфере осуждались различные уклоны, "обнаруживались" и привлекались к суду "вредители" и т.д.

К концу 1920-х гг. эффективным механизмом стало резкое повышение налогообложения духовенства, сопровождавшееся лишением избирательных прав. Так называемые "лишенцы" становились в дальнейшем основными мишенями для репрессий в ходе коллективизации. Массовые депортации духовенства, сопровождались закрытием мечетей, уничтожением литературы на арабской графике. Отчаявшись, муфтий Р. Фахретдин в письме всем членам ЦДУМ и Совета улемов убеждал их в пользу его закрытия, что, по его мнению, заставило бы советскую власть изменить свое отношение к религии"<sup>39</sup>.

Таким образом, в 1920-30-е гг. руководством страны осуществлялась целенаправленная деятельность по ограничению гражданских прав служителей культа, выражавшаяся в дискриминационной налоговой политике в отношении служителей культа, ограничении и запрете религиозного образования, лишения избирательных прав, запрещении распространения религиозной литературы. Кроме того, к мусульманским священнослужителям применялись меры административного и уголовного преследования. В период коллективизации многие из них попали в число раскулачиваемых. По Татарстану общее установленное число мусульманских священнослужителей, подвергшихся репрессиям, составляет свыше 300 человек<sup>40</sup>. По Башкортостану выявлено деятелей мусульманского духовенства, репрессированных в 1920-30-е годы<sup>41</sup>. Из них 339 мулл и муэдзинов подвергались репрессиям и обвинялись главным образом по ст.ст.58-10: 11, 13 УК РСФСР в 1929-1933 гг.

Проведение насильственной коллективизации и на этой основе ликвидация кулачества как класса жесточайшим образом затронуло и мусульманское духовенство. Служители культа - муллы, муэдзины и другие были приравнены к классу эксплуататоров. В этот период муллы оказались под двойным ударом новой власти. Во-первых, по характеру и признакам хозяйства они подходили или подгонялись под кулацкие. Во-вторых, служители культа оказались не только "эксплуататорско-классовыми" элементами общества, но и носителями и выразителями прежней системы и идеологии.

В обвинительных заключениях ОГПУ, составленных в 30-е годы это четко прослеживается. Так, в "заключение по обвинению: мулла, кулаков Карагушевского района БАССР" от 9 апреля 1933 года названа группа из 14 человек, из них 4 муллы (в документе они определены: "по профессии мулла-кулак"). Обвинение гласит: "Кулаки деревень Тетер-Арсланово, Яширганово, Бузатово и Учаган-Асаново Карагушевского района под руководством муллы на протяжении ряда лет открыто проводили антисоветскую деятельность, направленную против мероприятий, проводимых Советской властью на селе, ставя своей задачей разложение колхозов, срыв хозяйственно-политических кампаний, терроризируя бедноту и батрачество, избивая коммунистов". Муллы Адигамов, Газитдинов Ильмитдин обвинялись в том, что они высказывали идею непрочности Советской власти и скорой ее кончины, говорили в мечетях о насилии над крестьянами и их разорении, о притеснениях религии и необходимости сохранения и поддержки веры и т.д.<sup>41</sup>.

После смерти в апреле 1936 г. муфтия Ризы Фахретдина встал вопрос об избрании нового муфтия. В соответствии с уставом ЦДУМ это должно было произойти на съезде, как были избраны муфтии Баруди и Фахретдин. Однако созыв съезда был невозможен

и развернулась подкованная борьба между заместителем председателя ЦДУМ Кашшафом Тарджемани и Габдуррахманом Расули, сопровождавшаяся жалобами в различные инстанции. Уязвимость позиции Тарджимани заключалась в его избрании казыем еще в 1917 г. и близостью к муфтиям Баруди и Фахретдину. В итоге, муфтием стал Расули, что фактически обозначало подчинение муфтията властям<sup>42</sup>.

Вскоре по проигравшим был нанесен окончательный удар. В январе 1937 года были осуждены Шамсутдинов, Гимуш, Казаков, Файзуллин, Тарджимани, Камали, Ерзин, Девишев, Мусяев, Рахматуллин, Мустафин, Рафиков, Утешев, Дашкина и Акчурин. Эти люди были признаны виновными в том, что все они, являясь участниками контрреволюционной татарской националистической организации, одновременно были связаны с агентурой иностранных разведок, собирали и передавали за границу шпионские сведения о Советском Союзе. Главами этой организации были объявлены крупные религиозные деятели заместитель председателя ДУМЕС Кашшаф Тарджемани и известный богослов, член ДУМЕС Зия Камали. Четверых участников (Шамсутдинов А.Х. до ареста - мулла татарской мечети в Москве; Гимуш Г.Г. - работник Заготэкспорта в Ташкенте, Казаков А.Г. - бывший купец, Файзуллин А.В.) приговорили к высшей мере наказания - расстрелу. Военная коллегия Верховного Суда 17 марта 1956 года рассмотрела по этому вопросу 25 дел осужденных и пришла к заключению, что в архивных материалах КГБ и МВД СССР никаких данных, свидетельствующих о существовании на территории СССР татарской националистической организации и о принадлежности к агентуре иностранных разведок осужденных по данному делу лиц, не имелось<sup>43</sup>.

Осужденные в январе 1937 года по ст.58-4 УК на 10 и 7 лет К. Тарджимани и З. Камали в октябре 1938 г. были этапированы из лагерей в Уфимскую тюрьму, где они в течение года подвергались изнурительным допросам, пыткам. Они вновь обвинялись в создании на территории Башкирии, Татарии и ряде других областей Советского Союза контрреволюционной панисламистской, повстанческой организации и в связях с эмигрантскими контрреволюционными организациями в Турции и Германии и японской разведкой, лидерами "Идель-Уральского комитета" У. Тукумбетовым и Г. Идриси.

В итоге принятых мер в 1937 г. в Татарии насчитывалось 1375 зарегистрированных религиозных объединений против 2550 имеющих до революции; в то время как в РСФСР количество их за эти годы уменьшилось до 35% и по СССР до 27%, то по Татарии до 54%. По Дагестанской АССР количество закрытых всех молитвенных зданий к 1936 году составило около 50%, по Кабардино-Балкарской АССР - 59%, по Башкирской АССР закрыто молитвенных зданий (с учетом закрытых и без утверждения ВЦИК - 69%)<sup>44</sup>.

На пути развития татарской и башкирской культуры и языка немало трудностей создала смена письменности, сначала перешли на латинизированный (1928-1931 гг.), затем на новый алфавит на основе русской графики. При переходе на "Яналиф" проводилось совещание при ЦК РКП(б) по вопросу о созыве тюркологического съезда от 18 мая 1925 года, где обсуждалось место проведения (избрали г. Баку) и проблема подготовительной работы. Один из выступавших на совещании подметил, что замена данного алфавита связана с вопросом религиозным и получается что мы "как бы отказываемся от корана", поэтому "ведется контрреволюционная агитация в широких массах против "Яналифа"<sup>45</sup>". Главное здесь было в том, что старшее и особенно подрастающее поколение лишалось возможности изучения культурного и духовного наследия своего народа, прерывалась живая связь с прошлым, со своими корнями. Тем не менее, развернулась широкая кампания за "Яналиф" в печати, готовили к этому местных работников, в местах компактного расселения татар создавались ячейки "Яналифа"<sup>46</sup>.

Пропаганда за латинизацию началась с начала 20-х годов. Центром ее стал Азербайджан, а один из его лидеров Агамали-Оглы считался главой общегосударственно-

го движения за новый алфавит. С введением "Яналифа" связывали усиление процесса интернационализации национальных культур, преодоление ее "архаизмов". Это движение получило официальную поддержку, работа в этом направлении считалась партийной обязанностью. Борьба против "Яналифа" стала расцениваться как нарушение партийной дисциплины и даже как сочувствие "султангалиевщине", "национал уклонизму". В этих условиях группа беспартийной татарской интеллигенции обратилась с письмом к И.В.Сталину, III пленуму Татарского обкома партии и инструктору ЦК ВКП(б) Пшеничному, курировавшему Татарию, которое подписали 82 человека. Среди них были и педагоги, и журналисты, и студенты и т.д. Они просили "освобождения татарского населения от подобной жертвы, как фактический отказ от всей своей письменной культуры, накапливающейся десятки и сотни лет...". В последующие годы практически все участники "письма 82-х" подвергались различным формам репрессий.

Спустя около десяти лет 30 декабря 1938 года Политбюро ЦК (пр. № 66) принимает решение об утверждении просьбы Татарского обкома партии о "переводе татарской письменности на новый алфавит на русской основе"<sup>47</sup>. Переход от "Яналифа" на русскую графику тоже сопровождался мощной агитационно-пропагандистской работой. На конференции языковедов Башкирии по данному вопросу Кузиев в докладе "О путях дальнейшего развития башкирского языка" отмечал положительную роль "Яналифа" в отрыве башкирского народа от религиозной литературы, от арабизмов, от непонятной терминологии турецкого и персидского происхождения, а в условиях размаха культурного развития 3-й сталинской пятилетки он "превращается в тормоз"<sup>48</sup>. Обком партии в апреле 1939 г. образовал специальную комиссию из 8 человек во главе с секретарем обкома Галеевым, разработал "тезисы в связи с переводом на русскую письменность", тексты лекции "Почему мы переходим на русский алфавит"<sup>49</sup>.

Оценка этих проблем проводилась с классовых позиций, забывая своеобразие и место языка в духовной культуре народа. Разъяснилось, что арабско-тюркская графика не стала письменностью для трудящихся, а использовалась лишь башкирскими муллами, немногочисленной интеллигенцией и являлась "могучим орудием в осуществлении интересов эксплуататоров". Буржуазные националисты после революции якобы "с целью насаждения панисламизма, пантюркизма и отрыва башкирских трудящихся от братского великого русского народа навязали арабско-тюркскую письменность", задерживая рост башкирской культуры, а после ее отмены опять они, ориентируясь на запад, под видом научности и международного значения "приняли изуродованный алфавит мертвого латинского языка".

С известной долей условности можно выделить несколько этапов в антирелигиозной практике правящей партии и Советского государства. Это: 1917-1922 годы, когда в условиях социальных потрясений проводится революционная секуляризация; 1923-1927 годы - в период нэпа предпринимались попытки смягчения конфронтации с церковью, при усилении, впрочем, идейной борьбы с религией и церковью, при сохранении организационно-экономических и идейно-политических основ строя; наиболее жесткое административное давление на религиозные объединения и разрушительно-репрессивные способы борьбы придутся на 1928-1933 годы; для 1934-1940 годов можно констатировать эйфорию "побед на антирелигиозном фронте", делаются попытки окончательной ликвидации "врагов социализма", в том числе духовенства путем прямых репрессий. Государству действительно удалось уничтожить религию как реальную достаточно автономную политическую силу, сформировать кадры сознательных атеистов, но большинство общества не утратило своей религиозной принадлежности.

#### Примечания:

1 Халык теләге. - 1918. - 7 ноября.

2 Архив КГБ РТ. Каталог судебно-следственных дел.

3 Алексеев В.А. "Штурм небес" отменяется. - М., 1992. - С. 28.

- 4 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 61. Д. 104. ЛЛ. 43-62.
- 5 Методы антирелигиозной пропаганды среди мусульман // Султан-Галиев М. Статьи, выступления, документы. - Казань, 1992. - С. 132-144.
- 6 Султан-Галиев М. Указ. соч. - С.230.
- 7 Кызыл Армия. - 1920. - 5 апреля.
- 8 Тайны национальной политики ЦК РКП(б). Четвертое совещание ЦК РКП с ответственными работниками национальных республик и областей в г. Москве 9-12 июня 1923 г. Стенографический отчет. - М., 1992.
- 9 ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 857. Л. 97.
- 10 ЦХСД. Ф. 15. Оп. 1. Д. 141. Л. 35.
- 11 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 61. Д. 121. Л. 1.
- 12 АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 5
- 13 РЦХИДНИ. Ф. 17. О. 60. Д. 7. Л. 187.
- 14 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 443а. ЛЛ. 38-39.
- 15 АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 4.
- 16 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 1033. Л. 14.
- 17 Там же. Д. 1028. Л. 2.
- 18 Там же. Оп. 61. Д. 1028. Л. 6.
- 19 ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Д. 846. ЛЛ. 8, 30.
- 20 Там же. - ЛЛ. 86-102.
- 21 Там же. - ЛЛ. 114; 117; 123.
- 22 Там же. - Л. 63.
- 23 Татарстан.-1923.-5 апреля.
- 24 ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 857. Л. 97.
- 25 Татарстан.-1923.-11 апреля; 18 апреля.
- 26 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 780. Л. 9.
- 27 Там же. Л. 13
- 28 ЦХСД. Ф. 89. Оп. 4. Д. 184. Л. 2-2 об.
- 29 ЦГАИПД РТ. Ф. 30. Оп. 3. Д. 941 г. Л. 125.
- 30 Там же. ЛЛ. 2-5.
- 31 Там же. Л. 3.
- 32 Там же. ЛЛ. 2-6.
- 33 АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 17. Л. 68.
- 34 Там же. Л. 71.
- 35 Там же. Л. 83.
- 36 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 796. Л. 13.
- 37 Там же. Л. 15.
- 38 РЦХИДНИ ф. 17, оп. 113, .871, л. 15
- 39 ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 42. Л. 536
- 40 Архив КГБ Республики Татарстан. Каталог судебно-следственных дел
- 41 Архив КГБ Республики Башкортостан. Каталог судебно-следственных дел.
- 42 Архив МБ РБ. Архивно-следственное дело № 4494. - 85.
- 43 ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 42. ЛЛ. 12-188, 201, 205, 210-211, 230, 389-392, 529-533, 555-558.
- 44 Архив КГБ РБ. Архивно-следственное дело № 14485. Л. 140.
- 45 ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 257. Л. 2; Д. 7139. ЛЛ. 3, 5; Д. 145. Л. 178; Д. 97. ЛЛ. 4-5
- 46 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 68. Д. 78. ЛЛ. 168-170
- 47 АПРФ. Ф. 3. Оп. 61. Д. 608. Л. 52.
- 48 ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 20. Д. 306. Л. 23.
- 49 Там же. Оп. 19. Д. 403. ЛЛ. 8-11; 12-24.

## Глава 22. Центральное Духовное Управление Мусульман Внутренней России и Сибири в 1920-е гг.

Уничтожение Милли Идаре в апреле 1918 г. привело к формальному восстановлению религиозной автономии, так как лидеры Мусульманского комиссариата не осмелились оспорить полномочия Духовного Управления. В решении о роспуске Милли Идаре было особо отмечено сохранение Духовного Управления<sup>1</sup>. Однако муфтий Галимджан Баруди и казии продолжали считать себя членами Диния Назараты В июне 1918г. Милли Идаре возобновило свою работу после перехода Уфы под власть войск КомУЧа Поздравление с избавлением от власти большевиков подписали председатель Диния Назараты Галимджан Баруди, казии Риза Фахретдин, Салихджан Урманов, Кашшаф Тарджемани, Габдулла Сулеймани<sup>2</sup>. После вторичного занятия Уфы большевиками в 1919 г. Баруди отбыл с рядом лидеров Милли Идаре в Петропавловск, но вернулся в Уфу после окончательного перехода Волго-Уральского и Сибирского регионов под контроль большевиков в начале 1920г. Риза Фахретдин, в отличие от муфтия и других казиев, отказался покинуть Уфу и Назарат продолжил существование. В годы гражданской войны Диния Назараты несмотря на репрессии советской власти и белогвардейского режима Колчака оставался единственным функционирующим Назаратом Милли Идаре.

Мусульманские советские лидеры должны были выстраивать отношения с духовенством. 15 июля 1918 г. Общий Отдел Центрального Мусульманского Комиссариата обратился в Военный Комиссариат Москвы с просьбой о предоставлении отсрочки по мобилизации ахуну Фатахутдинову "как незаменимого лица, исполняющего различные требы мусульманской группы Москвы, как среди граждан, так и красноармейцев, как то: общественные молитвы, проповеди, венчание, похороны и проч."<sup>3</sup>.

Центральная Мусульманская Военная Коллегия (ЦМВК) поддерживала контакты как с духовенством, так и с интеллигенцией. Заведующий политотделом ЦМВК Гилемдар Баимбетов обращался ко всем редакторам, учителям, муллам и муэдзинам и другим интеллигентам с просьбой принять участие в совещании при ЦМВК 6 августа 1919 г.<sup>4</sup>

Партийные лидеры татар все более начинали отдавать себе отчет, в том, что любая перестройка татарского общества при сохранении его самоидентификации невозможна без одобрения духовенства. К тому же возрождение татарской нации в начале XX века часто несло религиозные лозунги, воспринимаемые и понимаемые народом. Ислам продолжал быть опорой, на которой зиждился и особый статус татарских коммунистов и их организаций.

В годы гражданской войны и потери централизованного руководства духовенство на местах самостоятельно поддерживало связи. 12 октября 1919 г. в д. Их-Буби состоялся региональный съезд мусульманского духовенства пяти уездов. На съезде были рассмотрены следующие вопросы: доклад о положении Советской России в текущий момент; ознакомление с программой ВКП (б), переработанной на 8 съезде Партии; определение единой и идейной организации для духовенства 5 уездов; проведение в жизнь Декрета о религии и упорядочение ведения духовных дел; подготовка в будущем духовенства в истинном духе Ислама. На съезде участвовало духовенство Сарапульского, Елабужского, Мензелинского, Бирского и Осинского уездов. Комиссия по созыву съезда возглавил Г. Буби. Сам факт созыва этого съезда показал устойчивость региональных структур и перевод общественной активности в рамки религии.

Духовенство на местах единодушно поддержало создание национальной государственности в Татарской Республики. 25 июня 1920 г. собрание "красных мулл"

состоялось в Балтаевской волости Тетюшского уезда. Оно выступило в поддержку образования Татарской Республики и позиции России в советско-польской войне. Собрание учителей и имамов состоялось в Больше-Кармалинской волости Тетюшского уезда. Оно приняло резолюцию: “Мы, учителя и имамы аула Богородские Карамалы, поздравляем от всей души Татарскую Социалистическую Республику и отмечаем, что причиной ее рождения является социальная революция на Востоке. И верим в претворение в жизнь Татарской рабоче-крестьянской республики, основанной на экономической свободе и социализме”<sup>5</sup>.

В 1921 г. муфтият добился значительного авторитета в ходе борьбы с голодом, развернувшимся в Волго-Уральском регионе. Сам муфтий Баруди последние месяцы жизни организовал борьбу с голодом и скончался в Москве. Гасым Касымов в 1918 г. ликвидировавший дела Милли Идаре, “разоблачает” деятельность комиссии по помощи голодающим ЦДУМ, цитируя письма казья Кашшафа Тарджемани председателю Диния Назараты, казью Ризе Фахретдину. Так, в письме от 6 июля 1921 г. Тарджемани пишет: “Как вам известно, главной целью при организации нашей комиссии было добиться командирования наших представителей в другие мусульманские страны. Этого мы достигли - они уже успели получить командировки в Турцию, Сибирь, Туркестан, Бухару, Хиву, на днях, наверное, сумею отправить их в другие страны: в Финляндию, Польшу, Латвию, Литву и т.д.

Дальше... одной из главных наших задач было поднятие нашего авторитета, как перед советскими органами, перед массами, так и перед другими мусульманскими странами. О нашем существовании знают теперь не только органы советской власти, но и другие страны, имеющие в Москве своих представителей. О нашем существовании пишут даже в заграничных газетах”. Тарджемани пишет, что в Москве ему удалось собрать 5 млн. руб. в пользу ЦДУМ и он надеется собрать еще 250 млн. руб. от петроградских мусульман<sup>6</sup>.

Следует отметить, что духовенство сохранило принципиальные позиции по целому ряду вопросов. Так Губайдулла Буби и Тагир Ильяси занимались сбором средств в Турции. Несмотря на критическое положение турецкого государства, им была оказана значительная помощь. По инициативе Юсуфа Акчуры им был устроен продолжительный прием у Мустафы Кемаля, где они ознакомили его с положением Ислама и татарской нации в Советской России. Религиозные деятели в интервью ведущей стамбульской газете откровенно высказали оценку происходящему, в частности, заявив: “Большевики... окончательно разрушили наши школы. Мы вынуждены были отдавать детей в советские школы, но они там до того развратились, что совершенно перестали слушаться родителей.

В советских школах мальчики и девочки обучаются вместе. Это положение еще сильнее способствует их разращению. Против таких действий советской власти мы ведем борьбу, и в этой борьбе мы нуждаемся в посторонней помощи”.

Характерно, что поборником устоев нации выступает Губайдулла Буби. Именно в его медресе, под руководством его сестры Мухлисы Буби, впервые в татарском мире, началась подготовка преподавательниц. Губайдулла Буби, учившийся в Стамбуле и в Париже, принадлежал к наиболее либеральному и проевропейскому крылу духовенства. Но он здесь решительно выступил противником денационализации и уничтожения структур национально-культурной автономии. Тем самым, борьба против большевизации превращается в борьбу за сохранение общенациональных институтов. Духовное Собрание стремится минимизировать влияние Советской власти на духовную жизнь татарской нации, использовать международные контакты и связи мусульман округа Духовного Собрания для максимально возможного автономного развития.

Тот же Касымов был вынужден так охарактеризовать влияние мулл: “Известны “сотни и тысячи фактов”, что “мечети - центры кулацких заговоров против советской

власти и ее представителей.” Там “обсуждались кандидатуры в те или иные выборные органы, составлялась программа, организовывались подпольные кружки и обсуждались различные планы вплоть до террористических актов”. Причем “нередки были случаи, что какой-нибудь мулла одновременно преподавал в советской школе и служил в органах народного образования”<sup>7</sup>. Протоколы заседаний Татарского обкома партии подтверждают его слова.

Это положение во многом объясняется тем, что в досоветский период в условиях отсутствия светских заведений, готовящих учительские кадры, практически все учителя были не только выпускниками медресе, но и муллами или сыновьями мулл. При этом даже радикальная часть мулл не порывала с ЦДУМ. Тем самым, особенно в сельских районах было фактически невозможно произвести разделение между муллами и учителями.

Среди населения росло движение за открытие религиозных школ. В июне 1923 г. орган Татарского обкома партии отмечал, что в Мензелинском кантоне республики ведется агитация мулл за свободу религии и открытие школ. Население выступало против обучения в светской школе, так как там не преподавались основы Ислама<sup>8</sup>.

В годы нэпа начинается возрождение кампании петиций, по форме и составу участников, напоминающие кампании начала XX в. “Примерно в 1923-24 году разрастается среди татарской части населения волна требований об открытии религиозных школ. Выносятся множество приговоров от имени “народа”, посылаются в Москву представители... Инициатива принадлежала вовсе не народу, а исключительно кулакам и муллам. Именно они возбуждают этот вопрос, они мобилизуют вокруг него отсталые массы, в особенности в деревне, они составляли формы приговоров и требований и они же через специальных представителей распространяли их потом по отдельным селениям”. Приговоры также касались восстановления мулл в правах и освобождения их от налогов<sup>9</sup>.

Сущность требований об уступках Советского правительства мусульманам заключалась в следующих пунктах:

- 1) Преподавание догматов Ислама всем желающим;
- 2) Передача религиозных школ народу;
- 3) Свобода религиозного обслуживания населения;
- 4) Отмена патентов на духовенство и мечети;
- 5) Преподавание религии детям до 18 лет;
- 6) Полная свобода религии Ислама, так как он является основой культурного поднятия мусульман;
- 7) Отдельные религиозные мусульманские школы, полная свобода вероучения;
- 8) Передача муллам функций: а) Венчание (Никах - авт.); б) Развод; в) Имущество;
- 9) Духовенство полноправное и юридическое лицо;
- 10) Окончание притеснений духовенства;
- 11) Свобода печати и предоставление Духовному Собранию хотя бы одного издания;
- 12) Признание Духовного Управления юридическим лицом<sup>10</sup>.

Петиционная волна и деятельность Духовного Собрания были хорошо скоординированы и ориентировались на максимально возможное эффективное функционирование религиозных учреждений.

В 1923-1924 гг. муллы “в деревне того времени... имели еще сильнейшее влияние”. Шло “составление списков верующих... Во всех селениях муллы и их агенты ходили по домам крестьян и крестьянок и спрашивали их, в какой список они хотят вписаться и вписать своих детей, список ли верующих или неверующих... В то время заявить о своей приверженности к безбожникам было большим героизмом не только для рядового крестьянина-бедняка и середняка, но и для крестьян передовиков-активистов”<sup>11</sup>.

Противники Ислама вынуждены были признать свое бессилие в борьбе с муллами, проводившейся на сколь либо законных основаниях. “Левые” к тому же крайне отрицательно относились к более либеральной политике мулл. Центристское крыло мулл, в сущности делавшее уступки в религиозном вопросе консервативным слоям, абсолютно органично вело борьбу за права женщин. Так Муса Биги, выступая на съезде духовенства в октябре 1920 г. в Уфе заявил, что вовлечение женщин “наряду с мужчинами в какую-нибудь работу, безусловно, несправедливо”. Формально парадоксальная позиция Биги, известного борца за женское равноправие, выступившего здесь против “равноправия” была с благодарностью воспринята, как мужчинами, так и женщинами, так как обе стороны категорически выступали против привлечения женщин к принудительным работам военного периода. К тому же съезд послал Президиуму ВЦИК РСФСР свой доклад и решения против принудительной трудовой повинности нетрудового населения<sup>12</sup>.

В архиве Хасан-Гаты Габяши сохранилась уникальная документация, раскрывающая деятельность ЦДУМ и мухтасибатов в 1920-х гг.

“Мухтасибу Габяшеву II района Казанского уезда. Центральное Духовное Управление Мусульман Внутренней России и Сибири Декретом своим от 13 сентября 1922 года ходатайствовало у Наркомнаца о нижеследующем:

1) дать местным властям распоряжение категорически воспрепятствующее закрывать по их самоличному усмотрению конфессиональные мусульманские мектебе и медресе;

2) отменить репрессии за частное обучение догматам Ислама на дому и в мечетях;

3) разрешить вести во внеурочные часы в помещениях общегражданских школ вероучение для желающих<sup>13</sup>.

Малая Коллегия Наркомнаца 19 сентября 1922 г. вынесла по этому вопросу следующее постановление:

а) в соответствии с Декретом СНК об отделении школы от церкви и имеющейся по этому поводу инструкции Наркомюста от 26 августа 1918 г. признать недопустимым закрытие местными властями богословских школ, содержимых за счет добровольных пожертвований;

б) на основе тех же законоположений, признать неправильными репрессии за частное обучение догматам Ислама на дому и в мечетях;

в) запрашивать мнения соответствующих ЦИК, Исполкомов и Ревкомов о допустимости преподавания мусульманского вероучения в помещениях общегражданской школы во внеурочные часы для всех желающих<sup>14</sup>.

Таким образом, политика Малой коллегии Наркомнаца во главе с Мирсаидом Султан-Галиевым была более гибкой по отношению к запросам мусульманского населения. Согласно принятым постановлениям в районах с татаро-башкирским населением, религиозные школы в начале 1923 года закрываются. Однако муллы приступают к открытию подпольных школ, начинают агитацию за открытие религиозных школ, организуют отправку писем, просьб от имени верующих в центральные, государственные и партийные органы<sup>15</sup>.

В Казани собрание представителей 18-ти приходов в начале 1923 года обратилось к наркому просвещения Луначарскому с просьбой о разрешении преподавания вероучения в мусульманских мектебе и медресе; о передаче ведения актов гражданского состояния мухтасибские (районным) муллам; о прекращении антирелигиозной пропаганды<sup>16</sup>. ЦДУМ в письме во ВЦИК Советов в марте 1923 года просит “разрешить детям школьного возраста моложе 18 лет обучаться в мектебах, мечетях и общегражданских школьных зданиях во внеурочное время мусульманской религии”<sup>17</sup>.

Арест Султан-Галиева в мае 1923 г., а затем смещение правительства его соратников в Татарстане в марте 1924 г. наряду с массовыми изгнаниями бывших джадидов из

сферы просвещения вынудили центральные власти пойти на ряд уступок, дабы заручиться поддержкой большинства татарского общества. Важнейшей из этих уступок стало разрешение на преподавание основ Ислама. В октябре 1923 года Бюро секретариата ЦК в присутствии Смиловича, Яковлева, Клингера постановило “допустить в отдельных частях Союза ССР с наиболее отсталыми и религиозным фанатическим населением, как изъятие из общего порядка - организацию мусульманских духовных школ”<sup>18</sup>. В ноябре Политбюро решает подготовить проект советского постановления о допущении в некоторых частях страны организации мусульманских духовных школ<sup>19</sup>.

На основании постановлений Президиума ВЦИК о разрешении преподавания мусульманского вероучения в мечетях от 9 июня 1924 г.<sup>20</sup>. Народный комиссариат внутренних дел (НКВД) и Народный комиссариат просвещения (НКП) РСФСР разработали и после утверждения ВЦИК распространили Инструкцию № 446/72 от 21 августа 1925 года по этому вопросу. Документ упорядочивал вопросы, связанные с преподаванием мусульманского вероучения среди восточных народностей, исповедующих это вероучение. Первый пункт гласил: “Преподавание мусульманского вероучения может производиться только в мечетях с надлежащего, в каждом отдельном случае, разрешения уездного (кантонного) или губернского и областного исполкома и исключительно лицом: а) достигшим 14-летнего возраста и представившим о том свидетельство или б) окончившим школу 1-й ступени и представившим о том соответствующее удостоверение”<sup>21</sup>.

Преподавание вероучения в советской школе, в том числе и в школах тюркских и других восточных народностей запрещалось. Допущение групповых занятий в мечетях не должны были рассматриваться как организация специальных школ, не разрешалось преподавать общеобразовательные предметы, преподавание велось исключительно в дни свободные от школьных занятий.

Такие ограничения не удовлетворяли потребности верующих и духовенство. Проявляя свою активность, оно продолжало организовывать собрания верующих, которые выливались в религиозные кампании. На этих собраниях принимались решения, требующие расширения прав мусульманского духовенства, увеличения числа занятий в религиозной школе, освобождения служителей культа от подоходного налога, создания печатного органа, прекращения антирелигиозной пропаганды и т.д.

Изучение и сопоставление протоколов, постановлений и решений этих собраний показывает их единообразие. Они организовывались при участии духовного управления мусульман. В ряде кантонов количество религиозных школ стало превышать число советских школ 1 ступени. По Татарии в 1925 году религиозных школ было 100-150 с 5-6 тыс. обучающихся, а в 1926 году это число возросло до 800 школ с 30 тыс. обучающихся<sup>22</sup>, в Башкирии в 1925 году было 152 таких школы с 2530 учащимися<sup>23</sup>. Очень часто они находились в лучшем материальном положении, чем советские школы. В 1925 г. в Мензелинском кантоне Татарстана около 30% всех подростков татар обучалось в религиозных школах<sup>24</sup>.

Следует учесть и традицию преподавания муллой и абыстай на дому, которая продолжала сохраняться. К тому же зачастую партийные и советские работники были учениками этих мулл и продолжали к ним относиться достаточно лояльно. Таким образом, официально или неофициально религиозные школы продолжали существовать до конца 1920-х гг. зачастую с согласия местных советских властей. Не случайно, что такие видные национальные деятели как Губайдулла Буби и Хади Атласи оказывали влияние на постановку всей системы образования соответственно в Елабужском и Бугульминском уездах

После окончания гражданской войны Диния Назарат стремилось восстановить свои структуры на всей территории своей юрисдикции. Духовное Управление наметило на 23 августа 1922 г. совещание со следующей программой:

1) рассмотрение вопроса религиозного образования мусульман Башкирской, Татарской, Казахской Республик и губерний;

2) помощь в объединении религиозной силы, оторванных от своих земель из-за голода и оставшихся из-за этого без воспитания детей башкир, татар и киргизов (казахов);

3) организация съезда мусульман, проживающих в и вне России для решения основных проблем их религиозных организаций.

Председатель Диния Назараты, казый Риза Фахретдин.

Казый Кашшаф Тарджемани<sup>25</sup>.

18 сентября 1922 г. состоялось собрание 2-го мухтасибата Казанского уезда с центром в д. Сулабаш. Там рассматривались вопросы:

1) возвращение религиозных школ приходам;

2) регистрация приходов;

3) передача духовенству вопросов наследства, брака и развода в соответствии с постановлениями Казанского съезда Духовенства 1917 г.;

4) унификация преподавания религии.

Уполномоченный ЦДУМ в Москве Кашшаф Тарджемани в апреле 1923 г. представил властям программу съезда, намеченного на 10-16 июня 1923 года:

1) Отчет Духовного Управления за период с 1920 г. по настоящее время;

а) Отчет Управления по текущей деятельности;

б) Отчет Управления о деятельности по оказанию помощи голодающим;

в) Отчет Управления о духовных делах и нуждах;

2) Доклады с мест;

3) Определение форм духовных организаций Мусульман Внутренней России и Сибири и пересмотр существующего Устава;

4) Утверждение приходно-расходной сметы;

5) О подготовке священнослужителей (мулл и муэдзинов);

6) О роли мусульманского духовенства и приходов в деле борьбы с последствиями голода;

7) О передаче Священного Корана Османа Туркестанским мусульманам по требованию Туркестанской Республики;

8) Об отношении мусульман к новому халифу революционной Турции, как к духовному главе мусульман всего мира;

9) Избрание Духовного Управления, муфтия, казыев и других ответственных лиц<sup>26</sup>.

К 1923 г. окончательно восстанавливается структура органов Духовного Собрания. С 10 по 25 июня 1923 г. в Уфе проходил Всероссийский Съезд Мусульманского Духовенства, на котором присутствовало 285 делегатов. Прибыли представители Кокандского Духовного Собрания (председатель - Саит Ногман Саит Магсум, член - Мухаметзян Кодратулла), Ташкентский муфтий Мухаммед Ходжа, крымский муфтий Ибрагим Тараби.

13 июня к съезду присоединились 43 представителя съезда башкирского духовенства. Кашшаф Тарджемани выступил с инициативой окончательного урегулирования отношений и объединения с башкирским и казахским духовенством, а также за создание истории реформы Духовного Собрания. 15 июня рассматривался вопрос об упразднении халифата. Муса Биги и Зыя Камали приветствовали это решение турецкого парламента при одобрении съезда. 14 июня Кашшаф Тарджемани отчитался о деятельности муфтията во время голода 1921 г.

В конце съезда были сформированы органы Духовного Собрания. Муфтием и председателем Диния Назарат был избран Риза Фахретдин Казыями стали Кашшаф Тарджемани, Зыя Камали, Габдулла Сулеймани и Мухлиса Буби. В Голямалар Шура-сы (Совет Улемов) вошли Джигангир Абзгильдин, Габдеррахман Гумари, Шахар Ша-

раф, Габдуррахман Расули, Тагир Ильяси, Хаджат Аль-Хаким Махмудов, Салихджан Урманов, Сабир Хасани, Кирамадулла Айдаров, Хасан-Гата Габяши<sup>27</sup>.

В 1923 г. под редакцией Кашшафа Тарджемани начал выходить журнал "Ислам мэджеллэсе" ("Исламский журнал, сборник") с подзаголовком "религиозный, моральный и философский журнал". Риза Фахретдин в статье "Религиозный вопрос сегодня" призывал соединить Коран и хадисы с потребностями современности и вводить изменения в жизнь, сообразуясь с Кораном и Сунной. Муфтий говорил о необходимости выполнения законов Шариата. Причем Фахретдин ссылался на правовую концепцию Абу Ханифы и его традицию сохранения порядка и уважения к режиму. Муфтий выступил за максимальное поддержание контактов, обмен информацией и взаимопомощь между всеми органами ЦДУМ: религиозным съездом, улемами, мутаваллиями, духовными и ответственными личностями. В заключении Фахретдин призывает к организации съезда для обсуждения изменившихся реалий и принятия решений<sup>28</sup>.

Риза Фахретдин, имевший многолетний опыт деятельности в качестве казиев во времена Александра III и Николая II выработал практически оптимальную в данных условиях модель диалога с властями. Ему удалось сохранить систему начального мусульманского образования, численность мечетей, кадровый состав духовенства и структуру управления. С 1924 г. по 1926 г. в Башкирской республике даже происходит увеличение числа мусульманских религиозных групп и обществ соответственно с 643 и 417 до 717 и 473<sup>29</sup>. Однако все попытки добиться издания учебной литературы и организовать медресе были отвергнуты властями. Выпуск журнала "Ислам мэджеллэсе", издававшегося с декабря 1924 г. был окончательно остановлен в 1928 г. На заседаниях Политбюро ЦК в апреле-мае 1928 года рассматривалась просьба муфтия Р. Фахретдинова об открытии медресе в Уфе, но партийные органы сочли "нецелесообразным" иметь подобное духовное учебное заведение<sup>30</sup>.

Таким образом, власти вели политику, направленную на недопущение воспроизводства образованного духовенства, консервацию устоев, локализацию отдельных мусульманских общин, недопущение издания богословской литературы. Результатом такой политики было снижение догматического и общекультурного уровня местного духовенства, усиление ориентации на обрядовую сторону религии, отрыв от изменений, происходящих в современном мире, вообще, и в мусульманском мире, в частности. Переход на латинский шрифт был должен закрепить эту прогрессирующую отсталость татарского духовенства. Постепенное вымирание выпускников медресе, и прежде всего улемов-джадидов неизбежно должны были привести мусульманское духовенство к роли достаточно маргинальной группы общества, не обладающей достаточными знаниями и образованием. Активная политика по получению высшего и среднего специального образования широкими слоями татарского общества неизбежно должны были уменьшить роль духовенства как одной из групп национальной элиты.

ЦДУМ нуждался в сотрудничестве с правительством, при этом гарантируя ему лояльность населения. Так, Кашшаф Тарджемани обратил внимание на наличие регулярных контактов с властями. В 1920 г. состоялась встреча муфтия Галимджана Баруди, а в 1921 г. Кашшафа Тарджемани с представителями центрального правительства. В 1923 г. было разрешено устройство съезда с участием представителей Крыма, Кавказа и Туркестана. Декретами ВЦИК от 17 марта 1923 г. и 11 сентября 1923 г. было разрешено преподавание ислама молодежи. В архив Духовного управления были переданы мусульманские метрики. ЦДУМу было отдано историческое здание муфтията в Уфе. Мутаваллии получили право участия в профсоюзных и рабочих на госслужбе. Были сделаны уступки в обложении налогами мечетей, духовенства и облегчен доступ в школу детям духовенства. Был разрешен хадж. При ВЦИКе была создана комиссия по религиозному законодательству. Во время визита в Казань Тарджемани был принят председателем СНК Татарской Республики Кашшафом Мухтаровым, зампредом Тат ЦИКА

и председателем Научного Центра Гаязом Максудовым. Представители правительства гарантировали соблюдение религиозного законодательства, разъяснения статуса ЦДУМ на местах. ЦДУМ должен был направлять один экземпляр своих циркуляров в СНК ТР<sup>31</sup>.

Во второй половине 1920-х гг. усиливается давление и пропаганда, направленные против религиозных учреждений. 27 апреля 1927 г. Духовное управление приняло обращение ко всем мухтасибам, имамам и всем мусульманам. В нем опровергались обвинения его в том, что обучение религии переходит в политическую деятельность, а также в том, что духовенство выступает против обучения детей наукам и ремеслам. Было заявлено о поддержке обучения в светской школе, а преподавание религии сводилось к обучению догматам Ислама в соответствии с законами об отделении церкви от государства<sup>32</sup>.

Последний до уничтожения ЦДУМ Съезд мусульман республик Татарстан, Башкортостан, Казахстан, Украины, Чувашии и областей России открылся 25 октября 1926 г. На нем присутствовали 430 делегатов и гости из Узбекистана и Крыма. Съезд обсудил отчет за 3 года и во имя сохранения своих структур, продемонстрировал лояльность руководству СССР и БАССР, послав приветственные телеграммы председателю ЦИК СССР и РСФСР Михаилу Калинину, председателю Совнаркома СССР и РСФСР Алексею Рыкову, секретарю ЦК РКП (б) Иосифу Сталину, наркому иностранных дел СССР Георгию Чичерину, наркому по военным и морским делам СССР Ворошилову, Председателю Башкирского ЦИК Кушаеву, а также королю Хиджаза Сауду<sup>33</sup>.

В телеграмме наркому иностранных дел Чичерину говорилось: "Съезд вполне уверен мусульманские народы поймут, что их освобождение, культурно-экономическое развитие зависят от тесного объединения мусульманского мира с пролетарским миром во главе с Советской властью". В телеграмме Секретарю ЦК РКП (б) Сталину утверждалась уверенность в совместной работе граждан СССР "до победного конца по раскрепощению пролетариата и угнетенных народов. Да здравствует свободное человечество!" В телеграмме председателю ВЦИК Калинину говорилось, что за 10 лет после Октябрьской революции открылись "для мусульман... широкие перспективы, великие возможности в области самоопределения на основе национальных, бытовых и религиозных особенностей... Мусульмане Востока и СССР, в частности... не разочаровались в своих ожиданиях освобождения из тисков нравственной и физической эксплуатации империализма"<sup>34</sup>. Мусульмане как бы убеждали советское руководство в плодотворности и возможности сосуществования светской и духовной властей.

Съезд избрал органы Духовного управления. Муфтием и председателем был переизбран Риза Фахретдин. Казиями стали Кашшаф Тарджемани, Зыя Камали, Габдулла Сулеймани, Магди Магули, Мухлиса Буби и Хусаин Байгилде. В Совет улемов вошли Джигангир Абзильдин (председатель), Муса Биги, Габдуррахман Гумари, Шахар Шараф, Тагир Ильяси, Габдуррахман Расули, Кираматулла Айдаров, Гумерхан Кузембай, Габдельджаббар Ташмухаммад, Шахмардан Гайса<sup>35</sup>.

В 1920-е гг. Центральное Духовное Управление Мусульман было единственной организацией, имевшей свои отделения (мухтасибаты) по всей территории татарского мира и обладавшей достаточно квалифицированными и стабильными кадрами. Так, Бирский кантон АБССР был разделен на 5 районов, подведомственных мухтасибам. Традиционно мухтасибаты примерно совпадали с округами ахунов и размещались в традиционных локальных религиозных центрах. Можно, например, отметить, что Файзрахман Тупиев - ахун на рубеже веков, в 1920-е гг. являлся мухтасибом 5 района Бирского Кантона в д. Учпули (Ючбуле). А районы Мензелинского Кантона АТССР размещались в традиционных центрах Поисево (Пучи) и Такталачык<sup>36</sup>. Мухтасибом Казани являлся видный джадид и общественный деятель Шегер Шараф.

ЦДУМ контролировало информацию о кадрах духовных лиц. Так, 9 февраля 1927 г. ЦДУМ издал инструкцию под № 639, за подписями казия Габдуллы Сулеймани и управляющего делами Зарифа аль-Исхаки, в которой сообщалось, что 1 января 1927 г. ЦДУМ принял решение собрать у себя биографические данные о всех имамах и муэдзинах. Данные должны, в частности, были включать:

- 1) Дата прихода в махаллю;
- 2) В каком медресе и каким наукам обучался? В каких науках являетесь специалистом? Сколько лет обучался? Сколько лет занимался преподаванием?
- 3) В каких местах служил и каких результатов достиг?
- 4) Как и почему продвигался по службе? Был ли на постах, избираемых народом?
- 5) Ваше духовное звание, когда и под каким номером было выдано свидетельство?<sup>37</sup>

Свидетельство ЦДУМ было в сущности единственным документом, которым обладало духовенство каждого аула и выдача которого не контролировалось советской властью. Свидетельство гласило, что кандидат "в качестве избранного в установленном порядке прихожанами... был подвергнут в присутствии Оренбург. Мохаммеданск. Дух. Собрания испытанию в должном знании правил шариата... вследствие чего ему... вменяется в священную обязанность пребывать в строгом послушании постановлениям Съезда Мусульман, вести себя как то приличествует духовной особе, как учителю и наставнику своей духовной паствы, быть верным и искренним служителем Ислама, дабы своим рачительным служением вере и заботой о своих духовных чадах стяжать уважение и почитание всех и каждого"<sup>38</sup>.

Материалы съезда 1927 г., наряду с попыткой собрать информацию о кадровом составе духовенства во многом подчеркивают понимание руководством ЦДУМ неблагоприятных перспектив развития Ислама в СССР. До рубежа 1930-х гг. ЦДУМ на территории ТР сохраняло свою структуру. "К 1930г. в Татарии было 26 мухтасибов, их заместителей - мушавиров - 49 человек, мулл - 2170, муэдзинов - 1770, мутаваллиев, т.е. членов приходских советов - 7337 человек. Религиозные мусульманские учреждения по республике представляли 26 мухтасибатов, 2134 мечети и приходских совета при них. В среднем на одну мечеть приходилось, таким образом, 366 человек, а на каждое духовное лицо - 199 человек"<sup>39</sup>. Однако сталинская "революция сверху" изменила ситуацию в считанные месяцы. Муфтий Риза Фахретдин в мае 1930 г. приехал в постоянную комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК и изложил сложившуюся обстановку: об административном закрытии мечетей, о наложении непосильного налога, штрафах и арестах за их неуплату, о раскулачивании служителей культа, их высылке на принудительные работы, об арестах, конфискации личного имущества, об изъятии у верующих Корана и других религиозных книг, об ограничениях и запрещениях в проведении собраний и т.д.

Ввиду разоренного и придавленного состояния ЦДУМ и религиозных дел среди мусульман в целом, Р. Фахретдинов вынашивал идею закрытия ЦДУМ. Во-первых, это диктовалось политико-экономическим положением управления; во-вторых, этим актом рассчитывалось привлечь внимание властей. В то время Баш. ЦИК предлагал перевести ЦДУМ в г. Казань или вообще закрыть, на что Антиралигиозная комиссия ЦК сообщила о несогласии с подобным мнением<sup>40</sup>.

После встречи с Р. Фахретдином П. Смилович пишет председателю ВЦИК М. Калинину: "Все религиозные организации мусульман находятся накануне полнейшего разрушения и исчезновения с лица земли. Пока закрылось 87% мухтасибатов (мусульманские епископаты), из 12000 мечетей закрыто более 10000, от 90 до 97% мулл и муэдзинов лишены возможности отправлять культ... Положение по мусульманскому культу хуже, чем по другим культурам, но в общем рисует характерную для всех культов картину..."<sup>41</sup>.

Во время поголовных репрессий против мулл в эпоху коллективизации все большее место стали приобретать “пятерки”, то есть назначение муллами бедных односельчан, каждый из которых был должен заменить своего предшественника в случае ареста или ссылки. Известны случаи, когда партийные и советские работники заменяли депортацию в отдаленные районы ссылкой внутри Татарстана. В 1932 г. Г. Касымов, оценивая перспективы развития ситуации и будущего “мулл в лаптях” (калька от “мурз в лаптях”), был вынужден признать, что в случае минимально благоприятных обстоятельств возникнет “в один прекрасный день целая армия санитарных мулл, мулл пятерок и т. д. и т. п. Почва для них иногда даже в некоторых наших колхозах, к сожалению, пока еще довольно благоприятная”<sup>42</sup>. Однако в период массовых репрессий практически все образованное духовенство было физически уничтожено или выслано, мусульманское образование перестало существовать даже на уровне ликбеза. Если в Средней Азии в 1940-е г. были созданы два учебных заведения (среднее и высшее), а в Дагестане продолжалась традиция подпольного преподавания у шейхов и улемов, то среди татар традиция мусульманского образования медленно исчезала с последними представителями образованного духовенства.

Таким образом, после разгрома Милли Идаре в апреле 1918 г. ЦДУМ вновь превращается в единственную общенациональную структуру. Духовное Собрание и его органы оказались символом национальной самоидентификации, естественным центром сплочения народа. Судя по заявлениям даже самых рьяных противников ислама, народные массы продолжали видеть в Духовном Собрании свой национальный и религиозный орган. Огромную роль здесь сыграли высокая квалификация, личное мужество многих представителей духовенства. Только насильственное закрытие мечетей, физическое уничтожение и ссылки духовенства, концентрация всех средств в руках государства и огосударствленных колхозов нанесли решительный удар по структурам Духовного Собрания.

#### *Примечания:*

- 1 Образование Татарской АССР. - Казань, 1960.-С. 33.
- 2 Уфа хәбәрләре. - 1918. - 26 июня.
- 3 ЦГАИПД РТ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 103. Л. 273.
- 4 Кызыл армия. - 1919. - № 112. (Цит. по: ЦГАИПД РТ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 103. Л.49-50.
- 5 Татарстан хәбәрләре. - 1920. - 2 июня.
- 6 Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. - Казань, 1932.-С. 23
- 7 Там же. - С.25-28.
- 8 Татарстан. - 1923. - 17 июня.
- 9 Касымов Г. Указ. соч. - С.16-17
- 10 ЦГАИПД РТ. Ф. 36. Оп. 1. Л. 13.
- 11 Касымов Г. Указ. соч. - С. 18.
- 12 Там же. - С. 19.
- 13 ОРРК НБЛ КГУ. Т. 1197. Б. п.
- 14 Там же.
- 15 ГАРФ. Ф. 1318. Оп.1. Д. 1551. ЛЛ. 5, 7, 8, 13, 340 и др.
- 16 НА РТ. Ф. 3632. Оп.1. Д.364. Л. 2.
- 17 ГАРФ. Ф. 1318. Оп.1. Д. 1546. Л. 4.
- 18 АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Д.17. Л. 16.
- 19 Там же. - Л. 24.
- 20 Там же. ЛЛ. 35, 36.
- 21 АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 17. Л. 38
- 22 РЦХИДНИ. Ф.17. Оп. 60. Д. 823. Л.115
- 23 ЦГА РБ. Ф. 1252. Оп.1. Д. 526. ЛЛ. 20, 28
- 24 Алексеев В. Я. Национальные аспекты школьного строительства в автономных республиках Приуралья и Среднего Поволжья (1917- 1940 гг.) // Вопросы культурного строительства в Башкирской АССР. (1917-1985 гг.). - Уфа, 1989. - С.33.

- 25 ОРРК НБЛ КГУ. Т. 1197. Б. п.
- 26 ОРРК НБЛ КГУ. Т. 1197. Б. п.
- 27 ОРРК НБЛ КГУ. Т. 1197. Б. п.
- 28 ОРРК НБЛ КГУ. Т-1201
- 29 Р.Ф. Бу көндөгә дини мөсьәлә // Ислам мәдҗәлләсе.-1924.-N 2.- С. 45-53.
- 30 ЦГА РБ. Ф. 1257. Оп.2. Д. 43. Л. 15.
- 31 АПРФ. Ф. 3. Оп.60. Д. 22. ЛЛ. 74, 76-77 об; РЦХИДНИ, Ф.17. Оп.113. Д. 871. Л. 3 об.
- 32 Тарджемани К. Диния Нәзәрәтенең хөкүмәт белән мөнәсәбәтләре һәм соңгы мөсәфәре // Ислам мәдҗәлләсе.-1924.-N 7-8.-С. 265-272.
- 33 Ислам мәдҗәлләсе.-1927.-N 8.-С. 805-806.
- 34 Там же. - 1927. - № 8. - С.811.
- 35 Там же. - 1927. - С. 813-817
- 36 Там же. - С.811-812
- 37 ЦГА РБ. Ф. И 295. Оп. 10. Д. 205. Б. п.
- 38 ОРРК НБЛ КГУ. Б.п.
- 39 Гарипова З. Г. Культурно-просветительная работа в Татарии в годы первой пятилетки (1928-1932 гг.). - Казань, 1985. - С.107-108.
- 40 РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 113. Д. 871. Л. 38
- 41 ГАРФ. Ф. 393. Оп. 2. Д. 1799. Л. 65.
- 42 Касымов Г. Указ. соч. - С. 49.



## Глава 23. Государственно-исламские отношения в 1940-1980-е гг.

К началу Великой Отечественной войны, в результате массивной идеологической работы атеистической пропаганды, а также после нескольких общесоюзных кампаний по закрытию молитвенных зданий, позиции ислама в Татарской АССР ещё больше ослабли. Действительно, к данному периоду в Советском Союзе «Вакуфы были секвестированы, суды шариата закрыты, сеть религиозных школ как традиционалистских, так и «новометодных» практически больше не существовала<sup>11</sup>». Правда в середине 1940-х гг., религиозная политика Советского государства подверглась существенной либерализации. Это во многом было связано с патриотической позицией, занятой религиозными организациями в годы Великой Отечественной войны. Верующие принимали самое активное участие в военных действиях и в сборе материальных средств для нужд Красной Армии.

В то же время, жесткий контроль, установленный сталинским режимом над всеми сторонами общественной жизни, в т.ч. духовной, подавление любых проявлений несоответствия с советским образом жизни и мышления, в условиях войны был не возможен. Как известно, социальные катаклизмы, к числу которых относятся также и войны, обуславливают эмоциональный кризис у большинства индивидов общества. В такие периоды актуализируются и становятся особенно востребованными стабилизирующие и интегрирующие функции религии. Поэтому неудивительно, что в эти годы многие верующие в Советском Союзе стали открыто выражать свою приверженность к той или иной конфессии, открыто посещая молитвенные здания и отправляя обряды, игнорируя тем самым многие запреты и ограничения. По справедливому замечанию А.В.Малашенко: «Во-первых, война объективно способствовала усилению религиозности, в том числе и мусульманского населения. Во-вторых, в годы войны апелляция к религиозным чувствам способствовала консолидации советского народа<sup>12</sup>».

Одной из причин повлекшей корректировку религиозной политики, стала международная ситуация данного периода. Перед Советским Союзом, в одиночку ведшим войну с фашистской Германией, стояла важная задача - открытие второго фронта. В этих условиях демократизация некоторых сторон жизни Советского общества могла благоприятно сказаться в ходе переговоров с союзниками. По словам церковного историка Д.В.Поспеловского, - «Черчилль и Рузвельт дали ему (Сталину - И.Р. ) понять, что настроить общественное мнение их стран в пользу Советского Союза могут сведения о религиозной свободе в СССР<sup>13</sup>». Поэтому, не случайно официальное признание властями заслуг религиозных организаций и верующих произошло накануне переговоров на высшем уровне в Тегеране.

В сентябре 1943 года состоялась встреча И.В.Сталина с главами Русской православной церкви, в ходе которой были приняты решения, ознаменовавшие новый этап в отношениях государства и религии. На практике это выразилось в смягчении налогового законодательства в отношении зарегистрированных служителей культа (постановление СНК СССР за N 2584 от 3 декабря 1946 г. «О порядке обложения налогами служителей культов»), освобождении их от призыва по мобилизации (постановление комиссии при СНК СССР по освобождению и отсрочкам от призыва по мобилизации принятое 26 февраля 1945 г.), предоставлении религиозным организациям ограниченных прав юридического лица (постановление СНК СССР от 28 января 1946 г. «О молитвенных зданиях религиозных культов») и других действиях государства.

В 1943 г., в дополнение к действующему Центральному духовному управлению мусульман (с центром в г. Уфе), были образованы ещё три духовных управления мусульман - Северного Кавказа (в Буйнакске), Закавказья (Баку) и Средней Азии и

Казахстана (Ташкент). Данное событие, по словам Я.Роя, «Последует рассматривать как часть идеологической кампании, проводимой советским руководством для воздействия на гражданские, патриотические чувства населения и для его мобилизации в военных условиях<sup>14</sup>». Среди выше перечисленных духовных управлений мусульман, статус неформального лидера, приобрело Среднеазиатское духовное управление, в ведении которого находилось единственное на территории СССР высшее мусульманское учебное заведение - медресе Мир-Араб (г. Бухара). В этой связи, «Прочие духовные управления стали рассматриваться властями как второстепенные, представляющие периферию «советского ислама»<sup>15</sup>».

В мае 1944 года был учрежден Совет по делам религиозных культов при Совете народных комиссаров\*. Новый орган был призван осуществлять связь между правительством и религиозными объединениями. В его функции входило своевременное информирование партийных и государственных структур о состоянии конфессиональных организаций, их положении и деятельности на местах; общий учет и составление статистических сводок, характеризующих уровень религиозной активности населения. В ведении Совета находились *уполномоченные*, действовавшие в областях, краях, союзных и автономных республиках. По всем вопросам, имеющих отношение к сфере государственно-религиозных отношений, таким как регистрация религиозных общин и молитвенных зданий, проведение религиозных праздников, верующие обращались к уполномоченному в конкретном регионе. Номинально, они выполняли более широкий круг обязанностей, заключающихся в осуществлении тотального контроля за религиозными организациями. Например, ежеквартальные типовые отчеты уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Татарской АССР, содержали сводки о действующих в республике зарегистрированных и незарегистрированных мусульманских группах и общинах, сведения о количественном, половозрастном составе той или иной общины, деятельности духовенства. Помимо вышеупомянутых отчетов, уполномоченный представлял в Москву информацию о прохождении главных мусульманских праздников - курбан-байрам и ураза-байрам. Из одного из подобных отчетов следует, что при праздновании уразы-байрама в г. Казани в 1949 г.: «Намаз Тараух посетили до 700-800 верующих, в т.ч. 100-150 женщин. В день «Кадер кичасе» до 1500 верующих, в т.ч. около 300-400 женщин. Во время намаза Джума богослужение посетили до 1000 верующих, поступил разный «Садаха» на сумму 60 тыс. рублей<sup>16</sup>».

С момента образования института уполномоченных, едва ли не основной сферой их деятельности стало рассмотрение ходатайств верующих о регистрации религиозных обществ и молитвенных зданий. Процедура принятия решения по данному вопросу была многоуровневой. Районные и городские Советы депутатов трудящихся, не вынося своего решения, направляли заявления верующих об открытии молитвенного здания, вместе с необходимыми сопроводительными документами уполномоченному Совету по делам религий соответствующей области, края или республики. Им осуществлялась вся работа по приему, учету и предварительному рассмотрению ходатайств, проведению проверки и составлению заключений по ним. При этом учитывалось мнение Духовного управления мусульман о возможности открытия молитвенного здания. Затем все документы по данному делу рассматривались в СНК (с 1946 г. - Совет министров) областей, краев, союзных и автономных республик, постановления которых направлялись в Совет по делам религиозных культов при СНК СССР для окончательного решения.

Нередко случалось, что практическая реализация принятых решений оказывалась невыполнимой вследствие бюрократических неувязок. К примеру, правовые сложности возникали при передаче религиозным общинам молитвенных зданий, в которых размещались государственные и общественные организации. Дело в том, что в соответствии со статьей 41 постановления ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г. «О

религиозных объединений» молитвенные здания, как имеющие особый характер, передавались для использования государственным организациям без исключения из состава национализированного фонда, т.е. временно. Однако СНК республик, не учитывая вышеупомянутой специфики, часто передавали молитвенные здания государственным и общественным организациям на постоянное пользование на правах собственности, а следовательно, не оставляя за собой права возвращения молитвенного здания в случае необходимости его использования по прямому назначению.

Тем не менее, с 17 мая 1945 по 28 декабря 1947 года в Татарской АССР подверглись перерегистрации и регистрации 16 мусульманских общин<sup>7</sup> (таблица 1), что безусловно стало отражением либерализации курса государства в отношении религии.

Таблица 1. Список зарегистрированных мусульманских общин по состоянию на 1 января 1952 г. по Татарской АССР\* →

- А) посещают намазы джума
- Б) посещают в праздники ураза и курбан-байрам

Говоря об открываемых мечетях в ТАССР нельзя не отметить, что муллы работавшие в них, также как и служители культа других конфессий, подвергались мощному налоговому прессу. Это создавало ситуацию, при которой духовенству было выгоднее отправлять обряды будучи незарегистрированными, т.к. согласно указанию Министерства финансов от 13 декабря 1946 г. доходы бывших священнослужителей, не имеющих своего прихода и постоянного дохода, не облагались налогом. Так, в своем отчете уполномоченный Совета по ТАССР указывает: «Бывшие муллы, муэдзины среди верующих татар исполняют: исем кушу, никах, похороны, омование покойников, ходят по домам в гости, собирают милостыню и живут хорошо, подоходный налог не платят»<sup>8</sup>. В то же время нередко, местные фискальные органы, вопреки закону, облагали налогом и нелегально действующих безмечетных мулл (таблица 2).

Таблица 2. Сведения о подоходном налоге зарегистрированных и фактически действующих служителей культа по Октябрьскому району Татарской АССР в 1949 г.

Фамилии служителей культа	Населённый пункт, где функционирует община	Сумма подоходного налога в 1949 г.
Мифтахутдинов.А.	с. Фомкино	2441
Гафиятуллин З.	с. Степное Озеро	1722
Гадельшин Г.	с. Бикулово	2470
Сафиуллин К.	с. Ерыкла	3626
Галеев С.	с. Кривое Озеро	4136,4

Безусловно, что только легально действующие мечети, не могли удовлетворить религиозные потребности всех верующих республики. Поэтому, они были вынуждены собираться для коллективного отправления религиозных обрядов в незарегистрированных, но фактически действующих общинах и группах. По данным уполномоченного Совета по делам религиозных культов по ТАССР, в 1948 году насчитывалось 25 подобных общин<sup>9</sup>, по его же сведениям численность нелегально действующих служителей культа на 1 февраля 1949 года составляла 32 человека<sup>10</sup>. Приведённые цифры не могут объективно отразить степень религиозной активности населения, поскольку незарегистрированная община учитывалась только в том случае, если о ней «сигнализировали» с мест, или она обращалась в местные органы власти с ходатайством о регистрации. В связи с этим есть основания утверждать, что численность вышеупомянутых общин и групп в данный период была значительно выше.

Местонахождение общины	Дата регистрации	Служитель культа: Ф.И.О., год рождения.	Ориентировочный состав верующих
1	2	3	4
1. г.Казань, ул. Насыри, 17.	Зарегистрирована. Как ранее действующая 10.05.1947	Салихов К.Б., 1891 г.р.	А) 500-600 чел. Б) 3500-4000 чел.
2. г. Чистополь, ул. Вахитова, 35.	Зарегистрирована 10.6.1946 г., как ранее действующая	Шарафутдинов Ф. 1891 г.р.	А) 100-120 чел. Б) 700-800 чел.
3. с. Старые Киязлы, Аксубаевский р-н	10.6.1947 г.	Мударисов Ш. 1890 г.р.	А) 30-35 чел. Б) 110 чел.
4. с. Ново-Узеево, Аксубаевский р-н	10.10.1947 г.	Ахметвалеев Ш., 1888 г.р.	А) 25-30 чел. Б) 110 чел.
5. д. Старое Утямишево Первомайский р-н (ныне Апастовский р-н)	24.1.1947 г.	Гильманов, 1877 г.р.	А) 30-35 чел. Б) 110 чел.
6. с. Старые Ургагары, Алькеевский р-н	Июль 1947 г.	Обязанности муллы исполняет без регистрации Гилязутдинов Б., 1888 г.р.	А) 25-35 чел. Б) 80-100 чел.
7. с. Степное Озеро, Октябрьский р-н (ныне Нурлатский р-н)	17.7.1947 г.	Гафиятуллин З., 1901 г.р.	А) 25-30 чел. Б) 100-110 чел.
8. с. Кривое Озеро, Октябрьский р-н (ныне Нурлатский р-н)	25.7.1946 г.	В данное время зарегистрированного муллы нет	А) 30-35 чел. Б) 110-120 чел.
9. с. Курманаево, Октябрьский р-н (ныне Нурлатский р-н)	Зарегистрирована как ранее действующая 17.6.1945 г.	В данное время зарегистрированного муллы нет	А) 25-30 чел. Б) 110 чел.
10. с. Кичкальня, Тельманский р-н (ныне Нурлатский р-н)	20.10.1947 г.	Гадеев Х., 1883 г.р.	А) 30-35 чел. Б) 90 чел.
11. с. Туба, Шереметьевский р-н (ныне Нижнекамский р-н)	Зарегистрирована как ранее действующая 10.6.1945	Ситдиков Г.	А) 20-25 чел. Б) 70-80 чел.
12. с. Татарский Толкиш, Чистопольский р-н	10.6.1947.	Зарегистрированного муллы не имеется	А) 15-20 чел. Б) 70-80 чел.
13. д. Старое Шугурово, Чистопольский р-н	Октябрь 1947 г.	Зарегистрированного муллы нет	А) 20-30 чел. Б) 80-100 чел.
14. д. Фомкино, Октябрьский р-н	Зарегистрирована как ранее действующая 25.12.1945 г.	Сведений нет	Сведений нет
15. д. Кармалы, Алькеевский р-н	20.10.1947 г.	Сведений нет	Сведений нет
16. д. Муслюмкино, Чистопольский р-н	28.12.1947 г.	Сведений нет	Сведений нет

Незарегистрированным общинам запрещался любой вид деятельности, в т.ч. сбор денег для своих нужд. Духовное управление мусульман существовало также за счет денежных сумм, отчисляемых мусульманскими общинами, но в связи с тем, что количество легально действующих общин было ничтожно мало, муфтий нередко инициировал (вопреки советскому законодательству о культурах) придание незарегистрированным муллам определенного статуса легитимности, посредством выдачи бывшим муллам свидетельств на право исполнения обрядов. Такие муллы активно действовали в селах Нижние Нурлаты и Бикулово Октябрьского района, деревнях Ново-Кадеево и Чегадайкино Первомайского района, Шали Пестречинского района и др.<sup>11</sup>. В июле 1952 г. верующие незарегистрированной группы в г. Буинске, обратились к муфтию Хиялетдинову с вопросом, как им быть в связи со смертью незарегистрированного муллы. Муфтий Хиялетдинов, своим письмом от 18 мая 1952 г. дал указание - подобрать вместо умершего другого муллу и продолжить свою деятельность<sup>12</sup>. Такое явное нарушение законодательства о культурах требовало от властей немедленного вмешательства. Поэтому Совет по делам религиозных культов в лице его председателя И.В.Полянского "предложил" уполномоченному Совету по Башкирской АССР Каримову "в категоричной форме рекомендовать муфтию Хиялетдинову и работникам его управления прекратить связь с незарегистрированными группами и духовенством и впредь не выдавать им удостоверений и одновременно принять меры к изъятию уже выданных"<sup>13</sup>.

В сложившейся ситуации особое значение приобретали пустующие мечети, количество которых было значительно. Например, в Таканьшском районе Татарской АССР на 1 ноября 1947 года насчитывалось 18 подобных мечетей<sup>14</sup>, в Кукморском - 21<sup>15</sup>. Как и в других регионах СССР со значительной численностью верующих, исповедующих ислам, в ТАССР получила распространение практика использования незарегистрированными мусульманскими общинами пустующих мечетей. С точки зрения властей, последние были не просто местом удовлетворения верующими своих религиозных потребностей, а местом собрания людей с идеологией и мировоззрением, значительно отличавшимися от официальных. Поэтому, в конце 40-х гг. было решено возобновить практику передачи молитвенных зданий культурно-просветительским и хозяйственным учреждениям. В этой связи, показательной и типичной является ситуация с Азимовской мечетью Казани, закрытой в 1938 г. и частично использовавшейся под общежитие. В 1946 г., по ходатайству Казанского кинокорреспондентского пункта Куйбышевской студии документальных фильмов, здание вышеупомянутой мечети было передано Казанской звуковой студии документальных фильмов. По аналогичной схеме происходила передача, а, в большинстве случаев, переоборудование мечетей под другие цели и в сельской местности. После этого мечеть выходила из сферы религиозных отношений и в дальнейшем, возможность использования её по прямому назначению, становилась затруднительной.

В 1948 г., впервые за 22 года, был создан медресе Центрального духовного управления мусульман (переименованного на съезде в Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири - ДУМЕС), сам факт созыва которого в истории государственно-религиозных отношений в рамках Советского государства является едва ли не исключительным. Однако решения, принятые на съезде подтвердили ограниченность прав, какими обладали верующие и духовенство в 1920-1940-е гг. Из ведения Духовного управления были изъяты такие полномочия как право организовывать конфессиональные школы и курсы для подготовки служителей культа, образовывать новые мухтасибаты, составлять метрические книги и др. В его компетенции оставались функции богословского характера, а также отныне ему предписывалось вести учет мечетей и молитвенных домов. Политическая конъюнктура той эпохи, даже на фоне либерализации государственно-религиозных отношений, не позволяла ставить вопрос о восстановлении прав верующих и духовенства.

Завершение краткосрочной разрешительной политики Советского государства в отношении религии совпало по времени с окончанием послевоенного периода. Это служит доказательством тому факту, что лояльная религиозная политика для Советского режима являлась мерой вынужденной и временной. Проблемы, вызванные условиями военного времени, такие как консолидация советского общества перед угрозой внешнего врага, создание благоприятного образа перед союзными державами, трудности послевоенного периода - перестали быть приоритетными.

В 1948 г. Совет по делам религиозных культов разослал своим уполномоченным циркуляр, предписывавший прекратить вынесение положительных решений по ходатайствам о регистрации религиозных общин. Варианты мотиваций, по которым проводился отказ, были заложены на законодательном уровне в постановлении СНК СССР от 28 ноября 1943 г. "О порядке открытия церквей". Причинами отказа могли служить: техническая непригодность молитвенного здания, малочисленность общины, наличие поблизости молитвенного здания зарегистрированной религиозной общины той же конфессии (в этом случае ходатайствующим предлагалось объединиться с этой общиной), использование здания в других целях.

В сер. 50-х гг., в условиях общеполитической оттепели, верующие вправе были рассчитывать на более лояльную политику в отношении религии. Этому способствовал и выход постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. "Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения", вызвавший новый наплыв ходатайств верующих о регистрации религиозных обществ. По данным уполномоченного Совета по делам религиозных культов, в 1957 г. было подано 28 подобных заявлений и 50 человек посетили его с ходатайством лично<sup>16</sup>. Но в Татарской АССР выполнение вышеуказанного постановления носило декларативный характер. В этот период в республике не было зарегистрировано ни одной новой мусульманской общины, наоборот, произошло их сокращение, в частности, были сняты с регистрации общины в деревнях Кармалы (Алькеевский район) и Муслумкино (Чистопольский район).

Новый массированный натиск на религию начинается с 1958 г. Провозгласив развернутое строительство коммунизма, Н.С.Хрущев поставил задачу "преодоления религии как пережитка капитализма в сознании людей". Доминирующим явлением в религиозной сфере идеологами был объявлен "кризис религии". Религиозная жизнь представлялась средствами пропаганды как неизбежный процесс "вырождения" и "угасания". В основном этот постулат обосновывался количественным показателем зарегистрированных религиозных обществ, который по мнению властей адекватно отражал состояние религиозной активности населения. В этой связи, в Татарской АССР только за один 1959 год с регистрации были сняты мусульманские общины в населённых пунктах: Туба Шереметьевского района, Татарский Толкиш Чистопольского района, Фомкино Октябрьского района. Таким образом, на 1 января 1961 г. в республике осталось 11 зарегистрированных мусульманских общин.

В начале 1960-х гг., даже в условиях гегемонии командно-административных отношений, стало очевидным, что реальная ситуация в области религиозной активности населения не имеет ничего общего с официальной, - искусственно созданной и представленной обществу средствами массовой информации.

В своем отчете о ходе выполнения постановления Совета министров СССР от 16 марта 1961 г. "Об усилении контроля за выполнением законодательства о культурах" уполномоченный Совета по делам религиозных культов по Татарской АССР, главной проблемой в борьбе с влиянием ислама назвал - незарегистрированные общины и группы верующих, а также служителей культа. По его словам "Трудно и невозможно определить какой процент населения находится под влиянием религии! По-прежнему не наблюдается заметного отхода верующих от мечети и спада активности духовенства"<sup>17</sup>. Действительно, многие обряды ислама среди татарского населения, особен-

но на селе, оставались весьма распространенным явлением. Так, в 1961 г. среди жителей села Старые Кизилы Октябрьского района, где действовала зарегистрированная мечеть, обряд наречения имени выполнен в 48%, никах - в 86,6%, отпевания - в 92% случаев; в селах Курманаево, Степное Озеро и Кривое Озеро в которых также функционировали зарегистрированные мечети, эти цифры, соответственно составили 54%, 82% и 100%<sup>18</sup>.

С целью исправить создавшуюся ситуацию, в 1961 г. в Татарской АССР, как и в других областях и республиках СССР, были образованы группы содействия исполкомам районных и городских Советов депутатов трудящихся по соблюдению законодательства о религиозных культах, (в 1966 году преобразованные в комиссии содействия контролю за законодательством о религиозных культах). Им вменялось в обязанность осуществлять повседневный, текущий контроль за религиозными общинами и группами. Большое значение уделялось изучению форм и методов деятельности религиозных организаций, степени их влияния на население вплоть до изучения проповеднической деятельности духовенства, сбору сведений и составлению информационных отчетов о прохождении религиозных праздников (ураза-байрам, курбан-байрам). Комиссии функционировали на общественных началах и образовывались из депутатов местного Совета, работников административных, финансовых органов, органов народного образования и др. лиц. В связи с тем, что как упоминалось выше, обязанности членов комиссии требовали от них непосредственного посещения богослужений, проходящих и в рабочее время, рекомендовалось для этих целей привлекать пенсионеров из числа местных общественных активистов, разбигающихся в вопросах советского законодательства о культах. Председателем комиссии, как правило утверждали заместителя председателя или секретаря исполкома местного Совета. Количественный состав комиссии определялся исходя из наличия в данном районе действующих религиозных обществ и степени религиозности населения. Выразителем последнего являлась численность незарегистрированных, но фактически действующих религиозных общин и групп.

В 1961 г. одним из приоритетных направлений в деятельности групп содействия по наблюдению и контролю за религиозными объединениями, стала работа по проведению единовременного учета религиозных объединений и духовенства. Следует заметить, что в Советском Союзе подобная акция проводилась впервые, в ее рамках предполагалось взять на учет все реально функционирующие религиозные общины и группы. По ее итогам в Татарской АССР было учтено 646 (!) неофициально действующих мусульманских религиозных объединений, а также 366 нелегально работающих мулл<sup>19</sup>. Материалы учета показали, что культовой деятельностью среди мусульман занимались исключительно старики, но среди них были люди, в прошлом занимавшие руководящие посты, работавшие в сфере образования, в колхозах, совхозах, на производстве, служившие в рядах Советской Армии. Эти данные не соответствовали стереотипу того времени о том, что влиянию религии были подвержены исключительно отсталые и малограмотные слои населения.

Результаты единовременного учета наглядно продемонстрировали устойчивость и живучесть мусульманского образа жизни среди татарского населения республики. Благодаря поколению, получившему полноценное религиозное образование еще в дооктябрьский период, незарегистрированные мусульманские общины были обеспечены так называемыми "безмечетными" муллами, которые хорошо разбирались в догматах ислама и его обрядах. Можно сказать, что в 1960-е гг. почти в каждой татарской деревне был человек или группа людей, способных по всем канонам ислама провести праздничное богослужение, исполнить обряды.

Особую значимость за годы советской власти, приобрёл распространённый в исламе принцип "такыйя", позволявший мусульманину в интересах своей конфессии, скры-

вать свои истинные убеждения, оставаясь таким образом вне влияния коммунистической идеологии. Также большое значение имели правила исполнения мусульманских обрядов, которых, в отличие от православных, можно было отправлять в домах и квартирах. Поэтому, едва ли не самым важным обстоятельством выживания ислама в условиях атеистической идеологии, стало его сохранение в быту многих татарских семей, где на примере старшего поколения к нему могла приблизиться молодежь.

Эффективность и степень распространения религиозного воспитания в семье наглядно демонстрирует отчёт уполномоченного по делам религий по Татарской АССР о прохождении в 1966 г. в республике праздника Курбан-байрам. Согласно отчёту, в день праздника около мечети Марджани собралось ориентировочно 5000 верующих, из которых примерно 20% были верующие в возрасте 25-35 лет; в Чистопольской мечети на богослужении присутствовало примерно 1600 - 1700 человек, из них около 30% составляла молодежь<sup>20</sup>. Вышеизложенное позволяет говорить о том, что сохранение мусульманских традиций в семье было характерно не только для жителей сельской местности, но и для горожан. Видимо, такой высокий процент молодежи, пришедшей на праздничный намаз, можно объяснить тем, что в отличие от села, в городе, при значительном скоплении народа было больше шансов остаться незамеченным для местных органов власти, соседей, сослуживцев, тем самым избежать "профилактических бесед" и взятия на негласный учет первыми, а также насмешек последних.

По мнению уполномоченных Совета, высокий уровень обрядности у населения объяснялся не только активностью духовенства и верующих, но и тем, что в своей атеистической пропаганде государство в недостаточной мере использовало гражданские обряды. С целью исправить данную ситуацию, как и в других регионах СССР, в Татарском обкоме и при Казанском горкоме партии были созданы "группы из числа творческих работников и общественных деятелей по выработке гражданских обрядов"<sup>21</sup>. Как можно догадаться, деятельность вышеуказанных групп носила формальный характер. В числе проведенных ими мероприятий учитывались такие "гражданские обряды" как регистрация брака и новорожденных в торжественной обстановке, торжественные проводы молодежи в Советскую армию, проводы на пенсию и другие.

Разумеется, такие меры не могли повлиять на мировоззрение людей старшего поколения, выросших в обстановке уважительного отношения к религии. Задача так называемых "гражданских обрядов" была в проведении профилактической работы среди молодежи и людей среднего возраста. Расчет властей был прост: верующие как социальная общность основную часть которых составляли люди пожилого возраста, через 10-15 лет в результате естественной убыли должны были исчезнуть сами.

В рамках постановления Совета министров СССР от 16 марта 1961 г. "Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах", в профилактической работе были также задействованы силы правопорядка. В этой связи, во второй половине 1961 г., городскими и районными отделами милиции были проведены соответствующие мероприятия. Так, в Кировском районе города Казани был задержан некто Файзутдинов, 1927 года рождения, занимавшийся отправлением обрядов в частных домах. Решением районного суда он был выслан из города сроком на пять лет<sup>22</sup>. Инспектором Тукаевского районного отделения милиции было установлено, что 70-летний Хакимов незаконно исполнял обязанности муллы на собраниях верующих в деревне Марьян. С Хакимовым была проведена соответствующая разъяснительная работа, "Пв результате которой он перестал нарушать закон"<sup>23</sup>. Таких примеров можно привести немало и, конечно, не только в отношении ислама. В борьбе с чуждыми для официальной идеологии идеями, государство использовало все необходимые структуры власти, в том числе силовые. Ведомство МВД использовалось в борьбе с религией не только в разовых широкомасштабных мероприятиях, проходящих в рамках какой-либо кампании. Милиция и дружинники также участвовали в обеспечении порядка во

время религиозных праздников, в предотвращении собраний незарегистрированных религиозных обществ.

После отстранения от власти Н.С.Хрущева, в религиозной политике государства стали применяться менее радикальные методы. В этот период власть стала более активно стимулировать участие духовенства в общественной жизни страны, организуя многочисленные встречи служителей культа с лекторами общества “Знание” по вопросам внутренней и внешней политики Советского государства. Мусульманское духовенство, так же как служители культа других конфессий, активно занималось сбором денежных средств в фонд мира, общество охраны памятников и в отдел внешних мусульманских связей (таблица 3). Подобная деятельность религиозных организаций поощрялась властями. Так, в 1977 г. за активное участие в работе советского фонда Мира, почетными грамотами были награждены служители культа всех зарегистрированных религиозных общин Татарской АССР.

Очевидным становится негласное соглашение между властями и религиозными организациями, при котором “Пререлигиозные деятели вполне довольствовались существующими “свободами”, а власти терпели тот уровень религиозности населения, который сохранился к данному времени”<sup>24</sup>

Таблица 3. Сведения о денежных пожертвованиях мусульманских организаций (в тыс. руб.)

Адрес пожертвования	1967 г.	1972 г.	1973 г.
Фонд мира	11,4	46,6	51,9
Общество охраны памятников	3	6,5	
Отдел внешних мусульманских связей	6,2	17	28,9

Середина 1970-х гг. ознаменовалась разрядкой напряженности международных отношений, одним из проявлений которой стало вступление в силу (23 марта 1976 г.) на территории СССР Международного пакта о гражданских и политических правах. В статьях Пакта, имеющих отношение к духовной сфере, декларировалась свобода принимать религию по своему выбору, исповедовать ее как единолично так и сообща с другими. В действительности же, как и прежде, все свелось к декларации мнимой свободы вероисповедания.

В соответствии с этим, территория Татарской АССР была выбрана местом демонстрации лояльного отношения властей к исламу. При посещении республики иностранными делегациями её члены, как правило посещали мечеть Марджани, встречались с ее имамом, после чего, как правило, оставляли запись в книге почетных гостей о том, что “советское правительство не препятствует деятельности религиозных организаций”. Тем не менее, некоторые нелицеприятные для властей факты были столь очевидны, что скрыть их не удавалось. Так, в октябре 1979 г. во время визита в Казань мусульманской делегации из Турции, ее члены выразили недоумение в том, что в Ташкенте действует 16 мечетей, а в Казани только одна<sup>25</sup>.

Одним из наиболее мощных рычагов воздействия на служителей культа являлось налоговое законодательство. В нём учитывалось даже то, что священнослужителями были люди пенсионного возраста. Поэтому, в соответствии с Параграфом 172 “Положения о государственных пенсиях”, пенсионерам, работающим по найму в религиозных организациях, в случаях, если их заработок не превышал 100 рублей - размер пенсии снижался до 15 рублей. Если же он превышал вышеуказанную сумму - пенсия вообще не выплачивалась.

Степень налогового прессинга наглядно иллюстрирует письмо духовенства и исполнителя органа мечети Марджани от 13 апреля 1976 г., адресованное на имя Председателя Совета министров СССР - А.Н.Косыгина и председателя Верховного

Совета СССР - Н.В.Подгорного. В этом письме, заявители указывают, что “[...] обложение подоходным налогом (служителей культа - И.П.)[...] в корне не соответствует рассказам тов. З.А.Куроедова (в тот период председателя Совета по делам религий при Совете министров СССР - И.П.)[...] о том, что верующие всех религий, как и священнослужители - полноправные граждане Советского Союза”<sup>26</sup>. Для приведения реального положения духовенства в соответствие с вышеупомянутым тезисом, заявители предложили: 1) Обложение подоходным налогом духовенства производить наравне со всеми гражданами СССР; 2) Разрешить образование профсоюза работников религиозных учреждений, мечетей с возложением на него обязанностей оплаты по временной нетрудоспособности, очередных отпусков, назначений пенсий по старости. Членские взносы профсоюза и отчисления в фонд соцстрахования сосредоточить в Духовном управлении.

Реализация этих требований в особенности пункта 2, грозило государству значительным усилением влияния Духовного управления и приобретением им некоторой самостоятельности в области собственной кадровой политики. Поэтому, заявление вызвало отрицательную реакцию властей. Представителями местных органов власти была проведена беседа с лицами, подписавшими письмо, “По недопустимости подобных экстремистских проявлений”<sup>27</sup>. Служители культа были предупреждены о возможности снятия их с регистрации в случае повторения подобного факта.

Во второй половине 1970-х гг. в Татарской АССР, происходит увеличение количества зарегистрированных религиозных общин. В достаточно короткий срок, с 1976 по 1981 гг. в республике было зарегистрировано 5 мусульманских обществ, 2 православные церкви и община адвентистов седьмого дня. Однако, увеличение числа профессиональных объединений не было следствием либерализации курса в религиозной политике, как это наблюдалось в середине 40-х гг. Со стороны властей эти действия, можно было расценивать как попытку создания образа государства, где соблюдаются права граждан. Перманентные собрания незарегистрированных обществ в дни религиозных праздников, особенно в городах, создавали нежелательные для властей прецеденты нарушения гражданами СССР законов. Поэтому в указанный период получают юридическое оформление некоторые религиозные общества, полностью и безоговорочно признававшие советское законодательство о культурах.

Таблица 4. Сведения о зарегистрированных мусульманских общинах в Татарской АССР в 1976-1980 гг.

Адрес общины	Дата регистрации	Количество верующих				
		1975	1977	1978	1979	1980
1. г. Казань	1947	1365	1350	1350	850	850
2. Альметьевск	1976	-	100	100	100	100
3. Бугульма	1967	220	190	190	175	175
4. Зеленодольск	1979	-	-	-	90	90
5. Набережные Челны	1980	-	-	-	-	200
6. Чистополь	1945	190	180	180	180	180
7. с. Керлигач, Лениногорский р-н	1978	-	-	22	22	22
8. с. Кривое Озеро, Октябрьский р-н	1946	38	32	32	32	32
9. с. Курманаево, Октябрьский р-н	1945	26	20	20	20	20
10. с. Новое Узеево, Аксубаевский р-н	1945	44	20	20	20	20
11. с. Старое Шугурово, Лениногорский р-н	1945	30	30	30	30	30

12. с. Старые Киязлы, Аксубаквский р-н	1945	29	25	25	25	25
13. с. Старые Ургагары, Алькеевский р-н	1945	28	27	27	27	27
14. с. Старый Утямыш Черемшанский р-н (ныне Апастовский р-н)	1946	25	25	25	25	25
15. с. Степное Озеро (Октябрьский р-н)	1945	38	31	30	30	30
16. г. Лениногорск*	1981	-	-	-	-	-

Данные таблицы 4 позволяют говорить об определенной стабильности численного состава зарегистрированных религиозных общин (за исключением общины г. Казани). В этот же период в республике значительно улучшилась ситуация и по подготовке кадров для духовенства. К кон. 1970-х гг. в Бухарском медресе Мир-Араб обучались 4 шакирда из Татарской АССР (для сравнения: в этот же период, в данном учебном заведении обучался только один шакирд из Башкирии). Помимо отправки шакирдов на учебу, исполнительный орган мечети Марджани ходатайствовал об улучшении их материального положения, посредством увеличения денежных отчислений в фонд ДУМЕС. Эта инициатива нашла поддержку у местных властей. Так, в сопроводительном письме по поводу вышеуказанного ходатайства, уполномоченный Совета по Татарской АССР обратил внимание, что: «В связи с тем, что ТАССР кроме Тазеева Т.С. (т.е. Талгата Таджуддина, работавшего в то время имамом в мечети Марджани) нет имамов окончивших медресе, а объем работы по приёму иностранных мусульманских делегаций не только возрастает, но и настоятельно требует дальнейшего улучшения этого дела, нахожу целесообразным поддержать ходатайство Казанской мечети и прошу Совет по делам религий рассмотреть их положительно». Данный пример, является подтверждением того, что в некоторых случаях интересы государства и религиозных организаций и государства пересекались, хотя их цели безусловно, были разными. Стремление властей соответствовать образу государства, где действительно соблюдается свобода совести и вероисповедания, религиозные организации пытались использовать для решения своих насущных проблем, среди которых подготовка кадров была одним из основных.

Рубеж 1970-80-х гг. ознаменовался усилением роли ислама в международных отношениях. Вторжение Советских войск в Афганистан и борьба с его мусульманской оппозицией, не могло способствовать улучшению отношений между властью и мусульманами. В указанный период государство чётко разделило ислам на две категории. К первой был отнесен прогрессивный ислам, т.е. миротворческое мусульманское духовенство Советского Союза, ко второй – реакционное духовенство за рубежом. Наличие последнего позволяло власти поддерживать в советском обществе определённый страх перед исламом в целом, создавая у людей заведомо предвзятое отношение к нему, как к одной из причин дестабилизации за рубежом и потенциальной опасности внутри страны.

Подводя итог, можно сказать, что методы и механизмы религиозной политики Советского государства в 1940-70-е гг. зависели от общеполитических тенденций, преобладавших в стране в тот или иной период. Несмотря на различия применяемых методов воздействия на религию, цель государства всегда оставалась неизменной – «полное искоренение религиозных предрассудков из сознания советских людей». Тем не менее, взаимоотношение Советского государства и ислама позволяло говорить о том, что несмотря на все притеснения и унижения которым подвергались верующие, ислам сумел сохранить некоторые свои позиции а также оказывал значительное влияние на определённую часть населения республики.

#### Примечания:

- 1 Рой Я. Ислам в Советском Союзе после Второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. - М., 1998. - С. 128.
- 2 Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. - М., 1998. - С.58.
- 3 Поспеловский Д.В. Как Сталин церковь возрождал // Независимая газета. 12 июля 2000 г.
- 4 Рой Я. Ислам в Советском Союзе после Второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. - М., 1998. - С.129
- 5 Малашенко А.В. Указ. соч. - С.58.
- \* Данный орган власти был создан по аналогии с Советом по делам Русской православной церкви, образованным в сентябре 1943 года, в 1965 - Советы были объединены.
- 6 НА РТ Ф. Р-873. Оп.1. Д.4. Л.65.
- 7 Там же. - Л.33.
- \* В д. Карамалы Алькеевского района община занимала частный дом на правах аренды, в указанное время верующие этой общины молитвенных собраний не проводили. В д. Фомкино Октябрьского района зарегистрированная община, после пожара в местной мечети осталась без молитвенного здания. Верующие зарегистрированной общины д. Муслимкино Чистопольского района, временно передали здание мечети под один из классов средней школы. Таким образом, реально функционировало 13 зарегистрированных мусульманских общин.
- 8 Там же. - Л.56.
- 9 Там же. - Л.21.
- 10 Там же. - Л.23
- 11 Там же. - Л.34
- 12 Там же. - Д.5. Л.34
- 13 Там же.
- 14 Там же. - Д.4. Л.2
- 15 Там же. - Л.8
- 16 Там же. - Д.4. Л.100-101.
- 17 Там же. - Д.11. Л.6.
- 18 Там же. - Л. 11.
- 19 Там же. - Л.107.
- 20 Там же. - Л.212.
- 21 Там же. - Д.77. Л.142.
- 22 Там же. - Д.11. Л.52.
- 23 Там же.
- 24 Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. - Уфа, 1999. - С. 270.
- 25 Ф. Р-873. Оп.1. Д.93. Л.58.
- 26 Там же. - Д. 76. Л.43.
- 27 Там же. - Л.48.
- \* Численность верующих данной общины в 1981 г составляла 100 человек.

## IX. ИСЛАМ В ПОСТСОВЕТСКОМ ТАТАРСТАНЕ

### Глава 24. Возникновение и функционирование официальных мусульманских институтов в Татарстане

Неоднозначность и сложность процесса возрождения ислама в Татарстане в какой-то степени нашли отражение и в деятельности Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ).

Возникновение ДУМ РТ в 1992 г. было обусловлено многими факторами. Во-первых, процессы “демократизации и суверенизации”, а также распад СССР (декабрь 1991 г.) во многом способствовали кардинальным изменениям, произошедшим в рамках официальных религиозных институтов в бывшем СССР и России. Во-вторых, в татарском национальном движении, особенно после принятия Декларации о государственном суверенитете республики 30 августа 1990 года все чаще и чаще звучали призывы в необходимости перевода Духовного управления из Уфы в Казань. Правда, тогда еще не стоял вопрос о создании самостоятельного духовного управления мусульман республики.

Для представителей татарского национального движения в определении их отношения к ДУМЕСу большую роль сыграло принятие Декларации о государственном суверенитете Татарстана. До её принятия ДУМЕС рассматривалось как одно из устойчивых организационных структур, способных объединить вокруг себя татар и возрождать традиционное этноконфессиональное самосознание народа. Для национальных общественно-политических организаций и движений принятие Декларации стало промежуточным результатом в борьбе за национальную независимость и открыла некоторые возможности для ее продолжения. Поэтому в отношении к Духовному управлению на первое место выходит понимание его как необходимого атрибута государственности. Одновременно проблема национального единения всех татар оставалась актуальной. Поэтому для национального движения с этой точки зрения наиболее приемлемой оставалась идея перевода центра Духовного управления из Уфы в Казань, а не создания новой религиозной организации.

В такой ситуации Талгат Таджутдин, являвшийся тогда одним из самых авторитетных религиозных деятелей России, чтобы предотвратить кардинальные изменения в ДУМЕС, летом 1992 года приезжает в Казань для встречи с лидерами национального движения. Но вместо перевода Духовного управления в Казань, он организовал здесь Мухтасибатское управление, которое не внесло каких-либо изменений в деятельность ДУМЕС. Скорее она была рассчитана на укрепление авторитарной власти муфтия Талгата Таджутдина, чем на реорганизацию духовного управления. Это еще больше усугубило назревавший уже многие годы внутренний кризис ДУМЕС. Быстрый рост количества мусульманских общин, требовавший решения многочисленных организационных, кадровых, финансовых проблем, усиление противоречий между региональными религиозными организациями и центром ускорили естественный процесс создания самостоятельных духовных управлений. Так, в числе других, 23 августа 1992 года собрание имамов в г. Набережные Челны решило создать самостоятельное духовное управление.

Габдулла Галиулла, 38-летний имам-хатиб казанской мечети “Нурулла”, избранный муфтием ДУМ РТ, обратил внимание, что “причин распада ДУМЕСа было несколько. Одна из них - принятие декларации о суверенитете бывшими автономиями... В республиках были избраны президенты, появились новые властные структуры. Естественно, что должны были появиться и структуры духовные, независимые от Центрального духовного управления мусульман России. У каждой республики были свои

интересы и свои тонкости во взаимоотношениях с федеральными властями. Талгат Таджуддин в это время продолжал проводить жесткую линию Москвы<sup>11</sup>. По его словам, процесс распада ДУМЕС нельзя рассматривать как “потерю единства мусульман России. Наоборот, они (мусульмане - Р.М.) сегодня, избавляясь от тоталитарной идеологии, с учетом интересов каждого, ищут новые, основанные на демократических принципах пути объединения”<sup>12</sup>.

У Талгата Таджуддина была своя версия раскола ДУМЕСа и возникновения самостоятельных духовных управлений. Он утверждал, что “это, конечно, отражение тех процессов, которые происходят в обществе, но в большинстве своём навязано извне... В этом деле, мне кажется, было отрицательное влияние наших зарубежных братьев-мусульман. Некоторые так называемые “Исламские благотворительные общества”, стоящие далеко от благотворительной деятельности, в свое время нас, живущих за “железным занавесом”, пожалели. Но когда дело дошло до строительства мечетей и медресе, оказалось, что их деятельность направлена в совершенно другую сторону... Деятельность этих организаций и в Средней Азии и на Северном Кавказе внесла раскол в среду мусульман”<sup>13</sup>.

Официальные власти признали, что “факт образования Духовного управления мусульман в Республике Татарстан, вне зависимости от того, нравится это кому-то или нет”<sup>14</sup>, является уже реальностью. Но при этом особо подчеркивалось, что “следует обратить внимание на одну существенную деталь: Советом по делам религий при Кабинете Министров зарегистрировано Духовное управление мусульман в Республике Татарстан, а не Духовное управление мусульман Республики Татарстан (выделено мною - Р.М.). Это значит, что реальная власть новообразованного духовного управления распространяется только на те мусульманские общества, которые дали на то свое согласие. Все остальные пока будут действовать под эгидой ДУМ Европейской части СНГ и Сибири”<sup>15</sup>.

Новым духовным управлением, возникшим практически во всех регионах России, где компактно проживают мусульмане, приходилось выдерживать давление со стороны ДУМЕСа, которое еще не полностью потеряло на местах свое влияние и сохранило свои структуры в виде отдельных мусульманских общин или мухтасибатов, и преодолевать настороженность местных властей.

Создание Высшего координационного центра вновь возникших управлений мусульман России (ВКЦ ДУМР) в 1992 году диктовалось необходимостью образования единой организации, способной скоординировать деятельность духовных управлений и противостоять ДУМЕС. Это уже изначально предполагало создание принципиально новой, в отличие от него, структуры, объединяющей религиозные организации на демократической основе<sup>16</sup>.

Результатом бездействия и разногласий в высшем органе ВКЦ ДУМР - Совете ВКЦ стал очередной шаг со стороны руководства ряда духовных управлений мусульман России. В июле 1996 года в Москве создан Совет муфтиев России под председательством муфтия Духовного управления Центрально-Европейского региона России Равилем Гайнетдином<sup>17</sup>.

Ситуация в Татарстане усугубилась еще и тем, что в Казани 1 ноября 1994 года состоялось собрание имамов 14 мусульманских общин Казани, в котором было принято решение о создании нового Духовного управления мусульман Татарстана во главе с 40-летним имамом мечети г. Зеленодольска Габдулхамитом Зиннатуллоевым<sup>18</sup>. Совет по делам религий при кабинете министров РТ, практически не проанализировав ситуацию, дал разрешение на регистрацию этой организации.

Нельзя сказать, что это была совершенно новая организация, поскольку она возникла на базе мухтасибата, структурно подчиняющегося ДУМЕС (с апреля 1994 года Центральное Духовное управление мусульман России и Европейских стран СНГ -

ЦДУМР). Наличие двух духовных управлений создавало определенную напряженность между мусульманскими общинами Казани. Что касается мусульманских общин за пределами столицы, то появление новой религиозной организации также не вызвало у них особого энтузиазма, поскольку многие прекрасно понимали, что это очередная структурная единица ЦДУМР, постепенно теряющего свое влияние и практически не имеющего возможности оказания финансовой помощи религиозным общинам на местах. А вновь возникающие мусульманские общины, в первую очередь, нуждались в такой поддержке. Но ни ДУМ РТ, еще не окрепшее и структурно не оформившееся, ни ЦДУМР, не выдержавшее испытания временем и не сумевшее реорганизовать свои структуры в новых политических условиях, не смогли стать для них надежной опорой.

Реализацию идеи объединения мусульман РТ взял на себя внеочередной съезд мусульман республики, проходивший в январе 1995 года в Казани. На съезде Габдулла Галиуллы практически впервые за три года существования ДУМ РТ представил свое видение основных направлений деятельности духовного управления. Среди приоритетных направлений он выделил создание системы религиозного образования и подготовку мусульманского духовенства, отмечая, что эту проблему необходимо “рассматривать совершенно по-новому”, подчеркнул, что вновь созданная система религиозного образования “должна состоять из трех ступеней: первая ступень - школы начального образования. Они должны работать при каждой мечети; вторая ступень - специальные средние учебные заведения, которые должны готовить имамов для сельских и городских мечетей; третья ступень - высшие религиозные учебные заведения, готовящие богословов, преподавателей медресе, а также имамов для крупных городских мечетей”. Эта система, по его мнению, должна опираться на три принципа: “научные основы учебного процесса; учёт национальных особенностей; творческое использование богатого опыта системы просвещения у татар XIX - начала XX вв.”<sup>19</sup>. Среди первоочередных задач ДУМ РТ Г. Галиуллы выделил также создание информационного центра, “поскольку без постоянных передач по радио, по телевидению не может быть и речи о серьезной религиозной пропаганде”<sup>20</sup>. Г. Галиуллы признал, что в области религиозного обновления общества “еще не ощущается большого прогресса. В нашей деятельности преобладал скорее эмоциональный порыв, чем здравый рассудок. По многим вопросам не было достигнуто единства взглядов между мусульманами и широкой общественностью”<sup>21</sup>.

Можно сказать, что формальное объединение мусульманских общин Татарстана произошло. Съезд свою задачу практически выполнил. Но дальнейший ход событий показал, что организаторы съезда, в какой-то степени абсолютизируя необходимость единства мусульман республики вокруг ДУМ РТ, упустили довольно существенный момент, касающийся конкретных мер по обновлению его структуры и организации его деятельности на новой основе. Правда, эти вопросы съезд обсуждал, но не принял конкретных решений. Поэтому достигнутые позиции довольно быстро были утеряны, поскольку, как оказалось, съезд отражал чаяния, надежды и планы скорее татарской интеллигенции, чем духовенства и, тем более, руководства духовного управления.

Возможно поэтому многие процессы, связанные с возрождением ислама в Татарстане развивались независимо от деятельности ДУМ РТ. Так, система мусульманского образования, о необходимости которой говорил и сам муфтий Г. Галиуллы на втором съезде мусульман, не была создана. Существующие мусульманские учебные заведения, имеющие различный статус, в лице ДУМ РТ не нашли ни научно-методического и координационного, ни, тем более, материально обеспечивающего центра. Тем не менее, несмотря на отсутствие единого координационного центра, в 1990-е годы в Татарстане появились первые мусульманские учебные заведения. Хотя статус этих учебных заведений по их регистрационным материалам в Министерстве народ-



ного образования РТ определить довольно сложно, несложно установить, что хаотично, независимо друг от друга формируются различные типы религиозных учебных заведений: начиная от начальных курсов при мечетях (многие из которых, особенно на селе, называются медресе), средних специальных учебных заведений (медресе “Танзиля”, “Юлдуз” в Набережных Челнах и др.) до высших (медресе “Мухаммадия”, Казанское высшее мусульманское медресе имени 1000-летия ислама и др.). Хотя зарегистрированных мусульманских учебных заведений насчитывалось более 10, реально работающих было меньше. Среди них можно назвать Высшее медресе “Мухаммадия”, Высшее мусульманское медресе им. 1000-летия ислама в Казани, “Юлдуз”, женское медресе “Танзиля” в Набережных Челнах. Учебные заведения действуют совершенно самостоятельно и практически в одиночку решают свои проблемы. Среди них наряду с финансовыми и материально-техническими проблемами можно назвать проблему педагогических кадров, которые, особенно по богословским дисциплинам, приглашаются, точнее присылаются различными международными мусульманскими организациями. Мусульманские учебные заведения Татарстана, не имея возможности обеспечивать себя педагогическими кадрами и контролировать их профессиональный уровень, вынуждены довольствоваться теми, которые приезжают за счет различных фондов. Наряду с низкой профессиональной подготовкой, среди педагогов довольно часто встречаются и представители других, не характерных для мусульман Поволжья мазхабов. Как ни парадоксально, Г. Галиуллу, еще будучи муфтием, не предпринимая каких-либо серьезных шагов для создания своих учебных заведений, тем не менее предупреждал, что “в скором будущем я не исключю и более глубоких расколов в нашей среде, и не только по политическим соображениям. Сейчас около 100 студентов только из Татарстана обучаются в духовных учреждениях Турции, Сирии, Иордании, Ливии, Марокко, Туниса, Саудовской Аравии, Арабских Эмиратов, Малайзии, Индонезии. Это страны мусульманского мира, среди них есть и такие, где исповедуется шиизм.

Вернувшись на родину, молодые имамы вольно или невольно будут пытаться возродить в своих приходах ту обстановку, в которой они жили 5-6 лет во время учебы за рубежом. Они неизбежно внесут что-то новое, что может войти в противоречие с устоявшимися обычаями. Не сомневаюсь, что начнется вражда, интриги и в итоге - раскол. Вред будет нанесен всей религиозной среде. Нам необходимы свои учебные заведения, но на их организацию нет средств, а государство стоит в стороне. Создастся впечатление, что Москве выгоден раскол”<sup>12</sup>.

После объединительного съезда в феврале 1998 г.<sup>13</sup> новый состав ДУМ РТ предпринимает энергичные меры по его превращению в полноценно действующий орган управления мусульманами республики. Если при Г. Галиуллу не было постоянно работающих структур, не считая 2-3 его секретарей, то новый муфтий Г.Исхаков считал их создание своей первоочередной задачей. Со стороны властей были созданы соответствующие условия: под административное здание ДУМ РТ в центре города был выделен и отремонтирован старинный особняк, Российский исламский университет, открывшийся в сентябре 1998 года, также получил просторное здание. В июле 1999 вступил в силу республиканский закон “О свободе совести и о религиозных объединениях”, где в статье 10 было зафиксировано, что “мусульманские религиозные организации в Республике Татарстан представляются и управляются одной централизованной религиозной организацией - Духовным управлением мусульман Республики Татарстан”<sup>14</sup>. Этот закон, и особенно упомянутая статья вызвали большие споры в республике и за ее пределами. Как обратил внимание председатель Совета по делам религий при Кабинете министров РТ Р. Набиев, “многие посчитали, что мы нарушаем российское законодательство”<sup>15</sup>. Но, по его словам, речь шла только об учете “желания татарских мусульман создать одно Духовное управление Республики Татарстан”, “поскольку в российском

законодательстве как будто специально оговаривается, что три религиозные общины имеют право создавать централизованную религиозную организацию. И... в каждой российской республике образовывалось по два, по три муфтията, а иногда и больше. Между ними возникали постоянные конфликты”<sup>16</sup>. В данном случае, в первую очередь, подразумевалась ситуация в самом Татарстане в 1994-1998 гг.

Оппозиционные силы, которых к 1999 г. в Татарстане осталось не так уж много, в процессе обсуждения этого закона высказали свое негативное к нему отношение. Габдулла Галиуллу, уже будучи председателем движения “Омет” (“Надежда”) опубликовал специальное заявление по проекту данного закона, где обратил внимание, “что положение о том, что мусульманские общины в республике представляются одной централизованной организацией - Духовным управлением мусульман Татарстана, противоречит свободе совести, так как верующие могут объединяться в религиозные организации по национальным, догматическим и иным признакам. В данном случае речь идет о монополизации религии государством, то есть о превращении Духовного управления мусульман в орган государственного управления... Если закон будет принят в предложенном виде, то в Татарстане истинно верующие отвернутся от официальной религии и создадут свои самостоятельные религиозные объединения”<sup>17</sup>.

Не останавливаясь на правовых коллизиях данного закона, можно сказать, что он, действительно, работал на стабилизацию положения в мусульманской общине и поэтому ДУМ РТ его полностью поддерживало.

Встретив политическую лояльность и правовую поддержку со стороны властей, ДУМ РТ приступило к решению своих организационных проблем. Были созданы отделы статистики, архитектуры и строительства, учебный, международный, призыва (дагват), научный, предприняты попытки возобновления деятельности Совета улемов. Выступая на конференции в октябре 1999 года, муфтий Г. Исхаков заявил, что “структура ДУМ РТ поднялась до уровня решения задач, стоящих перед нами... Правда, еще нужно трудиться над созданием работающей на должном уровне вертикальной структуры, поскольку мы не можем работать напрямую с религиозными общинами, количество которых перевалило уже за тысячи”<sup>18</sup>.

Безусловно, проблема единства мусульман республики, создание единой вертикальной структуры управления общинами не могла не задеть интересы определенных религиозных кругов и амбиции отдельных религиозных деятелей в Татарстане и за его пределами. Усиление сепаратистских тенденций совпало с событиями, которые развернулись на Северном Кавказе осенью 1999 г. Эти события в республике нашли своеобразное отражение: в вину некоторым медресе республики (“Юлдуз” в г. Набережные Челны и Исламскому институту им. Р.Фахретдинова в г. Альметьевск) ставили участие их бывших шакирдов в отрядах чеченских боевиков. Это выглядело несколько странно, поскольку ни одно учебное заведение не несет ответственность за поступки своих бывших студентов. Тем не менее, этот случай оказался очень удобным и для некоторых политических оппонентов М. Шаймиева, и для религиозных оппозиционеров. Среди них вновь оказались Г. Галиуллу и Фарид Салман. Если Г. Галиуллу свой отказ от поста председателя Совета улемов и выход своей общины из ДУМ РТ объяснил довольно абстрактно - “лицемерием” официального духовенства - и занялся политикой, то Ф. Салман выдвинул довольно серьезное обвинение против ДУМ РТ, обвинив официальное духовенство в распространении ваххабизма в Татарстане. Разногласия между ДУМ РТ и Ф. Салманом, начавшиеся в апреле<sup>19</sup>, достигли своего апогея именно осенью 1999 года. Фарид Салмана активно поддерживал депутат Госсовета РТ Фанавиль Шаймарданов, который объявил себя муфтием - председателем Центрального Духовного Управления мусульман-ханафитов РТ. Ф. Салман опять вспомнил, что он является муфтием Татарстана, назначенным пожизненно (!) Верховным муфтием России Талгатом Таджуддином: “с этим решением в декабре 1997 года

согласились 22 российских муфтия. В мечети “Булгар”, где находится наше управление, молятся сегодня две тысячи человек”<sup>20</sup>. Ф. Салман обвинил ДУМ РТ в пособничестве сращиванию “национализма с ваххабизмом”<sup>21</sup>. В связи с событиями на Северном Кавказе Ф. Салман со своими обвинениями был востребован центром. Добавив к своим идеям о ваххабитской угрозе в Татарстане проблему взаимоотношений центра и регионов, он заявил, что его преследуют не только за разногласия с ДУМ РТ, но и за то, что он является “федералом”: “В последние годы наше управление (имеется в виду не ДУМ РТ, а ДУМТ, о чем говорилось уже выше - Р.М.) находилось под прессом местных властей в связи с тем, что Татарстан являлся “суверенным”, а мы были и остаемся сторонниками единой, крепкой Российской Федерации... Нас, придерживающихся профедеральных позиций, третировали, а сейчас и вовсе создают невыносимые условия для деятельности... При сем недвусмысленно намекают...мы живем не в России, а в Татарстане, у нас - суверенитет, а занимая профедеральные позиции, себе только проблем наберете и, самое главное, в Татарстане нет ваххабизма!”<sup>22</sup>.

Хотя Ф. Салман своими многочисленными, правда повторяющимися одни и те же идеи высказываниями, статьями и интервью, наделал много шума, однако не добился раскола в мусульманской общине республики. Вместе с тем это противостояние высветило еще одну проблему, довольно неожиданную и сложную для ДУМ РТ: как регулировать противоречия, возникающие противоречия между отдельными общинами и ДУМ РТ. Ситуация, сложившаяся вокруг мечети “Булгар”, где имамом является Ф. Салман, наглядно показала неоднозначность этой ситуации. Причем эта проблема - общая для мусульманских сообществ страны, где предпринимаются попытки создания вертикальных структур управления. Какие меры должен предпринять ДУМ РТ против “непокорных” имамов, назначенных им самим же? Эта проблема, существующая в России в течение многих веков, и сегодня не потеряла актуальности. Более того, усилившаяся после избрания нового президента тенденция укрепления власти в России по вертикали, поставит эту проблему на уровне всего государства: насколько актуальна и необходима для мусульманской уммы России единая централизованная система управления; сможет ли она эффективно решать вопросы на местах; совпадут ли светские и исламские юридические нормы и т.д.

События на Северном Кавказе, безусловно, высветили ряд проблем в мусульманском сообществе Татарстана и борьба с ваххабизмом среди них оказалась не самой главной. Дело, конечно, не в полном отсутствии ваххабитов в Татарстане, а в отсутствии их организационных структур в виде общин или иных религиозно-политических единиц. Следует напомнить и то, что в ваххабизме “в качестве одного из важнейших принципов выдвигается идея братства мусульман, причем акцент делается не столько на морально-этической и духовной стороне вопроса, сколько на его сугубо организационном аспекте. Такое братство предполагает особый тип организации, с внутренней дисциплиной, гораздо большей, чем в обычной мусульманской общине... Такая модель делает ваххабитскую общину не просто религиозным обществом, а особой, подчас военизированной религиозно-политической организацией”<sup>23</sup>. В мусульманских общинах, входящих в состав ДУМ РТ, не наблюдалось возникновение таких структур, которые могли бы стать организационной основой распространения ваххабизма. Тем не менее, среди религиозных деятелей, преподавателей медресе, шакирдов можно было встретить носителей этого учения.

1. В такой ситуации ДУМ РТ довольно четко обозначило стратегическую линию: поскольку многие негативные явления зарождаются в системе мусульманского образования, то только она и способна вывести мусульман на новый уровень религиозно-правового и политического мышления. В связи с этим муфтий Г. Исхаков обратил внимание на то, что “должное решение стоящих перед нами задач, достижение поставленных целей почти всегда упирается в проблему кадров....Несмотря на значительное

количество медресе в республике, мы не можем сказать, что проблема эта решается на должном уровне. Одна из главных причин - ущербность системы религиозного образования на данный момент. И надо сказать, что сейчас мы взялись за решение этой задачи, так сказать, засучив рукава. В первую очередь, начав работу в данном направлении, мы сочли важным определение статуса религиозного учебного заведения”<sup>24</sup>.

ДУМ РТ улучшение религиозного образования, в первую очередь, связывало с разработкой и введением единых учебных программ для всех категорий учебных заведений по религиозным и светским дисциплинам. Действительно, введение единых программ дало бы возможность контролировать учебный процесс во всех медресе, подготовить преподавателей, учебники и методические материалы для них. Эти программы были разработаны и утверждены пленумом ДУМ РТ и предложены медресе для введения с нового учебного года. Правда, сегодня нет никакой гарантии, что они будут использованы в мусульманских учебных заведениях, особенно в тех, которые расположены за пределами Казани. Поэтому, как отмечалось в резолюции “О совершенствовании религиозной системы образования”, принятой на специально созданном для рассмотрения этого вопроса пленуме ДУМ РТ 24 февраля 2000 года, необходимо “всесторонне анализировать деятельность медресе, находящихся на территории республики; до нового учебного года уточнить их правовой статус; подготовить специальное решение об учебных заведениях, материально-техническое, финансовое положение и обеспеченность педагогическими кадрами которых не решено на должном уровне”<sup>25</sup>.

Эта проблема имела и другую сторону. Так, по сведениям ДУМ РТ, в 1999 году “обеспеченность действующих мечетей Татарстана профессионально подготовленными священнослужителями составляет всего около 8 процентов”<sup>26</sup>. А “потребность мечетей республики в мусульманских священнослужителях может быть удовлетворена при ежегодном количестве выпускников наших заведений свыше 100 человек”<sup>27</sup>.

В это время в религиозных учебных заведениях Татарстана обучались всего 64 шакирдов<sup>28</sup>. Не случайно, муфтий Г. Исхаков неоднократно обращал внимание на то, что на религиозное образование необходимо взглянуть шире, в контексте решения нравственных проблем всего общества: “Задачи, стоящие перед нашими религиозными учебными заведениями, не сводятся только к подготовке специалистов, способных удовлетворить духовные потребности прихожан. Наша цель - подготовка нового поколения татарской интеллигенции, способной активно участвовать в возрождении и оздоровлении татарского общества, деформированного советской властью. Это очень важная проблема не только для религиозных деятелей, но и для всего общества”<sup>29</sup>. В этой связи первоочередной задачей стало определение правовых основ деятельности религиозных учебных заведений, их лицензирование и аккредитация. По словам Г. Исхакова “не трудно себе представить внутреннее состояние молодого специалиста, проучившегося 4-5 лет в нелегализованном медресе и получившего диплом, не признаваемый государством”<sup>30</sup>. Дело осложнялось еще и тем, что в России еще не разработаны стандарты для религиозных учебных заведений, а “принятие предлагаемых... стандартов означало бы сведение на нет всей системы религиозного образования”<sup>31</sup>.

Выход из создавшегося положения ДУМ РТ видит в более четком определении правового статуса медресе, которые могли бы дать дипломы государственного образца. Если бы шакирды “наряду с религиозными знаниями получали в медресе соответствующие дипломы, признаваемые государством, дающие право работать в государственных учреждениях, то они наряду с обязанностями имамов могли бы исполнять многие другие функции (в частности, работать в школах)”<sup>32</sup>.

В связи с событиями на Северном Кавказе финансовое положение медресе еще более осложнилось, поскольку деятельность многих мусульманских фондов, которые материально поддерживали и обеспечивали педагогическими кадрами эти учеб-

ные заведения, оказалась под жестким контролем федеральных татарств и они, по сути дела, свернули свою благотворительную деятельность. Под угрозой оказалось существование всей системы религиозного образования. В такой ситуации 1 ноября 1999 года ДУМ РТ обратилось к президенту РТ М.Ш. Шаймиеву с письмом, где особое внимание обращалось на состояние дел в этой сфере: «проблемными остаются вопросы финансирования образовательных учреждений, действующих на пожертвования юридических и физических лиц. До сих пор, в основном, их финансировали международные арабские благотворительные организации, которые всегда выдвигали свои условия для приглашения иностранных преподавателей, выплаты зарплаты административно-преподавательскому составу, соблюдения учебных планов и использования литературы. Таким образом, игнорировался многовековой опыт нашего традиционного мусульманского вероисповедания и наследие великих татарских просветителей и ученых»<sup>33</sup>. Выход из создавшегося положения ДУМ РТ видит в частичном финансировании религиозных учебных заведений со стороны государства: «С целью поддержания системы религиозного образования на достойном уровне и качественной организации учебно-воспитательного процесса ДУМ РТ просит рассмотреть вопрос о выделении денежных средств за счет бюджета республики в размере 7000000 рублей в год»<sup>34</sup>. При этом подразумевалось не только неудовлетворительное финансовое положение медресе, но и то, что эти проблемы уже надо решать на уровне государства, поскольку «проблемы мусульманских общин отражают на деле все особенности общественных проблем в целом... Если в общество проникают чуждые, не свойственные ему учения, разрушающие его традиционную почву, стало быть само такое общество нездорово, у него отсутствует необходимый иммунитет против тоталитарных идеологий»<sup>35</sup>. Поэтому об этих проблемах, считает муфтий, необходимо думать и их решать «не только в рамках Духовного управления мусульман, а в масштабах всего государства необходимо мыслить... Проблема, не решенная на уровне религиозного общества, рано или поздно распространится по всему обществу, проникнет в самые разные области жизни»<sup>36</sup>.

В этих условиях необходимо было начать регулировать вышедший из-под контроля процесс роста количества учебных заведений, которые не слишком хорошо справляясь с подготовкой квалифицированных кадров, в то же время создавали массу материально-финансовых, организационно-юридических и, как выяснилось осенью 1999 г., идеологических проблем, наиболее удобными для распространения чуждых для ханафитского мазхаба идей оказались отдаленные от Казани медресе. Нельзя было не обратить внимание и на то, что именно бывшие шакирды медресе «Юлдуз» из Набережных Челнов, Альметьевского исламского института, Елабужского медресе оказались в Дагестане и Чечне. ДУМ РТ в данной ситуации решило идти по пути укрупнения существующих медресе путем их слияния. Приказом муфтия ДУМ РТ от 22 апреля 2000 года в Татарстане религиозными учебными заведениями различных ступеней были признаны только 8 медресе, включая Российский исламский университет. Путем слияния медресе «Юлдуз», «Танзиля», «Ихлас», «Нурутдин» и «Иман» было создано Набережночелнинское высшее мусульманское медресе. А Альметьевское мусульманское среднее медресе было образовано на базе Исламского института имени Р. Фахретдинова и Азнакаевского медресе. ДУМ РТ признало, что казанские медресе «Мухаммадия» и имени 1000-летия принятия ислама, а также Нижнекамское медресе «Рисаля», Буинское и Нурлатское медресе соответствуют своему статусу и не нуждаются в реорганизации. А за остальными медресе было признано право начальной религиозной подготовки, которое уже не нуждалось в специальном лицензировании в соответствующих органах власти, т.е. они получили статус мусульманских воскресных школ. По этому поводу имам-муктаиб Балтасинского района Джалиль-хазрет Фазлыев, выражая точку зрения ДУМ РТ, отметил, что «мы в последнее время

слишком увлеклись открытием различных медресе. Точнее не открытием, а присвоением какого-либо статуса своим учебным заведениям... за короткое время мы превратились в муфтият с десятками «институтов» и «ректоров»... Это свидетельствует о том, что нам необходимо привести в порядок религиозную систему образования... Сегодня у нас есть более 1000 махаллей, в будущем будет их 3-4 тысячи, тем не менее, 4-5 хорошо работающих медресе должны удовлетворить наши потребности. Я не за то, чтобы ликвидировать систему религиозного обучения, наоборот, ее надо расширить»<sup>37</sup>. Что касается низшего звена в системе образования, Дж. Фазлыев считает, что «по закону каждая махалля имеет право заниматься образовательной деятельностью. Поэтому при каждой махалле должна работать школа начального образования, ее руководителем должен быть имам махалли... На вопрос «кого готовит начальная мусульманская школа?» - мы должны ответить - готовит мусульман»<sup>38</sup>.

Попытки реформирования системы религиозного образования неоднозначно были восприняты среди религиозных деятелей, особенно в тех учебных заведениях, которые подверглись структурным изменениям. В свою очередь, ДУМ РТ по этому поводу распространило заявление, где отмечалось, что «речь, в данном случае, идет не о закрытии каких-либо медресе, как это пытаются представить некоторые деятели общественно-политических движений, а о реформировании ряда религиозных учебных заведений, направленных на совершенствование их работы. Даже более того, данное решение даст возможность повысить статус некоторых медресе («Юлдуз», «Танзиля» и др.)...Предпринимая эти ответственные меры оно (ДУМ РТ - Р.М.) не преследует конъюнктурные цели, а исходит из объективной целесообразности, обусловленной современными реалиями нашего общества»<sup>39</sup>.

В целом, рассматривая процесс исламского возрождения в российском обществе и его проблемы на современном этапе, ДУМ РТ исходило из того, что оно вступило в свою новую стадию, которая требует уточнения основных задач и путей их решения. Наряду с нерешенными внутриконфессиональными проблемами новый этап выявил еще одну, не менее важную сторону этого процесса. Как обратил внимание муфтий Г. Исхаков, «то недопонимание, которое существует вокруг ислама и его роли в духовном оздоровлении российского общества, непрекращающиеся попытки превратить его в пугало для инаковерующих - это своеобразное отражение неразрешенных проблем исламского возрождения. Нужно признать, что успехи в возвращении исламских ценностей в общественную жизнь касаются, в основном, количественных показателей... Мы вынуждены констатировать, что сегодня не имеем необходимых интеллектуальных сил, чтобы убедительно показать неиспользованные гуманистические возможности ислама, его место в истории российского общества, региональные особенности мусульманской религии»<sup>40</sup>. Одной из причин Г. Исхаков считает то, что «мусульманская умма страны, за редким исключением, по сути дела, сама до сих пор находится в плену созданного еще в годы советской власти малопривлекательного и примитивного образа: ислам как совокупность превращенных в догму обрядов, неукоснительное выполнение которых определяет истинное лицо мусульманина. А какую смысловую и нравственную нагрузку несут эти обряды, как они преломлялись и преломляются в тех или иных регионах, насколько верно и оправдано сведение сущности ислама только к этим обрядам, как показать его мощный интеллектуальный потенциал, накопившийся в течение многих веков, в чем конкретно проявляется миротворческая миссия ислама сегодня? Эти и многие другие вопросы, к сожалению, остаются открытыми. Конечно, нужно понять и то, чтобы разрушить установившиеся стереотипы и перейти на новую ступень религиозно-нравственного оздоровления общества, необходимо обновить концепцию исламского возрождения. Она должна быть более конкретной и направленной на решение злободневных проблем нашего общества»<sup>41</sup>. Одной из особенностей нового этапа религиозного обновления Г. Исха-

ков считает и то, что оно “требует еще более серьезной политической и правовой поддержки со стороны властей, чем на предыдущем этапе”<sup>42</sup>, при этом имея в виду, что “продуманная национальная политика государства и возрождение ислама в России вполне совместимые явления. Даже более того, они - две стороны одного и того же сложного процесса - процесса становления новой демократической России”<sup>43</sup>.

#### Примечания:

- 1 Время и деньги. - 1996. - 3 октября.
- 2 Ватаным Татарстан. - 1995. - 3 февраля.
- 3 Шәһри Казан. - 1996. - 18 сентября.
- 4 И.В. Терентьева. О состоянии и перспективах развития этнокультурной и религиозной ситуации в Республике Татарстан // Межэтнические и межконфессиональные отношения в Республике Татарстан. - Казань, 1993. - Ч.1. - С. 14.
- 5 Там же.
- 6 Более подробно о деятельности ВКЦ см.: Мухаметшин Р. Официальные институты мусульман и общественно-политические организации и движения в Татарстане в 1990-е годы // история и современность. - Казань, 1997. - С. 212.
- 7 Ватаным Татарстан. - 1996. - 12 июля.
- 8 Иман. - 1994. - 1 ноября.
- 9 Ватаным Татарстан. - 1995. - 3 февраль.
- 10 Там же.
- 11 Там же.
- 12 Время и деньги. - 1996. - 3 октября.
- 13 О событиях, предшествующих съезду и о самом съезде более подробно см.: Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце ХХ века. - Казань, 2000. - С.29-37.
- 14 Закон Республики Татарстан “О союзах и о религиозных объединениях”. - Б.м., б.г. - С.25.
- 15 НГ - религии. - 1999. - 27 октября.
- 16 Там же.
- 17 Надежда Татарстана
- 18 Исхаки Г. Ислам за мир / Доклад на научно-практической конференции 1.10.1999 г. - Казань, 1999. - С.3.
- 19 См. об этом: Казанское время. - 1999. - № 16. - 29 апреля.
- 20 Вечерняя Казань. - 1999. - 21 сентября.
- 21 Новая Вечерка. - 1999. - 24 июня.
- 22 Российская газета. - 1999. - 25 сентября.
- 23 Абдуллах Идрис. Ваххабизм: история проблемы // Мусульмане. - 2000. - № 1. - С. 36.
- 24 Исхаки Гусман. Ислам за мир. - С. 13-14.
- 25 Иман. - 2000. - № 4. - Февраль.
- 26 Документальные материалы № 2. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.1999 по 14.02.2000 гг. - Казань, 2000. - С. 49.
- 27 Там же.
- 28 Там же.
- 29 Исхаки Г. Ислам за мир. - С. 15-16.
- 30 Там же. - С. 15.
- 31 Там же.
- 32 Там же. - С. 18.
- 33 Документальные материалы № 2. - С. 48.
- 34 Там же.
- 35 Исхаки Г. Ислам за мир. - С. 18.
- 36 Там же. - С. 18.
- 37 Иман. - 2000. - № 4. - Февраль.
- 38 Там же.
- 39 Документ хранится в текущем архиве ДУМ РТ.
- 40 Текущий архив ДУМ РТ (доклад Г. Исхакова на международной научно-практической конференции в г. Нальчик в ноябре 1999 г. - С. 3).
- 41 Там же.
- 42 Текущий архив ДУМ РТ (доклад Г. Исхакова на конференции в Госдуме РФ 10 мая 2000 г. - С. 7).
- 43 Там же. - С. 4).

## Глава 25. Ислам и общественно—политические организации и движения

Возвращение ислама в общественную и духовную жизнь общества во многом связано с деятельностью общественно-политических организаций и движений, которые в современных условиях играют значительную роль в формировании общественного сознания. Правда, характер и уровень их влияния на этот процесс обусловлены многими факторами. Что касается ситуации в Татарстане, то нужно иметь в виду несколько моментов. Во-первых, влияние национальных общественно-политических организаций и движений на общественное сознание, даже в период подъема национального движения в 1989-1992 гг., по утверждению социологов было незначительным. Так, в августе 1991 года сторонниками ТОЦ себя считали 6%, партии “Иттифак” 2,5% опрошенных. Правда, при этом нужно иметь в виду, что и все остальные партии, функционирующие на территории Татарстана (а их было около 10) набрали только 10,6%. А 46,9% опрошенных не симпатизировали никаким партиям или организациям. Исключение составила только организация коммунистов РТ, которая набрала 27,1%. Во-вторых, в период подъема национального движения в программных документах таких наиболее влиятельных национальных организаций, как ТОЦ, “Иттифак” исламский компонент носит декларативный характер и сводится, в основном, к признанию его роли в сохранении общечеловеческих ценностей и как одной из основ национальной культуры и нравственного здоровья народа. А когда интерес к исламу со стороны национальных организаций возрос, и он уже рассматривался в контексте поставленных основных целей, национальное движение вступило в полосу кризиса (который продолжается и по сей день), и его влияние на процесс формирования общественного сознания уже сводилось на нет. Так, в ноябре 1997 года сторонниками ВТОЦ считали себя 0,6% (а в Казани и вовсе 0%), “Иттифак” - 0,6%, Милли Меджлиса - 0,4% опрошенных<sup>2</sup>. Возможно эти показатели больше характеризуют общую ситуацию в Татарстане и России, чем влияние отдельных партий и движений на массовое и политическое сознание населения, поскольку “на конец 1997 года около 68% опрошенных не могли назвать какую-либо партию, которой они отдавали бы своё предпочтение”<sup>3</sup>. Эти данные свидетельствуют “о сохраняющейся политической дезориентированности массового сознания”, неспособности “большинства граждан идентифицировать себя политически с каким-либо течением или партией”<sup>4</sup>.

Между тем, национальное движение 1990-х годов в Татарстане, не став массовым, тем не менее объединило вокруг себя татарскую интеллигенцию и часть духовенства и принимало самое непосредственное участие в формировании национального самосознания народа.

В условиях возрождения национального движения осознание роли ислама в татарском обществе шло довольно медленно. Как считает Д. Исхаков, “в 1987 году эта тематика еще была запретной. Первые осторожные требования уважительного отношения к исламу в прессе республики прозвучали лишь в марте 1988 года. Некоторым поворотным моментом была, видимо, Всесоюзная конференция в Казани, проходившая 24-25 мая тоже в 1988 году, где обсуждался вопрос о роли ислама в истории общественной мысли татар. Но более глубокое осознание значения исламских ценностей для татар произошло только в 1989 году - при подготовке к проведению 1100-летия принятия ислама волжскими булгарами и 200-летия ДУМЕС”<sup>5</sup>. Действительно, в программных документах первых общественно-политических организаций, как бы отдав дань новым веяниям, ислам только упоминается, практически не рассматривается в контексте основных целей.

В процессе практической деятельности и совершенствования своих программных документов, интерес общественно-политических движений к религиозной проблематике возрастает, и исламский фактор в них уже рассматривается в контексте поставленных основных целей. Правда, политическое осмысление этой проблемы у ВТОЦ, с одной стороны, у "Иттифака" и Милли меджлиса - с другой, приобретает совершенно иные, можно сказать, даже противоположные направления.

Во второй программе ВТОЦ, принятой в 1991 году, выделен специальный раздел "Ислам в татарском обществе", где особое место уделяется джадидизму, сыгравшему огромную роль в реформировании ислама, что дало возможность в общественном сознании татар сформировать представление об исламе как о духовной ценности, создающей объективные предпосылки европеизации общественной жизни. В документе отмечается, что осмысление джадидизма даст возможность решить многие проблемы духовного развития современного общества и при этом подчеркивается, что "огромные достижения татарского общества, связанные с джадидизмом, оказались во многом утерянными, нам угрожает неприемлемый для цивилизованной жизни мусульман фундаментализм. ТОЦ рассматривает в качестве своей задачи возрождение благородных традиций джадидизма"<sup>6</sup>. ВТОЦ объявил о своей поддержке различных мусульманских ассоциаций и политических объединений, способствующих демократизации мусульманской уммы страны и ее участию в современном политическом процессе<sup>7</sup>. Такой подход, в принципе, соответствовал реформаторскому типу религиозного сознания, присущему в первую очередь, татарской интеллигенции<sup>8</sup>. И в дальнейшем, в своих документах ВТОЦ пытается сохранить эту позицию, но многие положения второй программы по исламу потеряли свой первоначальный смысл, появилась декларативность в их трактовке. Так, заявление о том, что "Исламская общественность и Духовное управление Татарстана, не поддаваясь влиянию какой-либо политической партии, организации или группировки, должны служить всей нации и государству Татарстан"<sup>9</sup>, можно оценивать как отказ от заявленного во второй программе принципа сотрудничества со всеми демократическими общественно-политическими организациями и как признание нежелательности создания в республике религиозных политических организаций.

Концепция "Сохранение и развитие нации", принятая на VI-м съезде ВТОЦ в апреле 1999 г. и признанная "программой, приемлемой для ВТОЦ"<sup>10</sup> не внесла каких-либо принципиальных изменений в существующие программные положения. Политические приоритеты ВТОЦ определяются в документе следующим образом: "необходимо правильно определить место нации и государства. Первична нация, потом государство. Нация уже есть... Но чтобы сохранить и развивать нацию...ей необходимо государство... Нация без государства теряет свою религию...а позднее и саму себя"<sup>11</sup>.

Приоритет национального объясняется тем, что "нация - это большая семья... Общая забота о представителях нации христианского вероисповедания, привлечение их в общенародное дело, уважительное отношение к ним, свобода вероисповедания - общая святая наша задача. И татары-христиане, и татары-мусульмане во всех делах, в политике, в движении (общественно-политическом -Р.М.), в быту - равноправны"<sup>12</sup>.

Тем не менее, в документе подчеркивается "история татарской культуры и просвещения, весь образ жизни теснейшим образом связаны с исламом. Поэтому ислам не может быть оторван от национальной политики, от национального движения, находится в тесной взаимосвязи и сотрудничает с ними. Даже более того, чистый ислам сам может двигать вперед национальное движение. Как бы ни было, чистый ислам должен бороться за национальную и государственную независимость татарского народа"<sup>13</sup>.

Совершенно не раскрывая содержание этого абстрактного понятия - "чистый ислам", документ обращает внимание на то, что его, по сути дела, в татарском обществе нет, поскольку "преследовавшийся в течение веков ислам, особенно в Волго-Уральском

регионе и в Татарстане, пострадал от постоянных вмешательств со стороны империи. И до сих пор в этом регионе ислам официально служит для подчинения народов империи... Его духовенство, не раскрывая основных причин несправедливости, не выступая против нее, призывает народ к миру, терпеть злодеяния. Таким образом, местный ислам, оторвавшись от Корана, не выдвигая на первое место свободу и независимость, не выступая против кяфилов, существует в слабом состоянии. Если такое негативное состояние продлится долго, татарский народ, обманувшись, принесет много вреда чистому исламу и связанному с ним будущему. Чтобы выйти из этого состояния, в первую очередь, необходимо ликвидировать все связи духовных управлений и муфтиятов с империей, сменить неграмотное духовенство образованными представителями чистого ислама"<sup>14</sup>. Нужно признать, что довольно сложно найти в этих суждениях внутреннюю логику, здоровой мысли и, тем более, анализ современной религиозной ситуации и определение путей решения имеющихся проблем.

Партия "Иттифак" в своей первой программе, принятой в 1991 году, пункт "Отношение к Исламу" включила в подраздел "Отношение к другим партиям, народам, движениям"<sup>15</sup> (подчеркнуто мною - Р.М.). А в программе, опубликованной в 1993 году, "развитие и распространение ислама" уже является одним из основных пунктов раздела "Основные цели и задачи партии"<sup>16</sup>. Конкретизируя свое видение реализации этой цели, в программе партии отмечается, что "Древняя культура, вся жизнь татарского народа теснейшим образом связаны с исламом. И в современной сложной ситуации религия должна защищать нацию, а нация - религию....Мы выступаем против различных течений, разрушающих ислам изнутри, будем бороться за чистоту религии, за ее верность предписаниям Корана"<sup>17</sup>.

Итак, в конце 1980-х - начале 1990-х общественно-политические движения и партии уточняли и конкретизировали свое отношение к исламу. Не последнюю роль в этом сыграло то, что в период своего подъема татарское национальное движение было озачено идеями национальной государственности, которая даже у радикального крыла национального движения (например, у партии "Иттифак") носила ярко выраженный светский характер. В рамках духовного возрождения татарского общества проблема религиозного обновления рассматривалась декларативно, место ислама в процессе национального возрождения не было четко определено. Только начиная с середины 1990-х годов, когда начался спад и кризис национального движения, эта проблема оказалась в центре внимания его лидеров. Как обратила внимание Ф. Байрамова, "в последнее время произошло сближение истинных националистов с мусульманскими религиозными деятелями. Его необходимость была уже очевидна, оно уже давно назрело. Мы сами стали свидетелями того, что идеи национализма встретили довольно сильное сопротивление и наше движение значительно замедлилось, народ стал чуждаться движения. Совместная работа с религиозными деятелями на основе ислама даст нам новые силы, покажет новые пути завоевания доверия нации"<sup>18</sup>. Но, как не сложно заметить, что акценты уже несколько смещены: не определение места ислама в духовном возрождении татарского общества, а попытка использовать исламский фактор в укреплении своей пошатнувшейся позиции. Такая точка зрения, будучи изначально общей практически для всех направлений татарского национального движения середины 90-х годов почти сразу же у них приобрела совершенно различные толкования. Так, лидеры ВТОЦ уже пришли к выводу о том, что "наш ислам должен быть татарским исламом, который не даст татарам раствориться среди других мусульманских народов. Для этого он (ислам - Р.М.) должен быть татароязычным"<sup>19</sup>.

Один из сопредседателей ВТОЦ Р. Сафин смысл религии (ислама) видит еще и в том, что "она дает импульс жизни: показывает пути подготовки себя к будущей жизни (в мир иной - в вечность), учит жить ради детей (т.е. ради будущего), воспитывать их на основе канонов природы (по велению Аллаха). Она (религия - Р.М.) всегда подразумевает

вают законы сохранения жизни и рода - в этом ее преимущество перед марксистско-ленинской философией и атеизмом, которые не оставляют надежды на будущее. Отдельные личности (для которых не характерны богобоязненность и способность подняться до понимания перспектив всего человечества) могут жить и без религии, но народ жить без религии не может. Народу без религии предопределен путь к исчезновению, его психология формируется в духе пессимизма. Общество без религии, без страха перед Аллахом за грехи не может существовать долго - судьба СССР наглядный тому пример... В демократическом обществе не остается места для авторитарного порядка, поэтому там в людях с детства должна воспитываться богобоязненность. Иначе народ сам придумает себе "пугало". Самое демократическое и понятное из "пугал" - это грех<sup>20</sup>. Но такой подход к определению места религии в жизни общества, безусловно, является слишком абстрактным и поэтому дальнейшая конкретизация ее роли и места в национальном движении вполне объяснима: "Нация живет не только религией, ей необходимо себя кормить, слушать музыку, любить... да и в целом решать свои жизненные проблемы. Чтобы их решать, чтобы сохранить и развивать себя, свою религию, язык, обычаи-обряды, культуру ей (нации - Р.М.) нужно свое государство. А для этого нужна самостоятельная национальная политика. Короче, нация как понятие шире, чем религия. Хотя географически религия распространена шире, чем нация, но потребности нации она в функциональном плане полностью удовлетворить не может. Нации существовали и меняя свою религию. Но без народа, без нации религии не бывает. Вот поэтому нация первична, религия вторична"<sup>21</sup>.

Вторичность религии Р. Сафин объясняет еще и тем, что "Ислам своим признанием величия Аллаха на философском уровне является общечеловеческим учением, он вечен и для всех наций универсален"<sup>22</sup>. Но для решения практических проблем нации "он должен приспособливаться к географически-климатическим и жизненным условиям каждой нации и в соответствии с достижениями цивилизации должен быть в диалектическом развитии... Иначе он может быть полностью отвергнут или, по крайней мере, это может привести к приостановлению его дальнейшего распространения"<sup>23</sup>. Поэтому, вполне естественно, Р. Сафин делает вывод о том, что "религия, возникшая на арабо-турецкой почве, без татаризации для нас неприемлема... Иначе никогда не сможем на уровне всей нации обновить свою веру. Поскольку большинство, пройдя через джадидизм и язычество, превратилось в атеистов, освоило мировые научные достижения, не приемлет иного пути. Нам ислам необходимо освоить, в первую очередь, как философский взгляд на вселенную, как духовное наследие наших предков, как источник духовной силы нации и как образец нравственности"<sup>24</sup>.

Радикальное крыло татарского национального движения в своих взглядах на ислам также претерпело эволюцию. Лидеры "Иттифака" и Милли Меджлиса от декларативного заявления в первой своей программе (1991) пришли к признанию того, что "в современной сложной ситуации религия должна защищать нацию, а нация - религию... Мы выступаем против различных течений, разрушающих ислам изнутри и будем бороться за чистоту нашей религии, за ее кораническую достоверность"<sup>25</sup>. В 1997 году лидер партии "Иттифак", конкретизируя позицию своей партии, заявила, что "Настало время серьезно поговорить о татаризме и мусульманстве. Если мы хотим выжить, то чему же мы должны отдавать предпочтение?.. Татаризм не может охранять от исчезновения. Только подчинив нацию канонам Ислама мы можем избавить ее от исчезновения. Татарин должен жить по канонам Ислама. На первом месте - Аллах, на втором - нация. По другому не может быть... Может быть нам давно необходимо было призывать нацию жить по Корану, только по Корану, может быть необходимо было самим показать пример и преклоняться не перед идеей государственности, не перед нацией, а перед Аллахом?"<sup>26</sup> (выделено мною - Р.М.). IV съезд партии "Иттифак" (декабрь, 1997) еще более четко обозначил позицию партии: "Мы

выступаем против тех представителей татарской интеллигенции, которые стремятся подменить Коран такими течениями как джадидизм, суфизм, "евроислам". Национально-освободительную борьбу, которую мы ведем против российской империи, мы впредь объявляем Джихадом, направленным на избавление от господства неверных... Мы, националисты-мусульмане, начинаем борьбу за создание исламского государства в Татарстане"<sup>27</sup>.

В публикации лидера "Иттифак" Ф. Байрамовой последних лет обозначились новые тенденции в мусульманском возрождении в Татарстане. Если иметь в виду, что она предлагает кардинально изменить отношение ко многим важнейшим духовным ценностям общества, выдвигая на первый план совершенно иные, не характерные для татарского общества религиозные ориентиры, то, видимо, можно говорить о попытках политизации ислама в республике. С другой стороны, это можно оценить как начало процесса формирования нового для Татарстана типа религиозного сознания возрожденчества<sup>28</sup>, именуемого в литературе исламским фундаментализмом, которое до сих пор в республике практически не было представлено какими-либо общественно-политическими объединениями, за исключением небольших религиозных групп типа "Саф ислам". Конечно, такого рода смелые политические заявления со стороны опытных политиков типа Ф. Байрамовой звучат не случайно. Они под собой должны иметь определенную почву: политическую, социальную и материальную. Безусловно, в татарском обществе не без помощи внешних сил они в какой-то степени присутствуют. Что преобладает - объективные обстоятельства или субъективные желания тех или иных лидеров, или сочетание того и другого? Этот вопрос требует специального и, в силу сложности, углубленного исследования.

Среди национальных общественно-политических движений, пытающихся активно включиться в политическую жизнь Татарстана в конце 90-х гг., можно назвать "Омет" ("Надежда"), которое было создано на II съезде движения "Мусульмане Татарстана" в ноябре 1998 года. Его лидером остался Габдулла Галиуллы. Хотя и на съезде отмечалось, что речь идет о переименовании движения "Мусульмане Татарстана"<sup>29</sup>, его лидеры пытались более четко обозначить причины переименования движения: "Во-первых, конфессиональная ограниченность движения сужала его возможности влияния на формирование политической воли граждан. Движение стало открытым для присоединения к нему граждан других конфессиональных убеждений и людей, мыслящих в духе духовно-нравственного обновления Татарстана. В этом смысле оно из моноконфессиональной организации превратилось в движение общего гражданского характера. Во-вторых: узость платформы ограничивала представительство движения в выборных органах власти"<sup>30</sup>. Но самой главной причиной переименования для Г. Галиуллы, который собирался принимать участие в выборах в Госсовет РТ и Госдуму РФ, было безусловно то, что в федеральном законе "Об общественных организациях", в частности, сказано: "ообъединение, зарегистрированное в соответствии с законодательством РФ в качестве...религиозной организации,...национально-культурной автономии не может быть признано политическим и общественным объединением"<sup>31</sup>.

Была и иная причина. Дело в том, что "Мусульмане Татарстана", оформившись как движение в 1996 году, для укрепления своей позиции вступило в союз с радикальными националистическими силами Татарстана. Но этот союз, как было сказано выше, оказался недееспособным. Чтобы возродить движение, необходимо было кардинально изменить программные положения и искать новых союзников. Принципиально новым в программных документах движения было то, что оно ориентировалось на общедемократические ценности: "нравственными и политическими основами деятельности Движения являются ненасилие, уважение к правам, чести и достоинству личности. Отрицание тоталитаризма, неприятие расовой, региональной, национальной и классово-исключительности, конфессиональной нетерпимости"<sup>32</sup>. Конфессиональный фак-

тор был отодвинут на второй план. Лидер движения Г. Галиуллы это объяснил тем, что «сегодня нужна генеральная идея, которая объединила бы татарстанское сообщество, и это уже не идеи независимости начала 90-х годов. Религиозная идея не может выступить в качестве таковой, ведь у нас республика поликонфессиональная. Соотношение христиан и мусульман равное. В этом случае мы бы только разбивали общество. Это, возможно, вооруженный конфликт. Для меня это пока неприемлемо в силу человеческих причин. Национальная основа - то же самое. Нельзя построить счастье одного народа на несчастье другого. Значит нужно найти такую идею, такую программу, которую поддержала бы и русскоязычная часть населения. Это должна быть социально-экономическая программа, которая давала бы людям гарантии достойной жизни, развития их духовных потребностей, давала бы уверенность в своем будущем, улучшила их трудное положение»<sup>33</sup>. В реализации своих идей Г. Галиуллы возлагал большие надежды на союз с оппозиционными движениями в Татарстане, объединение с которыми, он считал, «возможно на общедемократических принципах, без идеологии. Без демократической идеологии, без коммунистической, без религиозной. То есть на основе социально-экономической программы. Это то, что нас объединяет. Если мы шагнем выше, то у нас появятся разногласия»<sup>34</sup>. При этом он, конечно, понимал, что изменение названия и целей движения приведет «к отказу от него чисто религиозного и радикального крыла. Религиозное крыло, видимо, примкнет к официальному исламу, представляемому муфтиятом Республики Татарстан, радикальное крыло - к партии «Иттифак» или иным движениям, преследующим политические цели укрепления суверенитета Республики Татарстан»<sup>35</sup>. По данному заявлению несложно догадаться, что «Өмет» себе союзников искал среди оппозиционных политических сил республики, в основном состоящих из демократов-федералов.

Но довольно абстрактные цели, отсутствие серьезных политических союзов и поддержки среди интеллигенции и среди населения стали причиной тому, что движение, пытавшееся активно развернуть свою деятельность в конце 90-х гг., постепенно сошло на нет. О его существовании напоминали только подписи его лидера, которые он ставил под различными резолюциями, заявлениями «Круглого стола» политических сил Татарстана.

Среди новых тенденций, которые обозначились во второй половине 90-х годов, можно назвать и неоязычество, восходящее к некоторым идеям тюркизма. Это новое течение формировалось и имеет пока распространение, в основном, в Набережных Челнах. Среди идеологов течения можно назвать Зиннура Аглиуллина, бывшего председателя ВТОЦ, Рафаэля Безертинова, автора книги «Татары-тюрки - потрясатели Вселенной», и «Тенгрианство - религия тюрков и монголов» Дамира Шайхутдина и др. Странники этого течения издают свою газету «Безнең юл» («Наш путь»). Основопологающей, объединяющей идеей для них является тенгрианство (тенгризм), которое рассматривается не просто как религиозное учение, характерное для многих тюркских народов в раннее средневековье, а как образ жизни и мыслей, возникший в глубокой древности, сложившийся «естественным историческим путем на основании народного мировоззрения, включавшего ранние религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе стихийным силам и космосу - Небу»<sup>36</sup>.

Признавая тенгрианство как исконно тюркское явление, идеологи этого течения считают, что именно оно должно способствовать объединению тюркских народов, а также стать идеологической основой возрождения татарской нации. Как считает З. Аглиуллин «наша задача - возрождение своей основы: тенгрианства на современном уровне»<sup>37</sup>. В газете «Безнең юл» много места уделяется и критике ислама, который, в отличие от тенгрианства, для татар не является национальной религией. «Нас не устраивают утверждения о том, что в священных книгах нет описания пройденного пути,

истории нашего тюрко-татарского народа. Там семитский (еврейский, арабский) народ свой пройденный путь, свою историю выдает за историю всего человечества. Мы - татарский народ - к высшим силам должны найти свой путь»<sup>38</sup>. Странники тенгрианства предупреждают, что интернациональная (а не национальная) сущность ислама чревата многими непредвиденными последствиями: «Нельзя ожидать ничего хорошего от современных начальников, имамов и проводимых ими реформ! Кто может сказать, что они не пойдут против своего народа под любыми знаменами, например, под эгидой интернационального ислама?»<sup>39</sup>. Отсутствие национальной религии у татар, которая могла быть основой и его национальной идеологии, по мнению сторонников тенгрианства, привело к созданию недееспособной «модели Татарстана», поскольку она «разработана ориентированными на Запад буржуазными татарами, ставящими национальный фактор на последнее место». Разработчики этой модели, как считает Дамир Шайхутдин, «преклоняются перед западной цивилизацией, ее экономической стабильностью. А духовная нестабильность, как мы знаем, ведет к гибели человечества... Эти националисты нам предлагают государство с татарским языком, арабской религией и даже латинской (западной) графикой. Естественно, этот несерьезный конгломерат, где духовные компоненты между собой совершенно не связаны»<sup>40</sup>.

Один из главных недостатков ислама, как и других мировых религий, сторонники тенгрианства видят в том, что он строится и функционирует на принципе подчинения. По их мнению, этот принцип в политическом плане является отнюдь не безвредным, «поскольку ислам (как и христианство) столетиями использовался богатыми как орудие подчинения простого народа. Возрождение ислама не связано ли с появлением богатых?... Начальству, богатым другая идеология не нужна. Их устраивает испытанный веками ислам»<sup>41</sup>. И вообще, как считает один из редакторов газеты «Безнең юл» Д. Шайхутдин, «Татарский народ со времен принятия ислама до периода современной дикой «демократии» существовал в рамках только одного образа жизни, одной политики - политики подчинения... При этом нужно иметь в виду и то, что заставить татар и все тюркские народы в условиях отсутствия физических форм «подавления» принять семитские (ислам и христианство) религии, означает подчинение их через религию»<sup>42</sup>.

Довольно своеобразным является отношение сторонников тенгрианства к джадидизму. Рассматривая причины его возникновения, З. Аглиуллин отмечает, что «сто лет тому назад мир ислама переживал большой кризис. Последнее тюрко-исламское (Османское) государство стояло на грани исчезновения. Технологически значительно опережающая европейско-христианская цивилизация тюркам готовила судьбу американских индейцев. Одна из причин отставания в области технологии - отсутствие развития мысли. В первую очередь, эту опасность поняли хорошо знающие Россию и Европу татары. Таким образом, появилось движение джадидизма, направленное на достижение уровня Европы, но при этом оставаясь мусульманами... Правда, с присущей им простотой, тюрки начали перенимать не только технологию, но и культуру, даже язык»<sup>43</sup>. Сущность джадидизма, по мнению З. Аглиуллина, определяется двумя его столпами: тюркизмом и реформаторством (янармыш).

Поскольку в традиционном джадидизме в качестве основополагающего компонента присутствует ислам, то вполне естественно, в таком виде он не устраивает представителей тенгрианства. З. Аглиуллин считает, что джадидизм необходимо развивать дальше, «поскольку в современных условиях тюрко-исламской идеи уже недостаточно. Ее необходимо развивать, перевести в иную плоскость». А для этого присущий джадидизму «тюркизм нужно развивать, расширять до туранизма», а от ислама «надо уйти вглубь - к учению о тенгрианстве». Как он считает, здесь не будет простого возвращения к прошлому, поскольку «возвращение - это возвращение к более высокой ступени по спирали»<sup>44</sup>.

Нужно признать, что понятие “Тенгре” у татар действительно стало практически синонимом “Аллаха”. Поэтому и среди духовенства, и среди интеллигенции встречается точка зрения, рассматривающая тенгрианство как начальный этап становления монотеизма, в последующем определивший особенности ислама среди татар, подчеркивающий его национальные особенности. Как считает Ильдус Амирхан, “наша религиозная основа сегодня довольно слабая. Самый мощный период тюркской нации - это эпоха тенгрианства. Потому, что в тот период основа нашего существования, национально-этнические корни нашего образа жизни и вера составляли единое целое... Поэтому некоторые наши националисты подняли идею тенгрианства. Их можно понять. Ведь на самом деле религиозное чувство должно быть душой национального образа жизни. Поэтому тенгристы ислам считают религией арабов и ему в вину ставят арабизацию татар”<sup>45</sup>. Но дело, в данном случае, считает И. Амирхан в том, что у тенгристов просто “не хватает знания понять, что Тенгре это и есть Аллах”<sup>46</sup>. А на самом деле “Тенгре - это принятый на национальной почве тот же Аллах. Понятие “тенгре” у нас через арабов в обновленном виде принят как Аллах. Поэтому нас, мусульман, некоторые обвиняют в проповедовании арабской религии. Это не совсем соответствует действительности. Но доля истины в их суждениях проявляется в том, что мы действительно, постепенно свою веру оторвали от национальной почвы и, в конечном счете, остались без национального сознания, без религии”<sup>47</sup>. Но проблема, по словам И. Амирхана, заключается в том, что такой подход создает иллюзию независимости нации от религии. А это, в свою очередь, приводит к тому, что “наши священные обычаи и обряды, святому родники, святые горы были оторваны от религиозной основы... Но наши предки после принятия ислама не отказались от национальных ценностей, только освободили их от язычества и подняли до божественной высоты... Поэтому нельзя противопоставить Аллаха Тенгре или Тенгре Аллаху. Только через национальное обновление их нужно идентифицировать. Но религия может быть только национальной. Северные турки, какого бы вероисповедания они ни были, религию должны совмещать с этнической основой и национальным духом”<sup>48</sup>. Несмотря на то, что такая позиция является эклектичной, тем не менее она отражает мировоззренческие установки определенной части татарских интеллектуалов. С точки зрения теоретического осмысления роли и места ислама в жизни татарского общества она, безусловно, уязвима. Но в данном случае она представляет собой тактический прием в консолидации татарского общества.

Как видим, в документах общественно-политических движений и партий и в заявлениях их лидеров довольно четко прослеживается тенденция радикализации отношения к исламу. Если для ВТОЦ это ярко выраженная “татаризация” ислама, то у партии “Иттифак” и Милли меджлиса четко прослеживается попытка обезличенной исламизации общества. Оба эти подхода, далекие от выявления оптимальных вариантов возрождения ислама в обществе, в какой-то степени осложняют дальнейшее развитие ислама в регионе.

Итак, и общественные и политические организации Татарстана до сих пор не сумели выработать позицию по отношению к исламу. Возможно, поэтому возвращение исламских ценностей в татарское общество не имеет четких устойчивых тенденций, этот процесс идет сложно и противоречиво, имеет различные, иногда совершенно непредсказуемые формы.

#### Примечания:

1 Мухаметшин Ф.Х., Исаев Г.А. Республика Татарстан в зеркале общественного мнения (90-е годы). (Социолого-экономический аспект). - Казань, 1998. - С. 183.

2 Там же. - С. 182.

3 Там же.

4 Там же.

5 Суверенный Татарстан. - Т. 2. - М., 1998. - С. 15.

6 Милләт. - 1991. - Январь.

7 Там же.

8 Об этом см. Подробнее: Мухаметшин Р.М. Динамика исламского фактора в общественном сознании татар в XVI-XX вв. (историко-социологический очерк) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. - Вып. II. - Казань, 1994. - С. 112-114.

9 Известия ТОЦ. - 1996. - № 2. Заявление принято на V съезде в ТОЦ 26 февраля 1996 г.

10 БТИУ 6 - нчы корылтаеның карарлары (резолуцияләре). - Казань, 1999. - Б.4.

11 Татар милли хәрәкәте низамнамәсе (Концепциясе). - Казань, 1998. - Б.8.

12 Там же.

13 Там же. - С. 94.

14 Там же.

15 Панорама. - 1991. - № 6. - С. 24.

16 Алтын Урда. - 1993. - № 6.

17 Там же.

18 Аргамак. - 1997. - № 2. - С. 12.

19 Сафин Р. Милли хәрәкәт һәм дин // Татарская нация: прошлое, настоящее, будущее. - Казань, 1997. - С. 98.

20 Там же. - С. 93.

21 Там же. - С. 94.

22 Там же. - С. 95.

23 Там же. - С. 95.

24 Там же. - С. 95-96.

25 Программа партии Иттифак. - Наб. Челны. - 1993. - С. 3.

26 Татарстан. - 1997. - № 8. - С. 22-23 (на татар. языке).

27 Алтын Урда. - 1997. - № 32.

28 О типологии религиозного сознания см. мою статью: Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI-XX вв. // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. - Казань, 1994. - С. 111-113.

29 Өмет нуры. - 1999. - № 1. - Январь.

30 Там же.

31 Там же.

32 Конфликт - диалог - сотрудничество (Бюллетень). - М., 1999. - № 1. - С.158.

33 Новая вечерка. - 1999. - 28 сентября.

34 Там же.

35 Өмет нуры. - 1999. - № 1. - Январь.

36 Безнен юл. - 1997 - № 2. - Декабрь.

37 Там же. - № 1. - 1997 - Ноябрь.

38 Там же. - № 1. - 1998 - Январь.

39 Там же. - № 2. - 1998. - Февраль.

40 Там же. - № 1. - 1997. - Ноябрь.

41 Там же.

42 Там же. - № 1. - 1997. - Ноябрь.

43 Там же.

44 Там же.

45 Өмет нуры. - 1999. - № 2. - Апрель.

46 Там же.

47 Там же.

48 Там же.



## Глава 26. Неофициальный ислам

Прежде чем говорить о характере неофициального ислама в Татарстане, необходимо четко определить границы и формы функционирования, основные богословские параметры официального ислама, обозначить его место в современном светском государстве. Если иметь в виду, что процесс формирования официального ислама в Татарстане находится на стадии становления, то несложно догадаться, что многие из этих вопросов остаются открытыми. Какой ислам в условиях Татарстана - многоконфессионального и светского - можно считать официальным? Скорее всего, лояльный к официальным властям. Но лояльность - понятие довольно абстрактное, и, оставаясь вполне лояльным к властям, можно придерживаться совершенно разных богословских позиций. Наглядный пример - описанные выше значительные разногласия между представителями официального духовенства по многим принципиальным проблемам. Теоретическая неопределенность в позициях официального духовенства по ряду богословских вопросов оставляет место для политических спекуляций по многим животрепещущим проблемам современности и раздувания даже незначительных разногласий до уровня серьезного идеологического противостояния. Так, свой уход из ДУМ РТ Фарид Салман представил как попытку дистанцироваться от муфтията, якобы являющегося рассадником ваххабизма в республике. По его утверждению, распространение ваххабизма не без помощи официальных религиозных структур достигло угрожающего состояния: "Проникновение ваххабизма в республику я подразделяю на четыре этапа: 1) культурное нашествие (широкое распространение литературы); 2) проникновение в учебные заведения; 3) захват официальных религиозных структур (не прекращающаяся в течение года чистка рядов имамов); 4) проникновение во власть. Сегодня татарское общество переживает последний этап"<sup>1</sup>. Более того, считает он, "идет сращивание национализма и ваххабизма... В национальное движение проникают ваххабиты - провокаторы"<sup>2</sup>. Такой пример абсолютизации отдельно взятых явлений, доведение их до уровня общих закономерностей, безусловно, можно рассматривать как проявление болезни роста и попытку осмысления процессов, которые еще находятся в начале своего становления.

В начале 1990-х годов в Татарстане стали распространяться различные традиционные и нетрадиционные религиозные течения. Самую большую активность проявляли общины протестантского толка. Своей демократичностью, упрощенностью выполнения религиозных обрядов они, действительно, привлекали внимание значительной части молодежи, в том числе и татарской<sup>3</sup>.

На волне распространения религиозного плюрализма в Татарстане появились такие религиозные общины как бахаи, ахмадийа. Община бахаи в Татарстане была зарегистрирована в 1991 году. Такими своими программными положениями как признание непротиворечивости науки и религии, необходимость самостоятельного поиска истины каждым человеком, избавления человечества от любых расовых, национальных, религиозных, политических и других предрассудков община сумела заинтересовать определенную часть татарской интеллигенции, особенно творческой. Свою роль сыграл и тот факт, что местную общину возглавил известный тележурналист Шамиль Фаттахов, сын крупного художника Лутфуллы Фаттахова. Правда, во второй половине 90-х годов интерес к новым религиозным общинам, в том числе и к бахаизму, упал. Хотя и сегодня практически во всех городах республики имеются группы бахаистов, общая их численность не превышает 300 человек<sup>4</sup>.

Казанская община ахмадийа зарегистрирована в 1992 году. В первые годы своего существования она воспринималась общественностью как мусульманская община. Мусульманское духовенство не высказывало своего отношения к ней. Интеллигенция (особенно творческая), скорее всего, в силу своей неинформированности о

характере религиозного учения, довольно часто организовывала встречи с представителями этой общины. Точнее, с одним из них - известным татарским поэтом Равилем Бухараевым, жившим в Лондоне и использовавшим свои частые приезды для многочисленных выступлений. Но к середине 90-х годов мусульманское духовенство довольно четко определило свое негативное отношение к этой общине. Судя по тому, что одновременно в средствах массовой информации исчезли упоминания о ней, и светская интеллигенция приняла эту позицию. Разговоры о необходимости строительства собственной мечети также сошли на нет. Сегодня община, возглавляемая эмиссарами из Пакистана, практически бездействует<sup>5</sup>. Правда, нужно отметить, что в первой половине 90-х годов община активно занималась распространением литературы на русском языке. Изданная ею разнообразная литература в библиотеках городов республики до сих пор численно преобладают над изданиями об исламе.

Чтобы более наглядно представить отношение официального духовенства к этим двум общинам, приведу резолюцию IX съезда молодежного центра исламской культуры "Иман" от 29 ноября 1998 года "Об антиханафитских направлениях": "В XIX веке, в первую очередь, английскими спецслужбами были выдуманы и распространены ваххабизм, ахмадийа и бахаизм. Под их влиянием был разрушен даже халифат (Османская империя) и нарушен культурный баланс индийско-мусульманского региона. А движение бахаи для татарских манкуртов и космополитов создало почву для распространения интернационализма. Каждое из этих движений имеет крупные финансовые источники и находит поддержку со стороны таких антимусульманских стран как США и Англия. Поэтому широкая общественность и религиозные круги призывают поставить заслон против разрушительных, разлагающих и разъединяющих действий этих движений"<sup>6</sup>.

Таким образом, религиозные общины, считающие себя имеющими отношение к исламу, не нашли в Татарстане широкого распространения.

Среди мусульманских общин, находящихся в оппозиции к официальным религиозным структурам, можно назвать небольшую группу мусульман, возглавляемую Файзрахманом Саттаровым и именуемую "файзрахманистами". Файзрахман Саттаров - один из немногих татарских имамов советского периода, получивший профессиональную богословскую подготовку в 1955-1964 гг. в медресе Бухары и занимавший посты имама-хатиба в крупных городах СССР (в Ленинграде, Ростове, Октябрьске и др.) и казая в ДУМЕС в 1972-1976 годы. Каким образом он решился перейти в оппозицию к официальным религиозным структурам? Какие религиозные течения и богословские учения оказали влияние на формирование этой мусульманской общины? Особенностью "файзрахманизма" является то, что он имеет местные, но не глубокие корни. В процессе общения с самим амиром (так называют Ф. Саттарова его ученики), его раисами (представителями) в регионах (Татарстане, Удмуртии, Марий-Эл и Пермской области) и рядовыми верующими невольно обращаешь внимание на эклектический характер основ их вероучения. Можно согласиться с первым заместителем муфтия ДУМ РТ В. Ягкупом, который назвал их вероучение смесью ваххабизма, исламизма и суфизма. Основополагающим постулатом общины является принцип "жить только по Корану!". Ф. Саттаров считает, что сложный, но единственно верный путь для мусульманина - это "идти по Корану, что очень трудно, но мы не можем жить по-другому. Может быть и так, что сначала никто не последует за нами. Но и за пророками не сразу пошли, некоторые из них были одиночки"<sup>7</sup>. Принципиальное несогласие Ф. Саттарова с официальными имамами заключается в том, что "они идут за народом, облегчая себе задачу и тем самым нарушая главную заповедь Пророка". Он подчеркивает, что не стремится к тому, чтобы за ним последовали многие, "должны последовать только достойные, живущие только по Корану". Ф. Саттаров признает, что есть и иные, кроме Корана, источники, которые составляют основу шариата. Но "в них пока

нет нужды. Сегодня необходимо объединиться вокруг Корана. Из существующих 73 сект только 1 секта Аллаха, остальные 72 выдуманы учеными". На словах признавая разделение на суннизм и шиизм, на мазхабы, на деле он ставит под сомнение их целесообразность, поскольку "Аллах запретил разъединение". Из основополагающих догматов он особо выделяет намаз и закят. Община "файзрахманистов" имеет четко разработанную систему обязательного закята, которую они пытаются применить по отношению к своим прихожанам. Но ставки настолько высоки (доходят до двух третей дохода), что, по признанию самого Ф. Саттарова, "народ не соглашается".

Рассуждая о взаимоотношениях общины с государственной властью, он подчеркивает лояльность к ней, заявляя, что государство должно быть светским, а не религиозным. Участие в политике также допустимо. Эклектичность представлений проявляется и в отношении к обычаям и обрядам. Вполне лояльное отношение к поминальным обрядам ("Если нас приглашают, то мы идем") сочетается с неприятием религиозных праздников (маулида и др.) и суфизма. Признание иджитхада как великого усердия, старания не мешает им принять и некоторые аспекты таклида. "Файзрахманисты" подчеркивают отсутствие связи с различными зарубежными мусульманскими религиозными организациями и фондами. Скорее всего это действительно, так. Об этом наглядно свидетельствует и работа открытого в 1997 году медресе, где преподают только свои подготовленные прихожане, учебники написаны (буквально переписаны из различных книг) самим Ф. Саттаровым.

Возникший на татарской почве "файзрахманизм", хотя и не получил широкого распространения, является интересным образцом неофициального ислама в республике. Возможно, его корни не следует искать в далекой истории. В данном случае субъективный фактор - желание не сумевшего сделать карьеру в официальных религиозных структурах советского периода имама-хатиба найти свою нишу в условиях религиозного возрождения - также сыграл заметную роль.

Среди различных проявлений неофициального ислама в Татарстане довольно заметен турецкий след. При существующих международных отношениях республики это вполне объяснимо. С Турцией у Татарстана сложились прочные экономические отношения. Работают представительство этого государства, 16 лицеев в городах республики.

Турецкое влияние в исламе идет по двум направлениям. 1. Пропаганда идей и книг Бадиуззамана Саида Нурси, которая идет через турецкие лицеи и специально созданное медресе. Последователи Саида Нурси не вступают в открытый спор с представителями официального духовенства, тем не менее определенные разногласия уже наметились. Это, в первую очередь, проявляется в том, что последователи Нурси абсолютизируют его учение и содержание книг, особенно Тафсира, и пытаются навязывать другим мусульманам. Это, по словам ректора медресе "Танзиля" Рустем хазрата, особенно ощутимо в Набережных Челнах, где позиции "нурсистов" сравнительно сильны. Есть и другие потенциальные теоретические предпосылки для разногласий. Учение Саида Нурси, выстроенное в духе псевдосуфизма, в принципе неприемлемо для официального духовенства. Если иметь в виду и разные подходы к государственно-правовому регулированию мусульманской общины, то можно не сомневаться в наличии определенной почвы для разногласий.

2. Турецкое влияние заметно и в распространении суфизма в Татарстане. Через Турцию в республику проникают идеи нетрадиционного в регионе тариката - кадирийа. Представители суфизма данного толка имеют свои организационные ячейки. До середины 1990-х годов они собирались, в основном, в мечети "Нурулла". Сегодня их объединяют редкие посещения своего шейха из Турции, который индивидуально общается со своими учениками (в Казани около 10 мюридов этого шейха).

Представители мусульманского духовенства, находящиеся в оппозиции к официальным религиозным структурам, пытаются обвинить их в пособничестве многим зарубежным мусульманским радикальным организациям. Если Ф. Салман обвинил ДУМ РТ в пропаганде ваххабизма, то Т. Таджутдин "разоблачает" Совет муфтиев в сотрудничестве со многими религиозными организациями, такими как хабашиты, движение "Нация ислама", таблигиты. Признавая пропагандистский характер этих обвинений и преувеличение значимости отдельных фактов, нельзя не заметить в них и долю правды. Так, представители пакистанской организации "Джамаат-е-Таблиг", именуемые "таблигистами", действительно, работали в Татарстане. Не имея своей организационной структуры, но имея координатора, они собирались в мечетях "Нурулла", "Булгар" и, в основном, занимались дагватом (призывом).

Таким образом, неофициальный ислам в Татарстане существует. В силу специфики политической системы общества он практически не структурирован, поэтому не имеет серьезной опоры среди верующих.

#### *Примечания:*

- 1 Новая вечерка. - 1999. - № 17. - 24 июня.
- 2 Там же.
- 3 По сведениям Комитета спасения от влияния тоталитарных сект, почти 50% молодежи, посещающих эти религиозные общины, составляют татары.
- 4 Религия и общество. Справочник. - Казань, 1998. - С. 111.
- 5 По сведениям Совета по делам религий при Кабинете Министров РТ, община зарегистрирована в количестве 15 человек. См.: Религия и общество. Справочник. - С. 112.
- 6 Иман. - 1999. - № 1. - Январь.
- 7 Высказывания Ф. Саттарова даются по записи личной беседы с ним.

## Глава 27. Ислам в массовом сознании татар

Изменения последних 10-15 лет в религиозной жизни народов, предки которых традиционно исповедовали ислам, можно в определенной степени назвать процессом «реисламизации», «Исламский фактор» практически присутствует сегодня во всех сферах жизни нашего общества: в культуре, быту, политике, он влияет на этническое самосознание, экономические, политические процессы, этноконфессиональные отношения. Особое внимание ученых, политиков, общественности к процессу реисламизации обуславливается и тем фактором, что к середине XXI века, по некоторым оценкам, численность российских мусульман, которых сейчас насчитывается 18-20 млн. человек, будет вполне сопоставима с этническими русскими<sup>1</sup>.

Татарстан является северным форпостом распространения ислама и одной из немногих республик, где почти поровну представлены народы, предки которых традиционно исповедовали ислам и православное христианство: по переписи 1989 г. татары составляли 48,5%, русские - 43,3% населения республики; по некоторым оценкам сейчас татар более 51%. И русские, и татары достаточно урбанизированы: более трех четвертей русских и двух третей татар проживают в городах, где социальные процессы происходят особенно динамично.

В современных условиях быстрой общественно-политической трансформации, усиления центробежных процессов, актуализации этнического и конфессионального факторов важно попытаться выявить восприятие ислама на массовом уровне, его место и роль в современном обществе.

Этносоциологические исследования, проведенные в Татарстане с середины 60-х и особенно активно в 1990-х годах<sup>2</sup>, включавшие в себя блок вопросов по религии, дают возможность проследить динамику религиозности татар-мусульман, формы ее проявления, место ислама в структуре этнической идентичности, и его роль в качестве фактора этноконфессиональных отношений<sup>3</sup> в Республике Татарстан.

### *Тенденции развития религиозности современных татар.*

В качестве основных индикаторов религиозности в служат показатели религиозного сознания и религиозного поведения. В наших исследованиях уровень религиозного сознания определялся ответами на вопрос «Верующий ли Вы человек?».

В социологии религии не сложилась единая типологизация мировоззренческих групп населения в зависимости от их отношения к религии. Различные исследователи в зависимости от задач и возможной исследований выделяют от трех до семи таких групп. В наших более ранних исследованиях респонденты могли отнести себе к одной из следующих групп: верующим, колеблющимся, индифферентным неверующим и атеистам. В инструментариях более поздних исследований эти шкалы менялись. В 1994 году были введены шкалы «верующие, соблюдающие обряды», и верующие, не соблюдающие обряды». В 1997 году фиксировалась степень убежденности респондентов в своей вере - между верующими и неверующими были введены показатели - «скорее верующие, чем неверующие», а также «скорее неверующие, чем верующие». Тем не менее тенденции в изменении религиозного сознания даже с учетом относительности цифрового материала в столь тонкой и глубоко личной сфере как религиозность, все же выражена достаточно красноречиво.

В 60-80-х годах основная часть татар, как показывают проведенные тогда исследования, признавала себя индифферентной по отношению к религии: даже в селах к этой категории отнесли себя 47% опрошенных в 1967 г. и 59% в 1980 г., верующими признали себя лишь 15,7% опрошенных в 1980 г. сельских татар.

С конца 80-х ситуация коренным образом изменилась. По данным исследования 1989/90гг. до двух третей респондентов отнесли себя к более или менее религиозным: среди городских татар 34,1% признали себя верующими, 30,4% - колеблющимися между верой и безверием, среди сельских - соответственно 43,4% и 19,1%. В 1994 г. к верующим отнесли себя 66,6%, к колеблющимся - 12% татар-горожан, в селах эти показатели составляют 86% и 9,8%. В 1997 году 81% татар-горожан отнесли себя к верующим (40%), либо скорее к верующим, чем неверующим.

Рост религиозного сознания наблюдается во всех социальных группах татар. Традиционно считалось, что общий уровень религиозности населения складывается, главным образом, за счет престарелых и лиц, занятых неквалифицированным физическим трудом. Сейчас также для этих социальных групп характерен наиболее высокий уровень религиозного сознания. Так, среди городских татар старше 60 лет в 1990 г. к верующим отнесли себя 63,3% опрошенных, к колеблющимся - 19%. В 1994 г. верующими назвали себя 84% лиц этой группы.

Но и среди молодежи заметен рост доли лиц с выраженным религиозным сознанием. В 1990 г. 20,4% молодых горожан в возрасте 20-24 года отнесли себя к верующим и 36,7% - к колеблющимся, в 1994 г. верующими назвали себя 41% татар-горожан в возрасте 18-19 лет, 58% - 20-24 года, и 61% - 25-29-летних.

По данным молодежного исследования 1999 года к верующим отнесли себя 70% молодежи республики в возрасте 15-29 лет.

Общеизвестен факт о большей религиозности женщин в сравнении с мужчинами. Гендерные различия сохраняются и у современных татар. Так, по данным 1994 года если в группе верующих, не соблюдающих обрядов женщины и мужчины представлены одинаково (3,5%), среди верующих, которые соблюдают обычаи и обряды женщин в 2,5 раза больше (42% и 19%). Неверующими же чаще считают себя мужчины (26% и 10%). Среди молодежи по данным исследования 1999 года, это различие хотя и сохраняется, но оно значительно меньше: к верующим, старающимся соблюдать обычаи, обряды отнесли себя 30% юношей и 35% девушек, к верующим, не соблюдающим обычаи и обряды соответственно 32% и 41%, неверующим - 21% и 13%.

В современных условиях и высшее образование не является барьером для распространения религиозности. В 1990 г. около двух третей студентов (64,4%) отнесли себя к более или менее религиозным людям: 20% считали себя верующими, 44,4% - колеблющимися. Среди специалистов с высшим образованием верующих было 20,4%, колеблющихся - 31,7%. Неверующими себя считали тогда лишь 22,3% студентов и 38,7% специалистов.

Проведенный в 1995 г. опрос различных групп татарской элиты также показал достаточно высокую долю лиц, считавших себя верующими: более 72% среди рабочей, 62% - художественно-творческой, 34% политической элиты. В последней группе значительное число составляли колеблющиеся и затруднившиеся ответить на вопрос об отношении к религии (до 22%).

Тем не менее столь резкое за последние годы увеличение числа людей, признающих себя верующими, нельзя однозначно интерпретировать как стремительный подъем религиозности, как показатель глубоких изменений в мировоззрении современных татар. В значительной степени это реакция на изменение с середины 80-х годов государственной идеологии, когда жесткий идеологический контроль сменился ориентацией на демократические нормы, в том числе и в вопросах вероисповедания. Сработал «эффект отпущенной пружины».

Другим фактором, определившим изменение отношения к религии в массовом сознании, является специфика переживаемого обществом переходного периода. В условиях социальной и экономической нестабильности, неуверенности в будущем, разочарованности в прежних идеалах, засилья низкопробной массовой культуры и моральной

деградации общества люди ищут в религии моральную опору и надежду на гармонизацию жизни, средство духовно-нравственного совершенствования. Участвовавшие попытки различных политических сил превратить православие в государственную религию России стали еще одним фактором, усилившим обращение татар к исламу.

Налицо и внешние проявления "реисламизации" татар. Особенно заметно изменение отношения к исламу стало проявляться с 1989 г., когда в Татарстане широко прошли торжества, посвященные 1100-летию официального принятия ислама предками татар - волжскими булгарами и 200-летию учреждения Духовного управления мусульман Европейской части России и Сибири. Проведившийся впервые у башни Сююмбике на территории Казанского Кремля праздничный намаз-молебен в честь праздника Ураза-байрам (Аит-аль-Фитр) в апреле 1991 г. собрал несколько тысяч людей. Сейчас стали обычным явлением выступления священнослужителей по республиканскому радио и телевидению. На территории республики ныне действует около 1000 мусульманских общин (в начале 1989 г. их было лишь 18). Общинам возвращаются здания мечетей, возведенные до революции, строятся новые. При мечетях открываются курсы арабского языка и основ ислама, мектебе, медресе. Активная подготовка духовных кадров ведется как в медресе и исламских институтах республики, так и за рубежом - в Турции, арабских странах. Выпускается разнообразная религиозная литература, изготавливаются предметы мусульманской символики и атрибутики, пользующиеся значительным спросом у населения.

В результате многовековых притеснений ислам в условиях Российской Империи, затем Советской власти приобрел в основном бытовой характер, и сейчас активизирует свое функционирование, главным образом, на семейно-бытовом уровне. Все более распространенным явлением становятся домашние медресы по поводу религиозных праздников и семейных событий с приглашением гостей преимущественно старшего возраста, с чтением сур из Корана, а также религиозные обряды семейного цикла. Современные обряды отошли от прежнего строгого канона, часто совершаются в трансформированном виде, что в определенной степени связано и с "нелегализованностью" ислама в недавнем прошлом. Специфика современных мусульманских обрядов у татар заключается в том, что их может совершать не только официальный мулла но любой мусульманин старшего возраста, знающий ритуал и умеющий читать соответствующие суры из Корана. Часто это кто-то из стариков - родственник или сосед. Обряд религиозного имянаречения ("исем кушу") у татар не предусматривает приглашения гостей, а ограничивается праздничным угощением для домочадцев и исполнителя обряда. Обычным стало проведение обрезания ("суннат") не дома, как прежде, где исполнителями обряда были потомственные специалисты ("баба" или "суннатчы"), а в больничных условиях с помощью квалифицированных хирургов. Своеобразие обряда религиозного бракосочетания ("никах") до недавнего прошлого проявлялось в том, что во время его совершения молодожены могли сами не присутствовать, а подчас даже не знали о его проведении, но наиболее распространенной формой был и является сейчас "очный никах".

Исследования в 1989/90 гг. показали, что обряд "никах" проводили 71,5% татар-горожан и 81,3% сельских татар, состоящих в браке, "исем кушу" - соответственно 60,3% и 77,5% из числа лиц, имеющих детей, "суннат" - 45,7% и 66,8% опрошенных, имеющих сыновей.

В ходе исследования 1994 г. выявлена лишь небольшая группа (13% среди опрошенных татар-горожан) тех, в чьих семьях не соблюдаются никакие религиозные обряды, обычаи или праздники.

О еще большей ориентированности на религиозные обряды свидетельствует вербальное поведение, показывающее отношение к ним в более "чистом" виде, нежели зависящее от многих сопутствующих обстоятельств непосредственное их проведе-

ние. Так, в ходе исследования 1989/90 гг., отвечая на вопросы о том, нужно ли проводить тот или иной обряд, лишь 8,3% татар-горожан и 12,5% сельчан сочли ненужным проведение обряда "никах" (в том числе среди молодежи его противников 13,8%, среди лиц старше 60 лет - 4,6%). Против проведения обряда "суннат" высказались 11,7% опрошенных городских и 8% сельских татар. Даже в группе респондентов в возрасте 20-24 года 37% считало проведение этого обряда обязательным, а 23,5% - желательным. Среди лиц с высшим образованием таких точек зрения придерживаются 40,3% и 26,4% опрошенных. По данным молодежного исследования 1999 года позитивная установка на проведение религиозных обрядов, связанных с различными этапами жизненного цикла является для молодых людей преобладающей: более 88% их сочла необходимым проведение обряда "никах", 79,3% - "жиназа", 78% - "исем кушу", 67,5% - "сөннат".

Значительная часть респондентов считает, что некоторые обряды, такие как "исем кушу", "никах" выполняют охранительную функцию, оберегая человека или заключенный брачный союз. Отношение же к обряду "суннат" помимо его символично-знаковой функции приобщения к умме подкрепляется и его рациональностью с точки зрения медицины и личной гигиены.

Столь высокая ориентированность на их соблюдение как на вербальном, так и на реальном уровне является скорее всего не столько свидетельством наличия религиозных чувств, сколько проявлением национального сознания, своеобразным "религиозным национализмом".

Материалы наших исследований свидетельствуют об отсутствии абсолютной и прямой взаимосвязи религиозного сознания и религиозного поведения. Как среди верующих есть лица, считающие ненужным проведение различных религиозных обрядов, так и среди неверующих - сторонники необходимости их проведения.

В целом процессы и тенденции в развитии религиозности у татар аналогичны происходящим и у других российских народов: наряду с общим увеличением уровня религиозности, проявляющемся в росте религиозного сознания и поведения, она имеет, по мнению исследователей, достаточно поверхностный и формальный характер. По мнению Д.Фурмана истинно религиозные люди в России составляют не более 4% общества.<sup>4</sup> К сожалению, четкого и общепринятого определения понятия "религиозность" в современной науке нет. На рубеже 60-70-х гг. Р.Б.Тагировым была предпринята попытка выявить критерии религиозности и построить типологию современных верующих, по которой была выделена группа "убежденные верующие". Они составили тогда 9-10% от общего количества верующих среди татар.<sup>5</sup> Многие, особенно молодые, не знают даже азов ислама. Весьма немногочисленны, даже среди тех, кто считает себя верующими, соблюдающие все основные, обязательные для истинного мусульманина принципы ислама: шахада, пятикратный намаз, ураза, закят и садака, хадж. Из опрошенных в 1990 г. татар-горожан моление дома совершали 8,4%, в том числе среди лиц, признавших себя верующими или колеблющимися, - 15,4%.

Известно, что ислам не требует обязательного посещения мечетей и они не играют роли, аналогичной церкви в православии, но коллективная молитва в исламе считается более богоугодной, где бы она ни совершалась: дома, на площади или в мечети. Тем не менее привлекает внимание активность молодежи в посещении мечетей, особенно студентов. Так, по данным исследования 1990 г. мечети посещали 4,3% татар-горожан, в среди верующих и колеблющихся - 7,9%; у студентов этот показатель достигал 12%. В 1999 году среди татарской молодежи республики число посещающих мечети увеличилось так, более 40% молодых татар в возрасте 15-29 отметили, что в течение последнего года были в мечети. Но среди них основная часть (22%) посещала мечеть по религиозным праздникам, 12% - по семейным событиям и лишь 6% бывали там достаточно регулярно, в том числе 4% - не менее одного раза в месяц и 2% - не менее одного раза

в неделю. Вероятно, в современных условиях мечеть воспринимается как явление национальной культуры, как знаковый элемент, подчеркивающий самость индивида как представителя своего этноса. Не исключается при этом и влияние определенной моды, и поведения друзей, сверстников православного вероисповедания. Религиозные ориентации, особенно молодежи, часто размыты и неопределенны. Так, отвечая в ходе молодежного исследования 1999 года на вопрос “К какой религии Вы принадлежите?” 77% респондентов отнесли себя к мусульманам, около 8% к православным (в основном это представители этноконфессиональной группы татар-кряшен). Остальные выбрали другие варианты ответов: “Верю в Бога, но не разбираюсь в религиях (3,2%), “Верю в своего Бога” (5,5%), “Верю в Высший Разум” (5,3%).

Эта размытость, неопределенность и поверхностность религиозных представлений молодых татар может быть соотнесена с выделенным в современном американском и западноевропейском обществах новым типом религиозности, представляющим из себя смесь научного любопытства и религиозной веры с элементами старых и новых религий, теософии, астрологии и прочими подобными явлениями. В подтверждение этому приведем следующие их ответы: верят в колдовство - 32% опрошенных, астрологию, гороскопы - 47%, переселение душ, бессмертие души - 29%, божий суд, наказание за грехи - 54%.

### Религиозность и этничность

Очевидно, в современном религиозном восприятии догматические, институциональные нормы относятся к числу второстепенных. Большую роль приобретают нравственно-этическая сторона ислама и его роль в качестве компонента национальной культуры и этнообразующей составляющей. Согласно данным исследования Г.Фаизова, проведенного в Татарстане в 1993 г. при нашей помощи, по мнению 78,4% опрошенных ислам способствует сохранению национальной культуры и традиций, 61,1% - способствует соблюдению чистоты и гигиены, 43,2% - помогает быть честным и справедливым, 37,7% - удерживает от дурных поступков в быту и общественной жизни.

В течение многих веков вследствие уникальной способности ислама приспосабливаться к местным условиям и традициям, с одной стороны, и освящать и регламентировать все стороны жизни своих последователей - с другой, произошло тесное переплетение, взаимопроникновение культуры, быта народа и религии. Сегодня значительная доля людей воспринимает их в неразрывном единстве. В современных условиях глобальной унификации материальной и духовной культуры ислам у татар выполняет компенсаторную и охранительную функции, сдерживая размывание этнической специфики, обеспечивая таким образом выживание этноса. В 1990 году около 60% опрошенных татар-горожан (в том числе 56% молодежи в возрасте 20-24 года, 80% татарской художественной интеллигенции) считали, что без ислама сохранить национальную специфику невозможно или вряд ли возможно. Мусульманские праздники, обычаи, обряды воспринимаются как органическая часть этнической культуры, им придается значение этнической традиции. Не случайно около половины опрошенных в 1990 г. татар-горожан (47,1%) в числе национальных праздников назвали религиозные. В современных условиях растет роль религии как фактора этнической идентификации. По данным исследования 1994 г. около половины сельских (44,6%) и треть городских татар (33,5%) считают, что именно религия роднит их со своим народом (причем большее значение в качестве этноидентификационных признаков имеют только национальный язык и культура).

В проекте “Социальная и культурная дистанции” специально исследовалась проблема роли религиозности и этноконфессиональных отношениях.<sup>6</sup>

В современных условиях роста религиозного сознания уровень религиозности, является фактором, усиливающим процессы этнической идентификации. В ходе ис-

следования 1994 года это ярко проявилось в ситуации респондентами выбора суждений о значимости национальной принадлежности. Как на личностном, так и на групповом уровнях, большее значение национальная принадлежность имеет для верующих: 60% верующих татар-горожан оказались сторонниками суждения “Я никогда не забываю, что я татарин” (среди неверующих таких 35%) и около 70% считают: “Человеку необходимо ощущать себя частью своей национальной группы”. Эти данные можно рассматривать как показатели высокого уровня этноконсолидационных установок.

Однако конфессиональное и этническое самосознание у татар в 90-е годы не является актуализированным для основной массы. В исследовании 1994г. степень актуализированности тех или иных характеристик идентичности, в том числе конфессиональной, определялась при помощи теста Куна-Макпартленда (“Попробуйте пять раз ответить на вопрос “Кто я?””). Среди основных самоидентификационных признаков лишь 41% респондентов назвали национальность (“Я - татарин”), около 15% назвали конфессиональную принадлежность (“Я - мусульманин”), причем главным образом эти люди старшего возраста. При этом только 4,5% респондентов поставили этот признак конфессиональной принадлежности на первое место, 2,7% - на второе, 3,5% - на третье, 1,9% - на четвертое, 2,1% - на пятое.

Степень религиозности является важным фактором актуализации конфессионального сознания, но в меньшей мере - этнического. Сила выраженности конфессиональной идентичности в групповом я-образе - “Я - мусульманин” выявлена у 28% верующих, соблюдающих обряды, у 14% верующих, не соблюдающих обычаев и обрядов, у 2,2% - колеблющихся и 4,6% неверующих. Позиция “Я - татарин” соответственно у 41% - 45% - 38% - 35% в вышеперечисленных группах.

Различные этнокультурные компоненты, и религия в том числе, находятся в тесной взаимосвязи. Этноинтегрирующая роль религии проявляется и в языковой сфере. Существует очень сильная корреляция религиозности и языкового поведения: уровень религиозности значительно выше у тех, кто дома общается преимущественно на татарском языке. По данным 1994 года, по уровню религиозности татароязычные горожане распределились следующим образом: верующие, соблюдающие обряды - 44%, верующие, но не соблюдающие обряды - 35%, колеблющиеся - 12%, неверующие - 7%. Среди тех, кто в общении дома использует в равной степени оба языка - татарский и русский, верующие, соблюдающие обряды составляют 26%, неверующие - 16%. Среди татар, общающихся дома преимущественно на русском языке эти две мировоззренческие группы представлены соответственно 11% и 41%.

Тесная связь между религиозностью и этнокультурными ориентациями была обнаружена при ответе на вопрос исследования 1994 года “Какие условия необходимы для возрождения Вашего народа?”. Поддержка татарского языка и развитие национальной культуры явились приоритетными для татар. При этом заметно различие ответов в зависимости от уровня религиозности. Так, за возрождение и развитие национальной культуры в качестве основного условия возрождения народа высказались 55% среди верующих и 38% среди неверующих респондентов в городах Татарстана. В Казани 44% верующих, 19% неверующих считают таким условием поддержку татарского языка. Необходимость социальных мер для развития татарской культуры чаще осознается верующими: 75% верующих и неверующих являются, по данным 1994 года, сторонниками таких мер.

### Этноконфессиональные отношения.

Межэтнические отношения, сложившиеся в республике, определяются, по оценкам многих исследователей, как спокойные, достаточно стабильные, вполне благополучные. Для населения республики в целом и для татар в частности мало характерна этническая предубежденность и замкнутость, они ориентированы на довольно тесное

общение. По данным исследования 1994 г. около 80% татар (79,7% в городах и 83,7% в селах) готовы иметь дело с представителями другой национальности в различных сферах общения.

Использование в исследовании методики определения психологической дистанции между представителями различных этносов и конфессий показало, что татары и русские в республике воспринимают друг друга как достаточно близкие народы. Более 80% опрошенных татар-горожан степень близости с русскими определили как близкую (64,3%) и очень близкую (18,7%), а 33% татар занимают такую позицию по отношению к православным. Причем верующие мусульмане несколько чаще воспринимают православных как достаточно близкую группу (37% верующих, соблюдающих обряды и 30% неверующих). Верующие проявляют в целом достаточно высокую толерантность к контактируемым конфессиональным и национальным группам. Около половины опрошенных в 1994 году татар являются сторонниками специальных мер по развитию русской культуры, причем позиции верующих и остальных респондентов сходны. Высокая степень этнической и конфессиональной толерантности татар были отмечены и в ходе исследований, проведенных в Азербайджане, Сибири, С.-Петербурге, других регионах России<sup>7</sup>. Тем не менее проявляя в целом повышенную (в сравнении с другими группами) толерантность по отношению к контактирующим этническим и конфессиональным группам и их национальной культуре верующие в большей степени ориентированы на ограничение смешанных семейно-брачных контактов, тогда как неверующие более склонны не придавать значения национальности в браке. По данным исследования 1994 года в городах республики лишь 16% верующих, соблюдающих обычаи и обряды, считают, что национальность в браке не имеет значения (среди колеблющихся такой точки зрения придерживаются 31%, среди неверующих - 54%). Верующие чаще считают межнациональные браки нежелательными: 42% - среди верующих, выполняющих обряды, 24% - среди колеблющихся, 11% - среди неверующих. В 1990 году нежелательными такой брак считали 13% опрошенных татар-горожан.

Чаще верующие придерживаются и мнения, что «межнациональные браки размывают нацию», но в основном это люди старшего возраста: 51% среди лиц старше 50 лет, тогда как среди молодых в возрасте 18-29 лет таких лишь 12%. Большая этноконфессиональная дистанцированность верующих в сфере семейно-брачных отношений проявляется не только на вербальном, но и на реальном уровне: среди них меньше людей, состоящих в смешанных браках.

Однако данная ситуация не свидетельствует о враждебности мусульман к представителям других этнических и конфессиональных групп. Здесь играет роль национальные и бытовые отличия, значимость которых усиливается с ростом национального самосознания. В данном случае религиозность усиливает этноконсолидационные тенденции.

Религия, особенно в условиях динамичных социальных изменений, сдерживая размывание этноса, играет важную роль в этнополитических ориентациях и процессах. В 1990-ые годы, прошедшие под лозунгами суверенизации, большая ориентированность на эти процессы проявилась у верующих татар. Они чаще считали, что распоряжение землей и природными ресурсами должно находиться в ведении республик (в Казани в 1994 году их было 60% среди верующих, 35% - среди неверующих)<sup>8</sup>. Верующие также чаще, говоря о степени доверия республиканской или общероссийской власти, в защите своих интересов выражали надежду на республиканские власти (31% среди верующих, выполняющих обряды, 12% - среди неверующих).

Различное отношение разных по мировоззренческим взглядам групп людей на процессы суверенизации и гражданское самосознание прослеживается при ответе на вопрос: «Кем Вы себя больше чувствуете - татарстанцем или россиянином?» (1994г.), 73% считают себя татарстанцами среди верующих, 44% - среди колеблющихся и 43% - среди неверующих.

Тем не менее на наш взгляд, в республике мало предпосылок для развития религиозного экстремизма и фундаментализма, в данном случае исламского, понимаемого как возврат к первоосновам ислама и борьба за установление власти, основанной на теории и практике раннего ислама, пророка Мухаммеда и его сподвижников<sup>9</sup>. Эволюционируя в течение более чем десяти веков, вобрав в себя народную доисламскую культуру, пройдя через реформаторство XVIII-XXвв., джадидизм в конце XIX - начале XX вв., модернизировавшие религиозную догматику, приблизив ее к требованиям современной жизни, ислам у татар приобрел специфические черты, отличные от ислама в арабских государствах, Средней Азии. Он ближе к светским нормам, ислам у татар называют «евроисламом».

Татары воспринимают себя, свою культуру, свое место в мировой цивилизации как пограничную позицию между Западом и Востоком. В исследовании 1994 г. среди вопросов, направленных на выявление культурно-психологических ориентаций, респондентам в городах республики предлагался вопрос о степени близости с людьми европейской и восточной культур. Отмечая близость как к восточной, так и к западной культурам, татары все же несколько больше тяготеют к восточной (64,2%), нежели к западной (44,6%). Однако при этом о сильной близости восточной (5,6%) или европейской (4,6%) культур заявила очень небольшая часть опрошенных. Остальные ответы распределились следующим образом: с людьми восточной культуры ощущают умеренную связь 29,2%, слабую - 30,4%, с европейской - соответственно 20,1% и 18,9%. При этом отмечается повышенная ориентация верующих татар на восточную культуру и повышенная - на западную (67% и 36%).

В определенной степени в этом же плане можно рассматривать вопрос исследования 1994 года о языковой ориентации респондентов для их детей («Владеющими какими языками Вы хотели бы видеть своих детей?»). Помимо русского и татарского языков 74% татар-горожан ориентированы на западно-европейские, 13,3% - на арабский, 10,4% - на турецкий языки. Ответы сельчан: западно-европейские - 33%, арабский - 25,1%, турецкий-18,6%. Причем относительно восточных языков молодежь более ориентирована на турецкий язык, тогда как людей старших возрастов, как и представителей художественно-творческой и рабочей элит, привлекает арабский язык. Ориентации представителей политической элиты в равной мере направлены на оба языка. Степень религиозности тесно коррелирует с языковой ориентацией и несомненно, более всего связана с языком Корана - арабским: на него ориентированы 28% верующих, выполняющих обряды, 9% - верующих, не выполняющих обряды и лишь около 2% колеблющихся и неверующих. Турецкий язык также более привлекателен для верующих, в чем проявляется интерес к тюркским корням татарской культуры. В досоветскую эпоху распространенность восточных языков среди татар была достаточно широкой: любой образованный татарин помимо татарского и русского владел арабским, персидским и турецким языками. Казань тогда являлась признанным центром российской ориенталистики.

В последние годы у татарстанцев появились возможности реализации этих интересов. Восстанавливаются утраченные культурные и экономические связи со странами Востока, возвращаются традиции, связанные с Востоком. Сейчас около 200 студентов из Татарстана получают светское образование в восточных странах, а восточные языки параллельно с западноевропейскими начинают вновь завоевывать позиции в системе образования республики. Во всех крупных городах функционируют татарско-турецкие школы, лицеи, в Казани открылся арабо-английский лицей, восточные языки преподаются в некоторых вузах республики, а в университете и педагогическом институте открыты отделения восточных языков. В течение нескольких лет в Казани работают Общество дружбы «Татарстан - Турция», Центр арабской культуры, осенью 1996 г. в Казани было открыто генеральное консульство Турции. Все это

можно рассматривать как предпосылки развития ислама в республике, но то, каким образом он будет развиваться, какой характер примет религиозность татар-мусульман и в какие формы она волеется, в значительной мере зависит от общественно-политических условий.

На наш взгляд, российская государственная идеология, средства массовой информации на рубеже веков в условиях чеченской войны, событий в бывшей Югославии усилили нападки на ислам, приписывая ему радикализм, агрессивность, тем самым провоцируя опасность роста отчуждения. Материалы наших исследований 1994 и 1997 гг., специально изучавших проблему этноконфессиональной социально-культурной дистанции, фиксируют эту тенденцию. При уменьшении межэтнической дистанции между татарами и русскими заметен рост межконфессиональной дистанции между православными и мусульманами, причем вне зависимости от степени религиозности<sup>10</sup>.

На московской конференции "Терпимость в гражданском обществе весной 1999г. политолог Анатолий Громько отметил, что понятие "исламская угроза" прочно вошла в сознание обывателя. По данным, опубликованным в "НГ-Религия", 70% молодежи в Петербурге испытывают неприязнь к мусульманам, а негативное отношение к исламу прослежено у 16% москвичей в середине 90-х гг.<sup>11</sup>

В Татарстане, как впрочем и в других регионах, где непосредственно соседствуют мусульмане и представители других конфессий, ситуация иная. По данным молодежного исследования 1999 года 63% русской молодежи республики высказали положительное отношение к исламу, 32% - затруднились ответить и лишь 5% заявили об отрицательном отношении. В свою очередь у 70% молодых татар выявлено позитивное отношение к православию, 36% - затруднились ответить, у 4% - отношение негативное.

Высокий уровень толерантности русского населения республики к исламу, равно как и татар к русской православной церкви, подтверждает и исследование Д.Фурмана и К.Каариайнена, проведенное ими в различных регионах России, включая Татарстан. По их данным положительное отношение к исламу выявлено у 92% русских проживающих в республике и лишь у 57% - русских России в целом. Отрицательное отношение соответственно у 3% - в первом случае и 21% - во втором.<sup>12</sup>

При этом следует иметь в виду, что ксенофобил, частной формой которой является исламофобия, непреодолимо встречает ответную, возможно еще более жесткую реакцию. Таким образом, ее рост приобретает черты геометрической прогрессии, что особенно заметно в кризисных ситуациях.<sup>13</sup>

Все изложенное выше свидетельствует о достаточно сложной конфессиональной ситуации сложившейся в России, что необходимо учитывать в государственной политике реформирующейся России. Только баланс этнокультурных интересов, учет этнической и конфессиональной специфики, чувства национального достоинства каждого народа России позволит "выстроить такие нормы отношений в обществе и государстве, где благополучие и достоинство каждого человека, каждого народа и всего государства было бы обеспечено на основе четких законов и высокой нравственности".<sup>14</sup>

#### Примечания:

- 1 Кобищанов Ю. М. Место исламской цивилизации в этноконфессиональной структуре северной Евразии - России // Современный ислам в диалоге культур. - Н. Новгород, 1996. - С. 59.
- 2 Это исследовательские проекты, в разработке и проведении которых автор принимал непосредственное участие. "Этносоциальные и демографические процессы среди татар Среднего Поволжья и Приуралья" (1989-1990); было опрошено 4000 человек. Несколько исследований, осуществленных в 1994-1999 гг. при научном руководстве д.и.н. Л.М.Дробижевой. Исследование 1994-1995 гг. (в 1994г. - массовый опрос, в 1995 г. - опрос элиты) проводились в рамках международного проекта "Посткоммунистический национализм, этническая идентичность и разрешение конфликтов в Российской Федерации"; опрошено 1240 человек. В 1997 году в Республике Татарстан был осуществлен междуна-

родный научно-исследовательский проект "Этнические и административные границы: факторы стабильности и конфликтности"; опрошено 1000 человек. В 1999 году исследование проводилось в рамках молодежного проекта "Современные этнокультурные процессы в Молодежной среде Татарстана (Рук. Р.Н.Мусина); опрошено 1000 человек. Данные исследований репрезентативны для проживающих в республике татар и русских. О программах исследований и принципах выборки см.: "Современные межнациональные процессы в ТССР (Программа исследования и инструментарий)" - Казань, 1991; "Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х годов". -М., 1994; "Социальная и культурная дистанции. Опыт многонациональной России. -М., 1998; Гарипов Я.З., Зиннурова Р.И., Мусина Р.Н. и др. Этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: Язык, Религия, Этничность". -Казань, 2000.

- 3 См.: Мусина Р. Н. К вопросу о месте и роли религии в жизни современных татар // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. - Казань, 1992. - С. 52-64; Её же. Ислам и мусульмане в современном Татарстане//Религия и государство в современной России/Московский центр Карнеги. -М., 1997, с.84-95; Её же. Религиозность как фактор межэтнических отношений в Республике Татарстан//Социальная и культурная дистанции. Опыт многонациональной России. -М., 1998, с.229-250.
- 4 Киммо Каариайнен, Д.Е.Фурман. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности)/Вопросы философии, 1977, №6, -с.38.
- 5 Тагиров Р.Б. Критерии религиозности и типология современного верующего (на примере ислама). Автореферат дис. канд. филос. наук. -Казань, 1972, -с. 14.
- 6 Коростелев А.Д. Религиозность в контексте межэтнических отношений//Социальная и культурная дистанция. Опыт многонациональной России. -М., 1998, с. 194-229; Мусина Р.Н. Религиозность ...//Там же, с.229-250.
- 7 Маликова Р. М. Парадоксы межнационального общения. -М., 1992; Старовойтова Г.В. Этническая группа в большом городе. -М., 1986; Мчедлов М.П. и др. Религия в зеркале общественного мнения//Социологические исследования. 1994, №5, с. 11.
- 8 Коростелев А.Д. Указ. раб. С.213.
- 9 Игнатенко А.А. Угрожает ли исламский фундаментализм постсоветской Центральной Азии//Межнациональные отношения в России и СНГ. -М., 1995. С.64.
- 10 Коростелев А.Д. Указ. раб. С.222,225.
- 11 Малашенко А. "Ренессанс" религии Мухаммеда//НГ-Религия, 22.09.99.
- 12 Каариайнен К., Фурман Д. Татары и русские - верующие и неверующие, старые и молодые//Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании в постсоветской России. -М., СПб., 2000. С.24.
- 13 Малашенко А. Ксенофобии в постсоветском обществе//Нетерпимость в России: старые и новые фобии./Моск. Центр Карнеги. -М., 1999. С. 18.
- 14 Абдулатипов Р.Г. Многонациональный регион: особенности формирования и управления./Многонациональный регион: экономика, политика, культура. -Оренбург, 2000. С.35.

## Глава 28. Роль ислама в развитии архитектуры Волго-Камья

### Х. ИСЛАМ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

На протяжении тысячелетий влияние религий на развитие материальной культуры человеческих цивилизаций проявлялось в различных аспектах. В большей степени, на наш взгляд, религия оказывала влияние на архитектуру, которая, в определённой степени, придавала ей материальную оболочку. Общеизвестны культовые архитектурные ансамбли и отдельные памятники, имеющие мировое значение и ассоциирующиеся с определёнными религиями. В различных регионах земного шара мировые религии оказывали значительное влияние на развитие архитектуры и в значительной мере наряду с другими факторами определяли её особенности. Влияние религии на архитектуру могло быть прямым и опосредованным. Более зримо проявляясь в культовых и мемориально-культовых сооружениях, обуславливая определённые каноны, или косвенно проявляясь в других сферах архитектуры. Если религия имела статус государственной, то она непосредственно влияла на политику заказов в области архитектуры и искусства, а нередко и градостроительства, определяя тем самым пути их развития.

В объёме одной статьи практически невозможно исследовать тему, заявленную в названии. Однако, на наш взгляд, можно и нужно расставить акценты в процессе исторического развития архитектуры Волжско-Камского региона, позволяющие определить степень влияния ислама в таких аспектах, как: градостроительный, типологический, объёмно-планировочный, архитектурно-образный, стилистический и другие. Столь широкий круг аспектов обусловил хронологические рамки с кон. IX по кон. XX века и привлечение научных литературных источников, отражающих достижения археологии, этнографии, истории архитектуры и градостроительства, а также архивных документов, необходимых для обоснования тех или иных доводов.

Ислам получил распространение в регионе, по мнению некоторых исследователей, ещё в IX веке с тюркским населением, неоднократно переселившимся с Нижней Волги. Вместе с ним в регион стала проникать и мусульманская культура, обладавшая высокими достижениями в градостроительстве, архитектуре и искусстве. До распространения ислама в регионе местная строительная культура, по данным археологических исследований, была представлена, в основном, жилыми и хозяйственными деревянными постройками срубной, каркасно-срубной, каркасно-дощатой конструкций. Первый тип конструкций представляли постройки из венцов, уложенных друг на друга, бревна в которых были связаны врубками на концах. Второй тип - сооружения из угловых стоек, в вертикальные пазы которых вставлялись утонченные концы горизонтально уложенных бревен, брусьев, плах. Третья разновидность конструкций применялась при возведении хозяйственных и не отапливаемых жилых построек, когда на вертикальные стойки и горизонтальные балки набивались доски. Крыши построек, вероятно, были одно-, двускатными с покрытием из досок, коры, соломы или земляным по бревенчатому накату. Общественные и культовые сооружения представлены площадками святилищ с жертвенными очагами в центре, реже по её периметру. Племена именьковской культуры, названной по наиболее изученному городищу у с.Именьково Лаишевского р-на, населяли территорию региона в 4-7 вв. Зафиксированы сотни именьковских селищ и городищ. Поселения располагались группами, включавшими до десяти селищ. Укрепленные поселения (городища) были мысового типа, имевшие с открытой напольной стороны земляные укрепления в виде одно-двух рядов валов и рвов. В ряде городищ на валах прослежены деревянные стены в виде заплота, частокола, реже срубов. При раскопках поселений выявлены остатки жилищ - землянок и полуземлянок, ям - хранилищ продуктов питания, горнов для выплавки железа, мастерских для отливки украшений из цветных металлов. В регионе прослежены также остатки городищ, пьяноборской культуры.



В кон. VIII в., когда основу населения региона составляли местные финно-угорские и тюркоязычные племена, из Северного Причерноморья и Приазовья в регион переместились болгары, вступившие в тесный контакт с местными племенами. К этому времени в регионе существовала довольно развитая строительная культура на основе деревянных конструкций, позволявшая возводить жилые и хозяйственные постройки, защищавшие людей в суровых климатических условиях зимнего периода. На рубеже IX-X веков они создали раннефеодальное государство - Волжско-Камскую Булгарию, население которой называлось собирательным термином "болгары" ("булгары"). Возникновению городов и развитию городской культуры в Волжской Болгарии способствовало распространение среди языческого болгарского населения ислама. По мнению А.Х.Халикова и ряда современных ученых, ислам проник в Среднее Поволжье в кон. VIII - нач. IX вв. и был официально принят задолго до прибытия в Булгарию посольства Арабского халифата в 922 году<sup>1</sup>. Исторические источники свидетельствуют, что болгарский царь Алмуш в 920 г. обращается к багдадскому халифу Муктадиру с просьбой прислать проповедников ислама, средства и мастеров - строителей для строительства мечети и крепости (города)<sup>2</sup>. В 922 г. прибыло посольство из Багдада. Очевидно, просьба была выполнена только в последней её части, т.к. средства не прислали и по определенным причинам проповедники не доехали до Булгарии. В том же году был заложен город Биляр, возможно, в качестве столицы домонгольской Булгарии. Археологами установлено, что город был заложен вокруг многоколонной деревянной мечети на ровной местности недалеко от р.Малый Черемшан. Отсутствие культурного слоя под главной мечетью города свидетельствует о возведении её в "чистом поле". Концентрическая архитектурно-пространственная организация г.Биляра, формировавшаяся укрепленными внутренней и внешней частями города с огромной многоколонной мечетью в центре, позволяет предположить, что в основе её лежит схема "идеального" раннесредневекового мусульманского города - Багдада, построенного халифом Мансуром в 766 году<sup>3</sup>. Багдад имел круглый план и в поперечнике достигал 2,5 км. Дворец халифа и мечеть отделялись от жилых кварталов стеной. Двойная внешняя городская стена была прорезана четырьмя воротами и укреплена башнями. В 941 г.Багдад пострадал от наводнения р.Тигр и город постепенно переместился на восточный берег и приобрел прямоугольные очертания. Возможно, мастера-строители из Багдада заложили в Волго-Камье новый город Булгарии по образцу и подобию своего города. Этим и объясняются, по сути, гигантские для того времени размеры города - около 600 га (почти равные размерам Багдада, площадь которого равнялась 625 га) и его название в русских летописях - "Великий город". В первой половине X в. к деревянной мечети была пристроена каменная 24-колонная мечеть с отдельно стоящим в 1,5 м от северо-западной стены или примыкавшим к ней через переход минаретом. Обе мечети относились к ближневосточному типу многоколонных зальных мечетей. Это самое раннее в регионе каменное сооружение, достоверно известное по материалам археологических раскопок. Если в деревянной мечети использовалась архитектурно-пространственная структура восточной многоколонной мечети, воплощенная в местных деревянных конструкциях, то во втором здании, очевидно, были использованы формы и конструктивные приёмы ближневосточных и среднеазиатских каменных сооружений. О возможности использования в качестве аналогов объектов и среднеазиатской монументальной архитектуры того времени можно предположить по тому факту, что в Булгарии был распространён ислам среднеазиатского толка. Важно отметить, что впервые в регионе было построено монументальное каменное мусульманское культовое сооружение с высоким башнеобразным минаретом. На строительстве этой мечети болгарские мастера освоили строительные приёмы возведения каменных сооружений. Говорить о внешнем облике мечетей мы можем только предположительно, хотя по аналогии с мусульманской

культовой архитектурой тех регионов, с которыми Волжско-Камская Булгария подерживала политические, торговые и религиозные связи, историки архитектуры представили свои реконструкции облика Билярской соборной мечети<sup>4</sup>. Несомненно, тип многоколонных зальных мечетей был привнесён в регион из стран Мусульманского Востока, но отражал местную строительную культуру (использование деревянных конструкций и местного камня - известняка, наличие утеплённых скатных крыш и тамбуров). В северо-западной части комплекса археологами выявлены остатки кирпичного здания (12,5 x 11 м). По предположению С.С.Айдарова, это здание через деревянную галерею было связано с деревянной мечетью. Здание имело каналы подпольного отопления, которое было широко распространено в постройках Средней Азии, Закавказья, Крыма и других странах средневекового Востока<sup>5</sup>. В Багдаде главная мечеть города примыкала к дворцу халифа. Вполне вероятно, что это здание могло служить зимним дворцом болгарского царя (хана), поскольку, по сведениям арабских путешественников, посещавших регион, летом население Булгарии жило в юртах (шатрах). Одна из таких юрт была обнаружена археологами.

Города Волжско-Камской Булгарии становятся объектами внимания мусульманского Востока благодаря работам представителей школы арабской географии, опиравшихся на путевые заметки ряда арабских путешественников X-XIV вв.: Ибн-Фадлана, Абу Хамида ал-Гарнати, Ибн-Баттуты и других. В своих записках арабские путешественники отмечали соборную мечеть в Биляре, деревянные жилые постройки и шатры, в которых жили летом. Упоминается и город Сувар. По мнению А.Х.Халикова, на рубеже IX - X вв. в Булгарии с распространением ислама получили развитие поселения городского типа без укреплений. Он отмечал, что вследствие экспансии хазар, развития классового централизованного государства, внутренних социальных причин стали появляться и укрепленные города (в том числе и столичный) и крепости<sup>6</sup>. В последние годы появилась и другая точка зрения ученых-историков, по которой появление и развитие городов в Волжской Булгарии происходило на основе ранних городских центров (укрепленных торговых поселений, мест сбора дани, с прилегающими торгово-ремесленными поселениями) и обусловлено формированием дружинно-княжеской структуры власти раннефеодального государства. Помимо них существовали хутора, объединенные в гнезда поселения вокруг городов, и торговые фактории<sup>7</sup>. Очевидно, эти две точки зрения являются отражением единого процесса формирования городов, протекавшего в регионе в IX-X веках. Следовательно, система расселения Волжско-Камской Булгарии формировалась городскими и сельскими поселениями. Городские поселения имели традиционные для региона черты: мысовое расположение в месте слияния рек, пересечения оврагов, наличие с напольной стороны системы земляных (валы и рвы) или деревянно-земляных (деревянные стены поверх валов) укреплений. Они имели административные (княжеские центры), фискальные (сбор дани), торговые (на караванных и речных путях) и военные (защита переправ и торговых факторий на реках) функции. По русским летописям известно, что помимо Биляра и Булгара в Волжско-Камской Булгарии X-XII вв. были города Тухчин, Торцск (Торчск), Кашан, Джукетау и другие. В ряду этих городов выделялся столичный город домонгольской Волжской Булгарии - Биляр. Создание укрепленного, огромного по масштабам столичного города на заранее отведённой равнинной территории позволило перенести в Волжско-Камский регион восточно-мусульманские градостроительные традиции, которые были применены во взаимодействии с местными строительными традициями. Поверх валов, в отличие от восточно-мусульманских городов, имевших кирпичные или каменные стены, были возведены деревянные оборонительные стены. Несмотря на то, что археологами были выявлены остатки только соборной мечети, несомненно, существовали мечети других типов: городские квартальные (в приходах - махэллях, организованных, вероятно, как и в других мусульманских горо-

дах того времени по профессионально-территориальному признаку), сельские, поминальные (на кладбищах), караванные, базарные и другие. С распространением ислама языческий обряд погребения был постепенно заменен мусульманским, по которому место упокоения знатных, святых, священнослужителей и других именитых людей принято увековечивать надмогильными памятниками или сооружениями - мавзолеями (дюрбе). Медресе, вероятно, были при мечетях. В Биляре археологи выявили также тип восточного постоянного двора - караван-сарай. Торговые караваны, приходившие из Средней Азии, Нижнего Поволжья, стран Ближнего и Среднего Востока, везли различные товары, а также на первых порах становления монументальной архитектуры полихромные поливные изразцы, архитектурные детали из резного ступка, мастеров-строителей. Производство сырцового и обожжённого кирпича, возможно, и майолики, кладка кирпичных стен на алебастровом и глиняном растворах, подпольная система отопления зданий с топкой с наружной стороны, возведение сводов, куполов и клинчатых арок, штукатурка каменных и кирпичных стен, резьба по ступку были освоены булгарами под руководством мастеров из Средней Азии<sup>8</sup>.

Одновременно с Биляром в домонгольский период существовал и город Булгар на Волге, сыгравший в последствии значительную роль в развитии градостроительства и архитектуры в Волжско-Камской Булгарии. В домонгольский период Булгар был небольшим городом, расположенным в 6 км от берега Волги, на мысу, образованном речкой Меленкой и большим оврагом, получившим позднее название - Иерусалимский. Он занимал территорию в 12 га. С напольной стороны в X в. он был окружён двумя рядами валов и рвов. В отличие от Биляра, Булгар развивался на территории, издавна заселенной и освоенной различными племенами. О раннем появлении булгар на территории будущего города, по мнению А.П.Смирнова, свидетельствовали остатки юрты<sup>9</sup>. Монументальных каменных построек домонгольского периода в городе не зафиксировано. К XII в. относятся остатки монументального каменного сооружения вблизи современного г.Елабуга, т.н. Чёртово городище. В последние годы историки архитектуры склоняются к мнению, что это была укрепленная мечеть. Правомочность этого мнения, в первую очередь можно объяснить расположением данного сооружения на правом, мало заселённом берегу р.Камы и использованием его, в случае опасности, в качестве крепости.

В 1236 г. Волжско-Камская Булгария была захвачена и разгромлена монгольскими войсками Бату-хана. Столица - г.Билляр, прекратила свое существование. Оставшееся население, очевидно, переместилось к северо-западу от прежнего города на 3,5 км и образовало поселение, входившее в комплекс Биллярских и Балынгусских селищ эпохи Золотой Орды XIII - XIV вв.<sup>10</sup> Волжско-Камская Булгария потеряла государственную самостоятельность и была превращена в один из улусов монгольской империи. Ряд исследователей предполагает, что это явилось переломным моментом в развитии Булгарии, поскольку большинство городов не восстанавливается, появляется пришлое население, изменяется материальная культура домонгольского периода, происходит смена языка и т.д.<sup>11</sup> В течение первых лет после завоевания Волжской Булгарии в г.Булгаре находилась ставка Бату-хана. И после падения Биляра роль столичного города перешла к нему. В градостроительстве региона произошли изменения. На всех завоеванных территориях монголы запрещали возводить вокруг городов оборонительные сооружения. Валы Булгара были срыты, а рвы - засыпаны. В сер.40-х гг. XIII в. в центре Булгара возводится большая соборная мечеть по типу многоколонных зальных мечетей с порталным входом и примыкающим к северной стене большим минаретом, вероятно, аналогичная Биллярской мечети. Мечеть претерпела несколько реконструкций. По археологическим остаткам и восточно-мусульманским архитектурным аналогам того времени историками архитектуры был представлен её гипотетический образ<sup>12</sup>. Интенсивные раскопки на территории города за последние тридцать

лет позволили установить, что в 1360-е гг. Булгар достиг небывалого расцвета. Мощь Золотой Орды ослабла в силу внутренних распрей и изменения международной обстановки. В это время вокруг города были возведены оборонительные сооружения в виде рвов и валов, поверх которых были установлены деревянные стены с проездными воротами и башнями. Архитектурно-пространственная организация города отражала сочетание региональных и привнесенных золотоордынских градостроительных традиций. Под архитектурно-пространственной организацией города или селения следует понимать совокупность приёмов и условий для размещения в ландшафте жилых, общественных, культовых, хозяйственно-производственных построек, связанных между собой сетью дорожных коммуникаций, при которой город становится единым жизнеобеспечивающим архитектурно-природным комплексом с характерным архитектурно-художественным образом. Сложившаяся в регионе система деревянно-земляных оборонительных сооружений опоясывала обширную территорию города, облик которого формировался монументальными кирпично-каменными сооружениями и фоновой деревянной застройкой. Монументальные сооружения отражали типологию культовых, мемориальных и общественных зданий восточно-мусульманской архитектуры. Это были соборная и другие виды мечетей с минаретами, мавзолеи - дюрбе, бани, караван-сарай. Монументальный характер имели кирпично-каменные дворцовый комплекс булгарских правителей и усадьбы знати. Застройка рядовых горожан формировалась деревянными домами наземного, полужемляночного и земляночного типов и хозяйственными постройками. Говорить о планировочной структуре города сложно, поскольку не вся территория города золотоордынского периода вскрыта раскопками. Функциональная структура города по этой же причине не выявлена окончательно. Говорить о её закономерностях сложно, т.к. во всех частях города обнаружены остатки усадеб металлургов с домами и плавильными печами, гончаров, ювелиров, косторезов и т.д. В отличие от восточно-мусульманских городов с их квартальной расселением ремесленников по профессиональному профилю, в Булгаре эта закономерность не установлена. Не выявлены пока и квартальные мечети. В восточной части города на кладбище рядом с Малым минаретом в сер. XIV в. была построена мечеть, очевидно, поминального назначения<sup>13</sup>. Однако, на наш взгляд, в золотоордынский период в кварталах Булгара (вполне возможно, что и других городов), где расселялась знать, был распространён тип квартальной кирпично-каменной мечети, аналогичной или близкой по объёмно-планировочным формам мечетям Крыма и городов Золотой Орды. Официальное принятие ислама в Золотой Орде произошло в правление хана Узбека (1312-42). При нём наблюдался подъём и развитие монументальной культовой и мемориальной архитектуры не только в столичных и крупных городах центральной части Золотой Орды, но и столице её Булгарского улуса. Близким аналогом объёмно-планировочного решения квартальной булгарской мечети могла служить мечеть Узбек-хана в Старом Крыму (1314 г.). Она представляет собой прямоугольное в плане здание под двускатной крышей, с порталным входом на северном фасаде и цилиндрическим минаретом над северо-восточным углом. На кладбищах города располагались усыпальницы - дюрбе по типу восьмерик на четверике, увенчанный куполом под шатром. Вход в них оформлялся порталной нишей. Мавзолеи такого типа имели широкое распространение в Средней Азии, Крыму, Закавказье и генетически восходили к мемориально-культовым постройкам Ближнего и Среднего Востока. Помимо кладбищ мавзолеи - дюрбе располагались на центральной площади г.Булгара рядом с Соборной мечетью с восточной (Восточный) и северной (Северный) сторон. Остатки каменного мощения площади, выявленные археологами, позволяют предположить, что это был один из главных архитектурных ансамблей города. Подобные дюрбе располагались и в других частях города и принадлежали знати. В Ханской усыпальнице XIV в., расположенной рядом с Малым

минаретом, обнаружены поливные изразцы, которыми, возможно, были украшены стены здания или надгробия<sup>14</sup>. Свообразными общественными зданиями города служили бани. Кирпично-каменные бани относились к типу древне-восточных бань и были по существу клубными помещениями. Бани, располагавшиеся на береговой террасе и внутри города, покрытые куполами и цилиндрическими сводами, придавали городу своеобразный колорит<sup>15</sup>. Город Булгар выделялся высокой для того времени степенью благоустройства. В его центре выделялись мощёные площади, улицы имели деревянные мостовые шириной 2 м., имелись водоразборные бассейны, вода в которые подавалась по керамическим трубам из ближайших озёр<sup>16</sup>. Говорить что-либо определенное о системе архитектурно-декоративного оформления булгарских монументальных зданий сложно из-за плохой сохранности наружной облицовки сохранившихся памятников и малом количестве последних. Однако обнаруженные во время раскопок отдельные фрагменты зданий с декоративной отделкой позволяют сделать вывод о существовании в булгарской архитектуре декоративного оформления фасадов и интерьеров. В отличие от столичных золотоордынских городов (Старый и Новый Сарай), в постройках Булгара мозаичный и майоликовый декор не получил широкого применения. Булгарские майолики с подглазурной росписью растительного орнамента, иногда с включением арабских надписей, имеют аналоги в архитектурном декоре Хорезма и Азербайджана и были изготовлены в столице Волжской Булгарии, возможно, мастерами из этих стран и Ирана<sup>17</sup>. Об участии иранских мастеров в производстве архитектурной керамики свидетельствуют сохранившиеся на булгарских майоликах служебные персидские надписи, по которым определяли порядок набора плиток<sup>18</sup>. В золотоордынский период в булгарской архитектуре в качестве декоративных элементов использовались резные куфические надписи. Так на середине высоты ствола Большого минарета Булгарской соборной мечети путешественники первой половины XVIII в. отмечали арабскую надпись<sup>19</sup>. В тимпане ниши нижнего яруса Малого минарета, богато декорированном резным растительным орнаментом, размещена ниша меньшего размера. Архитектор В.В.Егоров считал, что в ней размещалась каменная плита с вырезанной надписью на арабском языке. Аналогичная ниша и надпись в ней, по его мнению, были над оконным проёмом второго яруса Чёрной палаты, размещённым по оси входа, и также несли информацию о строителе и времени постройки сооружения<sup>20</sup>. Освоение восточно-мусульманской архитектурно-строительной культуры булгарами в начале второго тысячелетия и развитие её в золотоордынский период подтверждается сохранившимися монументальными памятниками архитектуры. Здания из местного известнякового камня и обожжённого глиняного кирпича облицовывались тщательно отделанными плитами снаружи, а изнутри штукатурились известковым или алебастровым раствором. Штукатуркой выполнялись такие декоративные элементы как пояски, сталактиты, кессоны на внутренней поверхности куполов. Так удлиненные шестиугольные ниши-кессоны, характерные элементы мусульманского искусства, покрывали купол центрального зала Белой палаты, изображенной на рисунках художников Г.Г. и Н.Г.Чернецовых<sup>21</sup>. О высоком уровне строительной культуры булгар в золотоордынский период свидетельствует применение круглого оконного стекла, вставлявшегося в гипсовые решетки окон зданий. Стекла начали производить в Волжско-Камской Булгарии ещё в домонгольский период в специальных горнах для получения стекла<sup>22</sup>.

Следовательно, архитектура и строительство столицы Волжско-Камской Булгарии кон. XIV в. обладали высоким уровнем развития. Почти за четыре столетия в Волжско-Камском регионе Восточной Европы сформировался и развивался самый северный форпост мусульманского градостроительства и архитектуры, связанный с градостроительством и архитектурой восточно-мусульманских стран единой типологией и общностью композиционных и объемно-планировочных решений монументаль-

ных зданий. Однако это не означало простого заимствования и перенесения архитектурно-планировочных традиций стран мусульманского Востока на север. Речь идет о формировании нового архитектурно-градостроительного очага, соединившего и переплавившего в себе достижения местного срубно-деревянного зодчества и кирпично-каменной архитектуры стран мусульманской цивилизации, в том числе и градостроительные. Архитектурно-пространственная организация и облик городов Булгарии обладали особенностями и своеобразием, обусловленными природно-климатическими условиями, местными строительными традициями, сложным этносоциальным составом населения и другими факторами. Монументальная архитектура Булгарии отвечала мировому уровню развития архитектуры и строительства того времени.

Военные походы Тимура (1391 г.) и Фёдора Пётрого (1431 г.) подорвали экономику Волжско-Камской Булгарии. Город Булгар потерял былое величие и значение. После распада Золотой Орды в 1430-40-е годы на ряд татарских ханств и княжеств, он стал центром Булгарского княжества. Усиление набегов кочевников из южных областей привели к массовому перемещению населения за р.Каму - в северные районы Предкамья. Здесь продолжали существовать булгарские города - Керменчук, Джукетау, Кашан, Казань, последний из которых в силу ряда исторических причин позднее стал играть важную роль в регионе. Мы не останавливаемся на архитектурно-градостроительной характеристике перечисленных городов, за исключением Казани, поскольку малочисленны археологические данные и скудны исторические источники.

Город Казань расположен на левом берегу р.Волга при впадении в нее р.Казанка. Древнее поселение возникло на рубеже 1 и 2 тысячелетий как пограничный пункт Булгарии. Контролируя важные торговые водные и сухопутные пути Волжско-Камского региона, город постепенно развивался. По мнению А.Х.Халикова, Казань кон.XII в. была одной из наиболее совершенных булгарских крепостей и имела не только деревянные, но и белокаменные стены<sup>23</sup>. Вероятно, уже в древний период он имел мусульманские культовые сооружения преимущественно деревянные. В XIV в. становится центром одноименного княжества, сохранявшего преемственность развития с Волжско-Камской Булгарией и её более поздними административно-политическими формами. Княжеская Казань имела укрепленную крепость и окружавший ее посад. Крепость княжеской Казани располагалась в северной части современного кремля и занимала территорию около 400х250 м. Крепость и посад были застроены преимущественно деревянными домами, но в цитадели, укрепленном ядре крепости, уже в XIII - XIV вв. возводились каменные и кирпичные здания, что подтверждают обломки кирпича и белого камня, обнаруженные археологами<sup>24</sup>.

В 1445 г. Казань становится столицей Казанского ханства, основанного ханом Махмутеком (Махмудом), сыном Улуг-Мухаммада (по другим данным сам хан Улуг-Мухаммад основал Казанское ханство в 1438 году). В состав ханства вошли земли Кашанского, Булгарского, Джукетауского, Казанского княжеств. Помимо центров бывших княжеств - городов Казань, Джукетау, Кашан, Булгар, были города: Чаллы, Алат, Арск, Зюри и др. О планировке и застройке городов Казанского ханства, за исключением Казани и Булгара, сказать что-либо определенное трудно. От них сохранились в лучшем случае рвы и валы. Только в последние годы в некоторых из них начались разведочные археологические раскопки. Население Булгара резко сократилось, хотя он продолжал еще оставаться религиозным центром ханства и местом поклонения мусульманским святыням. Казань ждала другая судьба. Она живёт до настоящего времени, и об облике города того времени мы можем судить только по историческим, иконографическим и археологическим материалам и документам. Раскопки в Казанском кремле последних лет подтвердили, что в Казани, ставшей столицей ханства, расширяется территория цитадели, возводятся деревянно-земляные укрепления и деревянные и белокаменные крепостные стены и башни, строятся но-

вые мечети, медресе, мавзолеи, ханский дворец, дома знати и др. Рядовая застройка была преимущественно деревянной и характерной, вероятно, для всего Средневожского региона. Русские летописи, современники и очевидцы захвата Казани войсками Ивана Грозного в 1552 г. упоминали о великолепном виде Казани, мечетях Кул-Шариф, Нур-Али, Ханской, усыпальницах ханов и знати и других постройках. Памятники архитектуры ханского периода в Казани не сохранились. Опираясь на исторические и архивные документы, иконографические изображения Казани, возможные аналоги из архитектуры того времени в странах мусульманского Востока, учёные попытались воссоздать графический облик утраченных монументальных построек Казани и её крепости<sup>25</sup>. Несмотря на различия в архитектурно-образных гипотетических трактовках культовых и мемориально-культовых монументальных сооружений Казани исследователями, все они однозначны в оценке их как мусульманских. Важно отметить, что архитектура и градостроительство Казанского ханства продолжили преемственное развитие в рамках архитектурной традиции мусульманской Волжско-Камской Булгарии, дополняя и развивая её достижениями архитектуры передовых стран того времени. Для резкой смены архитектурно-типологической системы не было оснований: сохранялась преемственность религии, большей части территории и основной массы населения. Однако реальности мирового государственного и политического расклада XV-XVI вв. обусловили политическую ориентацию Казанского ханства на Османскую империю и Крым. Вероятно, по аналогии с архитектурой Турции и Крыма существовали и монументальные крытые рынки (бедестаны), предназначенные для хранения и продажи лучших товаров<sup>26</sup>. Летние ярмарки на Гостином острове, ежегодно затопляемом при весенних разливах Волги, предполагали возведение только деревянных построек и, возможно, юрт. Торговля же в крупнейшем городе Поволжья велась круглогодично. Не исключено, что именно под влиянием османской архитектуры над мечетями ханской Казани, а позднее и всего Казанского ханства могли появиться алемы - навешенные куполов и шатров минарета в виде полумесяца на конусовидных шпильях с шарами<sup>27</sup>. Подобные завершения минаретов, куполов, иногда михрабов татарских мечетей существуют до настоящего времени. В ханской Казани сформировалась своеобразная, северная ветвь мусульманской архитектуры, на формирование которой оказали влияние, по мнению историков архитектуры, османская, золотоордынская, итальянская, местная и другие архитектурные школы.

После захвата Казани в 1552 году русскими войсками и присоединения Казанского ханства к Русскому государству наступил перелом и начался новый период в развитии градостроительства и архитектуры в Среднем Поволжье. Самый северный регион мировой мусульманской культуры того времени был насильственно включён в сферу влияния православно-христианской культуры. Смена на государственном уровне религиозных приоритетов, определявших тогда все сферы жизнедеятельности людей, повлекла за собой разрушение сложившейся веками болгаро-татарской мусульманской культуры и насаждение русской православно - христианской. Казань, ставшая к сер.XVI в. одним из крупнейших городов Восточной Европы, была практически разрушена. Оставшееся в живых татарское население было выселено за пределы города во вновь организованную Татарскую слободу, отделенную от города не только озером Кабан и речкой Булак, но и деревянными стенами и рвом. Территория бывшей ханской крепости была увеличена (по некоторым новым данным осталась прежней) и обнесена новыми каменными и деревянными стенами и башнями. В новом Казанском кремле разместилась русская администрация. Бывший татарский посад был расширен, защищен деревянными стенами с башнями и заселен русскими. Мусульманская типология культовых построек была заменена православно-христианской. Ислам из государственной религии превратился в преследуемую религию. Нерусское население подвергалось насильственной христианизации. Образовался слой

населения, получивший название крещёных татар (кряшен). Отказ от принятия православия влёл ограничение гражданских и имущественных прав. Татарам запрещалось под угрозой наказания появляться в городе. Писцовые книги 2-й пол. XVI- нач. XVII веков отмечали в Татарской слободе Казани огромную скученность населения, которое продолжало жить здесь по предписаниям ислама. Такая же участь постигла все города и селения бывшего Казанского ханства, особенно в наиболее густо населённых районах Предкамья. Татарские слободы появились возле всех бывших городов ханства, в которых разместились русские гарнизоны. В первые же десятилетия освоения края на местах бывших татарских городов стали возводиться русские города - крепости: Елабуга, Чистополь, Мамадыш, Челны, Тетюши, Арск, Мензелинск, Шешминск и др. Для защиты новых границ Русского государства в кон. XVI - нач. XVII вв. строятся засечные линии - оборонительные сооружения, включавшие валы, рвы, крепостные башни и стены, завалы леса и другие виды заграждений, тянувшиеся на десятки и сотни километров. Для экономического освоения края и безопасности продвижения по важнейшим водным артериям края - Волге, Каме, Вятке - татарское население было выселено из прибрежных сёл в глубь территорий. В Казани и её окрестностях, а позднее и других городах строились монастыри. Несмотря на насильственную христианизацию и экономические меры поощрения добровольной христианизации, на завоёванной территории оставалось мусульманское население, пытавшееся строить мечети нелегально. В конце XVI в. казанский митрополит Гермоген сообщал в Москву, что целых 40 лет после взятия Казани в Татарской слободе не было мечетей, а теперь стали строить. Из Москвы казанским воеводам последовал приказ снести все мечети и не позволять впредь строить. Исполнение властями на местах неоднократных царских указов и предписаний русской администрации о запрете строительства мечетей привели к тому, что монументальная мусульманская культовая архитектура прекратила свое развитие и существование. От прежнего разнообразия типов мечетей на долгие годы сохранился лишь тип деревянной приходской мечети с минаретом на крыше. В основе её был четырехстенный или пяти-шестистенный сруб, покрытый двускатной или четырехскатной крышей, которую прорезал минарет. Михраб, ствол минарета, крыльцо также делались срубными вплоть до XVIII века. Совершенно исчезли мавзолеи - дюрбе, купольные восточные бани. Одна из таких бань - Даирова (Тагирова) - какое-то время сохранялась в Казани после её штурма и захвата, и была изображена на рисунке английского путешественника А.Дженкинсона. Один из последних мавзолеев Казанского ханства, построенный по приказу хана Сафы-Гирея на могиле одного из болгарских "царей" на горе Балынгуз близ Билярского городка, сохранялся до 1677 г. Интересен факт, что этот каменный мавзолей по приказу Сафы-Гирея должен был охраняться и наблюдаться специальными людьми, наделёнными пашенной землёй и угодьями<sup>28</sup>. Эти факты свидетельствуют не только о существовании в архитектуре Казанского ханства построек такого типа, но и о сохранении преемственности с архитектурой Булгарии.

С сер. XVI в. архитектурно-пространственная организация городов изменяется. По сути, рядом с русскими городами появились предместья с татарским населением, жизнь в которых, по возможности, строилась по нормам шариата. При них были мусульманские кладбища. Татарские слободы отличались чрезмерной скученностью и как следствие этого плотной застройкой. На первых этапах колонизации края они огораживались деревянными стенами, но не для защиты от внешнего нападения, а для изоляции их населения. Для этого при татарских острогах имелись русские сторожевые посты. С полным покорением края в нач. XVIII острожные стены вокруг русских посадов и татарских слобод были убраны, но ещё оставались рвы, которые, например, предусматривались вокруг Татарской слободы на плане перепланировки Казани 1768 года, как впрочем и вокруг русского посада. Следует отметить, что татар-

ские слободы не имели центров, площадей. Рынки, как правило, выносились за пределы слобод. Застройка их формировалась деревянными домами и хозяйственными постройками, редкими мечетями. Говорить о проявлении черт мусульманской архитектуры в рядовых деревянных жилых и культовых постройках в условиях колониальной жизни, общности конструктивных приемов регионального деревянного строительства и многочисленных пожаров неуместно. По причине утраты монументальных сооружений, недолговечности деревянных конструкций и ряду объективных исторических условий, не сохранились памятники мусульманской культовой архитектуры сер. XVI - 2-й пол. XVIII веков.

В первой пол. XVIII в. в Казани и Казанской губернии широкий размах вновь получила кампания насильственной христианизации татар, организованная Новокрещенской конторой. Результатами её деятельности в Казани явились организация Новокрещенской слободы из части Татарской слободы и строительство на её территории двух церквей. В 1742 г. Сенат принял специальный указ о запрещении строительства мечетей в Казанской губернии. Выполнение этого указа в Казани привело к уничтожению деревянных мечетей, существовавших в этот период в Татарской слободе.

В связи с ослаблением религиозного притеснения нерусских народов региона период с последней трети XVIII в. до конца 1920-х годов ознаменовался бурным развитием мечетей и представлен наибольшим количеством сохранившихся построек. В них отражены все этапы развития российской архитектуры. На базе традиционного приходского типа мечети вновь появилась и развивалась на протяжении более 150 лет монументальная мусульманская культовая архитектура - тип соборной мечети (джамии). В конце XVIII в. в свете общей либерализации религиозной политики в правление Екатерины II и в результате неоднократных обращений татар к русской администрации, после более чем двухсотлетнего перерыва, в Татарской слободе Казани возобновилось строительство кирпично-каменных мечетей в формах российской архитектуры. Это мечети Марджани (1769-70 гг) и Апанаевская (1771 г.). Русские архитекторы, используя композиционную и объемно-планировочную схемы традиционной татарской приходской мечети, облекли её в современные для того периода стилистические формы барокко. При этих мечетях были официально образованы первые мусульманские приходы Казани. Композиционную, объёмно-планировочную структуры и стилистические особенности этих и других мечетей Казани и Казанской губернии впервые исследовал Н.Х.Халитов<sup>29</sup>. В других городах Казанской губернии мечети, также как и в Казани, строились только с особого разрешения русских властей в татарских слободах.

В кон. XVIII в. по решению русской администрации часть татарского населения Казани была выселена во вновь образованную Новотатарскую слободу. Прежняя стала называться Старотатарской слободой. Рост населения в татарских слободах Казани обусловил образование новых мусульманских приходов и строительство мечетей. В первой трети XIX в. в Старотатарской и Новотатарской слободах были построены ещё четыре кирпичные мечети в формах распространённого в то время в российской архитектуре стиля классицизм. Это мечети № 11 (1801 г.), Галеевская (1798), "Иске Таш" (1802 г.), Голубая (1815-19). Продолжалось возведение деревянных мечетей. В сер. XIX в. в черту города вошли промышленные слободы, в которых на отдельных улицах были расселены татары и русские, имевшие свои приходы и культовые сооружения. Деревянные мечети были в Адмиралтейской, Пороховой, Ягодной слободах Казани. В 1845 г. на Сенном базаре была построена мечеть (Сенная), ставшая этапной в развитии мусульманских культовых сооружений Казани. Впервые была использована композиция зальной купольной мечети с наземным минаретом, примыкающим к вестибюлю с северной стороны. По этой схеме были построены Султановская (1865 г.), Бурнаевская (1872 г.), Азимовская (1890 г.), Розовая (1906 г.) мечети. К началу XX в. в Казани существовало 11 мусульманских приходов. С конца XVIII в. при

мечетях организовывались мусульманские учебные заведения. Наиболее известными из них были медресе: Апанаевское, "Марджания", "Мухаммадия", для которых были возведены специальные здания. В 1926 г. была построена последняя в досоветский период мечеть - Закабанная в честь тысячелетия принятия ислама в Волжско-Камском регионе. В оформлении мечетей второй пол. XVIII - нач. XX вв. нашли отражение мотивы всех стилевых направлений российской архитектуры: барокко, классицизма, различных направлений эклектики, модерн. При этом в стиливом оформлении мечетей проявились региональные черты с использованием мотивов и форм архитектуры Татарстана прошлых эпох. Городские и сельские мечети различались по масштабу, но не по объемно-планировочным решениям и стиливому оформлению. И в городе, и на селе были как монументальные кирпичные, богато оформленные постройки, так и небольшие скромные по архитектурному оформлению деревянные мечети. Интерьеры мечетей, как правило, оформлялись в той же стилистике, что и фасады, однако дополненной декоративными мотивами и элементами национального декоративно-прикладного искусства татар.

Национальные особенности проявлялись и в интерьерах жилищ. Влиянием ислама и восточных традиций многие русские путешественники и исследователи кон. XVIII - нач. XIX в. объясняли наличие нар (сэке) с обилием ковров, подстилок, подушек, "белой" печи с вмазанным котлом и отсутствие мебели в интерьере жилых помещений. В средневековый период жилища многих народов, как в городе, так и на селе располагались в глубине огороженных участков за высокими заборами. С нач. XVIII в. появились требования по выпрямлению улиц в городах и селениях, постановке домов на красной линии главным фасадом на улицу. Были разработаны альбомы образцовых фасадов домов, ворот, оград, хозяйственных построек, оформленных в стиле классицизма, по которым разрешалось строительство зданий в городах. Но на огромных пространствах Российской империи начинания внедрялись в жизнь медленно и неохотно. Поэтому в нач. XVIII в. сначала для столиц, затем во второй половине этого века для крупных городов, а в нач. XIX в. - остальных городов, позднее и для крупных селений появились планы перепланировки на основах регулярности. Улицы должны были быть прямыми, застройка - по красным линиям улиц, культовые постройки - на площадях или пересечениях улиц. Эти требования были особенно жёсткими для городов. Не делалось исключений и для татарских слобод. Стремление татар сохранить традиционные нормы жизни проявлялось в своеобразной организации усадеб и внутреннего пространства жилищ в городских татарских слободах. Тем более, что внутренняя планировка жилищ не регламентировалась и устраивалась по усмотрению хозяев. Требование шариата по изоляции женщин от посторонних взглядов обусловило необходимость устройства мужских и женских половин дома, часто с отдельными входами в них. Чем состоятельней являлся застройщик, тем более продуманно решался этот вопрос. Было несколько вариантов его решения архитектурно-планировочными средствами в городском жилище: комнаты для женщин ориентировались во двор, дом делился на две половины (мужскую и женскую) сенями, в которые устраивались два входа. Помещения дома часто имели анфиладную систему планировки или просто связывались дверями. Окна девичьих комнат, размещавшихся в мансардах или мезонинах, устраивались в специальных нишах и отгораживались декоративным ограждением из точёных баясин. Национальные особенности объемно-планировочных решений городских и сельских жилых домов татар кон. XVIII - нач. XX вв., обусловленные особенностями быта татар, изучались рядом исследователей<sup>30</sup>. Во второй пол. XIX в. в татарских слободах Казани появились дома, состоящие из двух двухэтажных домов, поставленных параллельно друг другу и соединенных по второму этажу висячей галереей. Один из домов предназначался для хозяина семьи и взрослых сыновей, а второй считался женской половиной. Аналогичные жилые дома получили распространение и в селениях Заказанья.

С 1840-х гг. ослабили требования государства к соблюдению правил оформления построек по образцовым проектам в классицистическом стиле. Татарские предприниматели и купечество пытались выразить свою национальную принадлежность в оформлении своих домов и усадеб использованием элементов архитектуры восточно-мусульманских стран. Это нашло отражение и в строительстве мечетей, во внешнем облике которых русские архитекторы по условиям заказа отражали формы не только восточно-мусульманской, но и болгарской культовой архитектуры. В частности минареты Сенной, Султановской, Розовой мечетей в Казани ассоциируются с минаретами в Бугаре.

В сельской местности влияние ислама на татарскую архитектуру происходило несколько иначе. После падения Казанского ханства навыки высокой ремесленной, торговой, строительной культуры городских татар были перенесены в татарские селения. Они не были востребованы жизнью как прежде, однако в определённой степени были сохранены до XVIII в., когда появились условия для их дальнейшего развития. Особенности архитектурно-пространственной организации татарских селений и их архитектуры формировались со второй половины XVIII до начала XX веков. В этот период в противовес русификаторской политике христианизации татар усилилось значение норм ислама в быту. Как отмечалось выше, с кон. XVIII в. началось урегулирование застройки и проведение перепланировочных мероприятий в татарских слободах городов Казанской губернии, население которых поддерживало самые тесные отношения с населением татарских селений, особенно районов Предкамья. В связи с этим усилилось влияние городской архитектуры на сельское зодчество путём перенесения форм и приёмов застройки из городов в сёла, где на основе сочетания традиционных и привнесённых из города форм и приёмов происходило формирование национальных особенностей сельской архитектуры татар. Для их выявления автором были использованы архивные материалы, включающие планировочные схемы кон. XVIII в., съёмки сер. XIX в., планы перепланировки селений 70-х гг. XIX в. (если предполагалась перепланировка селения), современные планы селений с подосновой (только для крупных современных селений), фотоматериалы этнографических экспедиций 20-х годов XX века. Планы селений приводились к одному масштабу и сопоставлялись путём наложения друг на друга в хронологической последовательности.

Сельская деревянная застройка подвергалась изменениям в результате пожаров, перестроек, социально-экономических изменений в сельской общине. Наиболее стабильными на всех исторических планах селений оставались основные направления дорог в пределах селения и местоположение мечетей. Поэтому анализ исторических планов селений, по которым отсутствовала современная точная подоснова, был визуальным после перевода их в один масштаб и составления современной шаговой схемы планировки этих селений в процессе натурного обследования. Вторым этапом комплексного анализа конкретного селения заключался в установлении взаимосвязи основных типов построек и планировочной структуры селения в рассматриваемые периоды. На планах отмечается местоположение построек определённого типа. Сравнительный анализ плана селения различных временных периодов позволяет выявить зависимость местоположения отдельных типов построек от планировочной структуры в процессе ее развития, а также установить местоположение вертикальных и объёмных доминант и зрительных связей между ними.

Анализ композиционной структуры селения осуществлялся на панорамах для селений открытого типа и характерных разрезах застройки селений закрытого типа. Селения открытого типа располагаются на относительно ровной местности и воспринимаются при подходе к ним со всех сторон. Селения закрытого типа по условиям расположения в ландшафте не воспринимаются полностью на панорамах. Застройка воспринимается только изнутри селения при движении по улицам. Существуют и

полузакрытые или полуоткрытые селения. На планах селений выявлялись зоны композиционного влияния доминант и анализировались условия их восприятия в застройке при движении по улицам в пределах селения. На примере одного из множества селений мы проследим процесс развития его архитектурно-пространственной организации, который, как выяснилось в процессе исследования, был общим для исторически сложившихся селений Предкамья. В других зонах этот процесс в татарских селениях протекал несколько иначе и обуславливался иными причинами, не входящими в тему статьи.

Первую группу селений, которые были подвергнуты комплексному анализу, составили деревни полифункционального назначения, относящиеся по условиям размещения в ландшафте и восприятия их человеком к трем основным типам. Население в них помимо земледелия занималось ремеслами, торговлей, кустарными промыслами, а также переработкой сельскохозяйственной продукции в межсезонье на небольших промышленных предприятиях, находящихся в этих же селениях. В качестве примера приведён комплексный анализ д.Большой Менгер

Селение Большой Менгер Арского района (бывшего Казанского уезда) упоминается в Писцовых книгах Казанского уезда 1602-1603 г.г.<sup>31</sup>. В начале XVII века в нем было 20 ясачных дворов и один помещичий. Расположено на пересечении двух небольших ручьев, берущих свое начало от родников на краю селения. Один из ручьев протекает в глубоком овраге, склоны которого постепенно понижаются к месту слияния ручьев. Застройка располагается на территории между ручьями и на их противоположных берегах. По условиям расположения в ландшафте оно относится к селениям открытого типа.

На Геометрическом специальном плане д.Большой Менгер конца XVIII века застройка деревни изображена в виде коротких и скрещивающихся под разными углами линий между ручьями и в виде прямой линии на левом берегу длинного ручья, только в верхней части деревни. На правом берегу короткого ручья располагался починок Шигаев из четырех групп жилищ (ГА РТ, ф.324, оп.728, №548, 1787 г). По плану 1856 года можно отметить изменения в планировке д.Большой Менгер, произошедшие за первую половину XIX века<sup>32</sup>. На плане среди одинаковых по размерам усадеб квадратами больших размеров выделяются несколько байских домов с обширными усадебными участками. Ещё более заметные изменения в застройке селения произошли за последующие 25 лет. Их можно проследить на плане-съёмке 1879 года (ГА РТ, ф.324, оп.739, № 179, 1879 г.). За три четверти века против односторонней застройки появились новые усадьбы, в том числе в южной части селения. Вся центральная часть селения, расположенная между ручьями ближе к месту их слияния, имеет нерегулярную живописную планировку с обилием переулков и поворотов. Большинство домов в этой части селения имеют произвольную ориентацию по отношению к странам света. Три мечети, расположенные в северной, центральной и южной частях селения, образуют зоны культового назначения. Волостное правление расположено в западной части при въезде в селение. Противопожарный сарай с караульной вышкой размещён в южной части деревни, расположенной выше по рельефу. По опросам населения установлено, что торговые лавки были в основном на богатых байских усадьбах и ориентировались входом на улицу. В пределах этих усадеб располагались и производственные постройки по переработке шерсти, других видов сельскохозяйственной продукции, а также склады готовой продукции. Следовательно, в д. Большой Менгер не было единого общественного центра. Его заменяла сеть общественных зон различного назначения.

Сравнительный анализ дорожных коммуникаций путем наложения трех планов конца XVIII, 1856, 1879 годов друг на друга после приведения их к одному масштабу показал, что сеть их в старой части селения сложилась уже к концу XVIII века. Однако в течение последующего столетия она несколько изменилась и усложнилась в связи с разделом больших патриархальных усадеб, изменением их конфигураций, появле-

нием новых усадеб в старой части селения. Исчезли некоторые старые и появлялись новые второстепенные коммуникации в виде переулков и тупиковых подъездов.

В 1879 году на основе съёмки подлинного плана селения Губернским строительным отделением разрабатывается план перепланировки д.Большой Менгер. По этому плану должны были сохраниться основные направления улиц путём их выравнивания, усадеб - объединиться попарно в гнезда, разделённые переулками, мечети - отделиться от жилой застройки и разместиться на площадях (по строительным правилам 1829 года). Для всех категорий населения предусматривались одинаковые усадебные шириной 10, длиной - 60 сажень, из них 20 саж. - двор, 30 - огород, 10 - гумно. Тем самым игнорировалась социальная дифференциация сельского населения и исторически сложившиеся типы усадеб. Сравнительный анализ плана перепланировки и современного плана селения показал, что хотя улицы и выравнивались, однако мечети остались на своих местах, так же как и крупные байские жилищно-хозяйственные комплексы. В 1879 году селение Большой Менгер насчитывало 266 усадеб и являлось волостным центром. Архитектурный облик застройки селения этого времени можно представить по фотографиям и обмерам жилых домов, выполненных этнографами в период экспедиций в 1920-е годы (ГМ РТ, ф.189, раздел "Этнография", л.89). Все они представляют собой одно-двухэтажные трехчастные постройки с выступающими по одну или обе стороны дома сенями, расположенными в центре и завершенными мезонином или поперечной двускатной крышей. Предположение о том, что перепланировочного плана в жизни строго не придерживались подтверждается и тем, что в старой части селения, судя по материалам этнографов, сохранились крупные жилищно-хозяйственные комплексы богатых купцов и землевладельцев, возведенные во второй четверти XIX в., во внешнем облике которых виден отпечаток городской архитектуры. Два дома из этих комплексов были обмерены профессором И.Г.Гайнутдиновым в 1946 году и опубликованы в одном из журналов "Архитектурное наследие" за 1974 год. На протяжении следующих 50-70 лет они оставались объектами подражания для средней по состоятельности прослойки населения. Это подтверждают крупные жилищно-хозяйственные комплексы конца XIX века, возведенные на новых улицах. Пространственное построение селения характеризуется плотными массивами жилой застройки, разделенными обширными территориями оврагов с ручьями, склоны которых поросли деревьями и кустарниками. Селение вытянулось в длину на расстоянии около полутора км, в ширину - 800 м. Максимальная высота мечетей с минаретами достигала 25-27 м. Поэтому вертикальные доминанты на продольном силуэте селения имеют большие пространственные разрывы и играют доминирующую и организующую роль для окружающей застройки. На силуэте селения ритм вертикалей минаретов поддерживается ритмом крыш двухэтажных байских домов, расположенных на окраине селения. При движении по улицам селения мечети целиком воспринимались лишь на прямых участках улиц. Из-за расположения мечетей в ряду жилой застройки в других точках селения зритель видел лишь их минареты при условии, что они не перекрывались высокими зелеными насаждениями. Если учесть нерегулярность коммуникаций в селении, то станет понятным, что восприятие зрителем минаретов было затруднено и мало что давало для его ориентации в пространстве селения. Располагаясь в центре участка, дома крупных жилищно-хозяйственных комплексов при движении по улицам практически не воспринимались зрителем, поскольку отгораживались заборами, воротами, лавками, высокими хозяйственными, производственными и складскими постройками. Часто дом отделялся от улицы обширным садом. Фронт застройки улиц составляли в основном ограды перед домами, располагавшимися на расстоянии 2-5 м от них, ворота и торцы амбаров. На протяжении улиц плотность застройки не была одинаковой и зависела от состоятельности хозяев усадеб. Участки плотной застройки перемежались пространственными разрывами, создаваемы-

ми за счет практически не огороженных участков бедняков, на которых располагались приземистые домики и минимум хозяйственных построек. Архитектурно-декоративное оформление улиц также было неоднозначным. Яркая полихромия ворот, ограды, домов богатых усадеб, фрагментарная раскраска фронтона дома и уличного фронта усадеб середняков выделялись на фоне серой застройки бедняцких усадеб.

В пространственной организации селения немаловажное значение играло озеленение, которое формировалось массивами кладбища и высокой зелени вдоль речек, озелененными пространствами между частями застройки, усадебными садами и огородами.

Аналогично были проанализированы отобранные по специальной методике средние и малые селения татар сельскохозяйственного профиля. Все селения, подвергнутые комплексному анализу, должны были отвечать следующим критериям: типичность административно-хозяйственного статуса, архитектурно-планировочной структуры селения и природно-ландшафтных условий его расположения; наличие построек дореволюционного периода, наличие информации о данном селении в архивных документах и литературных источниках.

Комплексный анализ татарских селений позволил выявить основные этапы развития и закономерности их организации со второй половины XVIII по начало XX века: в том числе и те, которые были обусловлены влиянием ислама.

I этап (до второй половины XVIII века). Селение зарождалось и развивалось на одном или обоих берегах ручья или оврага в зависимости от ландшафтных условий. Наиболее древняя территория застройки практически каждого исторически сложившегося татарского селения располагается между речкой и ближайшей и параллельной ей улицей, которая первоначально была дорожной коммуникацией. Причем эта коммуникация являлась не внутриселитевой, а как бы отделяющей населенный пункт от внешней среды и в то же время связывающей его с соседними населенными пунктами. До введения регулирования и нормирования сельской застройки функционально-планировочная структура малых и средних селений формировалась выше описанной дорогой на окраине селения и направленными к ручью второстепенными связями, разделяющими группы скученных патриархальных усадеб. На этом этапе мечеть размещалась, как правило, в низинной части селения на берегу ручья или оврага и отделялась от внешней дороги жилой застройкой. Имея невысокий минарет, мечеть практически была не видна за пределами деревни. Это наиболее древний и традиционный прием расположения культовых построек в архитектурно-планировочной структуре татарских селений. Традиция возведения деревянных срубных мечетей в сельской местности практически не прерывалась и после включения Казанского ханства в состав Русского государства. Именно этим можно объяснить такое размещение мечетей.

2 этап (последняя четверть XVIII-середина XIX веков) - конец феодального периода и начало развития капиталистических отношений в деревне. В развитии татарского сельского зодчества характерно широкое распространение традиционных свободно-скученной и скученно-групповой архитектурно-планировочных структур. При свободно - скученной застройке плотно примыкая друг к другу располагались патриархальные усадебные комплексы. При скученно-групповой застройке селение формировалось группами скученных усадеб, располагавшимися цепочкой между речкой и дорогой, связывавшей тупиковыми проездами эти усадебные комплексы между собой, а селение с соседними деревнями. На пересечении основной дороги и одной из связей по новым строительным правилам стали располагать разрешённые русской администрацией мечети. По традиции мечети продолжали располагать, как и прежде у воды. В крупных селениях застройка стала располагаться на другой стороне основной дороги за счет появления новых второстепенных связей. Основными структурными элементами селений этого периода являлись: -патриархальные усадебные комплексы в виде обширных огороженных участ-

ков со свободно расставленными жилыми и хозяйственными постройками, для которых характерны не прикрытые обшивкой срубные конструкции стен, фронтонов, крылец и минимум декора; - крупные жилищно-хозяйственные комплексы промышленников, купцов и торговцев, состоящие из двухэтажного с мезонином дома в центре участка и отдельно стоящих по периметру жилых флигелей и хозяйственных построек; - культовый комплекс в виде огороженного участка, на котором располагались мечеть, небольшая хозяйственная постройка и двор с садом. В крупных татарских селениях было 2-5 мечетей.

В конце XVIII века в крупных селениях жилищно-хозяйственные комплексы промышленников и торговцев располагались, как правило, на окраине селений на свободных территориях. Этот этап характеризуется также началом формирования уличной застройки вдоль дорог на окраинах селений из индивидуальных усадеб. Индивидуальная усадьба состояла из одного жилого дома, нескольких хозяйственных построек, огораживалась забором с воротами и была рассчитана на малую семью. В небольших и средних по величине селениях индивидуальные усадьбы появляются на противоположной стороне основной коммуникации. Композиционная структура селений этого периода отличается контрастом плотной жилой застройки отдельных групп скученных усадеб и открытых озелененных пространств, разделяющих эти группы.

В последней четверти XVIII века в связи с развитием капиталистических отношений и появлением мануфактурного производства в деревнях выделяются производственные и складские зоны. К середине XIX века в связи с упадком мануфактурного производства в сельской местности часть производственных и складских зон в крупных селениях застраивается жильем. К этому времени в связи с усилением процесса раздела крупных патриархальных семей на малые и увеличением числа индивидуальных усадеб в селениях складывается квартально-скученная архитектурно-планировочная структура. На этом этапе стремление татар сохранить мусульманский уклад жизни обуславливает закрепление в сельском зодчестве патриархальной традиции размещения дома в глубине усадьбы подальше от посторонних глаз и ограждения усадьбы глухим забором.

3 этап (середина XIX-80-е годы XIX веков). В развитии сельской архитектуры это переходный этап. Под влиянием городской архитектуры, строительного нормирования застройки и перепланировки селений формируется уличная архитектурно-планировочная структура. За четверть века в селениях практически завершилась смена патриархальных усадеб на индивидуальные. Усадьба малой семьи предыдущего периода со свободной и раздельной постановкой построек на участке постепенно трансформировалась в разновидности "П"-образной усадьбы, для которых характерно периметральное расположение хозяйственных построек и ориентация дома главным фасадом на улицу и, при малейшей возможности, постановка его с отступом от красной линии в глубь участка с устройством забора. Происходит реорганизация усадебной рядовой застройки с сохранением местоположения мечетей, крупных жилищно-хозяйственных комплексов промышленников и торговцев и сети основных дорожных коммуникаций.

Архитектурно-пространственная организация селений на этом этапе характеризуется сложной запутанной системой улиц, переулков и тупиков, сохраняющей следы застройки предыдущего периода. В эту систему вкрапливаются новые типы общественных и хозяйственных построек: торговые лавки, противопожарный сарай с каланчей, земская школа, фельдшерский пункт и т.д. Изменение социально-экономических условий в 1860-х гг., рост национального самосознания народа, которое в первую очередь связывалось с исламом, поскольку татары называли себя только мусульманами, обусловили потребность в выявлении национальной принадлежности в оформлении жилищ и мечетей. На протяжении этого этапа получает широкое распространение сис-

тема архитектурно-декоративного оформления сельского жилища, и складываются особенности его объемно-планировочной организации. Для середняцких усадеб они заключались в следующем: постановка дома за оградой с резной решеткой с отступом от красной линии в глубь усадьбы на 3-5 м; несвязность хозяйственных построек с домом и между собой; наличие садика перед и за домом, а часто и на противоположной стороне усадьбы; сочетание в архитектурно-декоративном оформлении дома и построек переработанных элементов русской классицистической архитектуры, традиционного татарского декоративно-прикладного искусства, полихромии.

4 этап (конец 80-х годов XIX века - начало XX века). Характерная черта в организации селений - господство уличной архитектурно-планировочной структуры. Окончательно сложившаяся в процессе предыдущего этапа и отличавшаяся живописностью и нерегулярностью уличная структура крупных и средних селений упорядочивается или подвергается перепланировке, а также насыщается общественно-хозяйственными постройками различного назначения. На этом этапе иерархичную сеть коммуникаций селения формировали следующие улицы: 1) трактовые улицы с усадьбами правильной конфигурации и домами на красной линии, застраивавшиеся во второй половине и особенно в конце XIX века, так как ранее считались не престижными и не удобными для размещения жилищ; 2) старые улицы в центре и приречной части селения, фронт которых образуют глухие заборы с решетками перед домами, стоящими в глубине усадеб, а также ворота и глухие стены хозяйственных построек; 3) тупиковые ответвления от старых улиц в центре селений, которые вели к усадьбам в глубине застройки; 4) переулки-коридоры, формируемые только заборами и глухими стенами хозяйственных построек, и связывающие улицы.

В сельском зодчестве татар были распространены следующие типы жилых домов: изба с сенями, пятистенник с сенями, шестистенник или трёхчастный дом, состоящий из двух изб, соединённых дощатыми сенями, двухэтажный трёхчастный дом, а также дом-комплекс, состоящий из двух двухэтажных трёхчастных домов, соединённых по второму этажу в районе сеней навесной галереей-переходом. Нормы шариата обусловили и своеобразное объемно-планировочное решение всех типов сельских домов татар. Оно заключалось в разделении дома на две части: мужскую и женскую. В трёхчастных домах такое разделение проходило по сеням. В каждую часть сеней вели отдельные входы. Обе половины дома соединялись дверями, но могли, при необходимости, существовать автономно. В комнатах часто устраивалось по две двери, чтобы женщины могли выйти из комнаты, не сталкиваясь с мужчинами<sup>33</sup>. Дома-комплексы получили распространение в селе под влиянием города. Один из домов предназначался хозяину и старшим сыновьям, второй - для женской половины семьи и младших детей.

В сельской местности жилая застройка татар в большей степени, чем в татарских слободах городов обладала своеобразием и национальными особенностями, которые сформировались не в последнюю очередь под влиянием норм ислама. Во второй пол. XIX в. сельская архитектура татар развивалась в ином русле, чем городская. Архитектурно-пространственная организация и архитектурно-декоративная система оформления усадеб и жилых домов татар, сложившиеся в этот период, стали восприниматься как национальные, присущие мусульманам, и воспроизводиться в татарских слободах городов, а также в татарских селениях Предволжья и Закамья не только в конце дореволюционного, но и в советский период.

В годы советской власти и воинствующего атеизма многое изменилось в городах и селениях Татарстана, образованного из нескольких уездов прежней Казанской губернии. Исчезло разделение городов на христианскую (русскую) и мусульманскую (татарскую) части. Татарское население расселилось во всех районах городов. Новый удар по исламу и мусульманской культовой архитектуре пришелся на 1920-30-е годы. Более 70 лет длился застой в развитии архитектуры мечетей. Нет ни одной культовой



постройки советского периода. Немногочисленные функционировавшие в этот период мечети были дореволюционного времени. Многие здания мечетей были приспособлены для других функций с разрушением минаретов и внутренней перепланировкой помещений. Только мечеть Марджани избежала этой участи.

С конца 1980-х началось строительство новых мечетей. Становятся актуальными проблемы потери основополагающего значения шариата в быту. Активное участие женщин в жизни новообразованных мусульманских приходов, посещение мечетей и изучение основ ислама и Корана способствовало расширению функций мечетей. Первоначальное подражание дореволюционным мечетям, использование традиционных объемно-планировочных решений постепенно стало сменяться поиском и использованием новых композиционных решений в проектах мечетей. С конца 1990-х гг. строительство мечетей приобрело новый размах. В нем прослеживаются два направления: в современных постройках используются не только традиционные объемно-планировочные схемы симметрично-осевых зальных мечетей с минаретом на крыше или с северного торца над входом, но и традиционные формы, и декор (мечети с. Нурлат, с. Бурметьево Октябрьского района, мечеть “Медина” в Казани). К этой же группе относятся мечети, в которых традиционные формы несколько стилизованы под современные. Они имеют минимум деталей и своеобразные членения. Второе направление в современном строительстве мечетей характеризуется: а) творческим поиском новых форм при традиционной композиционной схеме; б) поиском новых композиционных схем с использованием традиционных форм; в) возрождением в новых формах утраченного столетия назад композиционного типа зальной многоминаретной мечети; г) разработкой проектных предложений огромных культовых комплексов, широко распространенных в мусульманском мире.

Новые сельские мечети отражают, как правило, первое направление в современном культовом строительстве республики. Встречаются два типа функциональной организации мечетей: с традиционным анфиладным размещением мужских молельных залов на основном и женского зала в цокольном или первом этажах и раздельными входами для мужчин и женщин. Помимо традиционного вестибюля и холла в состав помещений мечети включаются санузлы и комнаты для омовений, комнаты отдыха, библиотека, комнаты для занятий с дополнительным небольшим молельным залом для учащих (если нет отдельного здания медресе). Этот перечень вспомогательных помещений может варьироваться в сторону сокращения или увеличения. Второе направление характерно для культовых построек Казани и крупных городов республики. Хотя интересные в композиционном плане двухминаретные мечети построены как в Казани (пос. Нагорный), так и в д. Кзыл-Байрак Верхне-Услонского района. Широкое распространение получил тип зальной купольной мечети с осевым расположением минарета в северной части над входом, композиционным аналогом которого является Сенная мечеть (“Нурулла”) в Казани. Архитекторы пытаются создать новый образ татарской мечети в новых формах, отражающих мотивы восточно-мусульманской, болгарской и татарской народной архитектуры. Это мечети “Тан” в г. Менделеевске, “Абузар” в г. Набережные Челны, “Хузайфа Ибн аль-Ямани” в Казани, “Тауба” в г. Набережные Челны, в р.ц. Тюлячи Сабинского района. Ряд мечетей выделяется диагональным расположением залов. Вход в зал и размещение михраба по диагонали приводит к особому восприятию внутреннего пространства зала. Иногда по диагональной оси строится общая композиция мечети и перекрытие зала (мечеть “Булгар” в Казани, мечеть в д.Кзыл-Байрак) К мечетям с диагональной организацией зала относится уникальный четырёхминаретный комплекс Нижнекамской соборной мечети. Для придания облику мечети динамизма общая симметричная композиция дополнена диагональным поворотом конька двускатного покрытия. В этом комплексе впервые в республике культовые функции совмещены с культурно-просветительскими.

Тенденция композиционного усложнения объемов, обогащения их пластически выразительными завершениями, нашла свое воплощение в возводимой в г. Набережные Челны мечети “Ихлас”.

За последнее десятилетие в разных районах города построены 9 мечетей, отражающие современное состояние мусульманской культовой архитектуры столицы Татарстана. Это мечети: “Рамазан” (1994 г., арх. С.С.Айдаров), “Булгар” (1991 г., арх. Е.И.Прокофьев, В.П.Логинов), “Медина” (1997 г., арх. Р.В.Билялов), “Хузайфа ибн аль-Ямани” (1996-97 гг., арх. В.Е.Белицкий) и другие. В 1996 г. проведен конкурс на проект мечети, которая стала бы знаком возрождения легендарной многоминаретной мечети Кул-Шарифа в ханской Казани, утраченной после падения Казани в 1552 году. Новая мечеть “Кул-Шариф” возводится в Казанском кремле по проекту группы архитекторов (А.Г.Саттаров, А.В.Головин, А.И.Исхаков, И.Ф.Сайфуллин, М.В.Сафронов, С.П.Шакуров), победивших в этом конкурсе. Монументальная купольная мечеть с четырьмя минаретами и четырьмя башенками, имитирующими минареты, воссоздает композицию легендарной восьмиминаретной мечети Кул-Шарифа. Объемно-планировочный анализ наиболее интересных с архитектурной точки зрения современных мечетей позволяет подвести некоторые промежуточные итоги развития монументального мусульманского культового строительства в Татарстане. Несомненно, за такой короткий срок мусульманское культовое строительство сделало огромный шаг в развитии. Появились мечети с расширенным функциональным составом помещений, а именно: молельные зал с сопутствующим набором помещений для женщин, для учебно-просветительских функций, санитарно-технического назначения, отвечающие всем современным требованиям, предъявляемым к общественным сооружениям. Поиски композиционных и образных решений мечетей отличаются творческим разнообразием и невозможно пока говорить о выработке каких-то определенных региональных типов мечети. Поиск их продолжается. В процессе этого поиска виден разрыв между уровнем композиционного и объемно-планировочного решений и стилистикой фасадов и интерьеров не в пользу последних. Общий схематизм в разработке деталей фасадов и, по сути, отсутствие поиска образов интерьеров залов мечетей оставляют простор для деятельности архитекторов, дизайнеров и художников.

Данная статья не претендует на полноту освещения данного вопроса. Однако обзор рассмотренных материалов позволяет сделать следующие выводы:

- На протяжении 2-го тысячелетия ислам оказывал прямое и косвенное влияние на развитие архитектуры в Волжско-Камском регионе Восточной Европы. Определяющую роль в развитии архитектуры региона ислам играл в период с X до середины XVI века. С последнего рубежа и до начала XX в. ислам оказывал косвенное влияние на этот процесс. В современных условиях определенные каноны ислама имеют значение для проектирования и строительства мечетей.

- Этот длительный тысячелетний отрезок времени можно разделить на три периода. Первый период, охватывающий время от широкого распространения ислама в регионе и признания его в качестве государственной религии на рубеже IX-X вв. до сер. XVI в., когда ислам был заменён православной христианской религией и стал преследуемым в рамках христианского Русского государства, завоевавшего регион. Этот период, вместивший в себя время существования двух родственных мусульманских государств: Волжско-Камской Булгарии и Казанского ханства, которые развивались на одной территории практически на преемственной основе, имел огромное значение для развития архитектуры и градостроительства в регионе. На начальном этапе этого периода с привнесением в регион мусульманской культуры были заложены основы регионально-градостроительства и монументальной кирпично-каменной архитектуры. На основе сочетания местных традиций в возведении оборонительных сооружений протогородских поселений в виде валов с деревянными стенами и рвов и привнесенных восточно-

мусульманских градостроительных и архитектурных традиций получили развитие различные города Волжской Булгарии - Биляр и Булгар. Архитектурно-пространственная организация этих городов в периоды их расцвета (соответственно нач. XIII и сер. XIV вв.) была аналогична мусульманским городам. В центре их располагались монументальные культовые и дворцовые комплексы. Типология культовых (мечети и минареты), мемориально-культовых (усыпальницы-дюрбе) и общественных (бани, караван-сарай) зданий была восточно-мусульманской. На композицию и стилистику монументальных сооружений Волжско-Камской Булгарии оказала влияние архитектура стран Средней Азии, Ближнего Востока, Закавказья, Крыма. Облик городов формировался монументальными кирпично-каменными зданиями перечисленных типов, а также дворцовыми ханскими и жилыми комплексами знати, деревянной рядовой застройкой и мощными двумя поясами оборонительных сооружений. В период становления золотоордынских городов старые городские центры Булгарии с высокоразвитой архитектурно-строительной культурой и булгарские мастера оказали влияние на их архитектуру. Волжско-Камская Булгария и её культурный правопреемник Казанское ханство были государствами с моноцентричной городской системой расселения. Для них было характерно преобладание по габаритам и архитектурно-градостроительной значимости одного столичного города, что обуславливалось, вероятно, особенностями государственного устройства с сильной центральной властью. Столичному городу, как ханской ставке, придавалось большое значение в архитектурном оформлении. Ханская Казань - столица Казанского ханства, наряду с сохранением булгарских, золотоордынских архитектурно-строительных традиций использовала достижения восточно-мусульманской, в первую очередь османской, и европейской архитектур того времени. Первый период характеризуется высокоразвитой архитектурно-градостроительной культурой мусульманских государств в Волжско-Камском регионе Восточной Европы, являвшейся своеобразной, самой северной по расположению частью мировой обще-мусульманской архитектурно-градостроительной культуры.

- Второй период можно определить хронологическими рамками с сер. XVI до нач. XX века. Начало его ознаменовалось коренным переломом в развитии сложившейся в регионе мусульманской архитектурно-градостроительной культуры, связанным с завоеванием Казанского ханства соседним православно-христианским Русским государством. Физическое уничтожение построек мусульманской типологии, распространение в регионе зданий и сооружений православно-христианской типологии, перестройка городов и селений в соответствии с русскими архитектурно-градостроительными традициями, проведение колониальной государственной политики по насаждению на завоёванных территориях православия привело к утрате достижений градостроительства и монументальной архитектуры предыдущего периода. Городская культура татар прекратила существование, поскольку не стало татарских городов. Носители прежней татарской городской культуры погибли, были рассеяны в сельских местностях (особенно Закавказья и Предкамья) или бежали за пределы региона. Однако существование мусульманского населения в пригородных татарских слободах и сельских поселениях обеспечивало сохранение мусульманской культуры в других сферах жизни. Архитектура татарских слобод и сельское народное зодчество стали своеобразным субстратом сохранения и развития на другом уровне мусульманских архитектурно-строительных традиций. С ослаблением религиозных притеснений, развитием национального самосознания в новых исторических условиях к концу периода сложилась самобытная архитектурно-пространственная организация татарских селений и система архитектурно-декоративного оформления сельской архитектуры, национальным своеобразием отличалась застройка татарских слобод в городах, произошло возрождение мусульманских монументальных культовых построек, хотя и в новой европеизированной форме и стилистике.

- Третий период определяется временем советской власти. Воинствующий атеизм подорвал устои всех религиозных конфессий государства. Ислам потерял определяющее значение в быту. Прекратилось развитие мусульманской культовой архитектуры, наблюдавшееся за последние полтора столетия до революционных перемен. Нивелированы национальные и конфессиональные особенности в городской архитектуре. В определенной степени, несколько видоизменившись, сохранились национальные особенности в сельском народном зодчестве татар. Новый переломный момент, по сути, разрыв в развитии мусульманской культовой архитектуры явился следствием необратимых изменений в социально-экономическом устройстве государства. Вновь мусульманская культовая архитектура региона в своем развитии была отброшена назад по сравнению с мировой мусульманской культовой архитектурой.

- Современный период. Социальные перемены в государстве предопределили изменение отношения к религиозным конфессиям. Религия отделена от государства, но для восстановления морально-этических норм в обществе оно обратилось лицом к конфессиям. Восстановление свободы вероисповедания повлекло возобновление строительства мечетей в городах и селениях Татарстана. В строительстве новых мечетей прослеживаются две тенденции. Первая, при которой новые мечети повторяют традиционные композиционные и объемно-планировочные решения. Вторая - отражает поиск новых современных композиционных, объемно-планировочных и стилистических решений мечетей. За последнее десятилетие в Татарстане, занимающем основную территорию Волго-Камья, сделан огромный шаг в возобновлении строительства мусульманских культовых сооружений. Восстановлены сотни, возведены десятки новых мечетей, которые имеют большое значение не только в качестве отдельных архитектурных сооружений, но и как градостроительные и пространственные доминанты в застройке городов и селений Татарстана. На повестку дня встал вопрос не количественного насыщения мечетями населенных пунктов и городов, а их соответствие высоким современным архитектурно-градостроительным требованиям. В ряду новых построек выделяются композиционными и объемно-планировочными решениями мечети Казани и крупных городов Татарстана - Нижнекамска, Набережных Челнов, Альметьевска. Впервые после многовекового перерыва мусульманская культовая архитектура Татарстана выдвигается на позиции мирового уровня.

Примечания:

<sup>1</sup> Халиков А.Х. Ислам и урбанизм в Волжской Булгарии. // Биляр - столица домонгольской Булгарии. Казань, 1991. - С.48; Давлетшин Г.М. Ислам в Волжская Булгария // Биляр и Волжская Булгария. Изучение и охрана археологических памятников. Тезисы научной конференции. Билярск, сент. 1997. Казань, 1997. - С.27.

<sup>2</sup> Шпилевский С.М. Древние города и древние булгаро-татарские памятники в Казанской губернии. Казань, 1877.- С.3.

<sup>3</sup> Архитектура стран Средиземноморья, Африки и Азии VI - XIX вв. // Всеобщая история архитектуры, т.8, М., 1969. - С. 31; Martin Frishman, Hasan-Uddin Khan. "The mosque". History, architectural development & regional diversity. Thames and Hudson Ltd., London, 1994, reprinted Singapore, 1997, p.92.

<sup>4</sup> Айдарова-Волкова Г. Архитектурная культура Среднего Поволжья XVI - XIX веков. Казань, 1997. - С. 167, рис.7, рис.8 (реконструкция С.С.Айдарова); Нияз Халит. Мечеть и её архитектура. Казань, 1994. - С. 67, рис.57.

<sup>5</sup> Хузин Ф.Ш. Биляр и Волжская Булгария в трудах А.Х.Халикова // Биляр и Волжская Булгария. - С.4.

<sup>6</sup> Халиков А.Х. Ислам и урбанизм - С.57.

<sup>7</sup> Измайлов И. "Русы" в Среднем Поволжье (этапы булгаро-скандинавских этносоциальных контактов и их влияние на становление городов и государств) // Международные связи, торговые пути и города Среднего Поволжья IX-XII веков. Материалы Международного симпозиума, Казань, 1998. - Казань, 1999. - С.94-100.

<sup>8</sup> Смирнов А.П. Среднеазиатские элементы в архитектуре и строительном деле волжских булгар // Средневековые памятники Поволжья. - М., 1976. - С. 4-6.

<sup>9</sup> А.П.Смирнов. Новые данные об исторической и социальной типологии города Великие Болгары // Города Поволжья в средние века.- М., 1974. - С. 6.

## Глава 29. Мусульманское искусство татар Среднего Поволжья

Принятие ислама предками татар - волжскими булгарами включило татарскую культуру в обширный мир мусульманской цивилизации, под влиянием которой произошло формирование и развитие ее духовно-эстетических ценностей. В национальном искусстве, наряду с этническими традициями, получили развитие традиции мусульманского искусства, оказавшего влияние на художественно-эстетическое содержание и стилевую направленность произведений.

В годы советского тоталитарного режима понятие мусульманского искусства, как вносящего религиозную окраску и якобы нивелирующего этнические традиции в национальной культуре, было запретным. Лишь в короткий период 1920-х гг. термин "исламское" или "мусульманское" искусство применялся по отношению к культуре мусульманских, главным образом тюркоязычных, народов СССР. С конца 1980-х гг. он был реабилитирован и активно используется в исследованиях по искусству и культуре мусульманских народов России и других регионов бывшего СССР. При этом понятие мусульманского искусства приобрело цивилизационное значение<sup>1</sup>.

Содержание термина "мусульманского искусства" раскрывает универсальные стилообразующие черты, присущие художественной культуре, в том числе и искусству, мусульманских народов. В западной историографии под термином "исламское искусство" подразумевается художественная культура в основном мусульманского средневековья на огромном пространстве от Индии до Испании. Общность искусства мусульманского мира раскрывается как в пространстве, так и во времени, что обусловлено религиозно-философским мировоззрением, приверженностью эстетическому канону и универсальным идеалом прекрасного. Наделенное определенными унифицированными чертами мусульманское искусство включает в себя своеобразие исторически сложившихся географических провинций и национальных художественных школ, оно развивается в рамках региональных и локальных культур.

Своеобразной географической провинцией в мусульманском мире является территория Среднего Поволжья, где сформировалась национальная культура татар. Применительно к данному региону, где Ислам был официально принят в 922 г., термин "мусульманское искусство" скорее относится к городской профессиональной художественно-ремесленной культуре, отражавшей вкусы и духовные потребности господствующих социальных слоев общества, нежели к фольклорной, этнической традиции. Однако влияние мусульманской культуры проявилось также в народном искусстве, художественных ремеслах, получивших развитие в татарских аулах, особенно после завоевания края Россией, и испытавших сильное влияние городских средневековых традиций.

Многовековая история развития татарского искусства отразила процессы взаимодействия с культурой народов арабо-, ирано- и тюрко-мусульманского мира. Взаимодействие этнических традиций региональных и локальных групп татар способствовало становлению общенационального стиля в искусстве, в котором ярко проявилась "мусульманская" составляющая. На разных этапах своей эволюции самобытное национальное искусство татар отразило общие закономерности в развитии мусульманской культуры.

Традиции мусульманского искусства в Среднем Поволжье и Приуралье последовательно выявляются в периоды существования таких государств как Волжская Булгария (10-13 вв.), Золотая Орда (13-14 вв.), Казанское ханство (15-сер. 16 вв.), в колониальный период в границах Российской империи (середина 16 - начало 20 вв.). Разрушительным для мусульманской культуры был период с 1920-х гг., когда была образована

- <sup>10</sup> Ахметгалин Ф.А. Балынгуское (Торекское) III селище. // Биляр и Волжская Булгария П. - С.11-12
- <sup>11</sup> Беговатов Е.А., Кочкина А.Ф., Сташенков Д.А. Балынгуское IV селище.// Биляр и Волжская Булгария П. - С. 14-18.
- <sup>12</sup> Айдаров С.С., Аксёнова Н.Д. Великие Булгары. Казань, 1983. - С. 25, рис.5; Нияз Халит. Мечеть и её архитектура. Казань, 1994. - С. 59, рис.43.
- <sup>13</sup> Смирнов А.П. Новые данные об исторической и социальной типологии городаП. - С. 12.
- <sup>14</sup> Смирнов А.П. Новые данныеП. - С. 12.
- <sup>15</sup> Айдаров С.С., Аксёнова Н.Д. Великие Булгары. - С.23, рис.4 (панорама центральной части городища с гравюры худ. А.Дюранда).
- <sup>16</sup> Смирнов А.П. Новые данные П. - С. 9-10.
- <sup>17</sup> Носова Л.М. Мозаики и майолики из средневековых городов Поволжья // Средневековые памятники ПоволжьяП. - С. 25-26.
- <sup>18</sup> Носова Л.М. Мозаики и майоликиП. - С. 24.
- <sup>19</sup> Картины России и быт разноплеменных ея народов из путешествий П.П.Свинына. Ч.1.- С.-Пб., 1839. - С. 192.
- <sup>20</sup> Егеров В.В.. Архитектурные впадины на болгарских памятниках зодчества. // Известия Общества археологии, истории и этнографии при КГУ. Т. XXXIV, вып. 1-2. - С. 130.
- <sup>21</sup> Порфирьев С. Белая палата в Болгарах по рисункам альбома Чернецовых. Казань, 1915. - С. 6.
- <sup>22</sup> Валиуллина С.И. Исследование ремесленного комплекса алхимика и стеклодува в центре Билярского городища. // Биляр и Волжская БулгарияП. - С. 19.
- <sup>23</sup> Халиков А.Х. Укрепления древнейшей Казани // Древняя Казань глазами историков и современников. Казань, 1996. - С. 368.
- <sup>24</sup> Халиков А.Х., Шавохин Л.С. Древнейшая Казань // Древняя КазаньП. - С. 330.
- <sup>25</sup> Айдаров С.С. Монументальные каменные сооружения и комплексы Волжской Булгарии и Казанского ханства (опыт реконструкции и генетико-стилистические особенности). Диссертация на соискание уч. степени доктора архитектуры. - М., 1990; Айдаров С.С. Общее прогрессивное и локальное своеобразие в архитектурной школе Татарстана // Материалы международной научно-методической и практической конференции по архитектуре и дизайну. Казань:КГАСА, 1999. - С.96-100; Нияз Халит. Очерки по архитектуре ханской Казани. Гипотезы. Факты. Размышления. - Казань, 1999; Айдарова-Волкова Г. Архитектурная культура Среднего Поволжья (модель развития, структура типов, влияния). Казань, 1997; Валеев Ф.Х. Древнее и средневековое искусство Среднего Поволжья. - Йошкар-Ола, 1975; Валеев Ф.Х. К истории архитектуры казанских татар XV-XVI веков // Вопросы истории, филологии и педагогики. Вып.2, Казань, КГУ, 1967; Калинин Н.Ф. Казанский Кремль. - Казань, 1952; Калинин Н.Ф. Казань / Исторический очерк. Изд. 2-е. - Казань, 1956.
- <sup>26</sup> Саттарова Л. Бедастан.// ДИНА - Дизайн и новая архитектура. - № 4, 8/2000. - С.36.
- <sup>27</sup> Саттарова Л. Алем // ДИНА - Дизайн и новая архитектура. - № 2, 8/99. - С.42-44.
- <sup>28</sup> Шпилевский С.М. Древние города и другие булгаро-татарские памятники в Казанской губернии. - Казань, 1877. - С. 61-62.
- <sup>29</sup> Нияз Халитов. Архитектура мечетей Казани. Казань, 1991. - С. 182; Халитов Н.Х. Мусульманская культовая архитектура Волго-Камья с IX до начала XX веков (генезис, этапы развития - закономерности типологического и формообразования). Автореферат докт. дисс. - М., 1992.
- <sup>30</sup> Зяббарова Х.Г. (Надырова Х.Г.) Эволюция сельского народного жилища казанских татар // Архитектура Среднего Поволжья. Казань, 1982. - С. 13-17; Халитов Н.Х. Памятники архитектуры Казани XVIII - начала XIX в. М., 1989. - С. 192; Нугманова Г.Г. Эклетика в архитектуре Казани и образцовые проекты // ДИНА (дизайн и новая архитектура). - 1999. - № 4. - С. 26-35.
- <sup>31</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1602-1603 гг. Казань, 1978. - С.180.
- <sup>32</sup> Гайнутдинов И.Г. Народные традиции в планировке селений казанских татар // Архитектурное наследие. 1978. - № 26. - С.102-104.
- <sup>33</sup> Гайнутдинов И.Г. Национальные черты жилища Казанских татар // Архитектурное наследие. - 1975. - № 23. - С. 144-158.

Татарская автономная республика в рамках бывшего СССР. Тенденции к ее возрождению наметились в Российской Федерации и Республике Татарстан с начала 1990-х гг.

Материальная и духовная культура татар Поволжья и Приуралья восходит в своем генезисе к древнетюркской цивилизации, является своеобразным синтезом древних кочевых традиций "степной" культуры с культурой оседло-земледельческой. С принятием Ислама развитие болгаро-татарской культуры входит в сферу господствовавших на мусульманском Востоке философско-эстетических воззрений, отражает влияние художественно совершенного стиля, воплощенного в мусульманском искусстве.

Ислам выдвигал идейно-эстетические задачи, связанные со становлением и развитием культуры феодализма, укрепляя ее систему, идеологию, приобщая народы к ирано-арабской культуре, являвшейся в эпоху формирования средневекового общества наиболее передовой. На мусульманский Восток были устремлены идеалы болгарского и, позднее, татарского общества. Такая духовная ориентация, обусловленная широкими политическими, торговыми и иными связями, способствовала развитию болгарского и татарского искусства в русле универсальной мусульманской культуры. Это проявилось в общности этапов эволюции художественных идей, эстетических критериев искусства и в сложившихся универсальных канонов творчества, принципах изобразительности.

Значительную роль в становлении стилевой общности мусульманского искусства сыграло распространение арабской письменной графики со всей совокупностью художественных почерков. На ее основе высокого развития достигла каллиграфия - искусство утонченного письма в рукописной книге, татарских шамаилях, намогильниках - каберташах и эпиграфический орнамент в убранстве монументальной архитектуры, произведениях декоративно-прикладного искусства.

Арабские надписи явились первым свидетельством мусульманского влияния в регионе Поволжья. Они были нанесены на предметы прикладного искусства и появились одновременно с распространением Ислама среди языческих болгарских племен. На ранних стадиях исламизации арабские надписи встречались синхронно с тюркской руникой. Наиболее ранние изделия датируются серединой 8 в.<sup>2</sup> В могильниках раннеболгарских городищ 8-10 вв., таких как Большетарханское, Танкеевское, 1 Измерское, были найдены предметы, изготовленные болгарскими мастерами, которые украшены как арабскими надписями, так и буквенного характера тамгами, сходными с руническими письменами. Это свидетельствует о появлении арабской письменности у болгар еще до официального принятия ими Ислама<sup>3</sup>.

По письменным источникам известно, что мусульманами были пришедшие с Северного Кавказа племенные группы волжских болгар - савиры (сувары) и беренджеры (берсула), которые приняли Ислам в 8 в. в результате военных походов арабов<sup>4</sup>. О распространении Ислама среди волжских болгар до его официального принятия сообщает арабский автор 10 в. Ахмед Ибн Фадлан<sup>5</sup>.

Река Волга (Итиль) была одним из магистральных путей, соединявших Волжскую Булгарию с народами, жившими к югу от Каспийского моря. Великая река и караванные пути в течение многих столетий обеспечивали активные взаимоотношения болгар и мусульман - арабов, иранцев и других народов Ближнего и Среднего Востока. Тесные связи в регионе Поволжья сложились между Болгарским и Хазарским государствами, особенно в период распространения Ислама (8-10 вв.). Как свидетельствуют письменные источники, столица Хазарского каганата - Итиль с ее тридцатью мечетями была населена мусульманами - купцами, ремесленниками и наемными солдатами<sup>6</sup>. В 10 столетии, когда Хазарское государство находилось в сфере влияния интересов Хорезма, ислам был принят здесь и его правителями.

Волжская Булгария тоже находилась под влиянием Хорезма и принятой там формы мусульманского обряда. Арабское посольство, в составе которого был Ахмед Ибн Фадлан, направленное багдадским халифом в Волжскую Булгарию, имело своей

целью включение ее, как и Хазарии, в сферу интересов Халифата и принятой там формы мусульманской обрядности<sup>7</sup>.

Принятие Ислама, связанное со становлением одного из первых в Восточной Европе средневековых государств - Волжской Булгарии, ознаменовалось высоким расцветом его культуры. "Болгары соседи наши... суть вельми богаты и сильны", писал в 10 в. владимирский князь Всеволод киевскому князю Святославу. Во многих аспектах культурного развития в 10-12 вв. Волжская Булгария была на самых передовых позициях среди стран Восточной Европы, достигла больших успехов в развитии художественных ремесел, в строительстве городов, замков, мечетей. Один из столичных городов - Великий Биляр, занимавший территорию около тысячи гектар, был крупнейшим городом не только Восточной, но и Западной Европы. Первые мечети болгар, построенные в Биляре были деревянными, позднее их возводили из белого камня и болгары были известны как опытные мастера по возведению белокаменных сооружений культового и оборонного назначения.

В отношении развития своей архитектуры и искусства Волжская Булгария была близка к мусульманским странам Ближнего Востока, тяготела к Средней Азии, с которой у нее были налажены тесные культурно-экономические связи. Об этом свидетельствуют, в частности, градостроительные принципы застройки некоторых болгарских городов. Они были окружены концентрически отходящими земляными валами, имевшими трехчастное деление на внешний, внутренний город и цитадель. Вокруг внешнего города располагался посад и вся планировка, как и средневековых городов Среднего и Ближнего Востока, была близка к радиально-центрической. Планировка города Биляра во многом напоминает застройку Багдада, построенного в 8 в., и имевшего в плане круг с двойным кольцом укреплений и обширной площадью.

Архитектурно-строительная школа волжских болгар представлена археологическими остатками комплекса сооружений из камня, кирпича и дерева. Ближневосточные и закавказские традиции в мусульманской архитектуре были подчинены системе болгарской школы зодчества, местным климатическим и природным условиям. Об этом свидетельствуют остатки Джамии мечети в г. Биляре 10 в., которая размещалась внутри цитадели на обширной городской площади. Это был местный вариант классического типа многоколонной арабской мечети, первоначально построенной из сосновых бревен с прямоугольной залой уникального для архитектуры из дерева размера: 84 на 32 метра. Затем к ней был пристроен каменный зал размером 41 на 26 метров с системой кладки характерной для эллино-византийских построек приазово-причерноморских городов и Закавказья. Система опорных колонн и расположение их рядами не продольных, а поперечных нефов, перекрытых арками, свидетельствует о влиянии архитектуры Южной Сирии и Месопотамии.

В изобразительном искусстве домонгольского периода влияние исламского мировоззрения на народные представления и мифологическую систему образного мышления не имело доминирующего характера. Однако образы доисламской мифологии в болгарском прикладном искусстве - изображения животных, птиц, фантастических существ, очень редко человека, были представлены в условно-декоративном выражении, характерном для изобразительной трактовки мусульманского искусства.

Для того, чтобы выявить, насколько художественный язык болгар и, позднее, татар вписывался в рамки канонов изобразительности, присущих мусульманскому искусству, необходимо раскрыть отношения Ислама к изображению человека и живых существ, его исторические корни.

Изображение человека считалось греховным в Исламе с начала 9 в., хотя первое упоминание о неприязненном отношении мусульман к изображению живых существ восходит к 770 годам<sup>8</sup>. Однако нет ничего указывающего на запрет изображать живые существа в Коране. Обычно для его обоснования ссылаются на хадисы. Например, в сборнике ал-Бухари предупреждается, что художников, рисующих одухотво-

ренные предметы, в день Страшного суда заставят вдохнуть жизнь в их творения<sup>9</sup>. В хадисах предписывалось изображать природу, ландшафты, но не изображать человека, не изображать бога, ибо он мыслился как чистая духовность, очищенная от всего человеческого и случайного.

Этот взгляд утвердился и в официальном религиозном сознании, но как борьба против идолопоклонства и язычества. В эстетическом сознании изображение всего живого рассматривалось как подражание Аллаху, повторить творения которого представлялось невозможным. Вероятно, поэтому в творчестве мусульманского художника нет реалистического изображения, мир познается им условно и реальность переосмысливается в субъективном миропонимании - в отвлеченных и абстрактных формах. Изображение или отражение реальности происходило в рамках средневекового сознания, отличительной особенностью которого являлась каноничность. Ярким выражением ее в искусстве является орнаментальность и условная декоративность - основные художественные принципы мусульманского искусства.

Традиция сдержанного отношения к изображению человека была характерной для культуры некоторых народов еще в доисламский период. Например, в древнеарабских и иудейских традициях есть элементы отрицательного отношения к искусству, воспроизводящему, изображающему реальный мир. В этом негативном отношении, имевшем мировоззренческое значение и сформулированном в древнеиудейском мистицизме, в свою очередь, опиравшемся на древнеарабские кочевые религиозные и племенные традиции, следует искать истоки арабо-мусульманского художественного мышления<sup>10</sup>. Поэтому, проблему, по-видимому, не стоит упрощать, сводя ее лишь к борьбе с идолопоклонством, но видеть ее в сложившейся мусульманской концепции восприятия мира. Согласно этой концепции мусульманин не должен был воспроизводить внешний мир, созданный богом, поскольку копия этого мира не может сравниться с божественным оригиналом, а должен стремиться понимать бога. "Мусульманин не хочет быть одуроченным искусством, так как для него и сам мир, неизмеримо более прекрасный, чем все произведения искусства, не более чем механизм, который бог приводит в движение..."<sup>11</sup>.

Концепцию неизобразимости бога и всего сущего в чувственных образах выразил в знаменитой "Книге спасения" Ибн-Сина, который писал, что "умозрительная сила - есть высшая способность человеческого познания бога и мира и поэтому абстракции, лишенные материальной чувственной оболочки, суть высшая форма знания, вследствие этого духовный взор человека должен быть отвращен от грубой материальной действительности, от конкретных предметов и явлений"<sup>12</sup>.

Что касается искусства татарского народа и его доисламских традиций, то в нем, также как и в арабской культуре, прослеживается влияние кочевого мировоззрения. Почти полное отсутствие изображений человека, за редкими исключениями (несколько предметов со схематическими изображениями, имевшими символическое значение) в искусстве предков татар - болгар, кипчаков и других племен, вошедших в их этнос, было связано с особенностями древнетюркских языческих воззрений. Так, например, изображение человека без "освящения" его жрецами, шаманами считалось делом опасным, вредным, могущим вызвать гнев злых духов, демонов и принести несчастья<sup>13</sup>.

Единичные изображения на отдельных археологических находках, например, седоков на "белых" конях в украшении раннебулгарского кресала, скорее всего, связывались с богами Тенгри (владыка неба) и Куар (бог-громовик). Религиозное значение имели и раннебулгарская фигурка из бронзы в виде четырехликой головы с рельефно выступающими лицами, наделенными мужскими чертами, и каменные скульптуры над могилами половецких вождей (10-12 вв.) и некоторые другие изображения.

Примечательно также, что изобразительная трактовка зооморфных образов и "звериный стиль", получившие распространение в искусстве болгар домонгольского периода, не были реалистическими, отличались условностью и определенным схема-

тизмом, декоративной стилизацией формы. Данные изобразительные принципы в передаче живых существ, сложившиеся еще в эпоху болгарской языческой культуры, нашли дальнейшее развитие в период расцвета мусульманского искусства, когда был осуществлен постепенный переход в его сюжетах от мифологической образности к символической, условно-декоративной. Таким образом, развитие принципов изображения природного мира в болгарском искусстве характеризовалось переходом от изобразительности, свойственной доисламскому мировосприятию, к орнаментальности мусульманского искусства. Истоки условно-стилизованных трактовки образов восходят к традициям древнетюркской кочевой и полукочевой культуры.

Под влиянием мусульманских воззрений зооморфные мотивы и сюжеты, присущие языческому искусству, к концу домонгольского периода (10-начало 13 вв.) постепенно заменяются цветочно-растительными и геометрическими узорами. "Цветочный стиль" с его живописной системой орнаментальной композиции определяет образный строй художественного языка болгарских, позднее, татарских мастеров, выражает метод поэтического видения мира и его изображения не в реальном содержании, а в условном обозначении - формах растительной орнаментики.

Расцвет мусульманской культуры в Поволжье приходится на 13-15 вв., когда происходит становление татарской этнической общности в рамках Золотой Орды.

Культура Золотой Орды имела ряд отличительных особенностей. Во-первых, она была многокомпонентной: тюркский, монгольский, среднеазиатский и кавказский компоненты образовали в ней своеобразный синтез. Во-вторых, в рамках единой имперской культуры самостоятельно развивалась культура господствующей верхушки общества (кочевая татарская аристократия) и культура народов и племен с домонгольскими этническими традициями. На территории Среднего Поволжья, в Волжской Булгарии, это было искусство болгарской народности. В-третьих, эта культура приобрела яркий наднациональный облик, войдя в ареал мусульманских культур Востока. Ислам и мусульманская культура стали идеологической и духовной основой, объединившей этнокультурные традиции разноплеменного тюркского населения государства.

Булгарские мастера сыграли значительную роль в становлении золотоордынского искусства, архитектуры, художественных ремесел. В то же время, болгарская культура была включена в новую систему эстетических ценностей. Это была новая ступень развития, которая сформировала стилевое направление, нашедшее проявление как в художественном языке, так и в образной системе золотоордынского искусства. Памятники архитектуры и искусства Золотой Орды свидетельствуют о развитии художественно-эстетической системы мусульманской культуры и в то же время о собственных творческих достижениях.

В создании мусульманской культуры основными считаются три компонента: арабский, персидский и тюркский. Наиболее значительный вклад тюркского компонента в художественную культуру Ислама был внесен, несомненно, в эпоху Золотой Орды. Он ярко проявился в архитектуре каменных сооружений и в монументально-декоративных видах искусства, таких как мозаичные и майоликовые облицовки, орнаментальная резьба по камню, гипсу (алебастр), гипсовое литье, в изделиях декоративно-прикладного искусства (торевтика, ювелирное искусство, керамика, резьба по кости).

Поволжские города Золотой Орды выделялись большим количеством монументальных построек, отличавшихся разнообразием строительных материалов, архитектурных форм и декора. Характерные особенности золотоордынского мусульманского искусства раскрываются в болгаро-татарской архитектуре, о которой можно судить по сохранившимся каменным сооружениям г.Болгара - столицы Волжской Булгарии и первой столицы Золотой Орды, получившей название "золотого трона ханов Джучи"<sup>14</sup>. Еще в 1722 г., во время осмотра руин этого города Петром I, здесь сохранялось около семидесяти каменных сооружений<sup>15</sup>. До нас дошли лишь пять более или менее сохранившихся белокаменных зданий, среди которых руины Соборной мечети, ханака "Чер-

ная палата”, Малый минарет, мавзолеи Ханская усыпальница, Большое и Малое дюрбе. Все они использовались для нужд русского православного монастыря, основанного на территории древнего города в 18 столетии. В настоящее время на территории г. Болгара создан архитектурно-художественный заповедник, осуществляются мероприятия по реставрации и консервации памятников каменного зодчества.

Согласно письменным источникам - ал-Балхи, Ибн Русте, Ибн Хаукаль и других очевидцев, золотоордынский Болгар был грандиозным по своим масштабам для того времени городом с ханским дворцом, мечетями, медресе, караван-сараями, банями и многими другими сооружениями характерными для мусульманских городов средневековья. Тесные культурные контакты с мусульманскими народами и странами способствовали появлению в 13-14 вв. новых явлений в искусстве Волжской Булгарии. Будучи одним из улусов Золотой Орды она находилась в тесных политических, торговых и культурных взаимоотношениях с сельджукской Малой Азией, мамлюкским Египтом, Сирией и Крымом. Новые веяния, шедшие с мусульманского Востока, нашли яркое отражение в архитектуре г. Болгара и других городов Золотой Орды, и наоборот, черты тюрко-татарской (булгаро-кипчакской) культуры выявлены, например, в искусстве мамлюкского Египта<sup>16</sup>. Археологические находки египетских тканей, вышивок, ювелирных изделий, монет и других предметов, как и элементы египетской архитектуры, представленные в конструктивно-декоративной системе болгарских зданий, являются свидетельством этих взаимоотношений<sup>17</sup>.

Уникальные памятники каменного зодчества 13-14 вв. раскрывают принципы декорировки и объемно-пространственных решений, свойственных мусульманской архитектуре и имеющих параллели в крымской, малоазийской и закавказской архитектурных школах сельджукского времени. Они нашли проявление в принципах “восточного классицизма”<sup>18</sup> с его центрическими приемами композиции и геометризмом организации архитектурных масс, а также в архитектурно-конструктивных решениях болгарских зданий, таких как купола, своды, шатровые конструкции, полусферические и пирамидальные тромпы, арки на колоннах, “мамлюкские” срезы (треугольные скосы).

Исследованию строительно-конструктивных и архитектурно-художественных особенностей культовых и мемориального характера золотоордынских болгарских сооружений были посвящены труды А.С.Башкирова, Б.Н.Засыпкина, Ф.Х.Валеева и других<sup>19</sup>. Не останавливаясь подробно на анализе памятников, отметим лишь, что сохранившиеся здания имеют в большинстве своем в плане квадрат. Через характерные для мусульманской архитектуры тромпы они переходят от кубического основания в восьмерик или шестнадцатигранник, который обычно завершается полусферическим куполом или пирамидальным шатром. Мечети г.Болгара, судя по остаткам Соборной мечети, имели базиличный план с поперечными рядами колонн и развитую стоечно-балочную систему. В южной стене находился михраб, а со стороны северного фасада к зданию примыкал портал. Между порталом и северо-западным углом здания находился восстановленный в конце 1990-х гг. Большой минарет.

Сохранившиеся материалы, в том числе археологические, свидетельствуют о различных видах архитектурных декораций - фресковых росписях, майоликовой и мозаичной облицовке внутренних стен и гробниц в мавзолеях, резьбе по камню и гипсовом литье<sup>20</sup>. Геометрические и растительные композиции орнамента в сочетании с арабскими надписями в стиле “куфи” и “наسخ” применялись для акцентирования наиболее важных частей здания - оконных и дверных проемов, ниш, архивольтов, карнизов и др.

Отличительной чертой декоративного убранства была красочная многоцветность, сближавшая облик золотоордынских зданий с ближневосточной и малоазийской мусульманской архитектурой. Она достигалась применением в декоре орнаментальной майолики, которой были облицованы многие жилые и общественные здания, ханские усыпальницы, мечети, надгробия и каны (домашние печи). Отличие золотоордынской майолики было в более богатом цветовом и орнаментальном решении, в активном

использовании позолоты. Нанесение золочения на майолику осуществлялось наклеиванием кусочков фольги. Там, где климатические условия не позволяли использовать майолику в декоре экстерьера, ее применяли в интерьерах. Например, Ханская усыпальница в Болгаре была облицована на внутренних стенах полихромными изразцами, как и находившиеся там надгробия.

В Золотой Орде существовало самостоятельное производство архитектурной керамики, о чем свидетельствуют остатки ремесленных керамических мастерских, найденные при раскопках городов, а также самостоятельные художественные традиции, сложившиеся в этом виде искусства. К ним надо отнести характерные технологии, орнаментальные и колористические решения, которые имели и отличительные региональные особенности, проявившиеся, например, в архитектурной керамике нижневолжских городов и города Болгара. В последней зафиксированы также привозные образцы, например майолика, доставлявшаяся сюда из Хорезма, Старого и Нового Сарая.

Региональные особенности провинциальных центров золотоордынского искусства наиболее ярко выявляются в сохранившихся образцах булгаро-татарской резьбы по камню. В отличие от хорезмийской и крымской, она выполнялась в технике плоско-рельефной резьбы под наклонным углом к плоскости фона, характеризовалась свободной живописной системой орнаментации, ясностью и строгостью композиций. В отличие от архитектуры Ближнего и Среднего Востока 13-14 вв., которая характеризуется широким использованием полихромного орнамента (например, сплошь облицованные майоликой архитектурные комплексы Самарканда, резные порталы мечетей Кони, крымские мечети и мавзолеи в Бахчисарае, Солхате), в архитектуре болгар основная роль принадлежала выразительности архитектурно-конструктивных частей зданий, таких как дверные и оконные проемы, ниши, колонны.

Наиболее ярко своеобразие монументальной резьбы по камню проявилось в булгаро-татарских надгробиях 13-14 вв. с их пышным орнаментальным декором и каллиграфическими надписями, которые покрывали лицевую, обратную и боковые грани надгробных плит. Примечательно, что в надгробиях резьба надписей иногда отличается по технике и качеству исполнения от орнаментального декора, например углубленно-графическая резьба надписей сочетается с рельефной резьбой орнамента, что свидетельствует о камнерезчиках, создававших узор, и каллиграфам, исполнявших надписи. В резьбе по камню наиболее часто встречаются мотивы пальметт, трилистников, “узлов счастья”, тюльпана, лотосовидных, цветочных розеток, выюнка с лиственными побегами, виноградной лозы, разорванного меандра и активно используются арабские надписи, которые орнаментируются цветочным узором. Большинство орнаментальных мотивов получило распространение в искусстве Ближнего и Среднего Востока.

Самобытность стиля резной декорировки памятников золотоордынской архитектуры и надгробий раскрывается в системе орнаментации. Она отличается, например от ближневосточной, большей живописностью, проявившейся в свободной интерпретации и трактовке мотивов, преобладанием криволинейных форм, мягкой моделировкой уплощенного рельефа, построенного на контрасте масштабов в композициях из крупных и мелких узоров. Для булгаро-татарской традиции не было свойственным следование строгим канонам, сложившимся в школах восточного мусульманского искусства. В орнаменте почти отсутствуют абстрактные геометрические узоры, но часто встречаются приближенные к естественным формам цветов и растений. Татарские орнаментальные композиции имеют более свободные интерпретации, более разнообразны, контрастны по формам и менее стилизованы. Они менее скованы канонами и архаизирующими тенденциями, характерными для ближневосточных, среднеазиатских орнаментов. Композиции золотоордынских орнаментов по построению менее плотны. Подобная орнаментальная система была характерна и для золотоордынского ювелирного искусства, художественного металла, керамики, резьбе по кости.

Анализ художественной формы произведений золотоордынского искусства выявляет общие закономерности в развитии мусульманской культуры. Его стилиевая направленность раскрывается в канонах изобразительности. “Мусульманский” канон изобразительности, так называемый халифатский, находился в прямой зависимости от художественного ремесла и имел своей целью сближение норм изобразительности с нормами каллиграфии и орнамента как прикладных искусств<sup>21</sup>. Под его влиянием в художественном языке утвердился принцип орнаментальности, условная декоративность. Хотя, у кочевников, в основном кипчаков, входивших в состав Золотой Орды, изобразительная трактовка образов, свойственных языческой культуре, продолжала сохраняться преимущественно в образцах бытового искусства. В городском художественном ремесле волжских болгар зооморфные мотивы, распространенные ранее в металле, керамике и резьбе по кости, в 13-14 вв. почти полностью исчезают, уступая место цветочно-растительному и геометрическому, например арабесковый орнамент, узору, в который органично вписывалась вязь арабского алфавита.

Для болгарского искусства увлечение в орнаменте геометрическими построениями, в частности симметрией, центрическими композициями, компоновкой в кругах и использование в декоре геометризованного “куфи” было характерным еще в домонгольский период. Закономерным результатом этого, как и в мусульманском искусстве Востока, стало появление арабесковых узоров. Принцип геометризации приводит к распространению эпиграфического орнамента. Надписи и эпиграфический орнамент охватывают широкий круг изделий средневекового болгарского и татарского прикладного искусства. Это резные из камня надгробия, бронзовые замки и зеркала, керамика (бытовая и сфероконусы), перстни, в т.ч. с гравировкой на самоцветах, браслеты и др. Кроме того, эпиграфика применяется в резном декоре памятников золотоордынской болгарской и архитектуры периода Казанского ханства, встречается в отдельных видах монументально-декоративного убранства (майолика, мозаика, гипсовое литье). С конца 13-первой половины 14 вв. надписи становятся частью орнамента и прорастают цветочным узором, т.н. цветущий куфи. Появляется каллиграфическая вязь в каберташах, переходные формы от “куфи” и “насх”, например в болгарских браслетах. В процессе своего развития эпиграфический орнамент превратился в отвлеченный по содержанию, декорирующий узор.

Принцип декоративности характеризует длительный этап развития татарского искусства. Критерием художественности в произведениях этого искусства становится отход от изображения натуралистически повседневного, от непосредственного воспроизведения действительности в сторону переосмысления ее художником в условных образах, что было характерным в целом для мусульманской культуры. “Цветочный стиль” в орнаменте становится почти единственной формой художественного отображения действительности. Изобразительный канон, сложившийся в искусстве всего мусульманского Востока, привел к тому, что узор, гармония линий и пропорции форм определяли главное эстетическое содержание произведений. Выявлялись и черты отличий. В золотоордынском болгарском искусстве они нашли отражение в особенностях стилизации растительных мотивов орнамента, отражающих местную флору, в большей импровизационности и свободе их подбора, вариативности образов.

Растительный орнамент, как и в искусстве мусульманских народов, схематизировался, его элементы абстрагировались. Абстрагирование шло от конкретных, характерных для орнамента татар, видов растений; иногда в композиции объединялись различные по происхождению мотивы. Некоторые из них были связаны с фольклором (например, стилизованные под орнамент изображения птицы, гуся, филина, змеи), поэтическим иносказанием, живым наблюдением природы. Для орнаментального языка были присущи обобщенность, подчиненность композиционному ритму, условность построений. Появляются мотивы отвлеченного содержания. Некоторые из них, напри-

мер розетка, трилистник, полупальметта, व्यюнок являлись наиболее общим и абстрагированным выражением растительной природы.

Абстрагирование как определенная форма художественного обобщения в мусульманском искусстве предполагало множественность содержания орнаментальных образов, что нашло отражение в татарском орнаменте. Прежнее смысловое значение мотивов было заменено новым содержанием их как элементов отвлеченного растительного узора, выражающего общее универсальное понятие мироздания. Примечательно, что в искусстве мусульманских народов Средней Азии, абстрагирование было характерным для 13-14 вв., в то время как у татар оно возникает позднее, в чем отразилась укорененность собственно народных традиций.

Своеобразие стилиевых принципов золотоордынского искусства и орнамента продолжает сохраняться в период Казанского ханства - одного из татарских государств, образовавшихся в результате распада Золотой Орды. Значимость этого этапа для истории татарской культуры заключается в том, что он был завершающим в развитии самостоятельной казанско-татарской феодальной культуры - культуры господствующих классов, оставившей нам наиболее выдающиеся произведения декоративно-прикладного искусства. После завоевания Казани в 1552 г. эта культура прекращает свое существование, трансформируясь в особые ремесленного характера формы народного искусства, испытавшие влияние средневековой городской культуры.

Достижения в художественной культуре Казанского ханства сложились на основе болгарского наследия и новых форм в искусстве и архитектуре золотоордынского времени. В то же время в искусстве, по сравнению с предшествующим периодом, происходит значительный подъем, связанный с расцветом светской культуры, развитием стиля так называемого мусульманского или восточного барокко.

Казань как центр мусульманской культуры в Поволжье в 15-16 вв. переживает период своего наивысшего расцвета. Письменные источники сообщают о процветании религиозной, духовной жизни государства, знаменитых медресе и муллах, получивших образование в Иране, Бухаре и Восточном Туркестане<sup>22</sup>. Известно о расцвете суфийской поэзии, монументальной архитектуры, различных ремесел. Из татарских легенд и преданий, русских летописей дошли сведения о постройках Казанского Кремля, и в частности о грандиозной Джамии мечети Куль Шариф, имевшей восемь многоярусных минаретов, о мечети Нур-Али и ханской мечети, о крупных медресе, библиотеках и мавзолеях, о ханском дворце.

Мечети строились и в деревнях ханства<sup>23</sup>. Французский художник и путешественник А.Бар, побывавший в 18 столетии в Казанской губернии, зарисовал руины одной из сельских мечетей периода ханства<sup>24</sup>. По рисунку выявляется базиличный план постройки с тремя рядами колонн, имевших арочные проходы. Центральный молельный зал был перекрыт кирпичным сводом. Здание было двухэтажным, к его юго-западному углу примыкал высокий минарет. Верхняя часть имевшего восьмигранное сечение минарета завершалась кругом, переходившим в четверик через “мамлюкский срез”. Стены здания имели полосатую систему кладки из сочетания камня и кирпича, которая была широко распространена в данный период в мусульманской архитектуре Передней и Малой Азии.

Об особенностях татарской архитектуры 15-16 вв. можно судить по сохранившимся памятникам города Касимова ныне Рязанской области. Это белокаменный минарет касимовской мечети, представляющий собой цилиндрическую башню, завершенную сфероконическим куполом, по типу болгарских сооружений, и усыпальница-мавзолей Шах-Али, также сложенный из камня. Фасад мавзолея украшала надпортальная каменная плита с сурой из Корана и датой сооружения - 1555 г.

Археологические находки в Казанском Кремле<sup>25</sup> свидетельствуют о видах монументально-декоративного искусства, получивших развитие в этот период. Среди них фрагменты резных алебастровых плит, декорированных арабесковым орнаментом,

майоликовые изразцы и образцы резного камня. Об орнаментальном искусстве Казанского ханства можно судить и по сохранившимся каменным надгробникам.

Новые черты в искусстве и архитектуре 15-начала 16 вв. появляются под влиянием господствовавших в мусульманском искусстве тенденций. Особую роль сыграла культура османской Турции, которая обусловила в татарском обществе подъем, связанный с проникновением новых художественно-эстетических идей. На смену строгим пропорциям и геометрическим объемно-пространственным формам булгарского зодчества золотоордынской эпохи пришли величественные и динамичные композиции казанско-татарской архитектуры, в которой преобладающее значение приобрели черты сельджуковского барокко<sup>26</sup>. Характерные для мусульманских построек из камня эпохи сельджуков и египетских мамлюков Малой Азии, Азербайджана, золотоордынского Крыма и Волжской Булгарии они находят развитие в архитектуре и искусстве Казанского ханства. Однако своеобразие стиливых признаков булгаро-татарского орнамента, композиций декора продолжает преемственно сохраняться и в период 15-16 вв.

Мусульманская культура Среднего Поволжья и Приуралья получила сокрушительный удар и была почти полностью уничтожена в результате завоевания Казани в 1552 г. Памятники архитектуры татар периода Казанского ханства были стерты с лица земли<sup>27</sup>. Разрушение продолжалось в течение нескольких столетий. Например, известно, что между 1742 и 1744 г. на территории Казанской губернии из 536 существовавших мечетей 418 были разрушены. Татары были принудительно выселены из Казани, и им разрешалось селиться в основном в деревнях<sup>28</sup>. Традиции профессиональной монументальной архитектуры, связанных с ней видов декоративного искусства и отдельных ремесел, таких как керамика, металлообработка и другие, были утрачены. Однако, утратив государственность, татары не потеряли своей этнической и религиозной самостоятельности. Они продолжали поддерживать культурные, торговые и иные контакты с мусульманским Востоком. Духовные книги и рукописи поступали из Персии и Туркестана, ткани, ювелирные изделия, посуда из Средней Азии, Турции и Азербайджана. На высоком уровне находилось религиозное образование: в каждой татарской деревне была мечеть, а при мечети школа или медресе.

Черты мусульманской культуры татар претерпевают качественные изменения с середины 18 в., когда татарская община, будучи в сфере воздействия русской культуры, доминирующей в регионе, и подвергаясь насильственной христианизации, сконцентрировала свои усилия на сохранении Ислама. Роль этой религии и религиозных обрядов усилилась, и Ислам стал фактором этнического, общенационального самосознания. Усиление религиозных традиций в духовной культуре, вместе с широким распространением восточных товаров и предметов обихода, способствовало появлению новых идейно-художественных тенденций в татарском искусстве. Его образность регламентировалась строгими установками Ислама суннитского толка, отвергавшего какие бы то ни было изображения живых существ и человека. Это, прежде всего, было связано с необходимостью сохранить татарскую умму от влияния христианской культуры, агрессивно проявлявшей себя в виде попыток насильственного крещения, привлечения татар-мусульман в православные храмы и т.д. Это было связано с отрицанием изображения бога на иконах, что воспринималось как идолопоклонство и отразилось на негативном отношении и даже запрете служителями веры - муллами любого изображения в человеческом облике. Данный запрет позволял изолировать искусство татар от влияния христианской концепции бога и сохранять в нем традиции мусульманского мировоззрения.

В искусстве татар усилилась роль арабских надписей, цитат из Корана, которые применялись как самостоятельный элемент в декоре бытовых изделий, ювелирных украшениях (браслетах, бляхах), шамалях (расписные картины на стекле), ляухэ (вышитые шамаили), покрывалах на книгу и др. Их содержание зачастую имело рели-

гиозно-магическое значение, и предметы использовались как талисманы, обереги, отгоняющие "нечистую" силу и отвращающие дурной глаз.

Со второй половины 19 в. в арабских и арабографичных надписях на произведениях искусства татар стираются ранее выраженные границы стиливых признаков, наблюдается унификация почерков, которая сопровождается упадком каллиграфического письма (например на надгробниках). Появление реально-подобных мотивов (натуралистически воспроизведенные изображения цветов, бабочек и т.п.) в изделиях прикладного искусства (металл, ювелирные украшения) приводит к тому, что надписи теряют свое смысловое и декоративное значение и к концу 19 в. почти полностью исчезают.

Новый этап в культуре татар конца 19 - начала 20 вв. был связан с развитием капитализма и формированием буржуазных отношений. Рубеж веков оказался переломным для татарской культуры, которая из мусульманской, этнически традиционной трансформировалась в светскую, европейски модернизированную культуру складывающейся татарской буржуазной нации. Процесс этот был поэтапным и имел свои особенности, в которых отразились имевшие место в татарском обществе идеи реформаторства и джадидизма<sup>29</sup>.

Этап культурного реформаторства (со второй половины 19 -первые десятилетия 20 в.) совпадает с процессами формирования общенациональной культуры татар, которая нашла свое идеологическое выражение в трудах интеллектуальных деятелей татарского джадидизма (Ш.Марджани, К.Насыри, Р.Фахрутдинова, Д.Валиди, Г.Тукая, Ф.Амирхана, Ф.Карими, Г.Газиза, Г.Ибрагимов и др.) и политическую форму в предложенном ими проекте культурно-национальной автономии (С.Максуди, Г.Исхаки, Ю.Акчура).

В системе общенациональной культуры татар, в процессах культурной трансформации основное место отводилось просвещению и просветительским идеям, связанным с созданием единого татарского литературного языка, становлением национальной школы светского характера, периодической печати и книгоиздания. Но не менее важную роль играла художественная культура нового европейского типа, характерная для наций, имеющих собственные государственные и институциональные структуры. Она формировалась под влиянием новых эстетических и художественных концепций, возникших на базе просветительских идей джадидов. В наиболее обобщенной форме их выразил один из идеологов реформаторского движения Х.Атласи: "перенять европейскую культуру на основе Ислама, сдружив их, как тело с душой" ("Йолдыз", 1910). Изменилось отношение к национальному искусству и пониманию роли в ней личности художника, признавалась необходимость европейского типа художественного образования.

В начале 20 века возникли формы европейской профессиональной культуры, такие как театр, новые виды музыкального и изобразительного искусства (графика, живопись, скульптура, театрально-декорационное искусство), получившие развитие со второй половины 19 в. жанры литературы нового времени, которые стали частью татарской национальной культуры. Из интеллектуальной среды, находившейся под влиянием идей реформаторства, выдвигаются первые татарские музыканты, актеры, художники, театральные режиссеры с самостоятельным образованием или получившие его в профессиональных учебных заведениях России и за рубежом. В общественном сознании утверждается европейская концепция индивидуальной творческой личности, наделенной определенной свободой от коллективного сознания мусульманской общины. Этот процесс, по-видимому, объясняет неожиданно высокий взлет татарской поэзии, становление профессионального театра с целой плеядой имен талантливых татарских актеров и всего того, что определило содержание "золотого века" татарской культуры начала 20 века.

В этот период появляются первые татарские художники, получившие образование в высших учебных заведениях России, а также художники-самоучки. В основном



это были графики, оформители татарских книг и журналов. Именно на волне расцвета татарской периодической печати появилась целая плеяда художников, иллюстрирующих прогрессивные демократические издания. Из них следует назвать Г. Камала, окончившего медресе “Мухаммадия”; М. Идрисова, освоившего полиграфическое искусство в Константинополе и Петербурге; В. Мурзаева, учившегося в Казанской художественной школе; Ш. Тагирова, получившего экстерном диплом Петербургской Академии художеств и работавшего учителем рисования в Татарской художественной школе в Казани; первую татарскую художницу Х. Акчурина, обучавшуюся в Строгановском институте в Москве. Среди первых татарских профессиональных художников были также живописец С. Яхшибаев, оформлявший спектакли татарской театральной труппы “Сайяр” и с 1920 г. работавший в Башкирском театре драмы, скульптор М. Байкеев, окончивший еще в 1892 г. Петербургское училище технического рисования имени барона Штиглица и работавший реставратором в Эрмитаже. Это же учебное заведение окончил татарский уфимский художник К. Девлеткильдеев, ставший основоположником профессионального искусства в Башкортостане.

Однако их было немного и видные представители татарской интеллектуальной элиты выступили с идеей выдвижения из среды татар профессионально образованных художников. Была даже предпринята попытка сбора средств для обучения талантливых художников-самоучек в ведущих учебных заведениях России и за рубежом<sup>30</sup>. Видный деятель татарской культуры Г. Ибрагимов в статье “Изобразительное искусство”, опубликованной в 1910 г. в газете “Йолдыз” писал: “Мы часто встречаем слова “татарская литература”, “татарский театр” а вот слова “татарский художник” нигде не услышишь. Нигде не увидишь картин национальных художников о жизни татар. Их то у нас в самом деле нет”<sup>31</sup>. Он имел в виду художников, освоивших основы европейского реалистического искусства.

Становление татарского изобразительного искусства на основе традиций европейской и русской культуры в начале 20 в. происходило под влиянием идей джадидов. Реалистический язык, изображение человека, тематическое содержание - новые явления в искусстве татар были представлены в книжной, газетной и журнальной графике. Примечательным являлось то, что на рисунках часто были изображены конкретные политические и религиозные деятели, нередко в сатирическом обличье, карикатурной форме. Были и обобщенные образы представителей социальных слоев татарского общества. Характерными для рисунков были предельная типизация образов, условность изобразительной трактовки, использование общезначимых символов, свойственных мировосприятию мусульманского художника. Первые изображения человека появляются в изданиях типографии “Миллят” (“Нация”). Здесь была издана книга для детей Г. Тукая “Веселые странички” (1910), богато иллюстрированная рисунками, взятыми в виде готовых клише из русских изданий, введенных в композиции рисунков татарского художника. К примеру, сцена чаепития в кругу семьи, однако в интерьере татарского дома<sup>32</sup>. Некоторые из татарских книг иллюстрировались русскими художниками, свободно владевшими языком реалистического искусства.

Однако, становление общенациональной культуры татар связано не только с развитием видов европейского профессионального искусства, но и со сложившимися формами этнически традиционной, мусульманской культуры, которая также претерпела изменения в сторону общего и универсального для татар европеизированного облика. Ядром ее являлась городская культура татар Поволжья и Приуралья, которая, в свою очередь, сложилась на основе этнокультурных традиций казанских татар 18 - начала 20 вв. Центрами развития этой культуры были Казань и районы Закавказья. Исторически сформировавшиеся высокопрофессиональные и массовые формы казанско-татарской культуры стали всеобщими и объединяющими для татар Волго-Уральского и Западно-Сибирского ареалов. Входящие в эти ареалы этнографичес-

кие группы, наряду с общенациональными формами, продолжали сохранять, в основном на селе, собственно этнические, фольклорные традиции.

В конце 19-начале 20 вв. в развитии татарского искусства наблюдается двойкий процесс. С одной стороны, капиталистические отношения способствуют унификации труда мастера-художника в промыслах и ремеслах, что в итоге приводит к упадку традиционного коллективного народного искусства и даже исчезновению многих его видов. С другой, впервые появляются предпосылки для возникновения и становления искусства, связанного с индивидуальным (нетрадиционным) творчеством европейски образованного художника. Развитие профессионального изобразительного искусства, промышленных форм ремесленного производства, приводят к сближению не только татар, но русской и татарской культуры в целом. Это обусловило в дальнейшем, на этапе политического реформаторства (1910-1920-е гг.), двойкий подход среди татарских джадидов к прогрессу татарской нации. Один из них, т.н. либерально-буржуазный, связывал его с развитием национальной культуры татар, опирающейся как на традиционную мусульманскую, так и прогрессивные формы европейской культуры. Другой, т.н. революционно-демократический, придерживался идеи классового подхода к культуре, с позиции “пролетарского интернационализма”.

После 1920-х гг. татарское изобразительное искусство оказалось целиком в сфере развития русской советской художественной культуры и говорить что-либо о самостоятельности национальной школы, а тем более о развитии традиций мусульманской культуры не приходится.

С начала 1990-х гг., на этапе национального возрождения татар, появляется тенденция к возвращению духовного наследия мусульманской культуры, восстановлению традиций, связанных с искусством и архитектурой Востока. При проектировании современных мечетей архитекторы Татарстана опираются на традиции общемусульманского зодчества. Современные татарские художники обращаются к языку и образности мусульманского искусства, его символике, условной декоративности, абстрактности орнаментально-ритмических композиций, развивают концепцию неизобразимости человека, отходят от предметно-натуралистических изображений. Образы людей, живых существ в их произведениях наделяются символично-аллегорическим смыслом. Часто они изображаются лишь силуэтно, пластически обобщенными формами, иногда скрываются за живописно моделированной в виде дымки или пелены тумана поверхностью (картины А. Ильясовой, З. Шайхлисламова, В. Ханнанова, Р. Ахметвалиева, Р. Харисов и др.). Отдельные произведения несут в себе отблеск мусульманского мистицизма, популярного среди татар суфийского мировоззрения. В творчестве современных художников возрождаются традиции восточной миниатюры, искусства каллиграфии в шамаилях (Р. Шамсутдинов, К. Сафиуллин, Р. Вахитов, Р. Шамсутов, Н. Наккаш и др.). Современные черты мусульманской культуры становятся определенным объединяющим началом в искусстве татар и некоторых тюркских народов, проживающих на территории Среднего Поволжья и Приуралья, например, башкир. Эти черты служат одним из базисов национального своеобразия современного татарского профессионального искусства.

Подытоживая длительный исторический период развития татарского искусства, начиная с весьма отдаленных времен - принятия Ислама волжскими булгарами, необходимо сделать основной вывод: развитие его есть развитие идеи и судьбы мусульманской культуры. Регион Среднего Поволжья является своеобразным центром мусульманского искусства и архитектуры. Он сложился на исторически уготованной ему почве - наследии булгарского и тюрко-татарского искусства. Стиль и каноны мусульманской культуры, с одной стороны, и этническая традиция, с другой, определили национальную самобытность татарской художественной культуры. Ее развитие в русле мусульманской культуры было историческим процессом, определившим ее облик на многие века. Поэтому изучение культуры, искусства и архитектуры народов Среднего Поволжья и Приуралья

должно учитывать не только их собственно этнические традиции, но и сформировавшиеся на протяжении столетий традиции мусульманской культуры.

#### Примечания:

- 10 мусульманской культуре и искусстве татар статьи автора см.: Мусульманская культура Среднего Поволжья и Приуралья: истоки и перспективы // Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. - М., 1994. - С.66-77; Мусульманская культура и изображение человека в татарском искусстве // Иман нуры. Ислам журналы. 1996. - №4. - С.55-61; Татарское декоративное искусство в системе мусульманской культуры // Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения. - Казань, 2000. - С.159-170; The Islamic Culture of the Middle Volga region: roots and perspectives // Tatarstan: past and present. SOAS. - London, 1992- P. 17-25; Arabic Epigraphy in Tatar Decorative Arts // Islamic Art Resources in Central and Eastern and Central Europe. Al-al -Bayt University. Jordan. 1421 A.H./ 2000 A.D.
- 2 Казаков Е.П. Что написано на перстне? // Казан Утлары. - 1983. - №6.
- 3 Такое мнение впервые было высказано Г.В.Юсуповым в кн.: Введение в булгаро-татарскую эпиграфику. - М.-Л., 1960. - С.44
- 4 Артамонов М.И. История хазар. - Л., 1962. - С.223; Смирнов А.П. Волжские булгары. - М., 1951. - С.38
- 5 Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. - Харьков, 1956. - С.138
- 6 Артамонов М.И. Указ. соч. - С.412
- 7 Фахрутдинов Р.Г. Очерки по истории Волжской Булгарии. - М., 1984. - С.12; Артамонов М.И. История хазар. - С.372
- 8 Большаков О.Г. Ислам и изобразительное искусство // Труды Государственного Эрмитажа. - Л., 1969. - Т.10. - С.142
- 9 Там же. - С.143
- 10 Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. - М., 1985. - С.177
- 11 Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература. - М., 1978. - С.48.
- 12 Цит. по кн. Яковлев Е. Искусство... - С.186.
- 13 Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири 19 - начала 20 вв. - М.-Л., 1954. - С.534.
- 14 Смирнов А.П. Указ.соч. - С.167
- 15 Ардашев И.А. Развалины Болгар и древние Болгары по описанию англичанина Турнерелли Э.П. - Казань, 1901- С.5
- 16 Амин аль-Холи. Связи между Нилом и Волгой в 13-14 вв. - М., 1962.
- 17 Видонова Е.С. Ткани и шитье из раскопок в Булгарах // КСИИМК, вып.21-М., 1947. - С.116; Смирнов А.П. Волжские булгары. - С.169, 191; Валеев Ф.Х. Древнее и средневековое искусство Среднего Поволжья. - Йошкар-Ола, 1974.
- 18 Засыпкин Б.Н. Монументальное искусство Советского Востока - М.-Л., 1931. - С.26.
- 19 Башкиров А.С. Памятники булгаро-татарской культуры на Волге. - Казань, 1929; Ф.Х.Валеев. Древнее и средневековое искусство Среднего Поволжья; Засыпкин Б.Н. Монументальное искусство Советского Востока.
- 20 Смирнов А.П. Указ.соч. Валеев Ф.Х. Указ.соч.
- 21 Ремпель Л.И. Изобразительный канон и стилистика формы на Среднем Востоке // Искусство Среднего Востока. - М., 1978. - С.208
- 22 Хисамутдин бин Шарифутдин. Таварихе Булгария.-Казань, 1902 (на татар. яз).
- 23 Ф.Х.Валеев, Г.Ф. Валеева-Сулейманова. Древнее искусство Татари. - Казань, 1987.
- 24 Нива. - 1879. - №45.
- 25 Калинин Н.Ф. Раскопки в Казанском Кремле в 1953 г. // Известия КФАН СССР. Серия гуманитарных наук. Вып.1 - Казань, 1955.
- 26 Засыпкин Б.Н. Указ.соч. - С.41
- 27 Сказание о царстве Казанском. - М., 1959
- 28 История ТАССР. - Казань, 1968
- 29 Становление джадидизма происходило поэтапно и подразделялось на периоды реформирования религии (18 - середина 19 вв.), культуры (вторая половина 19 - начало 20 вв.) и политическое реформаторство (первое десятилетие 20 в. - конец 1920-х гг.). См. Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. - Казань, 1997
- 30 Червонная С.М. Искусство Татари. - М., 1987. - С.285
- 31 Хасанов М.Х. Галимджан Ибрагимов.-Казань, 1965. - С.116
- 32 Червонная С.М. Указ.соч. - С.276.

## Глава 30. Искусство татарского шамаила

Шамаиль - обобщенное название станковых по форме картин, основанных на искусстве арабской каллиграфии преимущественно религиозного содержания, выполненных масляными красками на стекле (в современном исполнении и на холсте), ручным и типо-литографским способами на бумаге и в виде вышивки на ткани (известной так же под термином "ляуха"). Живописные, графические и вышитые шамаилы, используя определенный набор изобразительных средств и мотивов имеют общность в темах, сюжетах, художественных и композиционных приемах, что позволяет отнести их к одному и тому же виду изобразительного искусства.

В мусульманской культуре татар-суннитов Среднего Поволжья и Приуралья первые известные нам шамаилы появились во второй половине XIX века. Сегодня, на рубеже XX-XXI вв., арабографичное искусство шамаила, отражая позитивные перемены в жизни общества, вновь возрождается, обретает новые формы и содержание.

Выявление центрального элемента в композиционных схемах шамаилей позволило выделить их основные типы:

1 - шамаилы, декларирующие сакральные надписи, непосредственно связанные с именами Аллаха<sup>1</sup>, сурь и аяты из Корана, хадисы.

2 - шамаилы с именами пророков и святых в исламе лиц как суннитского, так и шиитского направлений.

3 - шамаилы с изобразительными мотивами, суфийской символикой.

4 - шамаилы с текстами нерелигиозного содержания, например, со стихами Г. Тукая, текстами-посвящениями, распространенными в ляуха и т.д.

В интерьере жилого пространства шамаилы занимали место либо над дверью, либо на "южной" стене, указывая этим направление на Каабу (стоять спиной к шамаилу во время молитвы считается абсурдным). Как правило, на южной стене размещались шамаилы с изображениями самой Каабы или мечетей.

До сих пор своеобразную загадку представляет происхождение термина "шамаиль". С арабского языка слово "шамаиль" переводится как "качества, достоинства". В этом значении слово "шамаиль" встречается в названиях литературных произведений, словесно описывающих портрет пророка Мухаммада. Первые литературные произведения такого рода, основанные на хадисах, принадлежали перу Имама Тирмизи ("Аш-шамаиль аль-Мухаммадия") и Каади Эби-ль-Ийадина ("Китап эль-шифа би тариф Хукук эль-Мустафа")<sup>2</sup>. Описания ("качества и достоинства") пророка Мухаммада встречаются так же и в татарской литературе<sup>3</sup>, и в текстах некоторых татарских печатных шамаилей.

Популярные в мусульманском мире описания качеств и достоинств ("аш-шамаиль") пророка Мухаммада составили содержание турецкой хилии - каллиграфического искусства, отличающегося строго-каноничным композиционным построением и профессиональным исполнением. Единственно-известный образец такой хилии, выполненной в 1851 г. татарским каллиграфом Али Махмудовым, был позже назван "шамаилем". Однако то, что описания пророка Мухаммада являлись в татарских шамаилах первостепенными и могли дать название всему искусству маловероятно и не подтверждается фактами.

Само слово "шамаиль", как термин, означающий вид искусства, встречается лишь в Иране. Учитывая тесные культурные и торговые связи, существовавшие с древних времен между берегами Аму-Дарьи и Волги, можно предположить, что термин "шамаиль", означающий "священное изображение" (перс.) попал на территорию Среднего Поволжья из Ирана<sup>4</sup>. При этом, несмотря на очевидную идентичность в терминологии

и время возникновения, между татарским и иранским шамаилем существует принципиальная разница. Если персидские “шамайелы”, отражая идеологию шиизма, изображали канонический портрет имама Али, одного либо с сыновьями Хасаном и Хусейном и, тем самым, вплотную приближались по образной форме к христианской иконе, то основу татарских шамаилей составляла арабская каллиграфия.

В культуре татар искусство шамаилей прошло вековой период развития - с середины XIX по начало XXI вв. За этот период времени менялась как форма шамаила, так и его восприятие.

Появление шамаилей на территории Среднего Поволжья и Приуралья было обусловлено всем ходом истории развития ислама на территории Среднего Поволжья и Приуралья. Первые арабские надписи, появившиеся на территории Среднего Поволжья еще в середине VIII в., сохранились на предметах декоративно-прикладного искусства, изготовленных еще болгарскими мастерами. Арабские графемы, нанесенные как на ювелирные украшения (перстни, браслеты), так и на предметы бытового назначения (замки, посуда и т.д.), выполняли не только эстетические функции, но и предохраняли их владельцев от злых сил и дурных помыслов. Магическая роль “знака-оберега” астрально-соляных и зооморфных мотивов раннеболгарского языческого искусства постепенно перешла к абстрагированной неизобразительной форме, выраженной в виде благопожелательной мусульманской надписи.

Идентичные изречения, защищающие владельца от злых сил встречаются как на предметах декоративно-прикладного искусства, так и в текстах шамаилей. Например, надпись на одном серебряном перстне болгарского периода в дословном переводе с арабского языка означает “охранять, защищать, предохранять”<sup>5</sup>. В искусстве шамаила, на рубеже XIX - XX вв. так же встречается графическое начертание одного из эпитетов Аллаха - “Хафизун”, означающий букв. “оберегающий, защищающий”<sup>6</sup>. Начертания имен “обитателей пещеры”, известных в христианстве как “эфесские отроки”, наделялись особыми обережными функциями и сохранились не только в шамаилах, но и на предметах декоративно-прикладного искусства - пряжках, перстнях, браслетах и др.: “ очень часто на таких браслетах гравированы имена семи эфесских отроков, считающихся покровителями женщин”<sup>7</sup>. Использование коранического текста в качестве оберега в народной традиции татар появилось задолго до формирования искусства шамаилей: “в татарском названии оберегов - бети подчеркивается защищающая сила письма вообще, так как это слово восходит к древнетюркскому слову “бити” - письмо”<sup>8</sup>. Бети - миниатюрные коранические изречения, служащие мусульманскими амулетами, пример синтеза арабского письма с языческим оберегом.

Функции шамаила как оберега наглядно демонстрируют и некоторые из его изречений: “Прибегаю к могущественным словам Аллаха от зла каждого шайтана и вредителя и от каждого глаза дурного”, “Аллах лучший хранитель и милостивейший из милостивых” (Коран 12:64) и т.д. Даже такая нерелигиозная по содержанию поговорка как “Здоровье человека - в сохранении языка” (предположительно, в значении “Молчание - золото”) свидетельствует о своих обережных свойствах.

Особыми магическими свойствами обладали имена и эпитеты Аллаха, начертания которых сохранились в печатных шамаилах в виде таблиц. Магическим, чаще всего обережным значением обладали, в представлении татар-мусульман, определенные коранические аяты. Известный востоковед второй пол. XIX века Саблуков Г.С. приводит в качестве примера использования стихов Корана от болезней<sup>9</sup>. Отдельные коранические суры и аяты до сих пор применяются в некоторых районах Татарстана в народных обрядах в качестве магических заговоров от тех или иных напастей. Например, обряд лечения с использованием “түгәрәк Ясин” (“круглый Ясин”)<sup>10</sup>.

Возрастанию роли магического в ежедневной жизни способствовало и растущая в XV веке популярность различных суфийских учений с последующим превращением

их в “народный ислам”, насыщенный местными верованиями и представлениями. В частности, в некоторых печатных шамаилах конца XIX-го века отразились идеи суфизма накшбандийского толка, родиной которого была Средняя Азия.

Пояснительные тексты татарских печатных шамаилей, иногда приобретающие форму заговоров, так же были насыщены мистической информацией, популярной в народной среде и представляющей собой далекий отголосок суфийских учений о магических свойствах Коранического Слова. Например, текст на шамаилах с изображением имен “обитателей пещеры” содержал сведения об их магических свойствах: написанные на бумаге и прикрепленные к платью или имуществу эти имена защищали человека от злых сил, помогали ему в достижении своих желаний, предохраняли от печалей и болезней, облегчали роды беременным женщинам, предохраняли вещи от воров, хлопок - от огня, хлеб - от саранчи, воды и других бедствий. Имя собаки “Кытмир”, написанное на адресной стороне письма, соответствовало слову “заказное” и предохраняло его от утраты...<sup>11</sup>. Кружочек бумаги с этими именами, прикрепленный к платью, по существу, превращался в бети, оберегая его владельца от злых сил.

Уничтожение татарской городской культуры в 1552 году привело к утрате многих видов художественных ремесел, утере традиционных навыков в монументальных видах искусства и архитектуре. Татарский народ, “лишенный открыто творить свое большое национальное искусство”<sup>12</sup>, был вынужден сконцентрировать свои духовные и эстетические потребности в области бытового народного творчества. На этом этапе ислам играет роль “главной идейной опоры сохранения своей исторической и духовной самобытности”<sup>13</sup>, выдвигая на первый план задачу сохранения и консервации традиционного образа жизни и типологических черт мусульманской культуры. Сама религия являлась частью национальной культуры.

Традиции искусства каллиграфии продолжали жить в народной среде. Основная работа каллиграфов заключалась в переписывании книг. История донесла до нас крупные сведения об именах известных в народе переписчиков книг: Ивана Арсай углы, проживавшего в ауле Оры, Или Утямеша (1700-1740) из аула Ташкичу, Сайфульмулюка Зайнетдин углы из Ашита, Собхана Марджани из Кысны<sup>14</sup>. Известный татарский просветитель К. Насыри ( ум. в 1902 г.), родом из деревни Ширдан, донес до нас сведения о своем односельчанине-каллиграфе по имени Хусаин баба Аль-Мухаммад оглы (ум. в 1805 г.).

Первые шамаилы появились в городах Среднего Поволжья и Приуралья в виде живописных произведений религиозного содержания, выполненных на обратной стороне стекла и подсвеченных фольгой предположительно в середине XIX столетия из Турции<sup>15</sup>. Именно к этому времени относится расцвет искусства живописи на стекле в мусульманском мире. В самой Турции искусство живописи на стекле было известно под термином “джамалты” (от турецкого “джам” - стекло) и воспринималось, прежде всего, как благопожелательные надписи религиозного содержания. Из Турции искусство живописи на стекле распространилось во всем мусульманском мире, в том числе и на Арабском Востоке, где особой популярностью пользовались изображения героев народного эпоса<sup>16</sup>. О существовавших в это время тесных связях между мусульманами Турции и России свидетельствуют многие факты, определяющим из которых являлся политический фактор. Большой популярностью среди передовой татарской интеллигенции в это время пользовалась мусульманская периодическая печать, издаваемая российскими мусульманами в Турции<sup>17</sup>. О турецком влиянии на рубеже XIX - XX вв. свидетельствует и большая группа печатных шамаилей с изображениями Стамбульских мечетей.

Город традиционно являлся центром торговли и популярность шамаилей в городской среде легко объяснить их привозным характером. Впоследствии живопись на стекле распространяется в сельских районах. В то время, как термин “шамаиль”

употреблялся в городской культуре казанских татар, на территории современного Татарстана в народе этот вид искусства называли и по другому: бети, йорт догасы, аят, ляуха, накыш. К тому же распространение шамаилей в различных районах на территории Татарстана было неравномерным. Например, в Закамье, "где шамаили более редки,...стены сплошь увешиваются полотенцами..."<sup>18</sup>.

Искусство татарского шамаила формировалось в условиях новой волны христианизации, направленной на ассимиляцию всех нерусских народов: с 1870г. ограничивается открытие мечетей, запрещается преподавание по иностранным и рукописным учебникам, татарский язык не допускается в государственных школах. В условиях жесткой идеологии православного миссионерства, ислам на территории Среднего Поволжья и Приуралья противопоставил символу христианизации, - иконе, - свой идеологический символ в виде шамаила, отличительными чертами которого были принципиально негативное отношение к изображению живых существ (в отличии, например, от живописи на стекле на Арабском Востоке, Турции и Иране)<sup>19</sup> и неприятие поклонных функций.

Не удивительно, что восприятие мусульманских картин на территории Среднего Поволжья и Приуралья стало носить символический характер. Уже само присутствие арабской каллиграфии, оформленной в виде картины, декларировало национальную принадлежность и религиозную приверженность ее владельца. Выполненные, зачастую, непрофессиональной рукой неизвестного народного умельца, коранические знаки<sup>20</sup> шамаила были рассчитаны, прежде всего, на свое прочтение. В текстах дореволюционных татарских шамаилей, как правило, использовались определенные коранические суры и религиозные высказывания: "шахада" ("свидетельство"), олицетворяющая собой символ веры, аят "аль-Курси" ("Трон"), эпитеты Аллаха, сура "Победа", имена "обитателей пещеры" ("спящих отроков") и т.д. Своеобразным символом в восприятии казанских татар стало известное стихотворение Г. Тукая "Туган тел" ("Родной язык"), отрывок из которого встречается в шамаилах начала XX столетия. Функциями символического восприятия обладали и изображения святых для мусульман мест - Каабы, мечетей Мекки и Медины и т.д.

По времени расцвет искусства печатных шамаилей был предопределен процессом религиозного реформаторства. Последовавшее вслед за этим движение национального просвещения (усул-и-джадид), включавшее в себя не только исламское реформаторство, но и европеизацию общественной и экономической жизни, развитие просветительской идеологии, литературы и искусства позволяют, без преувеличения, охарактеризовать этот период как эпоху Ренессанса мусульманской культуры у татар. По словам В.В.Бартольда, "в XIX веке волжские татары, ознакомившиеся через посредство России с европейской культурой, становятся просветителями своих туркестанских единоверцев"<sup>21</sup>. Идеи "милета" мусульман России и нового метода в преподавании, провозглашенные в 1883 году Исмаилом Гаспринским, ставили целью объединения всех мусульманских народов России под лозунгом "Единство в языке, действиях и мыслях". "Джадидизм и приносимый им прогресс стали важнейшим подспорьем в усилении и пропаганде ислама"<sup>22</sup>.

На рубеже XIX - XX вв. Казань становится одним из основных центров формирования в Среднем Поволжье и Приуралье татарской буржуазной нации, общенациональной татарской культуры и высокого искусства, способствовавших возникновению прессы, театра, расцвету литературного творчества и книжно-издательского дела<sup>23</sup>. Немаловажная роль в становлении и развитии профессиональной школы каллиграфии и искусства печатных шамаилей принадлежит Казанскому университету. Открытый при университете отдел востоковедения принес ему мировую известность, оказал значительное влияние на формирование и изучение искусства арабской каллиграфии и шамаилей. В 1843 г. в университете был введен курс арабской каллиграфии, преподавать которую был приглашен известный татарский каллиграф М.Г.Махмудов, освобожденный от крепостной зависимости по протекции Н.Г.Лобачевского.

Общему подъему культурного развития нации, объединению передовых представителей интеллигенции способствовало развитие татарского книгопечатания. Первая типография в Казани, получившая название Азиатской, была создана в 1800 г. По существу это была частная татарская типография, которая занималась печатаньем книг по заказам издателей. В 1829 г. Азиатская типография вошла в состав университетской. К середине 19 века она стала одной из самых крупных типографий в России.

На рубеже XIX - XX вв. университетская типография занимала лидирующее место по количеству издаваемых татарских шамаилей. Известно, что к началу 40-х годов XIX в. в Казани функционировало несколько частных типографий, печатавших книги на восточных языках и шамаили. Одна из таких типографий находилась в Новотатарской слободе, другая - восточная типография Шевица - в центре города<sup>24</sup>. В Казани, кроме названных типографий, к началу XX века шамаили печатались в частных типографиях И.В.Перова, А.М.Кокорева (позднее В.В.Вараксина), И.Н.Харитоновой, Г.М.Вечеслава, М.Чирковой, В.Еремеева и А.Шашабарина, братьев М. и Ш.Каримовых.

Выполняя важную роль в пропаганде идей ислама, татарские печатные шамаили способствовали сплочению мусульман Поволжья, Приуралья и Западной Сибири. Как писал Н.Ф.Катанов, "в виду того, что душеспасительные таблицы в изобилии покупаются мусульманами / татарами, мешчеряками, тептярями, башкирами, сартами и киргизами /, их в Казани издают от 10.000 до 48.000 шт. каждый раз"<sup>25</sup>. На рубеже XIX - XX вв. шамаили создавались как профессиональными каллиграфами, работающими в цехах<sup>26</sup>, так и не имеющими специального образования художниками-самоучками.

С развитием татарского книгопечатания у шамаилей, выполненных литографским способом, значительно повышаются информационные возможности. Тем самым искусство печатных шамаилей, оставаясь по содержанию иллюстрацией духовной литературы, по своему значению, объему информации и распространению вплотную приблизилось к тому влиянию, которое оказывала периодическая печать. В татарском обществе начала XX в. печатные шамаили играли роль своеобразной энциклопедии ислама, в текстах которых причудливым образом переплелись языческие верования тюркских народов, влияния культур Древнего Ирана, Арабского Востока и Османской империи, христианские мотивы. По объему информации, включающей в себя сведения религиозно-философского, нравственного, исторического, литературно-мифологического характера, печатные шамаили охватывали все стороны жизни верующего человека. Это требовало от художника не только профессионального исполнения и виртуозного владения арабской каллиграфией, но и всестороннего образования в области религии, литературы, философии, истории.

Центр композиции шамаила мог быть выражен различными приемами. Во многих случаях при изучении изобразительного языка татарских шамаилей проявляется богатейший пласт стилизованных изображений, уходящий своими корнями в доисламский период и представляющий собой своеобразный набор устойчивых "архетипов": Мирового Древа, Ковчега, Свитка, "звезды Давида" и т.д. Нередко эти изображения передавались в виде стилизованной арабской графики, что подчеркивало ее восприятие на эмоциональном уровне. Наибольшей же популярностью пользовались изображения как абстрактных культурных архитектурных форм, так и конкретных, святых для мусульман мест. Бесспорное первенство здесь занимают изображения мечетей Мекки, Медины, Стамбула. Однако, доминирующая роль в шамаиле принадлежала арабской графике, либо принимающей форму этих изображений (Ковчега, так называемой "звезды Давида" и т.д.), либо наполняющей эти изображения сакральным смыслом. Это могли быть различные мусульманские изречения, так или иначе связанные с именами и эпитетами Аллаха, именами пророков и т.д. Нередко в шамаилах и употребление каллиграфически обработанного текста в чистой, абстрактной форме, без каких-то ни было изображений, декларирующего, обычно, коранические изречения.

Все это знаковое многообразие - суть проявления Единого Божественного Присутствия. В итоге шамайля приобрел значение религиозного знака, репрезентирующего посредством арабской каллиграфии и изображений святых для мусульман мест идею присутствия Аллаха<sup>27</sup>.

Имена праведных халифов, ближайших соратников пророка Мухаммада, располагались, как правило, в четырех круглых медальонах симметрично от центра. Кроме них в углах шамайля могли быть расположены имена основателей четырех основных суннитских мазхабов, либо, наконец, имена четырех особо почитаемых в исламе ангелов<sup>28</sup>. Нередко в шамайлях, выполненных на стекле, роль четырех угловых элементов выполнялись в виде декоративных цветочно-растительных мотивов. В результате этого в композиционном построении большинства печатных шамайлей прослеживается четырех либо восьмичленная система с ярко выраженной идеей центра<sup>29</sup>.

Имена Аллаха и пророка Мухаммада мыслятся в шамайлях при всей многогранности символики как центр планетарной системы, вокруг которых имена праведных халифов, имена основателей мазхабов и имена ангелов группируются как созвездия, заключенные в свои круги и квадраты. Известен хадис пророка, где он сравнивает праведных халифов с небесными звездами.

Образ мироздания в шамайле был неотъемлем от темы украшения Мира, творцом которого выступает сам Аллах: "Мы ведь украсили небо ближайшее украшениями звезд" (Коран, 37:6), "Уже устроили Мы в небе башни (созвездия) и разукрасили их для смотрящих. И охранили мы их от всякого сатаны, побиваемого камнями" (Коран, 15:16-17). Набор эпитетов Аллаха (список 99 "Прекраснейших Имен" - ал-асма ал-хусна) так же был тесно связан с концепцией Прекрасного в Коране (Коран, 17:110, 20:8)<sup>30</sup>. Не здесь ли кроется разгадка терминов ближайших к шамайлю жанров каллиграфического искусства - "хилйи" и "джамалты", происходящих соответственно от арабского глагола "халла" - "украшать" и, возможно, от прилагательного "джамл" - "красивый, прекрасный"?

В композиционном построении "классических" шамайлей рубежа XIX -XX вв. прослеживается своеобразная иерархическая лестница, на верхней ступени которой находится Аллах - создатель мира, находящийся в центре всего мироздания. Распределение пространства изображения между различными религиозными символами в шамайле так же подчинялось шкале значимости. Четко выраженная значимость различных мест в изобразительном пространстве шамайля и различные величины сакральных символов усиливали друг друга. Эти свойства организации знакового пространства шамайля сближают его с распределением пространства изображения между различными фигурами на иконах. В частности, в изображении Христа "во славе" вместе с евангелистами, их символами и пророками Ветхого Завета фигура Христа - наибольших размеров, фигуры евангелистов - следующие по величине, пророки - еще меньше, а символы - меньше всего. Христос сидит на переднем плане, в центре, евангелисты заполняют 4 угла картины, наконец, пророки помещены в неполные медальоны в 4-х углах ромба, между евангелистами<sup>31</sup>.

В отличие от иконы, знаковая система шамайля не получила своего окончательного композиционного закрепления. Некоторые дополнительные элементы композиции могли стать главными и наоборот. Например, популярный в искусстве шамайлей коранический аят "аль-Курси" мог расположиться как по периметру, так и в верхней части шамайля над тем или иным изображением мечети, либо отдельно, - в виде основного элемента. Тем не менее, при исследовании знаковой системы шамайлей выявляются общие композиционные закономерности ее текстового распределения, подчиненные общему мусульманским канонам. Каждому тексту в зависимости от содержания и семантической нагрузки отводилось свое определенное место. Несмотря на допускаемую вариативность, общее построение знаковой системы шамайля ограничивалось

вполне определенными композиционными рамками и подчинялось законам религиозной иерархии, представляющей конфигурацию "символических" и "несимволических" компонентов. И если выбор сюжета, цветовое решение и содержание сопроводительного текста на татарском языке зависели от индивидуальных способностей автора и степени его религиозных познаний, то основные композиционные принципы построения шамайлей и набор мусульманских знаков, связанных с кораническими преданиями, определялись канонами ислама.

Радиальное пространство шамайля с четко выраженным центром и дополнительными символами приближают его к архаическим культурам Старого и Нового света, для которых характерны 4- и 8-членные модели мира (древнеближневосточная, индийская, старокитайская, распространившаяся на смежную с Китаем территорию Дальнего Востока, древнецентральноамериканская культуры). Для многих этих культур (в особенности старокитайской) характерно так же наличие пятого (или девятого) члена - центра, который может быть выражен Мировым Древом, Лотосом, Горой, Столбом, Богом, Мировым Животным и т.д.

Во многих буддийских текстах, в которых отражена 4-членная система богов-хранителей, весьма ярко выражена идея центра, т.е. 5-го члена этой системы, представленного Буддой. В Тибете, Монголии, Китае эта идея была заимствована в первую очередь через буддизм. "Эта организация основывается на разработанной буддийской концепцией космогонии, в особенности на делении мира на 4 стороны света, каждая из которых находится под покровительством своего бога-охранителя, с Господином в центре"<sup>32</sup>. Речь идет о принципах построения мандалы /древнеинд. - круг, диск / - важнейшего сакрального символа в буддийской мифологии, представляющего собой геометрическую схему структуры вселенной с иерархическим расположением в ней буддийских святых. В средние века мандала в виде идеализированной "карты космоса" - иконы занимает важное место в ритуалах Тибета, Монголии, Японии<sup>33</sup>.

В мифологических системах всех основных мировых центров цивилизации так же существует соотношение каждой из сторон света (4 или 8, т.е. 4 основных и 4 промежуточных) с особыми существами - стражами света, которые могут быть либо богами в антропоморфном образе, либо обожествленными животными, либо, наконец, комбинациями тех и других. Представление о богах-хранителях сторон света имеет широкую параллели во многих странах мира, уходящие своими корнями в древневосточную мифологию: "У пророка Иезекииля четыре херувима, огромных огненных керуба, похожих на тех, которых изображали ассирийцы и вавилоняне, несут на своих плечах божественную колесницу"<sup>34</sup>. Откровение Иоанна Богослова (гл. 4) гласит: "И пред престолом море стеклянное, подобное кристаллу; и посреди престола и вокруг... четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лицо, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему"... И комментарий отца Меня: "Обычный в Библии образ мирового космического глобуса... В том случае, когда говорится о 4 животных, - всегда в древности обозначало мировой круг, четыре страны света, полноту такого рода... как квадратный Иерусалим в видении Иезекииля, как и четверо ворот. Это был такой вселенский, всемирный знак... Четыре животных - это космическая вселенная и она - на ее четырех углах.... Четыре ангела... по числу стран света, обозначают полноту духовного мира"<sup>35</sup>.

Трон Господа с восемью окружающими его ангелами нашел свое описание в Коране:

"...И небо расколется, и будет оно в тот день слабым.

И ангелы по краям его, и понесут трон Господа твоего над ними в тот день *во семь...*" (Коран, 69:17).

4 или 8 равнозначных друг другу члена всей модели располагаются симметрично по сторонам от центрального элемента<sup>36</sup>. Схематическое отражение такой композиции в виде восьмиугольной звезды служило распространенным элементом в декоративном оформлении мусульманской архитектуры.

Плоскостная композиционная схема, лежащая в основе хилии или шамаила могла легко трансформироваться в трехмерное пространство мечети. Вспомним известную притчу, где пророк Мухаммад, рассказывая о своем вознесении к небесам (Миградж) описывает огромный купол из белого перламутра, опирающийся на четыре угловые колонны, на которых написаны четыре части коранической формулы “Во имя - Бога - Милостивого - Милосердного” и от которых истекают четыре реки блаженства: воды, молока, меда и вина. Композиционным центром в этом случае становится купол с четырьмя каноническими символами, традиционно размещаемыми по углам мечети, роль сакрального начала переходит к михрабу, профанического - к входу, а восьмигранный барабан символизирует собой восемь ангелов, “поддерживающих трон”<sup>37</sup>. Такая трактовка позволяет, в свою очередь, рассматривать мусульманское культовое сооружение как пространственный шамаил или хилиа.

В результате символический язык шамаила с ярко выраженной идеей центра в 4 или 8-членной структуре его композиционного построения предстает как своеобразная знаковая система, описывающая религиозно-мифологическую картину мира. Так же, как и мифологические системы всех основных мировых центров цивилизации, композиционная схема шамаила определялась традиционными космологическими понятиями и, отражая структуру мира, представляла собой модель пространства Вселенной с центральным расположением в ней Божественной Сущности.

Особая “святость” татарских шамаилей, выполненных на стекле подчеркивалась подкладываемой с обратной стороны картины фольгой, символизирующую собой категорию “божественного Света”<sup>38</sup>. Фольга применялась в шамаилях лишь в изображении коранических, сакральных высказываний, подчеркивая и выделяя, тем самым, их особую святость. Пластика калиграфических надписей, благодаря своему переливающемуся фону, выразительно передавала особую святость богословского текста. Известный коранический отрывок (Коран, 24:35), где божественный Свет метафорически уподобляется Слову, как нельзя лучше обосновывает сакральное, священное значение шамаилей, внешне проявившем себя в свечении фольги. “Свет” и “Красота” - основные желаемые требования к текстам шамаилей, выполненным на стекле. Категории “Света” и “Красоты” служили своеобразными эмоциональными атрибутами символа вообще: “Символ воспринимается эмоционально в форме “красоты” и “света”<sup>39</sup>. Сочетая эти две категории, шамаил уже внешним обликом утверждал свою сакральность. Таким образом, значение шамаила как священного знака было связано не только с отвлеченными идеями, но и с эмоциональными переживаниями и с эстетическими представлениями.

Фольга являлась не только внешним признаком, указывающим на особую святость шамаила, но и подчеркивала связь шамаила с оформлением интерьера монументальных культовых сооружений, где подобное впечатление чудодейственной светозарности достигалось посредством многочисленных витражей, а так же фресковых и мозаичных росписей, воспоминания о которых бережно хранила народная память.

Позже категория “божественного Света” находит свое воплощение и в некоторых печатных шамаилях. Так, например, композиционным центром одного из таких шамаилей является имя пророка, вписанное в стилизованное изображение солнечного диска. Вспомним известное высказывание, приписываемое самому пророку Мухаммаду: “Я - свет божества, и все создано из моего света”. Тема Света активно перекликается здесь с темой Мироздания, где в роли творца выступает сам Аллах: по периметру большого круга расположен текст с описаниями семи уровней Мироздания. Над кругом - фраза “Первое, что сотворил Аллах - Свет”.

Для верующего человека того времени образы в шамаилях играли роль посредника, помогающего вспомнить зрителю хорошо знакомую и известную ему информацию. Даже мотив такого декоративного и второстепенного, на первый взгляд, композиционного элемента, каким являлся цветочно-растительный орнамент, представлял собой определенное религиозное мировоззрение, нашедшее свое отражение как в архитектуре, так и во всех других областях мусульманского искусства. Растительные мотивы закрепляются в культуре ислама как как метафоры рая, будущего спасения и идеальной общины правоверных и, “наряду с графическим воплощением Слова, становятся доминантой собственно художественной практики”<sup>40</sup>. Взаимосвязанные мотивы растительности и арабской графики, первоначально неотъемлемые от сакральных форм монументального зодчества, перешли затем в интерьеры жилищ татар-мусульман Среднего Поволжья в виде шамаила, являющегося, по сути, знакомым образом той же метафоры.

Нередко образный язык печатных дореволюционных шамаилей прибегает к закодированной системе символов. В частности, склонность к символической трактовке коранических сур можно заметить в печатных “шиитских” шамаилях с подчеркнуто-выделенными именами Али, его сыновей и жены Фатимы. В качестве примера можно привести буквы “Каф-ха-йа-айн-сад”, присутствующие в одном из таких шамаилей<sup>41</sup>. Возможно, начертание начальных букв, открывающих суру “Марьям” было связано с культом Фатимы, обогащенному рядом сюжетов, восходящих к культу Богородицы.

На некоторых дореволюционных шамаилях, как печатных, так и выполненных на стекле масляными красками встречаются изображения чалмы. В мусульманском мире определенная форма этого головного убора могла демонстрировать принадлежность его обладателя к тому или иному суфийскому братству. Шамаилы с подобными изображениями насыщены суфийской символикой: перекрещивающиеся знамена, палицы, котелок, выпел с надписью, декларирующей имя одного из основателей суфийских братств - Баха ад-дин Накшбанд (1318-1389), задрапированные занавесы, как бы приоткрывающие нам часть сакрального знания и, наконец, сама чалма гигантских размеров. Идентичные изображения чалмы встречаются и на шамаилях, выполненных на стекле масляными красками.

В своем большинстве содержание пояснительных текстов печатных шамаилей, выполненных на старотатарском языке отражало народные представления об истории и религии и носило “полулегендарный характер”<sup>42</sup>. Например, к разряду пророков татары-мусульмане относили мифологического Зуль-Карнайна, чей образ в народном сознании тесно переплелся с литературным образом Александра Македонского. В результате легендарный полководец, согласно тексту одного из шамаилей, предстает как основатель Булгар.

В вертикальной композиции печатного шамаила пояснительный текст на старотатарском языке обычно занимал нижний уровень, в то время как основные канонические формулы ислама располагались в верхнем уровне. Такое композиционное распределение отражало сложившуюся в мусульманском мире к XV в. иерархию языков: арабский - “священный” язык, персидский - менее “правильный”, потом тюркские и прочие языки<sup>43</sup>. Значимо и сакрально все, что закреплено традицией и в конечном итоге находит свой прообраз в небесном архетипе. По словам Ю.М.Лотмана, “основополагающим понятием в мышлении средневекового человека становится понятие вертикальной оси, соотносящей и в то же время противопоставляющей небесный и земной мир, добро и зло, свет и мрак, чистоту и нечисть.... Подобно тому как в древности земной мир делился на организованное и хаотическое начала, в средневековье большую роль играют такие понятия как сакральный и профанический мир или шире - значимый и незначимый”<sup>44</sup>.

Религиозное содержание дореволюционных шамаилей раскрывалось как посредником пояснительных текстов, так и с помощью дополнительных изображений. В це-

лом, по одновременному использованию основного изобразительного или каллиграфического элемента и дополняющего его словесного текста в виде коранических сур, мусульманских знаков и пояснительной информации печатный шамаиль приближается к эмблеме, образуя сложную систему смысловых отношений.

Сознавая исключительную роль шамаиля в жизни татарского мусульманского общества, советская власть попыталась превратить его в агитационное искусство для татарского жилища. Так, например, на второй изовыставке работ художников Татлефа (Татарский филиал “Левого фронта искусства”) в 1925 г. были представлены “агитки” для татарского жилища, выполненные на стекле художницей А.Г. Платуновой<sup>45</sup>. Однако, шамаилями эти работы назвать нельзя. Утерев свое религиозное содержание, живопись на стекле перестала ассоциироваться со священным знаком-оберегом и уже не могла называться “шамаилем”, хотя формально и сохраняла его форму.

Своеобразным “мостиком” от традиционных шамаилей к современному искусству являются каллиграфические произведения Б.Урманче (1897-1990). Человек необычайно одаренный и разносторонне образованный, - художник, поэт, музыкант и публицист - Баки Урманче вошел в историю как основоположник профессионального татарского искусства советского периода. В то же время Б.Урманче является последней значительной фигурой, замыкающей плеяду татарских каллиграфов-профессионалов, чье творчество было озарено отсветом великой эпохи джадидизма.

Феноменальное, на первый взгляд, обращение художника к искусству арабской каллиграфии в эпоху всеобщего забвения не случайно. И хотя его арабо-графические произведения, чем-то напоминающие по стилю шамаили Госмана Салиева были выполнены лишь в 70-е годы XX столетия, отношение к арабской графике, как средству самовыражения и каллиграфические навыки художника сформировались еще в до-революционные годы, в религиозной среде его семьи. Сын муллы, Б.Урманче проходит основательную начальную подготовку в знаменитом медресе “Мухаммадия”, выпускники которого составили цвет татарской интеллигенции. Не случайно позже молодой Урманче пытается совместить профессиональное художественное образование в стенах ВХУТЕМАСа с учебой в Институте востоковедения.

Б.Урманче не только свободно владел арабской графикой (например, писал свои стихи), но и активно участвовал в ее пропаганде: принимает участие в работе комиссии по усовершенствованию шрифта на арабской основе и сам разрабатывал новые образцы, публиковал научные статьи о реформе арабской графики для печатных изданий, возрождая “пестречинскую” керамику в Казани создал эскизы ваз в духе старинных образцов с арабскими надписями, участвовал в редактировании и подписывает известное “письмо 82-х”, наивно обращенное к Сталину о значении для татарской культуры арабской графики.

Веру художника в определяющее духовное начало не смогли сломить ни годы, проведенные в Соловках, ни трудный период вынужденных скитаний. В конце своего жизненного пути великий мастер возвращается к искусству арабской каллиграфии: преподает в Казанском университете, создает ряд высокопрофессиональных произведений, выполненных тушью на бумаге. Например, уже классическими стали его композиции с восхвалением Аллаха “ал-хамду ли-Аллах” и словами хадиса “Аллах прекрасен и любит красоту”. В то же время большинство работ Б.Урманче отходят от традиционно религиозного содержания. “Светское” содержание этих произведений легко объясняется временем, в котором был вынужден творить художник, сам пострадавший от сталинских репрессий (вспомним - в эпоху духовного забвения само арабо-графическое начертание уже символизировало собой религиозное, а значит “темное” и “негативное”). Художник, используя народные поговорки и строки из стихов старается внедрить арабскую графику в повседневную жизнь, пропагандируя ее красоту и связь с литературными традициями. Например: “Счастье можно достичь,

если работать засучив рукава” (из стихотворения Г. Тукая “Призыв к работе” 1911 г.), “Цель наша - не кофе и не чайхана, а повод для общения с возлюбленной”, “Удивителен создатель, посмотри на его творения” (из дастана “Сайфульмулюк”), “Кто свой язык сделал более приятным, тому бог милостив”, “Не сердись”.

И хотя каллиграфические композиции Б.Урманче составляют лишь незначительную часть его многогранного творчества, многие из них стали “классическими”, эталоном высокого мастерства и примером для подражания.

В целом, в советский период происходит постепенное вырождение искусства шамаилей. Ассоциируясь лишь с религиозным символом, шамаили превращаются из национального вида искусства в атрибут ислама, а сама религия, превратившись в “опиум для народа” утеряла статус одного из слагаемых национальной самобытности татар. С отказом от арабской графики в 1928-1931 гг. происходит “полная перестройка состава и структуры всей культурной информации, получаемой через язык, разрыв связей с историческим прошлым, с бесчисленными стереотипами мышления и накопленными ценностями. Меняется самосознание, как актуальное, так и ретроспективное...”<sup>46</sup>.

Социальные перемены, произошедшие в татарском обществе в 90-е гг. XX столетия - век спустя после появления первых шамаилей - вновь привели к возрождению духовных ценностей, что незамедлительно отразилось и в искусстве. В то же время роль арабского языка в современном татарском обществе во многом изменилась. Арабская графика, став лишь атрибутом религии, навсегда вышла из повседневного употребления. Исчезло и “графическое” мышление, свойственное мусульманскому обществу. Как следствие, так и не смогло возродиться искусство печатных шамаилей. Отсутствуют шамаили и в народном творчестве.

Сегодня искусство арабской каллиграфии стало уделом узкого круга профессиональных художников. Одни из них (Ф.Гирфанов, Н.Наккаш) активно используют традиционные материалы - стекло и фольгу. Эти мастера активно передают свой опыт начинающим художникам, что позволяет говорить об очередной попытке возрождения школы профессионального искусства каллиграфии. Вместе с этим наблюдается тенденция к расширению содержания “традиционных” шамаилей. Как дань своеобразной моде, широкое распространение получило искусство тугр - фамильных знаков, выполненных в форме шамаилей. Современное искусство находится в постоянном поиске собственных форм для самовыражения, используя для этих целей различные материалы, в том числе холст и масло (например, произведения Р.Салахутдинова, Р.Шамсутова и др.). Художники экспериментируют не только с материалом и формой шамаиля, но и с арабскими шрифтами. Несоблюдение канонов ведет к потере сакральности, хотя по содержанию такие картины могут оставаться религиозными. Такие шамаили напоминают больше современные светские картины, чем сакральные произведения, а первостепенная функция шамаилей рубежа XIX-XXвв. как энциклопедии народного ислама и средства для пропаганды идей ислама в таких произведениях отходит на второй план, уступая место эстетическим и художественным задачам.

К характерным явлениям современного времени можно отнести появление арабо-графических произведений, основанных лишь на формальном знании законов арабского каллиграфического искусства. При этом авторы, как правило художники-профессионалы, независимо от их национальности и вероисповедания, руководствуются искренним интересом к знаковому искусству ислама. В качестве яркого примера можно привести творчество В.Попова.

В любом случае татарское национальное искусство последнего десятилетия, являясь своеобразным зеркалом позитивных изменений в обществе, требует еще для своего объективного анализа определенной временной дистанции, которая позволит оценить все подлинное и отсеять случайное.

### Примечания:

- 1 Как известно, слово "Аллах" является именем собственным и обозначает собой Единое Верховное Бытие, воплотившее в себе все "положительные" и "отрицательные" Атрибуты. В арабском языке название Всеобъемлющей Единой Сущности (Субстанции) - Аллах - никогда не употребляется во множественном числе, в отличии, например, от других языков, где эти названия атрибутивные или описательные. В виду отсутствия идентичного слова в русском языке, оригинальное имя "Аллах" было сохранено автором, как наиболее корректное по отношению к арабскому языку, без перевода.
- 2 Akbas Muhsine. Hilye // Diyanet. - 2000. - № 112. - Nisan. - S.16-18; Gunus F. Zevhalar katalogu. Mevlana Muzesi. - Konya, 1999. - 100 s.
- 3 Об этом см.: Сибгатулина А.Т. Суфизм в татарской литературе (истоки, тематика, жанровые особенности). - Дисс. докт. Филол. наук. - Елабуга, 2000. - 380 с.
- 4 см.: Аль-Хуссаини Абдуль-Хаким. Народная картинка в искусстве Арабского Востока XIX-XX веков: Дисс. канд. искусствоведения. - Л., 1986. - 187 с.
- 5 Мухаметшин Д., Хакиязянов Ф. Надписи на металлических изделиях // Город Булгар. Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков. - Казань, 1996. - С.293-305.
- 6 Например, шамаиль Мухаммаджана Халилулла улы Ходжасаитова "Страна благополучия" (ч/б литография, 53/70 см., 1901 г., отдел редких книг и рукописей научной библиотеки им. Н.И.Лобачевского (предположительно передана в дар музею в 1941 г. из коллекции профессора И.М.Покровского).
- 7 Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар. - Казань, 1930. - 464 с.
- 8 Давлетшина Г.М. Волжская Булгария: духовная культура. - Казань, 1990. - 190 с.
- 9 Саблуков Г.С. Сведения о Коране, законоположительной книге Мухаммеданского вероучения. - Казань, 1884.
- 10 Сведения о сохранившихся в народе традициях лечения с помощью суры "Ясин" были записаны канд. искусств. Г.Р.Сайфуллиной в 1991 году от Бадерниса-абыстай (Бадернисы Зыятдиновой, 1906 г.р.), дер. Ура Балтасинского района; от Марфуги Залиловой (1921 г.р.), дер. Иске Кэрэмэт Аксубаевского района в 1995 году / Сайфулина Г.Р. Музыка Священного слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. - Казань, 1999. - С.156.
- 11 Мухаммаджан Халилулла улы Хужасаитов, Второй ковчег Нуха (Ноя), бумага, тушь, карандаш, 50/66, 1902 г., отдел редких книг и рукописей научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского КГУ, 1567 д., сохранность: удовл. См. об этом: Шамсутов Р.И. Шамаиль с именами обитателей пещеры и его магические свойства // Тезисы международной научной конференции "Казанское востоковедение: традиции, современность, перспективы". 1996. - С.155.
- 12 Дульский П.М. Искусство казанских татар. - М., 1925. - 19 с.
- 13 Амирханов Р.М. Ислам и национальная идеология татарского народа // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. - Казань, 1994. - 207 с.
- 14 Рэми И. Татарча басма суз // Совет эдэбияты. - 1960. - № 8. - 145-156 б.
- 15 Воробьев Н.И. Указ. соч. - С.247.
- 16 Аль-Хуссаини А.-Х. Народная картинка в искусстве Арабского Востока XIX-XX веков: Дисс. канд. искусствоведения. - Л., 1986. - 187 с.
- 17 Среди этих изданий можно отметить журнал "Тюрк Йюрду", редактируемый Юсуфом Акчурой, и журнал "Ислам дуньясы" (Мусульманский мир), где вопросы религиозной и общественной жизни мусульман освещал Муса Биги.
- 18 Воробьев Н.И. Указ. соч. - С.248.
- 19 Как указывал еще К. Насыири, у татар в народе существовало поверье, согласно которому различного вида изображения, в том числе и светские картины, "отпугивали" от дома ангелов и сводили "на нет" молитву правоверного [Насыири К. Избранные произведения: В 2-х т.-Т.1. - Казань, 1974. - С.91].
- 20 Сами коранические стихи, - аяты, - переводятся с арабского языка как "знамения", "знаки".
- 21 Бартольд В.В. Культура мусульманства. - М., 1998. - 112 с.
- 22 Сибгатулина А.Т. Указ. соч. - С.51.
- 23 С. 41- Ахмед бек Агаев в своей статье "Тюркский мир", опубликованной в 1911 году в журнале "Тюрк юрду" называет важнейшие процессы, приведшие к образованию единства мусульманских народов - создание новой литературы, прессы, возникновение промышленной и торговой буржуазии как класса у казанских татар и азербайджанцев, а также движение обновления, приведшее к овладению европейскими науками и возрождению исламских наук, то есть культурное и языковое единство и социальную стратификацию общества. (Agaev A. Turk galeme // Turk Yurdu. - 1911. - № 2. - S.37-42; № 3. - S.70-74; № 5. - S.136-139; № 7. - S.190-195. См. об этом: Хабутдинов А.Ю. Проблема автономии в татарском обществе в начале XX века // Панорама-Форум. - 1998. - 2).
- 24 Закиров С.З. Издания на восточных языках в Казани в первой половине XIX века // Народы Азии и Африки. - 1961. - № 6. - С.110-118.
- 25 Катанов Н.Ф. Казанско-тюркские литографированные издания с именами лиц Ветхого и Нового заветов. - Казань, 1905. - 4 с.
- 26 Воробьев Н.И. Указ. соч. - С.247
- 27 Икона или образ - презентация - направлена на первичное отражение объекта и его замещение. В то время как знак (символ, сигнал и т.д.) - репрезентация - предполагает вторичное фиксирование объекта, обозначение (дизигнация).
- 28 В некоторых шамаилях встречаются имена четырех ангелов, по мусульманской мифологии наиболее приближенных к Аллаху: 1- Джибрил (К.2 - 97/91-98/92, 66:4), 2 - Израил (К. 32:11, 79: 1-2), 3 - Исрафил, 4 - Михаил (К. 2:98/92) (имена ангелов широко используются в мусульманской магии, их пишут по краям магических квадратов).
- 29 Как известно, в искусстве турецкой хилии четырехчленная система с ярко выраженной идеей центра-круга с описанием словестного портрета пророка Мухаммада получила каноничное закрепление.
- 30 Об этом см.: Фролов Д.В. Эстетические мотивы в Казани // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока. - М., 1995. - С.105-134.
- 31 Шапиро М. К проблемам семиотики визуального искусства // Семиотика и искусствометрия. - М., 1972. - С.150-165.
- 32 Цит. по F.K.Lehman, Burma: Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context - в кн. "Contemporary Change in Traditional Societies", ed. by J. H. Steward, vol. II, "Asian Rural Societies", Chicago, London, 1967 // Е.С.Семека [21, С. 92].
- 33 Традиционное искусство Востока. - М., 1997. - С.209.
- 34 Мень А. Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис) // Знание - сила. - 1991. - № 9. - С.55-59.
- 35 Там же. - С.57.
- 36 Семека Е.С. Антропоморфные и зооморфные символы в 4-х и 8-членных моделях мира // Уч. зап. Тартусского ун-та. - Вып.284. - С.92-204.
- 37 Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. - М., 1999. - 216 с.
- 38 Шамсутов Р.И. Искусство Татарского шамаиля: Дисс. канд. искусствоведения. - М., 2000. - 170 с.
- 39 Ершова Л.С. Анализ восточно-христианской концепции религиозного изобразительного искусства: Дисс. канд. филос. наук. - М., 1990 - 180 с.
- 40 Шукуров Ш.М. Арабеска и метафора // Творчество. - 1991. - № 9. - С.18.
- 41 Неизвестный мастер, "исма-и-набийу" (имена пророков), бумага, ч/б. литография 52/70 см. - Казань, 1901 г., отдел редких книг и рукописей научной библиотеки им. Н.И.Лобачевского КГУ, 1679-т., 14-д., сохранность удовл.
- 42 Дмитриева Л.В. Тюркоязычная арабописьменная рукописная книга по ее ареалам // Рукописная книга в культуре народов Востока. - М., 1987. - С.407-425.
- 43 Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV веков. - М., 1997. - 422 с.
- 44 Шукуров Ш.М. Системное сопоставление элементов изобразительности в литературном и живописном произведениях: Дисс. канд. филол. наук. - М., 1976. - 181 с.
- 45 Валеева-Сулейманова Г.Ф. Осуществление ленинского плана монументальной пропаганды в Татарии в 1920-х годах // Из истории материальной культуры татарского народа. - Казань, 1981. - С.11-15.
- 46 Халидов А.Б. Очерки истории арабской культуры. - М., 1982. - 304 с.



## Глава 31. Звуковое искусство в традиционной татаро-мусульманской культуре

Обращение к изучению музыкального творчества любого из народов исламского мира - задача сколь благодарная - ввиду неисчерпаемого богатства открывающейся для исследователей информации, - столь и сложная.

Воздействие различных факторов - начиная от особенностей эстетики, сформированной самими идеями Ислама и кончая геополитическими, социальными условиями - сказалось на своеобразии звуковой культуры мусульманской цивилизации, ее многих и принципиальных отличиях от европейской, - сегодня приобретшей значение общемировой.

Путь к осознанию этих отличий и, соответственно, - "равноправия" иной (по отношению к европейской) организации всей системы музыкального творчества (и прежде всего - профессиональной системы) оказался долог и непрост. Понадобились годы, чтобы осознать бесперспективность, непродуктивность изучения с европоцентристских позиций, оценок на основе критериев, принятых в европейской эстетике, буквального перевода категорий одной художественной системы на язык другой. Уже показали свою несостоятельность по отношению к этой системе деление на "композиторское" и "народное" творчество, структуризация видов музыкального творчества по аналогии с западной (например, выявление "религиозной музыки" в Исламе, о чем, к сожалению, пишет не один автор). Конкретизировать вышесказанное, на наш взгляд, может частный пример из практики поэтических переводов, а именно - традиционного использования европейских терминов для обозначения характерных деталей музыкального быта, имеющих принципиальное, а порой и символическое значение. И тогда классический уд, теряя контекст времени, контекст культуры, превращается в просто старинную лютню, "знаковый" для эстетики ислама най - в флейту или свирель. А ведь знаменитые строки Руми, переведенные как "Услышь флейтиста", думается, несут не только общеполитический смысл, но передают и характер, особенности времени, культуры, окружения, их создавших.

Обозначенные проблемы актуальны и при изучении истории татарской музыкальной культуры, хотя, на первый взгляд, может показаться спорным рассмотрение ее в системе мусульманского Востока. Быстрый, меньше чем за столетие, скачок, результатом которого стало формирование иного типа художественной культуры, в восприятии человека рубежа 20-21 веков "затмил" след прошлых эпох. Характеристика "первые татарские профессиональные музыканты" для многих, в том числе и профессиональных историков культуры, оказалась прочно связанной с периодом 1920-1930-х годов - представление, насколько справедливое (по отношению к действительно новой для татарского общества системе музыкальной культуры европейского типа), настолько и уцербное. Ибо - как убеждают исследования последних лет - предшествующий, многовековой путь художественной культуры татар был неразрывно связан с эстетикой, художественными, в том числе и профессиональными, нормами исламского Востока.

Именно это подтверждает своеобразие дошедших до сегодняшнего дня музыкальных традиций, их судьбы, специфика музыкально-эстетических воззрений, запечатленных в литературных памятниках, но под прессом времени, социальных перемен порою значительно преобразуемых. Как объяснить, например, распространение мнения о "запретах" Исламом музыки в среде, прежде включавшей и пышную культуру светского музицирования?..

Ответ на этот и другие вопросы - в чем суть понимания музыкального искусства в Исламе<sup>1</sup>, каковы формы, рожденные этой эстетикой и получившие свое, особое "прочтение" в условиях той или иной национальной (этнической) традиции и т.п. - лежит в плоскости проблемы, занимавшей умы мыслителей и наложившей отпечаток на музыкальную практику исламских народов разных эпох. Как и в других, в истории татарской культуры проблема "Ислам и музыка" получила свое преломление как в практике (система жанров, соотношение вокального и инструментального начала, сам музыкальный язык), так и в теоретической мысли<sup>2</sup>.

Обращаясь сегодня к этой области духовного наследия татар, трудно с определенностью говорить о наличии здесь традиционных для исламского Востока научных направлений.<sup>3</sup> Причиной тому послужили факторы разного порядка: физическое уничтожение письменных документов разных эпох; невозможность в советское время объективных исследований проблематики, так или иначе связанной с религией; труднодоступность - в силу специфики старотатарского языка, особенностей арабской графики - необходимых текстов для специалистов; наконец, - отсутствие таковых, а именно - музыковедов-востоковедов, обладающих в достаточной степени и филологической, и лингвистической, и исламоведческой подготовкой. Но даже то немногое, что открывается нам сегодня, позволяет судить о том, что и по своей направленности, и по методам татарская общественная мысль о музыке развивалась в русле музыкальной эстетики мусульманского Востока. Об этом говорят литературно-поэтические памятники средневековья, разнохарактерные по своим формам и содержанию работы начала XX столетия<sup>4</sup>.

Традицию "мифологического" (и в определенной мере - религиозно-этического) направления развивает сравнительно недавно обнаруженная поэма XIX века "Эбъят мэгарифе кальбият" Сагедетдина бин Сайдаш Нурлати-Булгари.<sup>5</sup> Значительная часть (150 бейтов из 995) этого философского по своему содержанию произведения посвящена музыке. Главный пафос произведения - в прославлении музыкального искусства, имеющего божественное значение для людей. Способность музыки пробудить душу человеческую выводит это искусство на высшую ступень эстетического и этического совершенства, подчеркивает автор поэмы.

Поэма "Эбъят мэгарифе кальбият" стала одним из первых известных нам сочинений своего времени, где открыто провозглашаются достоинства музыки для человека. С конца XIX и особенно в начале XX века эта тема оказывается одной из доминант татарской музыкально-эстетической мысли, а вопросом, притягивавшим особое внимание авторов - проблема "Ислам и музыка".

Примечательно, что и в этот период - зарождения новой эстетики, обозначающей в скором времени принципиальную смену художественных ориентиров, - в подходах татарских мыслителей сохраняются принципы, характеризующие религиозно-этическое направление мусульманской науки о музыке<sup>6</sup>. Прежде всего это - изучение проблемы, исходя из самих религиозных источников (в первую очередь Корана и хадисов), и музыкальной теории и практики других исламских народов.

Такой методикой придерживаются в своих размышлениях Ш.Марджани, Р.Фахрутдинов, Г.Ибрагимов<sup>7</sup>. Наиболее же показательной, обобщающей взгляды названных и других татарских мыслителей, является специальная книга Х.Кильдебакки "Музыка въ ислам" (Уфа, 1909).

Уникальность этого издания определяется сочетанием двух начал - публицистичности (выражающейся в назначении книги, призванной обозначить и вскрыть проблемы современной автору музыкальной жизни) и логики ученого-богослова, оснащенного знаниями традиционного мусульманского образования. Кажется необходимым подробнее остановиться на книге Кильдебакки: отсутствие подобного рода публикаций на других языках в этот период (при популярности и широком хождении подоб-

ных изданий по всем регионам России с мусульманским населением) выводит значение книги далеко за пределы отдельной национальной культуры.

Примечательно, что, приступая к своему труду в 1908 году, Х.Кильдебак, недавний указной мулла, преподаватель медресе “Госмания”, исходит из самооценки музыки как явления духовной культуры. Выдвигая музыку на первое место среди других искусств, он называет ее “показателем духовного состояния нации”. Открывающий книгу раздел “Музыка” по существу представляет собой поэтический дифирамб, о чем, в частности, говорит перечисление качеств, возвышающих ее как искусство и отличающих как науку. Интересно, что, как это встречается в классических мусульманских источниках, автор акцентирует свое внимание на лечебных свойствах музыки, пишет о формировании - благодаря музыке - нравственного начала в человеке, о ее благотворном влиянии на животный мир.

Апелляция Кильдебак к классическим трудам мусульманских авторитетов (Эль-Халиль, Аль-Кинди, Аль-Хазим, Ибн Сина и др.)<sup>8</sup> не ограничивается изложением их взглядов: автор критикует средневековых мыслителей за то, что они, вслед за древними греками, рассматривали музыку лишь как часть математики, и видит в этом один из недостатков, мешавших развитию музыкального творчества в исламском мире.

Безусловный центр книги - глава “Отношение ислама к музыке”), концентрирующая и обобщающая идеи, не раз звучавшие в многовековой дискуссии о “дозволенности” или “недозволенности” музыки, слушания и т.д., но в данном случае получившие наиболее последовательное, целенаправленное и аргументированное выражение. Традиционно отталкиваясь от основополагающих в исламе положений Корана и хадисов (“В спорных или противоречивых вопросах Аллах положил нам обращаться к самому Аллаху или к его Слову - Корану и к Слову Пророка - хадисам” Изучив хадисы Пророка на эту тему, привожу мысли и взгляды на музыку сподвижников Пророка, их сторонников и последователей, святых предков, авторитетных богословов”<sup>9</sup>, Кильдебак тщательно анализирует все доводы “за” и “против” музыки с позиций Ислама. Его главный вывод: “В Коране нет и не может быть аята, объявляющего музыку запрещенной” Среди хадисов Пророка нет ни одного, называющего красивую музыку запретной” (С.16) абсолютно идентичен заключению и Р.Фахрутдинова: “В Коране и Сунне нет точного указания на запрещенность слушания игры (музыки)”<sup>10</sup>.

Подтверждению этой мысли посвящена и III глава книги, где на примере жизни прославленных богословов и святых, показывается не только допустимость, но и желательность для человека музыки, пения, игры на таких музыкальных инструментах, как уд, барбат, танбур, дэф и др. При этом направленность исследования приобретает биографический характер, что так свойственно мусульманским источникам.

Интересно, что анализ религиозных источников в контексте проблемы “Ислам и музыка” ведет Кильдебак и других его единомышленников к выявлению тонких градаций в системе нравственно-эстетических категорий, определяющих ценность тех или иных явлений культуры. Так выстраивается характерная для исламской эстетики “иерархическая лестница” наиболее употребительных понятий, отделяющих запретное от дозволенного и поощряемого: Халал - разрешенный, законный, незапрещенный; Мабах - дозволенный, допустимый, не предосудительный; Макрух - неодобряемый, не рекомендуемый, хотя и не запретный; Батийл - ложный, неверный; Харам - запрещенный религией, запретный; Тахрими - запрещенный, незаконный; Мاستахаб - нравящийся, одобряемый, но необязательный и т.д.

Вместе с анализом этих и других понятий Кильдебак подходит к вопросу, сыгравшему главную роль в формировании представлений о запретах на музыку в исламе, а именно, - вопросу социальных условий. (Здесь можно проследить развитие идей Газали, утверждавшем способность музыки в разных случаях вызывать в человеке различные эмоциональные состояния - от возвышенных до самых низменных)<sup>11</sup>. Огуль-

ное распространение негативной оценки увеселений, действительно достойных осуждения, на всю музыку, песни, танцы - главная причина появления нетерпимого отношения к музыке, - считает Кильдебак. Его вывод совпадает с позицией Ш.Марджани и Р.Фахрутдинова: желательность, допустимость или запрет музыки каждый раз регулируется характером, задачей и результатами конкретного явления музыкальной практики. “То, что приносит хорошие результаты, счастье человеку и обществу, - дозволено и желательно; то же, что приводит к плохим результатам и служит толчком к скверным делам, - запрещено”, - пишет автор книги. Эта зависимость от непосредственной ситуации в “использовании” музыки и послужила источником разногласий в оценке проблемы “Ислам и музыка”, что, в свою очередь, привело к действительно негативному отношению к определенным музыкальным традициям в тех или иных социальных условиях.

Опираясь на это положение, Кильдебак и объясняет сложившуюся к началу XX века ситуацию в музыкальной культуре татар.

Необразованность в области музыкального искусства, а также в области мусульманской эстетической мысли, - пишет автор книги, - привели к господству крайне негативного отношения к музыке в той части духовенства и общественных лидеров, которая существенно влияла на развитие татарской культуры. В связи с этим музыкальная практика была низведена до уровня “обслуживания” осуждаемых обществом же заведений. Отсутствие иных форм общественной музыкальной жизни заставляло посещать эти запретные места многих. (О том, что именно желание услышать известных певцов и исполнителей на музыкальных инструментах приводило туда представителей разных социальных слоев, пишут и Марджани, и Фахрутдинов, и Гаяз Исхаки и др.)

Сегодняшнее прочтение до сих пор не потерявшего своей актуальности труда Хади Кильдебак убеждает в том, что еще в первое десятилетие XX века музыкальная культура татар-мусульман рассматривалась в контексте исламской культуры.

Однако обеспокоенность ее низким уровнем, отсутствием высоких профессиональных форм, подобных все активнее внедряющимся в жизнь татарского общества формам классического европейского искусства, заставляет автора заострить внимание на проблемной стороне вопроса и оставить в тени те специфические особенности, которые составляли ее своеобразие и многие типологические особенности на протяжении веков.

Между тем анализ татарской музыкальной истории в этом контексте приводит к выводам о том, что “исламский период” в развитии музыкальной (звуковой) культуры народа дал ценности, не только отвечавшие потребностям общества на протяжении всего этого времени, но и не потерявшие своего художественного значения к сегодняшнему дню<sup>12</sup>.

Своеобразие звукового мира мусульманского Востока - при всех отличиях этнорегиональных традиций - не раз ставило в тупик исследователей своей непохожестью на привычный мир европейской музыки - ни эмоциональным строем мелодий, ни самой логикой творческого процесса.<sup>13</sup> Действительно, многие качественные особенности создают совершенно особую “ткань” музыкальной культуры, - что проявляется в специфике взаимодействия музыкальной интонации и поэтического слова, в соотношении и трактовке религиозных и светских форм, в понимании композиционных структур и т.д. Более того, некоторые явления, с европейских позиций подлежащие отнесению к музыкальному искусству, с позиций исламской эстетики таковыми и не являются<sup>14</sup> (что в первую очередь подтверждает искусство речитации Корана, о чем речь пойдет ниже).

Не углубляясь в вопросы эстетики в целом, отметим лишь те “стержневые” для культуры ислама принципы, которые сказались и в области музыкального творчества.

Две формы бытия главной святыни - Слова священного Корана, - а именно, - звуковая и графическая - определили положение и специфику визуальных и звуковых видов искусств здесь<sup>15</sup>. Устная форма Откровения "осветила" и закрепила в эстетическом сознании высокий статус устных форм творчества. Этот фактор по-своему повлиял на последующее развитие музыкально-поэтической культуры на мусульманском Востоке: устность - качество, общее и для средневековых европейских культур - становится основой формирования профессиональной музыкальной системы, нашедшей в дальнейшем высшее воплощение в культуре макамата. Именно на этой ступени развития музыкального искусства происходит кристаллизация классических форм, общих для разных этно-региональных традиций, закрепляются нормы музыкального творчества (начиная от самых общих принципов, например, логики отношения "канон и импровизация", до понимания конкретных ладомелодических структур, функций инструментария и т.д.).

Значимость звучащего Слова определила статус и характер всех связанных с этой категорией видов творчества. Типологической чертой исламских музыкальных культур становится нерасторжимая связь поэзии и музыки, являющаяся по существу следствием нерасчлененности музыкального и поэтического начала в эстетическом сознании. (Вновь оговоримся, что это свойство, отличающее все традиционные культуры на определенном этапе, было присуще, например, и средневековым европейским и тюркским культурам). На практике это означало донесение вербального текста через музыкальную интонацию, другими словами, - формирование музыкальных (а вслед за вокальными и инструментальными) форм в единстве с поэтическими, словесными. Эта особенность проявлялась также и в "синтетической" природе творца - поэта-певца и музыканта-исполнителя одновременно.

Нельзя не отметить и еще одну характерную особенность звуковой культуры ислама. Как и обозначенные выше, она явилась непосредственным "отражением" формы главного богослужебного ритуала, необходимой почвой для развития системы устного профессионализма. Речь идет о своего рода слуховой культуре на Востоке. Статус слышания и слушания (не единожды подчеркиваемый в Коране, хадисах, в высказываниях мусульманских авторитетов) определил многие формы этой культуры в общественной жизни. На нее опирались методики обучения в традиционных образовательных учреждениях, высшей ее формой стал суфийском ритуал *сэма*<sup>16</sup>.

Наконец, - черта, изначально определяемая учением ислама, а именно, отсутствие противопоставления (начиная от общественно-политической жизни и кончая организацией повседневной жизни мусульман) религиозного и светского начала, что, в частности, выразилось в стилевом единстве различных форм художественной практики. В области звукового искусства это качество обнаруживает себя в отсутствии деления музыки на "светскую" и "религиозную", подобно тому, как это происходит в европейской традиции.

Обзор литературно-поэтических источников разных эпох, наблюдения над сохранившимися в практике явлениями исламской традиции показывают, что все эти принципиальные характеристики (а также - на более конкретном уровне форм, средств музыкальной выразительности и пр.) были присущи и татаро-мусульманской культуре.

Как и у других народов исламского Востока, традиционная татаро-мусульманская культура сохранила сформировавшиеся в средневековье черты на протяжении всех основных периодов развития (булгарский домонгольский, золотоордынский период, время Казанского ханства)<sup>17</sup>.

Важнейшая примета всего этого времени (в отличие от последующего периода существования в рамках Российской империи) - разнообразие, открытость (публичность) музыкальной жизни и музыкального творчества. В первую очередь этому способствовали условия придворной жизни, культивировавшей разнообразные профес-

сиональные, подчеркнем, - светские формы искусства. (Необходимость меценатства как условие развития культуры, видимо, имеет значение всемирного закона, без оглядки на специфику той или иной эстетики, той или иной формации). Обилие музыкантов, певцов, танцовщиц, их свободное владение языком классических для исламского музыкально-поэтического искусства форм, участие музыкантов в крупных общественных событиях - факты, создающие общую картину того периода татарской музыкальной истории.

Во многих памятниках средневековья (Кутба, Хорезми, Саифа Сарай, Хисама Кятиба и других авторов) эта картина предстает в описаниях певцов и музыкантов, их исполнительского мастерства, в характеристиках богатого инструментария. Упоминаемые специальные категории (лада, ритма, мелодии, композиции), а также сведения общеэстетического характера (о художественном воздействии музыки, ее свойствах, оценках музыкального искусства с точки зрения "дозволенности" и т.д.) позволяют увидеть эту картину в качестве единой системы.<sup>18</sup>

Одним из примеров сказанному может служить вершинное создание своего времени - "Хосров и Ширин" Кутба (1342). Написанное "вослед" знаменитому памятнику Низами, оно представляет собой достаточно вольный "пересказ" первоисточника, версию, во многом "подкорректированную" окружающей Кутба действительностью. Думается, что благодаря именно этому качеству на основе данных в поэме картин музыкального быта мы можем судить о музыкальных реалиях той эпохи. В первую очередь современного историка татарской музыки не может не поразить изобилие отмеченных здесь музыкально-инструментальных традиций, что подтверждает сам ряд названных инструментов. Это получившие в исламском мире статус классических струнные - барбат, уд, чанг, саз, кобуз (кубыз), духовые - най, сурнай, быргы (горн), многообразные ударные, многие малоизвестные сегодня инструменты.<sup>19</sup>

Эмоциональное описание музицирования, красоты музыки, ее воздействия на слушателей в известных на всем Востоке категориях свидетельствует о том, что и в тюрко-татарской среде были хорошо известны все тонкости этой области эстетики.

(Знал, какие песни (пэрдэ) ближе этому народу,  
Настроил на (пэрдэ) ушшак свой саз,  
И родились звуки, подобные пенью соловья,  
Потекли мелодии любви,  
Счастье даря со звуками.  
Тронул он барбат, и зазвучал  
Прекрасный высокий напев,  
Мелодией нэва возбуждая друзей,  
Звонко струны заставил петь, - как язык соловья,  
Наслажденье рождая в душах слушавших.  
Газели пропел, радостного дня достойные,  
Точно отвечающие настроению шаха!)<sup>20</sup>

Некоторые места поэмы показывают, что музыка наделяется здесь важнейшими функциями, то становясь "голосом" участников, то участвуя в драматургически важных моментах повествования. Классический пример - диалог героев, где средства музыки оказываются способом передачи важнейшей информации.

"Тэзеп ул Барид бэрбатында эһэн,  
Никисэ һэм бу янда хуш тэзеп эһэн,  
Боларнын хуш нэвасын тынлау шаһ,  
Кыйлыр һэрдэм кунелдин хушланып аһ..."<sup>21</sup>  
Настроил Барид свой барбат,  
Никиса рядом с ним - свой чанг,

Наслаждаясь от души,  
Слушает их прекрасные мелодии шах...

Анализ текста поэмы Кутба (так же, как и других источников) дает основания и для выводов о существовании в татарской среде прошлого макавной культуры, сфокусировавшей в себе стержневые принципы исламской музыкальной эстетики.<sup>22</sup>

Отсутствующий в тексте, сам термин “макам” словно бы подразумевается при упоминании классических, распространенных во всем мусульманском мире макамов раст, ушшак, и таких родственных категорий, как пэрдэ (в данном случае - синоним макама), шэва, нэва (мелодия, напев, песня). Об этом же говорит и круг упоминаемых инструментов - традиционных “слагаемых” макавной исполнительской культуры (чанг, саз, барбат (уд), най), а также - факт речитации газелей - текстовой основы макавных композиций.

Еще одна живописная музыкальная картина представлена в “Джумджума султан” Хисама Кятиба (конец XIV в.). В ностальгических воспоминаниях правителя о целой “армии” служивших у него музыкантов-исполнителей представлены все основные группы - струнных, духовых и многообразных ударных инструментов (куда традиционно относились и дополняющие “ритм-секцию” хлопки в ладоши):

“Йити мен мотрибчелэрем бар иде,  
Мене чэн, мене кубызчылар иде,  
Мене найчылар, мене быргы,  
Мене табыл орар иде, мене оргы,  
Мене чалгы чалар иде, мене дэф,  
Мене чимбал орар иде, мене кэф.”  
Семь тысяч музыкантов было у меня,  
Тысяча играла на чанге, тысяча - на кобызе,  
Тысяча играла на нае, тысяча - на быргы,  
Тысяча барабанов (таблов) гремела, тысяча - оргы,  
Тысяча чалгы звенела, тысяча - дафов (бубнов),  
Тысяча в чимбал ударяла, тысяча - в ладони!”<sup>23</sup>

Разнообразные литературные источники<sup>24</sup> - расширяя, в чем-то варьируя очерченную на материале Кутба картину, - в целом подтверждают, что в течение длительного исторического периода музыкальное искусство играло значительную общественную роль в жизни татарского народа и его предков.

Художественные нормы устно-профессиональной системы отразились в тонких градациях музыкально-эстетических категорий, сформировавших используемый на протяжении столетий словарь. Восстановление такого словаря - объединившего классические общеисламские понятия, адаптировавшего арабские и персидские заимствования, отразившего специфику местных традиций - одна из актуальнейших задач настоящего времени. О том, насколько эта работа может быть плодотворной, красноречиво свидетельствуют примеры только двух основополагающих понятий, таких, как “музыкант” (обозначавшийся в прошлом словами бэрбадчы, кубызчы, чэн, мотриб, нэгъмэче, сазэнди)<sup>25</sup> или “мелодия, напев” (нэва, шэва, нэгъмэ, лахн, тэрэнэ, пэрдэ (в зависимости от контекста; сюда же можно отнести названия конкретных макамов - раст, ушшак и др.).

Богатство средневековой татарской музыкальной культуры сменяется периодом застоя, консервации, часто - и забвения многих исламских традиций после 1552 года. Отсутствие условий для публичного музицирования, исключение музыкантов из социальной жизни (где традиционно для восточного общества они относились к привилеги-

рованным слоям<sup>26</sup>), утеря городами значимости центров, способствовавших процветанию придворной культуры, ослабление контактов с другими очагами культуры Востока стали причинами постепенного торможения в развитии музыкальной культуры татар-мусульман. Уходят из практики многие инструменты исламской традиции, дальнейшие судьбы некоторых из них так или иначе оказываются связанными с европейской традицией. Так, за долго еще популярным классическим кануном в татаро-мусульманской среде со временем закрепляется название гуслей. Связываемая с влиянием позднейшей европейской культуры распространенность в начале XX века скрипки в действительности отражает имеющие многовековые корни традиции игры на струнных инструментах, таких, как смычковый ребаб или гиджак.<sup>27</sup> То же можно сказать о причинах распространения мандолины, продолжающей традиции исполнительства на классических восточных струнно-щипковых инструментах.

Красноречивый пример переосмысления многих важных музыкально-эстетических категорий являет собой понятие макама. Из всех значений этой емкой категории, когда-то использовавшихся в татарской культуре, остается только значение напева, при этом - только по отношению к речитации Корана.

Картина музыкальной жизни татарского общества к началу XX столетия стала своеобразным итогом обозначенных выше качественных перемен<sup>28</sup>.

В контексте интересующей нас темы вкратце ее можно охарактеризовать следующим образом:

а) развивавшаяся в едином русле исламской цивилизации система художественной культуры здесь теряет свою целостность; об “исламском прошлом” напоминают лишь отдельные музыкальные и музыкально-поэтические традиции;

б) в отличие от средневекового периода, где гармонично сочеталось светское и религиозное, художественные традиции исламской традиции все больше оказываются связанными с собственно религиозным ритуалом и, в большей или меньшей степени, характеризуются религиозностью содержания;

в) сохраняются эти традиции не в условиях профессионализма, но благодаря существовавшей всегда культуре “народного ислама”;

г) происходит “фольклоризация” системы творчества. Многие профессиональные виды творчества “растворяются” в фольклоре, что отражается как на содержании, так и на особенностях музыкального языка. Характерным примером может служить ладомелодическая основа музыки. Если прежде в “музыкальном словаре” региона с татаро-мусульманским населением, наряду с архаичными пентатонными пластами музыки, существовали и опирающиеся на другие ладовые закономерности классические макамы, то со временем об их присутствии напоминают только собственно текстовые словари. С уходом профессиональных форм восточной традиции переосмысливаются и метроритмические основы традиционной музыки (аспект, требующий специального изучения в будущем)<sup>29</sup>.

Многие закономерности развития (и его “результаты” к XX веку) тех или иных художественных явлений исламской традиции в условиях татаро-мусульманской культуры могут быть прослежены на примере искусства речитации Корана. Будучи “стержневой” в звуковом творчестве всех мусульман (“Прототипом художественного выражения в звуковом искусстве ислама” называют эту традицию Л. и Р.Фаруки - авторы упомянутого выше “Атласа культуры ислама”), эта традиция не теряла свое значение на всех этапах истории, вплоть до наших дней. Более того, существование и развитие ее в условиях разрушения традиционной татаро-мусульманской культуры способствовало сохранению исламских эстетических канонов и - шире - собственного “исламского менталитета” у татар<sup>30</sup>.

Немаловажно, что именно эта традиция - мелодизированного чтения священного текста - камень преткновения в дискуссиях о "религиозной музыке" - является показательным примером понимания категорий этого искусства исламе. Имея в виду актуальность этого момента для осмысления природы и татарских мусульманских песнопений, остановимся на нем подробнее.

Сама природа речитации Корана как двуединства (религиозного и художественного, устно-речевого и музыкального) ограничивала многих, прикасавшихся к данной проблеме, в возможностях полноценного раскрытия специфики этого феномена. В течение веков поддерживавшаяся и не утратившая своей силы и по сей день точка зрения, согласно которой речитация Корана - это чисто религиозный ритуал, заключающийся в чтении священного текста и никакого проникновения элементов музыкального творчества не допускающий, теряла свою устойчивость, когда речь заходила о красоте, разнообразии чтения тех или иных кари (чтецов), силе его эмоционального воздействия на слушателей. В этих случаях исследователи и комментаторы были вынуждены вновь обращаться к Корану и, в особенности, к хадисам, ища ответов на вопрос о "запрещенности" или "дозволенности" музыки, размышляя над законами науки о чтении Корана - таджвида.

С другой стороны, для авторов, "откликнувшихся" на звуковую красоту и своеобразие главного мусульманского ритуала (в основном это были представители другой культуры, "не обремененные" знанием первенствующего для мусульман сакрального смысла Корана), был интересен вопрос о чтении Корана как художественной традиции, воплощающей специфику музыки исламского Востока. Однако рассмотрение этой темы в категориях музыкального искусства рано или поздно наталкивалось на ряд "табу", показывающих невозможность анализировать ее по аналогии, например, с религиозным пением в других конфессиональных культурах. (Один из запретов распространяется, в частности, на музыкальные расшифровки коранической речитации).

Необходимость преодоления этих "ограничителей", поиск новых, более оптимальных подходов к изучению данной традиции (а имея в виду принципиальное влияние Корана на специфику всей исламской культуры - и других видов музыкально-поэтического творчества) привел в 1982 году американскую исследовательницу Л.Л. Фаруки к идее использования иного, по отношению к "музыке", обобщающего термина, а именно - *handasah al sawt* ("искусство звука").<sup>31</sup> "Это... арабское понятие будет относиться ко всем художественным комбинациям тонов и ритмов, сформировавшимся внутри исламской культуры. Оно не должно быть понимаемо как эквивалент значительно более ограниченному термину "music". "Музыка, - пишут Фаруки, - или арабский термин *musiqā* не относится ко всем типам художественной звуковысотной или ритмической организации, как это характерно для английского термина и его эквивалентов на других европейских языках... Напротив, большей частью он обозначает только те явления, что имеют сомнительный или даже не заслуживающий уважения статус в исламской культуре... Использовать этот термин по отношению к речитации Корана и другим формам звукового искусства, не относимым к музыке данной культуры, для мусульман означало бы не только неточность, но богохульство"<sup>32</sup>.

Рассмотрение феномена речитации Корана в системе "звукового искусства" позволяет анализировать его собственно музыкальные характеристики, не нарушая при этом правил, касающихся религиозного ритуала, что применимо и к татарской традиции. Особенно же важно, что именно на этом примере с большей или меньшей достоверностью сегодня можно судить о степени преломления исламских музыкально-эстетических канонов с одной стороны, с другой, - своеобразии их претворения на "почве" татарской звуковой культуры.

Первое, что необходимо отметить, - это сохранение принципов устной музыкально-профессиональной традиции здесь. Способы обучения, воспитания навыков мелодизированного чтения абсолютно идентичны способам воспитания музыкантов на Востоке. Во многом это определялось практикой мусульманских учебных заведений, опиравшихся на традиционные методы воспитания<sup>33</sup>.

Естественно, что при повсеместной распространенности этих учебных заведений (в данном аспекте практика новометодных и старометодных не могла не совпадать) формировались свои профессиональные школы речитации.

Опиравшиеся на прочный фундамент "слуховой культуры", устной музыкально-профессиональной традиции, они различались - и привлекали внимание многослойной исламской аудитории - именно музыкальными особенностями. (Так же, как на Востоке, желание послушать известных кари, овладеть искусством речитации той или иной конкретной школы привлекало внимание татар-мусульман из самых разных регионов России.) Конкретным же их выражением в каждом случае становился макам - определенная, отличимая от других ладомелодическая основа речитации.

Интересно, что до сих пор, при существовании нескольких терминов в современном татарском языке для обозначения пения (напевное чтение, например, - *кэйлэп уку*), единственным термином, обозначающим музыкальную основу (в бытовом понимании - напев) речитации Корана остается макам. "Анын уз мэкамы бар" ("У него есть свой макам"), - эта поощрительная оценка и по сей день отражает один из главных оценочных критериев речитации Корана. Возможно, кажущаяся "внешней деталью", эта особенность на деле отражает существование в прошлом целостной системы, где макам был одной из центральных, универсальных категорий. Приведенные выше и многие другие примеры из источников разного рода свидетельствуют о том, что все уровни понимания макама - от философского и бытового значения "стоянки, места", вокально-инструментальной композиции до ладо-интонационной модели были присущи татарской традиции и существовали в едином комплексе с другими явлениями классической мусульманской музыкальной культуры. В силу многих социальных перемен понимание и сами функции этой категории со временем также меняются: пережив многих своих ровесников в области светского искусства, макам становится одним из элементов религиозной (конфессиональной) культуры, трактовка же сужается до значения ладо-интонационной модели или даже мелодии. ("При соблюдении таджвида (правил чтения Корана. - Г.С.) вы можете читать Коран хоть на мелодию "Галиябану", - можно услышать на уроке в современной мечети).<sup>34</sup>

Знакомство с материалами по традиции речитации Корана у татар показывает, что в формировании профессиональных школ здесь существовали разные тенденции. С одной стороны, искусство местных мастеров постоянно "подпитывалось" звуковой информацией, поступавшей из различных центров исламской культуры; вспомним, что классическое мусульманское образование многие священнослужители и преподаватели медресе получали на Востоке (среди учителей начала века были получившие образование в Стамбуле, Бейруте, Каире - в том числе в знаменитом мусульманском университете Аль Азхар, Самарканде, Бухаре и др.). Относимые к категории "макамов ученых мулл" ("укымышлы муллалар мэкамлары"), возникшие под влиянием зарубежных традиций, или, возможно, - просто повторяющие услышанные образцы, эти макамы так и назывались - Мисыр мэкамы (Египетский), Шам мэкамы (Сирийский, или Дамаск).<sup>35</sup> По аналогии с сегодняшней практикой можно предположить, что мелодика этих макамов отличалась характерной для восточного мелоса интонационной гибкостью, изощренностью ритмики, импровизационностью, богатством ладового строения.

Вторую тенденцию представляли школы, характеризующиеся макамами иного рода, а именно, опирающиеся на язык татарского мелоса<sup>36</sup>. В народе эти макамы получили название "милли" ("национальные") и, по традиции, носили имя той местнос-

ти, где они появились. Об одном из таких примеров упоминается в известном Очерке Дж. Валидова: "Некоторые местности славились как центры этого занятия (речитации Корана - Г.С.) и как "колыбели" какого-нибудь напева. Одним из таких центров в последней четверти XIX столетия была деревня Шаймурза Симбирского уезда, где у одного из мулл - кария и хафиза Абубакира имелась большая медресе, куда в летнее время съезжались шакирды с разных концов внутренней России; некоторые из них оставались там зимовать и занимались заучиванием наизусть Корана..."<sup>37</sup> Еще один пример подобного рода - макама Кизляу, которым славилась школа речитации, сформировавшаяся на основе крупного медресе в деревне Кизляу<sup>38</sup>.

Известные события советского периода (в том числе и физическое уничтожение священнослужителей - носителей профессиональных традиций) послужили причиной исчезновения профессиональных школ, что означало постепенный отход от сохранявшихся (действующих) веками канонов восточной исполнительской практики. Претерпело в эти годы изменения и само понятие профессионала: в сочетании "священнослужитель - чтец (музыкант)", что, несомненно, отличало татарскую традицию прежде и что так заметно, например, в египетской или турецкой практике, сегодня превалирует первое. Лидеры мусульманских общин, выполнявшие функции и чтецов Корана вплоть до недавнего времени, - это люди, способствовавшие сохранению ритуальных основ традиции, но, в силу объективных причин, не имевшие возможности развивать эту область деятельности как искусство.

В этих условиях неопределимую роль для развития звукового искусства исламской традиции (кромая речитации Корана, сюда относятся и песнопения, приуроченные к мусульманским праздникам - Мавлюду, Курбан-байраму и др., а также книжное пение, о котором речь пойдет ниже) сыграла культура "народного ислама". Сохранившая элементы доисламских традиций, языческих верований, отразившая влияние суфийских представлений о мире, внесшая свои "коррективы" в художественную трактовку классических исламских традиций (те же шамаили), эта культура по-прежнему отразилась и на главном мусульманском ритуале. Разнообразные подтверждения тому дают экспедиционные наблюдения в городах и различных районах Татарстана. Кратко их можно сформулировать следующим образом:

О "фольклоризации" профессиональных традиций говорит факт сохранения в народной памяти названий известных макамов, но - закрепленных за различными, порой принципиально отличающимися друг от друга напевами. (Так, в Чистопольском и Аксубаевском районах РТ - ареале распространения особенно почитаемого здесь макама Кизляу - удалось записать по крайней мере три различных образца под этим названием).

Целый ряд факторов - отсутствие профессиональных навыков, "звуковой информации", прежде поступавшей с Востока, обучение читающих Коран часто в домашних условиях - послужил причиной того, что все больше и больше в эту область звукового творчества проникают элементы народно-песенного мышления. Макамы, восточный "колорит" которых прежде сохранялся за счет ориентированного на фонетику арабского языка таджвида, обнаруживают все больше элементов песенного мелоса. Это пентатонная ладовая основа, характерный тип распева, в том числе и орнаментальных, метризация (подчинение определенным метрическим закономерностям) в других случаях свободно импровизационного распева, особенности кадансирования (завершения) музыкальных фраз и пр. Нельзя не отметить, что этот звуковой "облик" речитации формируется в определенной социальной группе: преимущественно это пожилые женщины, неосознанно ориентирующиеся на свой слуховой опыт, формировавшийся главным образом в сельской среде, на основе эстетики песенного фольклора. Одно из подтверждений тому - бытующий сегодня среди непрофессиональных чтецов "Казанский макам" (Казан макамы).

Отмеченные выше тенденции можно отнести и к такому виду исламского звукового творчества, как азан (призыв к молитве)<sup>39</sup>. Как и в коранической речитации, его звуковое своеобразие рождается из пересечения двух начал: фонетически верного, как это предписано таджвидом, произнесения семи канонизированных фраз свидетельства (шахады) и конкретной музыкальной этнорегиональной традиции, проявляющей себя через творческую фантазию исполнителя (муэдзина, или азанчи, как могли его называть в народе). В настоящее время в Казани можно легко убедиться в разнообразии стилей по исполнению азана представителями разных национальных и региональных школ). Лишь в одном азан принципиально отличается от мелодизированного чтения Корана: его призывная, сигнальная функция, необходимость звучания в огромном пространстве с высоты минарета (конечно, корректируемая сегодня возможностями усиливающейся техники), требуют большей напряженности, энергетической насыщенности. Однако и эти задачи исполнитель решает каждый раз "на языке" конкретной этнорегиональной музыкальной традиции. Наблюдения в Татарстане над особенностями произнесения азана (что часто поручается более молодым исполнителям) показывают, что и здесь проявляется закономерность: чем более исполнитель "осведомлен" в профессиональных звуковых традициях Востока, особенностях фонетики арабского языка, тем более мелодическая основа его распева по своей изощренности приближается восточным образцам; иную же традицию (напоминающую о себе прежде всего в сельской местности) отличает большая скупость, графическая простота распева, основанного на типовых интонационных оборотах песенного фольклора.

Важнейшим показателем "живучести" исламских традиций в изменившихся условиях культуры XX столетия является традиция, получившая в татарском музыковедении название "книжного пения"<sup>40</sup>. Безусловно связанная - и по своей форме, и по содержанию - с речитацией Корана, а также воплотившая многие каноны общеисламского музыкально-поэтического творчества, эта традиция воспринимается сегодня своеобразным феноменом благодаря многим факторам.

Как и в ритуале чтения священного текста, книжное пение представляет собой мелодизированное исполнение поэтических произведений на основе письменного текста. (В этой форме видится "действие" и другой, отмеченной выше особенности исламского музыкально-поэтического творчества, а именно, - неразрывности поэтического слова и музыкальной интонации). Однако, в отличие от прошлых эпох, в отличие от аналогичных явлений, существующих и сегодня в других этнорегиональных культурах<sup>41</sup>, роль текста (точнее даже - его наличия) в татаро-мусульманской традиции книжного пения заметно возрастает. В первую очередь, это связано с функциями, все больше закрепляющимися за ритуалом чтения, а именно, - задачами назидания, обучения, воспитания (прежде всего - религиозного), также - прославления Пророка, его деяний, представленных в жизнеописании. Не менее важным кажется и другой, социальный фактор: с одной стороны, - сокращение числа специалистов, способных произносить тексты по памяти; с другой, - камерность обстановки, ограниченность слушательской аудитории.

Показателем круг книг, составляющих текстовую основу традиции книжного пения (отметим, что авторы большинства текстов были суфиями, и в целом почти все из них в той или иной степени отражают эстетику суфизма<sup>42</sup>). Это сохранившие свою популярность с эпохи средневековья "Бэдавам"<sup>43</sup>, "Альвидаг", "Бакырган китабы", "Книга о Йусуфе" ("Йосыф китабы"), являвшаяся обязательным атрибутом любого татаро-мусульманского дома "Мухаммадия" М.Челеби и многие другие.

О том, что эти и другие произведения письменной поэзии создавались с расчетом на устное, "омузыкальное" воспроизведение, порой говорится в самих текстах. Красноречивы в этом отношении, например, многие строки поэмы "Нуры содур" ("Свет сердец") выдающегося поэта 16 столетия Мухаммадьяра<sup>44</sup>:

“Скажу наконец название книги, поймите,  
Напевая, нанизываю бейты, слушайте...  
На тюркском языке напевая, писал я свою книгу,  
Назвав ее именем “Свет сердец”...  
Насколько хватало сил, писал (эту) тюркскую книгу,  
“Пропевая, имя падишаха называя...”

Своеобразным ответом через три столетия, показывающим неизменность традиции, звучат строки Тукая:

“Порой вечерами читают, и слушаешь разные книги;  
Одни из них - без мелодии, другие - книги с напевом...”<sup>45</sup>  
“И вот, друзья, скажу я вам слово свое,  
Напою мелодию книго Юсуфе и Якупе...”  
 (“Слово друзьям”).

Помимо авторских произведений, в традиции книжного пения могли использоваться и фольклорные тексты (как правило, записываемые в рукописные тетради и сборники на арабской графике, латинице, позже - кириллице). Прежде всего это относится к мунаджатам и определенной части байтов, своим содержанием, особенностями бытования, стилистикой приближающимся к собственно книжным напевам. Достаточно изученный специалистами-филологами и музыковедами (по сложившейся традиции, к сожалению, акцентирующими внимание либо на литературной, либо на музыкальной стороне), этот материал еще ожидает целостного анализа с учетом его единой музыкально-поэтической природы и в контексте общих закономерностей исламского музыкально-поэтического творчества. Об актуальности этой задачи говорят “пересечения” традиций разных народов исламского мира. Сходство многих особенностей (название, специфика содержания, особенности бытования) заставляет задуматься, например, о типологическом родстве представляющих музыкальный эпос татар (Нигметзянов) баитов и азербайджанских “баяты”<sup>46</sup>. Особый интерес представляет исследование татарских мунаджатов в контексте родственных явлений в культурах других исламских народов. Феномен профессионального поэтического творчества<sup>47</sup> и фольклора, символическое обозначение обращения к Аллаху, тайной беседы с ним и чисто музыкальная форма<sup>48</sup> - многообразие значений, объединяемых словом “мунаджат”, говорит о том, что многое из истории формирования этого жанра в условиях татарской культуры еще ждет рассмотрения с позиций связей с общеисламскими традициями.

В немалой степени это касается музыкально-стилистических особенностей книжных напевов и примыкающих к ним по ряду признаков мунаджатов и байтов (на что неоднократно обращали внимание татарские музыковеды и композиторы, отмечавшие специфику ритмо-интонационного языка здесь)<sup>49</sup>.

Характеризуемые комплексом средств, присущих музыкально-эпическим жанрам в целом (плавность мелодической речи в пределах небольшого диапазона, типовой ладиноинтонационные формулы, минимум и лаконичность орнаментики преимущественно опевающего характера и др.), они приобрели качественно иное “звучание” благодаря участию еще одного фактора, а именно - аруза. Основа письменной поэзии, классическая система квантитативного стихосложения, аруз оказался таким же формообразующим фактором для татарских музыкально-поэтических форм исламской традиции, как и в других музыкально-поэтических культурах исламского мира. Этому способствовали, в частности, традиции изучения в медресе классических средневековых трактатов по арузу<sup>50</sup>, создававшие теоретическую основу для практики написания и чтения - нараспев - мунаджатов.

Интерес к закономерностям проявления арузной метрики на музыкальном материале (аспект, достаточно давно привлекающий внимание ориенталистов бывшего СССР) только несколько лет назад обозначился в татарском музыкознании (публика-

ции З.Сайдашевой, Г.Губайдуллиной; нельзя не отметить также монографию М.Бакирова “Путешествие в мир поэзии”)<sup>51</sup>. Однако уже сегодня работа в этой плоскости вновь доказывает, что проникновение особенностей исламской эстетики в музыкально-поэтическую культуру татар - процессы, происходящие на уровне художественного мышления, а не просто приятия или даже заимствования тех или иных форм. Об этом, впрочем, говорят и многие другие примеры.

Изучение исламских традиций в музыкальной (звуковой) культуре татар-мусульман - процесс, находящийся сегодня на начальной стадии. Практически любое из многообразных направлений, возможных в исследовании этой, почти не изученной области, ожидает не только теоретической разработки, но и накопления информации. (Здесь свою роль, кажется, сыграла как логика сложного общественно-исторического развития, отмеченного уничтожением многих свидетельств художественной культуры прошлого, так и специфика связанного с проблемами фиксации самого “материала” музыки, особенно ее “устных” форм).

Вместе с тем даже известная сегодня информация позволяет говорить о существовании в прошлом полнокровной системы музыкального и музыкально-поэтического творчества исламской традиции. Это обнаруживает сама структура существовавшей столетиями музыкальной культуры, включавшей и развитие музыкально-эстетической мысли, многообразные (вокальные и инструментальные, сольные и ансамблевые, как светского, так и религиозного содержания) формы музыкальной практики, опиравшейся на высокие профессиональные традиции.

Актуальность научных исследований в данном направлении, а также доведения этой информации до широкой аудитории несомненна: это не только “корректировка” сложившихся представлений об истории татарской музыки в научных и учебных изданиях, но - воссоздание реальной картины исламского музыкального творчества, до сих пор существующей в искаженном виде в сознании самих мусульман.

#### Примечания:

- 1 Внимание к этому ракурсу обозначился в музыкально-культурологических работах сравнительно недавно. “[П]роблема эта сводится к концептуальному представлению о музыке в исламской цивилизации, которое имеет свои специфические черты и выражает исламский менталитет”, - пишет Т.Джани-заде в статье “Поэтика музыки в исламе (к постижению ритуала и музыки в суфизме)”. - Тело, вещь, ритуал. Сборник статей. М., РГГУ, 1996. С.102.
- 2 Этой теме была посвящена статья “Проблема “Ислам и музыка” в истории татарской общественной мысли”. - Идел, №11-12. Сс.52-55.
- 3 Согласно систематизации А.Джумаева, основные направления музыкально-эстетической мысли мусульманского Востока представляют: “1) мифологическое (аль-Кинди, “Братья чистоты”, 2) научно-реалистическое (Фараби, Ибн Сина, Ибн Зайла, Омар Хайям и др.) и 3) религиозно-этическое (Мухаммад ал-Газали)”. - Вопросы музыкальной эстетики в трудах ученых Среднего Востока IX - XII веков. Автореферат дисс. на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. Ташкент, 1981. С.20.
- 4 Отсутствие материалов не позволяет подтвердить сегодня существование обычно представленного в теоретических трактатах “научно-реалистического” направления татарской мысли о музыке. Однако многообразные литературные документы прошлых эпох, подтверждающие существование с болгарских времен традиции написания трактатов по самым разным научным проблемам, заставляют верить в существование утерянных (или же - где-то ожидающихся своего часа) музыкально-теоретических трудов. Тем более, что, согласно традиции, идущей от Фараби и Ибн Сины, музыка являлась разделом науки. Кроме того, вопросы музыки могли подниматься и в медицинских трактатах; согласно исламским представлениям, она обладает и лечебными свойствами.
- 5 Описание списка этой поэмы, датированного 1867 годом, дает в своей статье М.Гайнетдинов. - М.Гайнетдинов. Эбят мгарифе калбият. - Эдаби мирасың яңа катламнары. К., 1990. С.68-74.
- 6 Другую тенденцию времени составляют публицистические выступления в прессе на тему о “застое”, низком уровне развития музыкальной культуры у татар к началу XX века. Многие из авторов критических статей связывали эту ситуацию с негативным воздействием запретов на музыкальное творчество со стороны священнослужителей. Об этом, в частности - в статьях в журнале “Шура”, газетах “Юлдыз” и др. М.Акчуриной, Г.Рахима, З.Валиди, Г.Юлдаша и др.

- 7 В силу изначальной "разножанровости" публикаций этих авторов было бы неверным проводить между ними непосредственные параллели. Так, основной источник информации о взглядах Марджани на данную проблему представляют статьи "Музыка ва шигыр", "Шигыр ва музыкага назары" в сборнике, выпущенном уже после его смерти (1915). Высказывания Р.Фахрутдинова даны в контексте его анализа хадисов на разные темы ("Жевамигуль келим шерхе". К., 1989). Книга Г.Ибрагимова "Борынгы ислам меданияте" (Уфа-Оренбург, 1909), по существу, представляет собой популярный очерк мусульманской культуры, где тема музыкального творчества является лишь одним из затрагиваемых вопросов (хотя проблема "Ислам и музыка" становится для автора исходным пунктом).
- 8 Перечень и краткую характеристику важнейших в истории музыкальной культуры имен (как в области науки, так и музыкальной практики) дают и Марджани (наравне с учеными он выделяет знаковую для исламской культуры фигуру музыканта Зирияба), и Г.Ибрагимов. В книге последнего, в частности, подчеркивается особое место в истории аль-Фараби - как основоположника музыкальной науки и непревзойденного исполнителя.
- 9 Сс. 14-15. Здесь и далее авторский перевод с татарского.
- 10 Р.Фахрутдинов. Указ. изд. С. 142.
- 11 Эта позиция сформулирована великим мыслителем в следующих словах: "Музыка не является греховной, а становится таковой от целей ее применения. Греховность музыки таится как в помыслах самого человека, так и в испорченности объекта приятного (сюда относится, частности, и неблагозвучное исполнение)". - Джумаев А.Б. Автореферат дисс. на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. С. 14.
- 12 Задачи статьи - показать особенности формирования и развития татарской музыкальной культуры в контексте эстетики ислама - не позволяют остановиться на не менее важном ее компоненте, а именно - общетюркских традициях. Однако необходимо учитывать, что существование этого фактора всегда способствовало своеобразию, а порой и заметным отличиям тюркской музыкальной эстетики от классической общеисламской.
- 13 История татарской культуры также дает тому примеры. Вспомним первые "недоуменные" и не всегда корректные впечатления от встреч с татарским мелосом первого из российских музыкантов-этнографов Г.Рыбакова. - Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб, 1897. "Может быть, - пишет Рыбаков, - песни эти отражают особый строй чувствований, который мы не понимаем" (С.50). Пример другого рода - описание речитации Корана в татарских мечетях, данные Г.Саблуковым (Черты из жизни русских татар. Раздел "Пение". - Саратовские губернские ведомости, 1846, №25; Сведения о Коране, законоположительной книге мухаммеданского вероучения. К., 1884). Здесь автор, отмечая порой монотонность мелодической линии, вместе с другими слушателями оказывается во власти эстетического воздействия самих звуков чтения. "...все пение приняло выражение какой-то торжественности, так что слушатели его, кажется, чувствовали удовольствие такое же, какое Европеец испытывает под влиянием волшебных звуков Россини, Бетховена. Сравнение не преувеличенное, ибо чувство религиозное бывает живее, сильнее, упоительнее, нежели чувство изящного" ("Сведения", с. 171).
- 14 Подробное рассмотрение этого вопроса - в разделе "handasah al sawt" Атласа культуры ислама Л. и Р.Фаруки. - The Cultural Atlas of Islam. Chapter 23. Handasah al Sawt or the Art of Sound. By I.R.Faruqi and L.L.Faruqi. New York, Macmillan. 1986. P.441-479. Также - в вышеупомянутой статье Т.Джани-заде.
- 15 Подробнее об этом: Сайфулина Г. Музыка священного Слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. К., 1999.
- 16 Сегодня, в силу отсутствия непосредственных доказательств, мы не можем судить о существовании этой традиции у татар. Помимо уничтожения социальных условий, в которых культивировалась эта традиция, свою роль могла сыграть и практика суфийских орденов, распространенных в Поволжье и Приуралье. Так, например, известно, что ритуалы ордена Накшбандийя, нашедшего здесь многочисленных приверженцев, исключали участие музыки и проведение сема, а из многообразных звуковых форм зикра здесь был избран "молчаливый" зикр. (А.Шиммель. Мир исламского мистицизма. М., 1999).
- 17 В целом основные этапы развития традиционной татаро-мусульманской культуры можно представить следующим образом:
- первый этап восприятия исламских религиозно-эстетических канонов, формирование на их основе соответствующего типа культуры и время ее расцвета (VIII - XVI вв.);
  - период консервации традиционных элементов исламской культуры (XVI - н. XX в.);
  - период ломки и качественных изменений в содержании татарской культуры (с начала XX в.).
- 18 Вновь оговоримся, что в формировании общей картины музыкальной жизни участвовали многие факторы, в том числе традиции народов (прежде всего тюркских), выходящие за рамки мусульманской эстетики, несущие след доисламской культуры. Имея в виду, что этот аспект - выявление

взаимодействия "общетюркского" и "исламского" компонентов (в свою очередь подразумевающего вычленение арабо-персидских элементов и т.д.) в формировании и развитии татарской музыкальной культуры еще ждет своих исследователей, подчеркнем, что последний - при государственном статусе ислама, проникновении исламской идеологии во все области жизни - имел определяющее значение в формировании профессиональных форм, самой структуры музыкальной жизни.

19 Также, по данным Р.Ахметьянова - куграгу, кэнкирэ, куру, сэржа, учкыл, чигэу, чэганэ. - Р.Ахметьянов. Музыкальные термины в поэме "Хосров и Ширин" Кутба. - Страницы истории татарской музыкальной культуры. К., 1991. Здесь же автор справедливо указывает на принадлежность тюркской традиции чанга, быргы, саза, сурная (зурны), кобуза и др.

20 "Борынгы терки һәм татар әдәбияты". К., 1981. 92 б. Перевод автора.

21 Этот эпизод - диалога Барбада и Накисы - из "Хамсы" Низами известен и по образцам изобразительного искусства. Так, пример знаменитой миниатюры XV века на эту тему воспроизведен в книге Т.С.Вызго "Музыкальные инструменты Средней Азии. Исторические очерки". М., 1980. Здесь же автором сделано интересное замечание о своеобразной функции инструментов: "руд (в нашем случае - барбат - Г.С.) и чанг - участники интимных встреч". - С.97. И ниже: "Арифист Некиса выступает выразителем сокровенных чувств Ширин, лютист Борбад - шаха Хосрова". Русский перевод текста Низами можно сопоставить с приведенным отрывком из Кутба:

"И смолкнул на пиру веселый шум бесед:

Взял Некиса свой чанг, барбет свой взял Барбед!

И начал Некиса, внемля Луне, нечасто

Он струны ударял; он пел размером раста!" С. 109.

22 Исследования на эту тему составили к сегодняшнему дню целое направление музыкального востоковедения. Актуальность аналогичной работы и на материале татарской культуры все еще остается задачей будущего.

23 Борынгы терки һәм татар әдәбияты... С. 160.

24 В том числе и дидактического характера, например, получившее широкое хождение в исламском мире "Кабус-намэ", где, в частности, формулируется свод правил для музыкантов.

25 В силу того, что некоторые термины не перешли в русскоязычный понятийный аппарат, - сохраняется татарское написание.

26 Об этом, в частности, - в упомянутой работе Т.С.Вызго.

27 Об этом, в частности, - в работах М.Нигметзянова, Р.Халитова, Ш.Монасыпова, Г. Макарова.

28 Показательна система жанров татарского музыкально-поэтического творчества, выстроенная в конце 19 века С.Г.Рыбаковым в его книге "Музыка и песни уральских мусульман..." (СПб, 1987). Основу его классификации составляют народные песни - жыр, кюй, озын кюй, генетически более связанные с тюркскими корнями, и только два жанра - баит и мунаджат - произведения, как пишет Рыбаков, "книжного творчества" наиболее образованной части населения, мулл, принадлежат собственно мусульманской традиции. (В этот же "разряд" автор включает и чтение Корана).

29 Работа в этом направлении должна сочетать анализ как собственно музыкально-инструментальных традиций, так и вокальных форм, неразрывно связанных с закономерностями восточного стихосложения.

30 Подробнее об этом - в упомянутой выше книге "Музыка священного Слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре".

31 Развернутое изложение теория "звукового искусства" получила в упоминавшемся выше "Атласе культуры ислама".

32 The Cultural Atlas of Islam С.441. Перевод с английского Г.С.

33 О том, что искусство речитации Корана постигалось в комплексе с устными (зачастую - опирающимися на мелодизированное чтение, например, счета, или каких-либо правил) способами запоминания и воспроизведения материала, свидетельствуют многочисленные документы начала XX века. См. "Музыка священного Слова".

34 "Галиябану" - популярная татарская народная песня. Фраза, записанная на уроке по речитации Корана в мечети Марджани. Казань, 24 марта 1990.

35 Информация предоставлена доктором филологии М.Ахметзяновым. Запись беседы М.Ахметзянова и уроженца с.Байрак Ютазинского района РТ Фахретдина Кадимова в Казани 7 февраля 1995 г. Отметим, что обозначенная тенденция все более явно заявляет о себе в последние годы. Возвращающиеся после обучения на Востоке молодые священнослужители и шакирды воспроизводят характерные именно для данного образовательного центра стиль, манеру, мелодику чтения, как правило, далекие от татарской традиции.

36 "Реконструируя" общие черты такого типа речитации на основе описаний и сегодняшней практики, можно предположить, что это прежде всего иная (ангемитонная) ладовая основа, другие принципы



## Глава 32. Печатная книга на арабском языке у татар

орнаментальности (более строгой по сравнению с восточными образцами), большая простота композиционного строения распева.

37 Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 года). М.-Петроград, 1923. Вып. 1. С. 78.

38 Ныне Курманаево Нурлат-Октябрьского района РТ.

39 Многими музыковедами-ориенталистами, как за рубежом (Фармер, Шилоа, Фаруки и др.), так и в пространстве бывшего СССР азан выделяется в самостоятельную форму исламского музыкального творчества.

40 Категория, с одной стороны буквально характеризующая явление, с другой, - отражающая и соотносящаяся с такой особенностью обобщающего характера, как "книжное сознание" (Ш.Шукуров) мусульман. Вопросы книжного пения как явления фольклора рассматривались в работах М.Нигметзянова (собственно "книжные напевы", а также соприкасающиеся с ними по ряду признаков жанры баита и мунаджата он объединяет понятием "музыкальный эпос"), Р.Исхаковой-Вамба, Н.Шарифуллиной; примеры книжных напевов находим в сборниках Ш.Шарифуллина, "Хан кызы" Дж.Зайнуллина (расшифровки Ш.Монасыпова), издании "Кыйссаи Йосыф" (расшифровки Н.Альмеевой).

41 По описаниям известного музыковеда-ориенталиста Р.Султановой, в Ферганской долине - одном из малодоступных уголков исламского мира и, видимо, потому во многом сохранившем традиционный уклад жизни, каждая женщина имеет книги и тетради с текстами, исполняющимися нараспев в тех или иных случаях. Однако экспедиционные видеозаписи на одной из лекций в Московской консерватории (2000) показали, что на практике письменные тексты часто оказываются не нужны; возможность публичного выступления, открытого музыкально-поэтического общения во время того или иного обряда делают текст как таковой излишним во время исполнения.

42 Изучение традиции книжного пения с позиций проявления в ней не только эстетики, но суфийской ритуальной практики - одна из задач будущего; хотя и сегодня можно с достаточной уверенностью говорить о том, что здесь мы находим своеобразный след существовавших когда-то в Поволжье суфийских традиций.

43 "Бедавам" - буквально: "Постоянно повторять"; книга, создание которой, по Марджани, относится ко времени Булгарского государства, использовавшаяся для чтения в начальных школах.

44 Мехаммедьяр. Нуры содур. К., 1997. 245, 288, 299 б.

45 Тукай Г. Шигьрьлер, экиятлер, поэмалар. Казан, 1990. 160 б.

46 Единственное отличие - поэтическая структура - четверостишие. "Баяты", - пишет В.Кафаров, - произведения устно-поэтического творчества азербайджанского народа, тесно связаны они и с музыкой, ибо, как правило, произносятся нараспев, или исполняются на определенный мотив. □ самостоятельные четверостишия komponуются соответственно теме, эта нить может распадаться и возникать в иных сочетаниях". - Кафаров В. Если б розе волю дать □ Тюркский мир, 1991, №1. Сс.24-25.

47 Один из классических примеров - известный "Муножот" Алишера Навои; словом "мунаджат" обозначены некоторые разделы текста "Мухаммадии" Челеби; немало примеров дает поэтическое наследие татарских поэтов разного времени (Кул Шариф, Абделманих Каргалый, Хамдами).

48 "Мунажат - название протяжно-лирической, философско-созерцательного характера инструментальной мелодии (обретшей ныне и вокальные варианты с текстами любовного содержания)". - Ф.Кароматов. Узбекская инструментальная музыка. Ташкент, 1972. С.355.

49 Интересно, что в осознании музыкального своеобразия этого, долго закрытого для изучения пласта татарской традиционной культуры немалую роль сыграли композиторы (А.Монасыпов, Ш.Шарифуллин, композиторы более молодого поколения - М.Шамсутдинов, Р.Калимуллин).

50 А в них (в частности, у Джами, Хусайни) "предусматривалось выведение музыкальных ритмов из поэтических, из арузной метрической системы". - Джани-заде, указ. изд. с. 104.

51 М.Бакиров. Шигьрият дөнъясына сәяхәт. Фольклордан язма шигьрьгә күчеш тарихыннан. К., 1999.

До настоящего времени вопрос о развитии, распространении татарской арабоязычной книги не был предметом научного исследования. Объективному рассмотрению этого заметного явления препятствовало, в частности, однобокое суждение о якобы реакционной роли арабоязычной книги среди татар. Возрождение культуры татарского народа тесно связано с проблемой воссоздания объективной картины национального книгопечатания, с восстановлением исторической правды.

Для воссоздания картины становления и развития татарского книгопечатания на арабском языке необходимо было осуществить сбор и систематизацию обширного и разбросанного материала и первоочередной задачей для исследования было составление сводного каталога арабских книг, изданных татарами. Основными источниками при составлении сводного каталога были как библиографические источники (списки, указатели, каталоги), так и архивные документы<sup>1</sup> - ведомости, отчеты, донесения, казанских цензоров, цензурного комитета, и карточные каталоги библиотек<sup>2</sup>. В результате этой работы была составлена база данных из предполагаемых арабоязычных книг, изданных татарами до Октябрьской революции 1917 года. В нее вошла информация об около 4000 изданий<sup>3</sup>.

Просмотрены и описаны de visu все издания на арабском языке за указанный период, хранящиеся в Научной библиотеке им. Н. Лобачевского Казанского университета (более 1000 изданий), в Хранилище Отдела Рукописей и текстологии ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова (более 300), в Научной Библиотеке КФТИ КНЦ РАН (более 250) и в Научной библиотеке Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения АН РФ.

Если обратиться к истории арабского книгопечатания, то до появления в мусульманских странах печатной книги, в Европе уже было издано около 167 арабских книг<sup>4</sup>. На мусульманском Востоке высшее духовенство и господствовавшая феодальная верхушка отстаивали вековую традицию размножения книг путем переписывания, считая применение типографского способа в отношении священных текстов вероотступничеством. Хотя 1729 год и считается годом выхода в свет первой турецкой книги, напечатанной разборным арабским шрифтом - арабско-турецкого словаря, но окончательное снятие запрета на печатание религиозных книг произошло только в начале XIX века. В то время в России в Казани уже работала типография, издававшая книги как арабским шрифтом, так и на арабском языке.

Началом книгоиздания арабских книг в России считается 1787 год, когда в "Азиатской типографии" И. Шнора (у Крачковского она названа типографией Академии наук Российской Империи) в Санкт-Петербурге Екатерина II велит печатать Ал-Коран как по многочисленным просьбам мусульман России так и преследуя определенные политические цели. В 1789, 1790, 1793, 1796, 1798 годах выходят переиздания книги. И только в 1799 году - татарами, после многочисленных просьб и ходатайств, получено разрешение от Павла I на открытие в Казани типографии.

Казань, сразу же после открытия в ней первой типографии, становится одним из наиболее крупных центров провинциального книгопечатания и первой по изданию мусульманских книг в России.

Следует отметить характерное отличие, особенно начального периода, истории татарской печатной книги от истории печатной книги на мусульманском Востоке в связи с разницей социально-политических условий. Если вплоть до середины XIX века на Арабском Востоке, в Иране, в Турции процветала, продолжала переписываться рукописная книга (при этом имеет значение и то, что там была более доступной дорогая ремесленная бумага), то у татар России - печатная - в значительной мере заменила

рукописную, так как в России фабричная, дешевая и качественная бумага была более доступной для книгопроизводителей. К тому же, фактором способствующим популярности книжной продукции был высокий процент грамотности татарского населения того времени. Только рукописные источники здесь были явно недостаточны. В отдельные периоды развития татарского книгопечатания, особенно в начальный - ее арабская часть превосходила татарскую. Издания осуществлялись как по рукописям, имевшим хождение среди местного мусульманского населения, так и за счет использования изданий Турции и Арабского Востока.

В середине XIX столетия татарская книга, преимущественно религиозного содержания, начинает выходить на международный рынок, становится объектом купли-продажи в городах Средней Азии, некоторых странах Ближнего и Среднего Востока. Конкурентоспособность татарской книги, прежде всего казанского производства, обеспечивалась ее полиграфической особенностью. Становление и развитие арабографической казанской печатной продукции шло под влиянием двух полиграфических школ - восточной и западной. Этому способствовало географическое и историко-культурное положение Казани, находившейся "на месте встречи Азии и Европы". Поэтому во внешней форме, в особенностях технического исполнения татарских печатных книг, можно найти элементы как традиционно восточных, так и типично западных полиграфических традиций. Казанские печатники сумели на основе наиболее удобочитаемого почерка "наسخ" выработать новый, характерный только для наших изданий изящный шрифт, получивший название на Востоке "казанский"<sup>15</sup>.

После знакомства с библиографическим обзором Дорна<sup>6</sup>, как пишет В. Смирнов: "Иностранцы, главным образом английские, публицисты, привыкшие смотреть на Россию как на страну абсолютного преобладания русской национальности, исключаящего всякое внешнее проявление самобытного существования каких-либо иных народностей, обитающих на ее обширном пространстве, просто пришли в изумление при виде того широкого пользования печатным словом, какое предоставлено в России мусульманскому населению. Их поразило громадное количество из года в год повторяющихся изданий Алкорана и других книг религиозного содержания. Подведя статистический итог этим цифрам, английские публицисты указывали на них своему правительству Индии как на образец в отношении центральной власти к иноплеменному и иноверному населению государства. Эти панегирики были воспроизведены тогда в некоторых наших солидных газетах с выражением несомненного чувства удовольствия от заграничных похвал и одобрения такому явлению во внутренней жизни нашего отечества"<sup>17</sup>.

Арабское книгоиздание в России в XIX веке находилось под неотрывным жестким контролем власти и христианских миссионеров, которые стремились создать конкуренцию исламским книгам и осложняли работу татарских издателей, сообщали о них важным государственным лицам, в т. ч. царю. Но несмотря на это, даже в периоды давления издание мусульманских книг продолжает расти. Исследователи склоняются к мнению, что эта любовь мусульман России к книгам была связана с национально-патриотическим импульсом и религиозным фанатизмом, что они этим демонстрировали недовольство государственным угнетением.

Арабская книга продолжает издаваться вплоть до 30-х годов XX века и продолжает пользоваться спросом у татароязычного читателя и после середины XX века.

Если говорить о хронологическом раскладе арабских сочинений средневековых авторов, то мы видим, что в татарском книгопечатании на арабском языке получила большее распространение литература периода рассвета арабской классической литературы (VIII-XII вв.)<sup>8</sup> и позднесредневековая арабская литература (XIII-XVIII вв.)<sup>9</sup>.

Обратившись к опыту как средневековых мусульманских писателей и ученых, так и западных и отечественных ориенталистов, можно предложить следующую классификацию сочинений на арабском языке, издаваемых татарами:

1. Коран и его части: у нас представлены 641 книгой, из них изданий Корана - 247, Хефтиек - 259, Главы Корана - около 150: Йасин - 53, Сборники глав - 80 и др.;
2. Искусство чтения Корана, рецитации (таджвид) - 89;
3. Экзегеза Корана и его частей - 94, при чем полные толкования (тафсир) составляют около 19 изданий;
4. Филология (в т. ч., Учебники арабского языка - 247, Азбуки и буквари - 247, но если из их числа вычесть более 190 изданий Иман шарты (или Шараит ал-иман), то - 56; Хрестоматии, книги по чтению - 26; Словари - 19);
5. Предания (хадисы) - около 208;
6. История, историография - около 100;
7. Юриспруденция (фикх) - 281;
8. Богословие: Учение и обряды ислама; Догматика; Эсхатология; Полемическая литература - около 300. В этот раздел включены также этико-назидательные сочинения;
9. Мистика (суфизм) - 52;
12. Философия, логика - 37;
13. Молитвы - более 690, но если из их числа вычесть более 190 изданий Иман шарты (или Шараит ал-иман), то молитвенники представляют собой около 500 изданий;
14. Картины, таблицы - около 300 изданий;
15. Магия, каббала - около 20 изданий.

Коран и его части занимают самое большое место среди арабоязычных книг изданных татарами. Среди рядовых мусульман, в частности нашей страны, широко распространены неполные списки Корана. Из них наиболее распространена так называемая седмица, т.е. 7-я часть Корана "Хафт-у-йак шариф" (Священный Хефтиак). Многократно издавалась 60-я часть Корана "Хизб ал-а'зам ал-мубарак" (Великая благословенная община), составленная 'Али б. Султан Мухаммад Ал-Кари (1014/1605). Главы Корана издавались около 150 раз, в первую очередь это - сборники глав "Сувар мин ал-Кур'ан", "Йасин" и другие, как например, "Сура ин'ам" или "Сура ал-кахф".

Среди книг, относящихся к рецитации Корана (Таджвиду), наряду с новометодными учебниками конца XIX - начала XX вв., есть сочинения средневековых арабских авторов, таких как аш-Шатиби и ал-Джазари. Определенное место среди арабских книг, издававшихся татарами занимают тафсиры или труды по экзегезе Корана, среди которых мы видим как канонизированные сочинения средневековых авторов (Тафсир ал-Джалалайн), так и татарские тафсиры. Наибольшее количество изданий приходится на долю литературы по фикху, догматике и хадисам и логике, так как эти дисциплины усердно изучались в медресе. Неоднократно переиздавались такие известные руководства по ханафитскому мазхабу (характерному для мусульман Восточной Европы), как "Мухтасар ал-Кудури", "ал-Хидайа [ал-Маргинани]", "Тухфат ал-мулк [ар-Рази]", "Фикх [Кайдани]"; "ал-Фикх ал-акбар", "Ака'ид [ан-Насафи]" с многочисленными комментариями, супракомментариями и переработками и другие сочинения ал-Газали, ас-Суйути, ал-'Аскалани, ат-Тафтазани, ад-Даввани об основных догматах ислама, по эсхатологии, логике, пропедевтике. Также издавались трактаты, наставления и руководства по суфизму, сборники молитв, как авторские, так и анонимные.

Книги на арабском языке, издаваемые татарами, не только воспроизводят традиционные тексты канонической литературы Большое место среди них занимает религиозная, социальная полемика<sup>10</sup> на сугубо местные темы, которая велась на арабском языке не только потому, что арабский язык был хорошо знаком татарским авторам, но и потому, что этот язык был достаточно разработан для рассмотрения теоретических вопросов, предоставлял сочинителям готовые термины и обороты. На арабском языке писали многие свои произведения татарские ученые и богословы: Г. Утыз-Имяни, Г. Курсави, Ш. Марджани, Р. Фахретдинов, М. Чокрый, Д. и И. Тунтари и др. С

развитием новометодного обучения арабской грамматике и стилистике, обучались по новым учебникам, составленным по европейскому образцу татарскими учеными: Г. Баруди, А.-Х. Максуди, Г. Буби, Ш. Хамиди, Ш. Тахири и др.

В арабских книгах, издаваемых татарами, как и в татарской печатной книге прослеживаются традиции татарской рукописной книги, перенятые с арабской. Они выražены в орнаментации как заглавий книг, так и в заставках, концовках и в обведе-нии текста внутри книг линиями, орнаментальными украшениями.

На примере мусульманских изданий мы постоянно видим подчеркивание приори-тета, особой ценности книги, писаного слова. Это сказывается в выборе книг, фраг-ментов, изречений их разъяснений. Книга - это "боготворение, разъяснение слова как слова божьего, мудрое слово философов мусульманского мира". Этот момент любви, уважения к слову присутствует в каждом издании. И в предисловии, и на титульном листе, и в заключении переписчика (для литографированных изданий), наборщика, издателя - мы находим заключительное славословие данному изданию. Эти идеи идут от арабской традиции. Вся терминология, относящаяся к книжному производству, дана в духе традиционных формулировок, заимствованных из арабской традиции.

Как мы знаем, языки и культуры в мусульманском мире выстраивались в своего рода иерархию, где высшую ступень заняла мусульманская культура, а избранным языком был язык священного Корана - арабский. Сердцевину всего репертуара араб-ских книг, издававшихся татарами, составляют работы по арабскому языку и религи-озной литературе, так как все мусульманские дисциплины построены на толковании тонкостей слова Божьего, а то, что выбиралось татарами из великой арабской худо-жественной литературы, использовалось для расширения познания арабского языка, для изучения языка Корана, то есть играло функциональную роль.

Наряду с тем, что арабская письменность и сама по себе необычайно насыщена филологически (авторы старались едва ли не каждое слово, образ, термин, их этимоло-гию объяснить читателю), среди арабоязычных татарских изданий большое место занимают сочинения чисто филологического характера, которые представляют собой более 260 изданий. Это - сочинения по арабской филологии, грамматике, лексикогра-фии, риторике. Их можно разделить на две основные подгруппы: грамматические сочинения средневековых арабских авторов и учебники, арабского языка, состав-ленные татарскими авторами конца XIX - начала XX века.

В нашей базе данных значится: на чисто арабском языке - около 2000 книг, на смешанных языках: арабском и татарском - 1600, арабском и турецком - 80 книг, арабском и персидском - 60 книг, язык точно не определен (вызывает сомнения) - около 200 книг.

Раскладку количества изданий по годам наглядно можно представить в следую-щей таблице.

ГОДЫ ИЗДАНИЙ		ГОДЫ ИЗДАНИЙ	
до 1801	6	1860-1870	230
1801-1810	19	1870-1880	110
1810-1820	9	1880-1890	386
1820-1830	12	1890-1900	723
1830-1840	32	1900-1910	1160
1840-1850	129	1910-1917	731
1850-1860	360	после 1917	8
год не определен	29		

Но следует отметить, что эти цифры условны, так как, к сожалению, пока еще невозможно указать точное количество издававшихся мусульманских книг. Данные, взятые из разных источников расходятся и зачастую противоречивы. А. Г. Каримул-

лин одной из причин этого называет то, что "казанские миссионеры, борясь против татарской книги, заявляли, что татарских книг издается очень много, этим они стара-лись объяснить отпадение крещеных татар в мусульманство, возможно, в этих целях они преувеличивали количество тиража татарских книг. А университет, заинтересо-ванный в издании татарских книг, мог пойти на уменьшение тиража татарских книг в своем донесении... Тем более, цензор, работающий при университете, не вел систе-матического учета тиража татарских книг"<sup>11</sup>.

В любом случае, после анализа содержания нашей базы данных определенно можно сказать, что если каждая третья книга, изданная в провинции в этот период, была татарским изданием<sup>12</sup>, то в свою очередь, половина (а на некоторых этапах - и больше половины) этой продукции издавалась с применением арабского языка.

На примере арабоязычной татарской книги мы можем видеть наглядное подтвер-ждение мысли, настойчиво утверждаемой А. Г. Каримуллиным о том, что книга на татарском языке и татарская книга не всегда тождественные понятия. Также многими востоковедами подвергалась справедливой критике ложность безоговорочного отне-сения только к арабской культуре всех рукописей, написанных на арабском языке<sup>13</sup>.

На примере татарских арабоязычных изданий как первой так и второй половины XIX века мы наглядно видим подтверждение того, что религиозные и национальные преследования со стороны царского правительства и православных миссионеров привели к консервации религиозных норм среди татар-мусульман. И если, как отме-чают исследователи, "в этих условиях важнейшей цементирующей силой в сохране-нии единства народа, его этнической целостности был ислам"<sup>14</sup>, то определенную роль в этом играли и религиозные издания, в основной массе своей состоящие из арабоязычных изданий.

#### Примечания:

- 1 Нами активно были использованы архивные документы фондов Национального Архива Республики Татарстан: Канцелярии казанского губернатора; Казанской духовной академии; Попечителя казанско-го учебного округа; Казанской учительской семинарии; Временного комитета по делам печати; Заведующего типографиями, литографиями, фотографиями, книжной торговлей и библиотеками для чтения в Казанской губернии, учрежденный взамен должности инспектора особых поручений при казанском губернаторе; Переводческой комиссии при Казанском учебном округе; Казанского уни-верситета (описи Правление, Ректор, Совет). Были просмотрены и использованы материалы Цент-рального Государственного Исторического Архива в Санкт-Петербурге из фондов Главного управле-ния цензуры Министерства Народного Просвещения и Главного управления по делам печати.
- 2 Российская Национальная библиотека Санкт-Петербурга; Библиотека Санкт-Петербургского Филиала Института Востоковедения АНР.
- 3 В базе данных значатся 3994 записи, где каждая запись означает одно издание и включает в себя 28 полей, в которые вносилась информация о выходных данных книги (имя автора, название сочинения на арабском языке и арабским шрифтом, транслитерация имени автора и названия, перевод назва-ния, редактор или ответственный за издание, город, типография, спонсор или издатель, год издания, объем, формат, тираж издания), информация о наличии издания в библиотеках Казани с указанием инвентарного номера, внешние характеристики издания и другая информация, касающаяся истории создания произведения, истории издания, содержания (сведения о том, сколько раз издавалось данное сочинение в России, какие зарубежные издания сочинения нам известны, с какого источника осуществлялось первое издание, дата цензурного дозволения, краткая информация об авторе сочинения, истории создания произведения, тип или жанр произведения, источники, по которым мы смогли найти информацию о сочинении и т.д. и т.п.)
- 4 Впервые арабский алфавит был использован в литографированном издании в 1486 году в Германии в г. Майнц через 36 лет после появления книгопечатания в Европе, а арабские литеры впервые были отлиты в 1514 году в итальянском городе Фано (Вахид Кудура. Начало арабской печати в Турции и странах "Шам" [г. е. Сирия, Ливан, Палестина, Ирак, Иордания и т. д.] / Материалы Симпозиума История арабской печати.- Дубай: 1996. - С. 109-141.
- 5 Усманов М.А. Традиции татарской рукописной книги / Слово о книге.- Казань: Татар. кн. изд-во, 1994. - С. 29

- 6 Дорн Борис (Бернгард) Андреевич (1805-1881), русский востоковед, академик Петербургской АН (1842). Dorn. Chronologisches Verzeichniss der seit dem Jahre 1801 bis 1866 in Kazan gedruckten arabischen, turkischen, tatarischen und persischen Werke, als Katalog der im asiatischen Museum befindlichen Schriften der Art.
- 7 Мусульманские печатные издания в России / Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т. 2. - СПб.: Тип. Имп. АН, 1887. - С. 103
- 8 Аббасидский период (710-1258) - "Золотой век" арабской литературы представлен в татарском книгопечатании на арабском языке такими именами как: ал-Мутанабби, ал-Маарри, ал-Фараби; "серебряный век" арабской литературы - ал-Газали, ат-Туртуши, аз-Замахшари, Фахр-ад-Дин ар-Рази и др.; Позднесредневековая арабская литература: Тафтазани, ас-Суйути, Абд-ар-Рахман ар-Рази; "эпоха мамлюков" (1258-1500 гг.): ал-Бусири; "эпоха турецкого владычества" (XVI в.): Набулуси, ал-Халыби, ал-Ахтари и др.
- 9 Позднесредневековая арабская литература. Так называемый "Период упадка" можно разделить на два периода: первый (1258-1516) начинается взятием Багдада Хулагу-ханом, затем включает в себя приход Тамерлана, после его ухода - эпоху мамлюков и кончается захватом Селимом-завоевателем Сирии и Египта; второй - период турок-османов (1516-1798) и завершается началом экспедиции Наполеона в Египет.
- 10 Полемика Ш. Марджани и его противников по религиозным вопросам, спор джадидистов и кадимистов по вопросам педагогики и др.
- 11 Каримуллин А.Г. У истоков татарской книги. - Казань, 1992. - С. 163.
- 12 По материалам юбилейного сборника "400 лет русского книгопечатания..." (1, 291) мы видим, что с 1801 по 1855 год во всех губерниях России было издано на всех языках всего 1463 книги.
- 13 Н.Н.Конрад. Литературы народов востока и вопросы общего литературоведения / Взаимосвязи и взаимодействие национальных литератур; И.Ю.Крачковский. Арабская поэзия / Восток, IV, 1924, С. 90-99; Салье М.А. Об освещении роли так называемой "арабской культуры" в Средней Азии / Труды института востоковедения АН Узб. ССР, вып. III, 1954. - С. 6-7
- 14 Фахрутдинов Р. Р. Из истории становления татарской школы в период после первой российской революции / Национальный вопрос в Татарии дооктябрьского периода. - Казань: 1990. - С. 112.

## Глава 33. Рукописные коллекции Казани

Древнее и средневековое письменное наследие народов распространялось и сохранялось в рукописях. Поэтому интерес к рукописным коллекциям постоянен и определяется прежде всего с точки зрения выявления ранних списков оригинальных и неизвестных науке сочинений, а также рукописей-образцов книжного искусства. Точный ответ на основные требования к коллекциям дает их комплексное изучение, итогом которого является каталог рукописей.

На сегодняшний день в Казани известны пять крупных арабо-графических рукописных коллекций: самая большая коллекция принадлежит Казанскому Государственному Университету, второй по численности является коллекция Института языка, литературы и искусства им.Г.Ибрагимова Академии Наук Татарстана, три других коллекции, намного меньшие по объему, принадлежат Национальному Архиву Республики Татарстан, Государственному Объединенному Музею Республики Татарстан и Национальной библиотеке Республики Татарстан. Помимо этого существуют небольшие собрания рукописей в других ВУЗах, библиотеках и музеях Казани и Татарстана, в том числе известны и частные коллекции. Ни одна из этих коллекций не имеет полного опубликованного каталога (хотя почти везде проведены полное или частичное инвентарное описание коллекций с предварительной идентификацией сочинений и разделением по языкам), однако даже предварительный обзор позволяет получить представление о составе и особенностях этих коллекций, их значении как для истории духовной культуры татарского народа, так и в целом для истории мусульманской письменной традиции.

Формирование этих коллекций началось в разное время, каждая из них, имея свою собственную историю формирования, отражает определенный этап в истории письменного наследия татарского народа.

Старейшая коллекция арабо-графических рукописей восточного сектора Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского Государственного Университета насчитывает более десяти тысяч томов. По существу с самого основания Казанского Императорского Университета в его библиотеке начинает формироваться коллекция рукописей на восточных языках, включая армянские, тибето-монгольские, китайско-маньчжурское, на санскрите и др.). После перевода в 1854 г. Восточного разряда из Казани в столицу коллекцию рукописей постепенно начали перевозить в С.Петербург (передача рукописей продолжалась до 1861 г.). Сохранившуюся арабо-графическую часть этой коллекции составляют 178 рукописей.

После перевода Восточного разряда в Казани сбор рукописей был продолжен. К началу XX столетия коллекцию рукописей Казанского Университета составляли преимущественно рукописи собранные И.Ф.Готвальдом (1813-1897 гг.), который почти 50 лет был директором библиотеки Университета (1850-1897 гг.). Значительные поступления рукописей произошли в 20-30-е годы, когда часть своего собрания рукописей передал в библиотеку Университете Сайид Вахиди (1887-1938 гг.). Очевидно, в это же время в библиотеку поступают рукописи из казанских мечетей и частных собраний известных татарских 'улама и общественных деятелей. Владельческие печати в рукописях показывают существование частных собраний рукописей, принадлежавших к Шихаб ад-дину Марджани, Галим-джану Баруди, Ахмад-Хади Максуди, Салах ад-дину б. Исаку ал-Казани, Курбан-Али Бурнаеву, Апанаевым, братьям Каримовым и многим другим.

В советское время до 60-х годов коллекция пополнялась за благодаря частным пожертвованиям, закупались рукописи очень редко. Эта часть коллекции насчитывала более 4000 рукописей. С 1963 г. при Университете была создана археографичес-

кая экспедиция, благодаря ежегодным выездам которой коллекция рукописей возросла в несколько раз.

Ранние рукописи коллекции Университета датируются XII-XIII вв. Самыми ранними из них являются список первой части сочинения Абу Хамида ал-Газали “[Ал-Джуз ал-аввал мин] Китаб ал-мустасфа”<sup>1</sup>, датированный 503/1109-10 г. и “Таквим ал-лисан” Абу Мухаммада ‘Абдаллаха ад-Динавари, датированный 560/1164-65 г.<sup>2</sup> Следующие две рукописи помимо своей ранней датировки интересны принадлежностью, судя по оттиску владельческой печати, библиотеке Мухаммада Парса (1345-1420 гг.), сыгравшего важную роль в консолидации Накшбандийского тариката. Одна из них - первый том из исторического сочинения Ибн Мискавайха “Таджариб ал-умам [ва та’акиб ал-химам]”<sup>3</sup>, датированный 590/1194 г. Вторая рукопись - сборник из двух сочинений математика Абу ‘Али ал-Хасана ал-Басри (965-1039 гг.): список “Китаб фи халл шукук китаб Уклидис ва шарх ма’аниха” датирован 628/1283 г. и список второго сочинения “Китаб шарх мусадарат мин китаб Уклидис фи-л-усул”, видимо, относится примерно к этому же времени переписки (список не имеет конца)<sup>4</sup>.

На начало 2001 г. коллекция арабо-графических рукописей хранилища Отдела рукописей и текстологии Института языка, литературы и искусства им.Г.Ибрагимова Академии Наук Татарстана насчитывала более 6200 единиц.

Коллекция была основана в 1972-1973 гг., когда 120 рукописей из библиотеки ФТИ КФАН СССР были переданы в Архив Института языка, литературы и истории им. Г.Ибрагимова. Поступление этих рукописей и книг в библиотеку Физико-технического Института точно отследить не удается, поскольку документы и записи, фиксирующие их прием и учет сохранились плохо.

Очевидно, что часть рукописей в свое время принадлежала библиотеке НИИ языка и литературы при Совнарком Татарстана (с 1941 г. преобразован в Татарский НИИ языка, литературы и истории). В 1946 г., когда был создан Казанский филиал АН СССР, библиотеки Институты, вошедших в состав Филиала были объединены. В 1964 г. библиотека КФАН перешла на баланс Физико-технического института. В начале 60-х г. в библиотеке была создана специальная Коллекция под номером 39 (или Фонд 39), в состав которой вошли арабо-графические рукописи, книги и литографии. 20 ноября 1962 г. вдова С.Вахиди передала в библиотеку КФАН оставшуюся часть его личной коллекции рукописей (всего 111 единиц). В то же время в регистрационных бумагах сохранилась запись о том, что в 1968 г. в библиотеке имелось 83 рукописи.

С 1968 г. ИЯЛИ КФАН СССР начинает ежегодные археографические экспедиции с целью сбора рукописей у населения, которые продолжаются до настоящего времени (хотя с 1992 г. Институт прекратил финансирование экспедиции сократился, но ежегодные выезды продолжает самостоятельно руководитель группы рукописей и Хранилища). Экспедиции охватили большинство районов Татарстана, а также многие соседние регионы, где исторически проживали татары (Мордовию, Ульяновскую, Кировскую, Астраханскую, Пермскую и Челябинскую области, и даже в Уральскую область Казахстана).

В эти же годы в Институт были переданы в дар и закуплены рукописи из частных коллекций. В 70-е годы в Институт была передана часть рукописей и книг из Казанской Соборной мечети (Марджани). Среди наиболее значительных приобретений того времени можно выделить 70 рукописей из собрания имама Арсаева (аул Новый Менгер), подаренных в 1973 г. Фатихой Хасбиуллиной (1903-1992 гг.), 102 рукописи были куплены летом 1975 г. у Махджана Шафигуллина (1888-1975 гг.), в 1980 г. Магсум Хусаинов (1910-1987 гг.) передал в дар Институту около 40 рукописей XVII-XIX вв., принадлежавших в свое время библиотеке медресе аула Тунтер. 20 рукописей из коллекции князя Хасана Заманова передала в дар Институту в 1984 г. Рабига Заманова (1896-1991 гг.). Примерно в эти же годы были переданы в дар Институту 90 рукопи-

сей из коллекции Мирзы Тарханова, школьного учителя, многие годы собиравшего рукописи. Одним из последних поступлений такого рода можно считать, рукописи из коллекции Ахмада-Хади Максуди (1868-1941 гг.), переданных Институту в 1989 г. его дочерями Фатимой Хаджаевой и Бахрамией Сейфуллиной. За период 1968-1987 гг. в Институт поступило 4110 рукописей, большая часть которых была привезена из экспедиций.

В 1986 г. в Институте был создан отдел рукописей и текстологии, в хранилище которого были переданы все материалы Архива ИЯЛИ, который продолжил начатую в 1968-70-е годы в архиве ИЯЛИ работу по инвентаризации рукописей.

В процессе обработки накопленного материала произошло разделение Коллекции 39. Рукописи продолжали собирать в Фонд 39, а для новых поступлений арабо-графических книг и других документов были образованы отдельные коллекции для литографий (Ф 45)<sup>5</sup>, для старопечатных книг (Ф 132)<sup>6</sup>, для документов на арабской графике (Ф 38), для генеалогий-шаджаре (Ф 99)<sup>7</sup>.

Коллекцию рукописей ИЯЛИ составляют рукописи Фонда 39 и несколько рукописей из личных архивов Ш.Марджани (Ф 22) и С.Вахиди (Ф 53). Однако помимо рукописей в Фонд 39 включены 100 старопечатных книг и 256 литографий, которые вошли в его состав в основном на раннем этапе формирования коллекции (иногда в составе подаренных частных собраний рукописей и книг).

Коллекция содержит сочинения на арабском, персидском и старотатарском языках. Исследование коллекции, начатое сравнительно недавно, пока дает только предварительные количественные и качественные данные по составу коллекции, которые будут откорректированы после завершения работы над каталогом коллекции.

Согласно этим данным, более двух третей коллекции составляют рукописи с сочинениями на арабском языке, на оставшуюся часть приходится рукописи с сочинениями на татарском и персидском языках (около 200 отдельных рукописей и 200 рукописей-маджму’а содержат сочинения на персидском языке).

В собрании ИЯЛИ целый ряд рукописей представляют коллекционный интерес. В преобладающем большинстве случаев эти рукописи принадлежали собраниям С.Вахиди<sup>8</sup> и А.-Х.Максуди<sup>9</sup>.

Ранние рукописи коллекции ИЯЛИ датируются XIII-XIV вв.

К XIII в. относится список арабско-персидского словаря масдаров (Китаб тадж ал-масадир) Абу ‘Абдаллаха ал-Хусайна б. Ахмада б. ал-Хусайна аз-Зузани (ум.486/1093 г.), составленный в 669/1271 г. ‘Абд ал-Мухсином б. Махмудом б. ‘Абд ал-Мумином ад-Давлави<sup>10</sup>.

К XIV в. относится ряд датированных и недатированных рукописей. К датированным рукописям относятся только две: список анонимного “Ал-Китаб ас-сани фи-л-муфрадат”, датированный 700/1300 г., и список “Дав’ ас-сирадж” - шарха Абу-л-‘Ала Махмуда ал-Килабади (ум.700/1300 г.) на “Фаваид ас-сираджийа, составленный 755/1354 г.

К недатированным рукописям относятся список (представляющий Багдадскую школу каллиграфии) восьмого тома “Ас-Сахих” (Достоверного [сборника хадисов])<sup>11</sup> Мухаммада ал-Бухари (ум.256/870 г.), составленный Хибаталлахом б. Хатимом б. ‘Абд ал-Халилом б. ‘Абд ал-Джаббаром ал-Ансаби (в рукописи датированы “сама’ат” 599/1203 г. и “накл” 750/1349 г.). Список “Тафсира” Абу ал-Лайса Насра б. Мухаммада ас-Самарканди (ум.373/983 г.) может быть датирован 620/1223 г. или 720/1320 г.<sup>12</sup>

Предположительно XIV в. датируется недатированная рукопись написанного на персидском языке сочинения по математике “Китаб ал-муршид фи-л-хисаб” Хасана б. ‘Али ал-Касани (ал-Кашани ?). Эта рукопись - единственная в коллекции, имеющая миниатюру с изображением нескольких официальных лиц (хукама). К сожалению, согласно запрету ислама на изображение людей, миниатюра намеренно испорчена<sup>13</sup>.

Чрезвычайно интересна рукопись написанного на персидском языке сочинения по анатомии и гигиене человека, украшением которой являются цветные графические изображения внутренних органов человека, системы кровеносных сосудов, эмбриона человека в диаграмме, изображающей беременную женщину<sup>14</sup>. Поскольку рукопись не имеет начала и конца, то, по особенностям бумаги, может быть датирована примерно XVII веком. В состав рукописи включены два листа протографа, которые могут быть датированы XVI в.

К редким рукописям коллекции ИЯЛИ относится список “Рашахат ‘айн ал-хаййат” (Капли, исходящие из источника жизни) - одного из самых почитаемых в накшбандийском тарикате написанных на персидском языке сочинений. Сочинение представляет житие накшбандийского шейха хаджа ‘Убайдаллаха Ахрара (1404-1490 г.), составленные Фахр ад-дином ‘Али б. Хусайном ал-Кашифи ал-Харави (ум.510/1504-1505 г.), который дважды встречался с шейхом Насир ал-дином ‘Убайдаллахом (в 889/1484 г. и 893/1487-88 г.). “Рашахат...” составляют впечатления и воспоминания ал-Харави от этих встреч, которые он записал в 909/1503-1504 г. Этот список “Рашахат...” был выполнен в 975/1567-68 г. ‘Абд ал-Хайем б. ал-Мираном ал-Пирики (ал-Парики ?) и, по нашим предположениям, этот список старше известных среднеазиатских списков “Рашахат...”<sup>15</sup>.

Среди рукописей с сочинениями татарских ‘алимов, написанных на арабском языке, есть списки известных сочинений Г.Утыз-имяни, Г.Курсави, Ш.Марджани. Среди сочинениям менее известных современной науке авторам относится датированный 1299/1881-82 г. список сочинения по догматике ‘Ата б. Мухаммада ал-Курсави ал-Алати ал-Ашнаки (1812-1894 г.) “Шарх ал-фикх ал-акбар Имам ал-А’зам”. Это сочинение было опубликовано в Казани в 1989 г. с названием “Китаб мухтасар ал-макал ‘ала шарх ал-фикх ал-акбар”.

Совершенно неожиданным оказалось обнаружить в коллекции ИЯЛИ две рукописи со списками рубежа XVIII-XIX вв. сокращенной версии “Зухрат ар-рийад...” Сулаймана б. Дауда ас-Саксини ас-Сивари (был жив 550/1155 г.). До сих пор “Зухрат ар-рийад ва нузхат ал-кулуб ал-мирад” (Красота садов и утешение заблудших душ) был известен по спискам, хранящимся в странах дальнего зарубежья, а так же по спискам коллекции Махачкалы<sup>16</sup> и С.Петербурга<sup>17</sup>, однако в Казанских коллекциях еще не был обнаружен ни один список сочинения. Хотя наша находка еще требует дополнительного исследования для полной идентификации соответствия текстов полной и сокращенной версий сочинения, тем не менее она свидетельствует о том, что в казанских коллекциях могут быть обнаружены материалы, которые проиллюстрируют преемственную связь с утраченными сочинениями татарских авторов средневековья.

После передачи рукописей Архиву ИЯЛИ КФАН СССР часть из них (видимо, случайно) осталась в библиотеке Физико-технического института КНЦ РАН. Общее число оставленных рукописей пока не выяснено, а в числе просмотренных нами рукописей (15 единиц) есть сочинения на арабском, персидском и татарском языках в списках XVII-XIX вв. Среди них неполный список Корана (2, 4, 5, 6, 8 и 10 тома из десяти томов)<sup>18</sup>, который представляет собой довольно редкий (сравнительно большого формата), каллиграфически исполненный экземпляр рукописного Корана конца XVIII в. и очень хорошо иллюстрирует высокий уровень культуры рукописной книги у татар. Помимо Корана второй рукописью на арабском языке является полный список (датируется 1112/1701 г.) “Ат-Тиразат ал-ма’аллама”<sup>19</sup> - комментария анонимного автора на трактат Мухаммада ал-Джазари (ум.833/1429 г.) “Ал-Мукаддима фи ‘илм ат-таджвид” (Введение в науку таджвида), посвященный искусству рецитации Корана нараспев. Этот комментарий, видимо, редко копировался: в С.Петербургской коллекции он представлен только двумя списками (причем оба неполные). Из двух рукописей на персидском языке одна является списком XVIII в. поэмы “Панд-наме” (в просторечье более известной как “Хамде би-хад”) Фарид ад-дина ‘Аттара (род. в 1119 г.) и комментарий

на эту поэму Йунуса б. Иваналя ал-Ури (первая половина XVIII в.)<sup>20</sup>. Из татарских рукописей можно выделить рукопись из коллекции С.Вахида (1887-1938 г.) со списком конца XVII в. сборника поэм Сулеймана Бакыргани (ум. 1086 г.)<sup>21</sup> и список рубежа XVIII-XIX вв. “Кысса-и Йусуф” Кул Гали (XIII в.)<sup>22</sup>.

Второй по времени формирования после коллекции Университета является коллекция Национального Архива Республики Татарстан, в фондах которого хранятся рукописи из собрания Казанской Духовной Академии и личных архивов Н.Ф.Катанова и К.Насыри (Архив не ставил задачи целенаправленного сбора рукописей). Коллекция Духовной Академии, переданная в Архив в 1922 г., насчитывала 1186 рукописей на русском, латинском, греческом, арабском, персидском, тюркско-татарском, монгольском, тибетском, калмыцком и других языках. Разнообразие рукописей на многочисленных языках определяется хорошо известной миссионерской деятельностью Академии (1797-1818; 1842-1920 гг.) среди неправославного и неславянского населения Российской Империи. На сегодняшний день общее число арабо-графических рукописей Архива составляет примерно 32 единицы (полный перечень рукописей, рассеянных по разным фондам, не составлен). Фонд Духовной Академии включает 16 рукописей (12 - на арабском, 1 - на персидском, 3 - на персидском)<sup>23</sup>. Фонды К.Насыри<sup>24</sup> и Н.Ф.Катанова<sup>25</sup> включают по восемь рукописей на татарском и персидском языках. Несмотря на небольшое число рукописей в собрании Национального Архива, по существу каждая из них имеет коллекционное значение. К числу ранних рукописей коллекции относится написанное на пергаменте сочинение по грамматике (“Китаб”) Абу Бишра ‘Амра б. Усмана б. Канбар Сибавейхи, датированное рубежом XII-XIII вв.<sup>26</sup> Украшают коллекцию и две Ближневосточные рукописи первой половины XV в.: “Ал-Джуз ас-сани мин гаййа ал-хусул ‘ала ма’ани мунтахи ал-вусул” датируется 805/1403 г.<sup>27</sup> и рукопись с не идентифицированным сочинением по фикху датируется 835/1432 г.<sup>28</sup> Несколько рукописей из собрания Духовной Академии содержат три сочинения на арабском языке по христианской теологии, датированных первой половиной XIX в.<sup>29</sup> По меньшей мере, одна из этих рукописей принадлежала “Архиепископу Казанскому Преосвященному Григорию”<sup>30</sup>. Формат и особенности почерка этих рукописей и списка Корана в собрании ФТИ КНЦ РАН позволяют предполагать существование в Казани школы каллиграфии, в которой учились и миссионеры или заказывали копии христианских сочинений на арабском и татарском языках (известно существование изданий Евангелия и другой христианской литературы на татарском языке, но пока не выявлены их рукописные списки). В собрании Духовной Академии немало интересных списков, выполненных татарами. Например, хороший список сочинения на арабском языке “Тахрир ал-каваид ал-мантийкиа фи шарх ар-рисала аш-шамсийа” Кутб ад-дина ар-Рази любопытен тем, что был составлен в 1194/1780 г. в Каргали в медресе знаменитого своей деятельностью среди татар Иш-Нияза б. Шир-Нияза ал-Хваразми<sup>31</sup>. К редким относится местный список написанного на персидском языке одного из важнейших сочинений накшбандийского тариката “Мактубат аш-шарифа...”<sup>32</sup>.

Коллекция арабо-графических памятников Государственного Объединенного Музея Республики Татарстан составляют 400 рукописей на арабском, персидском и татарском языках в списках, датированных преимущественно XVII-XIX вв., и старопечатные книги (около 1000 экземпляров). Она формировалась пассивно еще с дореволюционных времен. Материалы рассеяны по разным фондам Музея (Книжный фонд, Документальный фонд, Отдел личных коллекций деятелей татарской культуры). Вероятно переданные в Музей Сайидом Вахида рукописи и документы положили начало коллекции рукописей Музея. Следующим значительным пополнением коллекции стали 200 рукописей, переданных в дар Музею в 1981 г. дочерью известного филолога и знатока рукописей Зайнаб Максудовой (1897-1980 гг.). Музей не проводит специальной экспедиции по сбору рукописей и книг, а собирает их попутно наряду с другими

находками во время ежегодных историко-этнографических экспедиций, проводимых в течение последних 50-ти лет. Кроме того Музеем передают рукописи и книги в дар, периодически Музей проводит закупку интересных с коллекционной точки зрения рукописей и книги. Предмет особой гордости коллекции составляет ярлык Сахиб Гирей хана<sup>33</sup>. Уникальной находкой коллекции является редкий (неизвестный даже в Узбекистане) список дастана "Гул ва навроз" узбекского поэта Хаджи Кирмани Лутфи<sup>34</sup>. Список датируется примерно рубежом XV-XVI вв. До этого единственный полный список этой поэмы был известен по списку Брианского музея. Самая ранняя датированная рукопись коллекции - четвертый том Тафсира Корана на древне-тюркском языке в списке, список которого был составлен Мухаммадом б. Йусуфом Пирзанджи-заде в 913/1507 г.<sup>35</sup> К особым рукописям коллекции относится Тафсир Корана в списке, датированном 1239/1823. Однако языковые особенности текста, по мнению филологов, позволяют отнести время составления "Тафсира" к XVI-XVII вв.

Одной из новейших по времени формирования и наиболее динамично развивающихся Казанских коллекций последнего времени является коллекция Национальной Библиотеки Республики Татарстан. В 1992 г. в библиотеке был организован Отдел рукописей и редких книг и с этого времени в библиотеке совместно с Восточным сектором ОРПК библиотеки Казанского университета начались выезды в ежегодные археографические экспедиции с целью сбора рукописей в регионы Российской Федерации с компактным проживанием татар. Одновременно раз в 3-4 месяца библиотекой организовываются экспедиции в районы на Татарстана и Казани. В течение 1992-1999 гг. было собрано более двух тысяч рукописей и шести тысяч арабо-графических книг, а также большое число различных документов. Рукописи коллекции датируются XV- началом XX вв. Самая ранняя рукопись коллекции - сборник (маджму'а) - конволют с сочинениями на арабском языке в списках XV-XVI вв.<sup>36</sup> Рукописи на татарском языке представляют 12 списков поэмы Кул Гали "Кисса-и Йусуф", список поэмы Хуссама Катипа "Джуджума Султан", список "Дастана Аксака Тимура", список "Кисса-и Авул". В этом ряду наиболее значительной находкой оказались списки известных поэм известного татарского писателя XVII в. Мавля Куля.

Все казанские коллекции имеют общие особенности по составу. Количество рукописей не только взяты вместе казанских коллекций, но и отдельно взятой коллекции Казанского Университета, выводят их в ряд крупнейших собраний арабо-графических рукописей в России. Большую часть всех коллекций представляют рукописи в местных, выполненных татарами-мусульманами, списках с сочинениями на арабском, персидском и тюрко-татарском языках, датируемых преимущественно XVIII-XIX вв., реже XVII в., а период средневековья представлен относительно небольшим количеством рукописей Ближневосточного или Среднеазиатского происхождения.

По предварительным данным, репертуар коллекций составляют списки хорошо известных сочинений общемусульманской письменной культуры, которые к настоящему времени в обладающем большинстве случаев давно опубликованы. Сочинения татарских авторов сохранились для периода с конца XVII - начала XX вв., но и их число сравнительно невелико, представлены они в основном единичными списками (часть этих сочинений была издана, а часть осталась неизданной). Коллекции не содержат ни сочинений болгаро-татарских ученых Булгарского и Золотоордынского периодов или периода Казанского ханства, ни рукописей, переписанных в Поволжье в средневековье.

Количественное разделение по языкам имеет более или менее постоянное соотношение: больше всего рукописей с сочинениями на арабском языке, примерно столько же или чуть меньше - на татарском языке и значительно меньше рукописей с сочинениями на персидском. По предварительной оценке, репертуар сочинений на разных языках имеют значительное различие. Сочинения на арабском языке охватывают

почти все области традиционного исламского знания: Коран и коранические науки, хадисы, догматику, фикх, философия, филология, литература, география, математика и астрономия, медицина и др. Но преобладает в них часть, связанная с богословием, правом и филологией (больше грамматика арабского языка, словари).

Сочинения на персидском и татарском языках в большей степени связаны с литературой, поэзией, фольклором и др., и в гораздо меньшей степени с богословием (хотя определенная часть сочинений посвящена комментированию Корана, переводам тафсиров и хадисов, дополнениям и объяснениям к ним, а также переводам и комментариям на основные сочинения по догматике, фикху и грамматике и др). Большая часть персо-язычных рукописей коллекции являются местными списками известных персидских сочинений, особенно часто встречаются поэтические сборники Фарид ад-дина 'Аттара, Са'ди, Хафеза и других. Рукописи на татарском языке представляют памятники обще-тюркской и татарской литературы, фольклора, народной медицины и др.

Значительную часть рукописей коллекций (около 2/3 каждой коллекции) составляют рукописные сборники - маджму'а, в состав которых входит от двух и более сочинений (например, в составе одного рукописного сборника оказалось 31 сочинение). Так, коллекция арабо-язычных рукописей ИЯЛИ АНТ около четырех тысяч рукописей, но только чуть более тысячи из них имеют в своем составе только одно отдельное сочинение (т.е. одна рукопись одно сочинение), а остальные являются сборниками сочинений. По содержанию маджму'аты бывают и очень пестрыми, и тематическими, когда подбираются сочинения по определенной дисциплине или теме. Например, текст основного сочинения по таджвиду, догматике (ака'ид) или наследственному праву (фараид), плюс признанные в мусульманском богословии основные комментарии (шарх) и толкования на него (хашийа). Или, например, сборники сорока хадисов разных авторов. Часто маджму'аты включают сочинения на нескольких языках.

Обзор содержания таких маджму'атов свидетельствует о том, что они составляют круг обязательного чтения и изучения шакирдами в медресе и охватывают такие дисциплины учебного процесса как грамматика, коранические науки, хадисы, догматика и фикх. Поэтому эти рукописи получили условное название "ученические тетради" (шакирд дефтери) и содержат тексты обычно не больших по объему сочинений - основных учебных пособий, а составление личных копий, очевидно, было частью учебного процесса в медресе (тем более, что книги были дороги и не каждый шакирд мог позволить себе их иметь).

Качество исполнения этих сборников не ровное: от каллиграфически четких до очень небрежных и неумело составленных, явно предназначенных для личного пользования "конспектных тетрадей" ученика или блокнота-молитвенника. Однако, местные рукописи на арабском языке, даже каллиграфически сравнительно хорошо исполненные (как отдельные, так и маджму'аты), очень часто оставались все таки "ученическими тетрадями" - экземплярами, выполненными шакирдами для личного пользования, хотя профессиональное копирование безусловно существовало.

Шакирды переписывали как небольшие по объему сочинения, так и очень большие трактаты. Для ускорения работы за переписку иногда брались сразу несколько шакирдов: они, видимо, писали по очереди, продолжая работу друг друга (тогда не получались разрывы в тексте), либо делили между собой соответствующие части и переписывали их одновременно (тогда труднее было подогнать текст, и в рукописи образовывались пустые лист или пол-листа бумаги, хотя прерыва в изложении текста не оказывалось). Кописты могли работать настолько искусно, что писали почти одинаковым почерком, а распознать участие нескольких человек удавалось только по указывавшемуся на полях рукописи (параллельно вертикальной кромке листа бумаги) имени переписчика. Такой прием в работе, видимо, был заимствован у профессиональных переписчиков.

В целом, татарские рукописи с сочинениями на арабском отличались большей аккуратностью, более каллиграфическим почерком, чем рукописи с сочинениями на татарском и персидском языках. В первом случае аккуратность, видимо, обеспечивалась строгостями “уроков чистописания” в медресе, в случае с татарскими и персидскими рукописями сама природа языков давала визуальную другую каллиграфию и, кроме того, сочинения на этих языках чаще копировались более небрежно, поскольку в основном предназначались только для личного пользования и не регламентировались особыми требованиями.

Профессиональная каллиграфия у татар безусловно существовала и ее исследование - особая тема. Рукописный материал дает много примеров, свидетельствующих о долгой традиции каллиграфии у татар. Одним из очевидных примеров являются многочисленные списки Корана, которые переписывались на заказ или продажу, но по традиции под списком священного текста переписчики не смели ставить своего имени. Тем не менее в редких случаях есть и такие свидетельства. Профессиональных переписчиков Корана упоминает в своих сочинениях Ш.Марджани. Известен надгробный камень, запись которого гласит о том, что умерший за свою жизнь составил более девяноста списков Корана. Итогом каллиграфического мастерства в копировании Корана стало то, что именно распространенный среди татар угловатый и четкий насх был положен в основу шрифта Казанского издания Корана, чрезвычайно популярного среди мусульман Российской Империи именно благодаря удобности шрифта для чтения.

К числу известных татарских каллиграфов безусловно относится ‘Абд ар-Рахим Утиз-Имани, который сам занимался перепиской нескольких сочинений. В коллекциях Казанского Университета, ИЯЛИ АНТ, С.ПбФ ИВ РАН хранятся составленные им списки “Ихйа ‘улум ад-дин” ал-Газали, “Минхадж ал-‘абидин”, “Мират ал-ахлак” Мухаммада Хафиза, “Асрар-наме” Фарид ад-дина ‘Аттара, “Джами’ ар-румуз” Шамс ад-дина ал-Кухистани и др.<sup>37</sup>

Его мастерство как каллиграфа и реставратора рукописей отмечает в “Вафийат ал-аслаф...” Ш.Марджани в связи со знаменитым “Османовским” списком Корана. Подробно исследовавший “Коран-имам” в годы учения в Средней Азии, Ш.Марджани пришел к убеждению, что этот список никогда не был в руках халифа ‘Усмана, а об Г.Утиз-Имани, побывавшем в медресе хвадже Ахрара до него, он пишет так: “[‘Абд ар-Рахим ал-Утиз-Имани] побывал в Самарканде и там привел в порядок список Корана, который там находился, исправил в нем подделки, восстановил утраченные листы его, причем переписал их почерком, подобным почерку оригинала”<sup>38</sup>.

Среди каллиграфов, известных и изготовлением шамаилей, можно назвать Гали Махмудова, Усмана Салиева, Мутаахира Йахйу и Мураддима Ибрагима. В начале 20-х годов XX в. было опубликовано несколько учебников по каллиграфии. О хорошем уровне каллиграфии свидетельствуют и казанские литографические издания, матрицы которых готовили профессионалы. Например, во второй половине XIX в. работали Лutfаллах б. ‘Атааллах ал-Алмати (ум. 1906-7 г.) и Мухаммад-джан хвадже Саитов.

Специфику каллиграфического искусства у татар определяют специалисты, но очевидно, что она развивалась под влиянием разных традиций, и в первую очередь под влиянием среднеазиатской традиции. В Средней Азии каллиграфию осваивали шакирды, прибывавшие из Поволжья. Часто шакирды зарабатывали на жизнь копированием рукописей на продажу или по заказу. Так, во время пребывания в Средней Азии Г.Баруди заказал для себя копии сочинений Ш.Марджани. К середине XIX в. наиболее распространенным почерком среди татар был скорописный наста’лик. Именно наста’ликом переписаны и рукописи, заказанные Г.Баруди.

Сходство почерков в списке Корана (собрание имама Арсаева), ныне хранящегося в библиотеке Физико-технического института, и рукописях по христианской теологии (собрание Казанской Духовной Академии), принадлежащих коллекции Нацио-

нального архива РТ, позволяет предполагать, что все эти рукописи были выполнены либо одним переписчиком или переписчиками одной каллиграфической школы.

Своеобразием для каллиграфически исполненных рукописей и литографий 70-80-х годов XIX в. было использование цветной бумаги промышленного производства. Например, рукопись сборника хадисов “Шамаил”<sup>39</sup> и рукопись сочинения по фармакологии, известного с названием “Лукман хахим китабы” (которая, кстати, представляет пример каллиграфически исполненной рукописи с сочинением на татарском языке)<sup>40</sup>.

#### Примечания:

- 1 ОРК НБ КГУ, 642 ар.
- 2 ОРК НБ КГУ, 282 ар.
- (с учетом казанского списка сочинение издано. - Menzel in Islam XVII, 94).
- 3 ОРК НБ КГУ, 608 ар.
- 4 ОРК НБ КГУ, 103-104 ар.
- 5 Включает около 50 литографий.
- 6 Включает около 2000 книг.
- 7 Включает 350 единиц хранения, в том числе ксерокопии с хорошо известных публикаций тюрко-татарских шаджаре, а так же 6-7 суфийских силсила в свитках.
- 8 Возможно не все рукописи из собрания С.Вахида имели печать, 80 рукописей коллекции имеют печать С.Вахида.
- 9 ДД 5024-5047, среди них 21 рукопись и три литографии (Д 5026, Д 5032, Д5042).
- 10 Там же, Ф39, Д5029
- 11 Хранилище отдела рукописей, Ф39, Д5030.
- 12 Там же, Ф 39, Д 277. Список включает только часть “Тафсира”: от суры “Мариам” до суры “Аш-Шу’ара” (суры 19-26). Тафсир не мог принадлежать жившему в XV в. известному комментатору Корана Абу ал-Лайсу Абу ал-Касиму б. Аби Бакуру ал-Лайси ас-Самарканди (ум.888/1483 г.) и автору “Хашийи” на “Тафсир” ал-Байдави (716/1316 г.).
- 13 Там же, Ф39, Д263.
- 14 Там же, Ф39, Д5289. [Известны две аналогичные рукописи. Одна из них связывается с персидской версией “Канона врачебной науки” Ибн Сины, известный список которой датируется 1632 г. (Курьер ЮНЕСКО, 1980, ноябрь, стр. 14). Эта рукопись включает изображения нервной системы, скелета и мышц человека. Вторая рукопись - список XV в. написанного в конце XIV в. на персидском языке сочинения “Ташрих-и бадан-и инсан” потомком ширазской семьи врачей и ученых Мансуром б. Мухаммадом б. Ахмадом б. Йусуфом б. Илиясом. Его иллюстрированное сочинение, больше известного как “Анатомия Мансура”, было посвящено внуку Тимура, который правил провинцией Фарс в 797-811/1394-1409 гг. (Ал-Хадарат ал-исламиyyа ва-т-тибб..., 16-17 pp.). “Анатомия Мансура” состоит из введения и пяти глав, в которых рассматриваются пять “систем” тела человека: кости, нервы, мускулы, вены и артерии. Каждая глава иллюстрирована графическими диаграммами на целую страницу рукописи. Заключительный раздел рассматривает внутренние органы тела человека, такие как сердце, мозг, а также формирование эмбриона человека, иллюстрированного в диаграмме, изображающей беременную женщину. Список сочинения Мансура б. Илияса хранится в коллекции рукописей Института истории медицины Веллкома (Wellcom Institute of the History of Medicine) в Лондоне С каким из этих двух сочинений следует связывать нам список определит специальное исследование.
- Знания по анатомии в средневековом исламе основаны на сочинениях по анатомии греческого врача II века Галена. Все основные медицинские энциклопедии на арабском и персидском языках суммируют его анатомические концепции. Исследователи медицинской литературы отмечают еще один факт: очевидное сходство пяти-шести графических иллюстраций, сопровождающих этот термин-язычный трактат и набора иллюстраций в некоторых ранних латинских сочинениях по медицине. Самые ранние латинские версии датированы XII в., а самая ранняя мусульманская версия (одна из двух теперь хранится в Национальном Музее Медицины) составлена 4 мухаррама 894 /8 декабря 1488 г.).
- 15 Там же, Ф39, Д4 162, л.262а.
- 16 Список выполнен в 886/1481 г. Харуном б. Ахмадом аш-Ширини.
- 17 По всей видимости, эти рукописи поступили в Коллекцию Института востоковедения из Средней Азии.
- 18 Библиотека ФТИ КНЦ РАН, С 3, С 4, С 5, С 6, С 7, С 8.
- 19 Там же, В 1.
- 20 Там же, В 2.



- 21 Там же, В 3.  
 22 Там же, В 4.  
 23 НА РТ, Ф 10.  
 24 Там же, Ф 970.  
 25 Там же, Ф 969.  
 26 Там же, Ф 10, Оп.5, Д822.-Неполный список (нет начала и конца); А.Б.Халидов. Казанская рукопись Сибавейхи // Эхо веков. - 1999. - № 3/4. - С.249-250.  
 27 Там же, Ф 10, Оп.5, Д 821, л.259.  
 28 Там же, Ф 10, Оп.7, Д 5.  
 29 Там же, Ф 10, Оп. 5, Д 825, Д 826.  
 30 Там же, Ф 10, Оп.5, Д 824, л.121.  
 31 Там же, Ф 10, Оп.7, Д 115.  
 32 Там же, Ф 10, Оп. 7, Д 119.  
 33 ГОМ РТ, 5252.  
 34 ГОМ РТ, 18369.  
 35 ГОМ РТ, 13504.  
 36 ОРПК НБ РТ, 12 Г (8).  
 37 Габдерахим Утыз Имяни аль-Булгари. Стихи, поэмы. Казань. 1986. С. 325-327.  
 38 Ш.Марджани. Вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф. Рук.ОРПК НБ КГУ, т.VI, 614 ар., л.183а.  
 39 Хранилище отдела рукописей и текстологии ИЯЛИ, Ф 39 Д 5027.  
 40 Там же, Ф 39 Д .

## Глава 34. Религиозно—суфийские мотивы в татарской литературе

В Волжскую Булгарию почти одновременно с исламом проникло и суфийское учение (тасаувыф). Суфизм, возникший в VII-VIII вв. как естественное продолжение мусульманского учения, пришел в Поволжье и на Урал вместе с исламскими миссионерами, паломниками в хадж, заморскими купцами и др. При этом проникновение суфизма не стоит рассматривать как самостоятельный процесс. Мусульманская религия, принятая населением Булгарии преимущественно через Среднюю Азию, сама по себе уже была окрашена суфийскими настроениями и местными обычаями, традициями Хорезма и Хорасана, потому довольно заметно отличалась от “чистой” религии арабов. Благодаря гибкости ислама, его терпимости к другим религиям, способности приспосабливаться к местным условиям, он почти в каждом регионе имел свои особенности и колорит. Обращение к первым крупным образцам общетюркской литературы - “Диване легать эт-төрөк” Махмуда Кашгарый и “Котадгу белег” Юсуфа Баласагуни дает возможность выявить, каким образом турки еще в XI веке приспособили ислам на свой лад. Отдельные элементы поклонения доисламским богам перешли в практику нового, мусульманского образа жизни. Обращаясь к Всевышнему, представители тюркских племен, которых упоминает Махмуд Кашгарый, использовали, например, имена чисто тюркского происхождения “Тәңре”, “Уган”, “Уган төңре”, “Изи”, “Гъәрш изисе” и др<sup>1</sup>. Для названия исламских ритуалов турки наряду с арабскими эквивалентами использовали собственно тюркские слова: “гыйбадәт” - “табыну”, “дога” - “алкыш”; “төһәрәт” - “ююну”, “намаз” - “йөкөнеч”; “менбәр” - “төмсә”, “жәннәт” - “очмак” (отсюда “оҗмах”), “жәһәннәм” - “төмүг” и т.д. В поэме Ю.Баласагуни “Котадгу белег” исследователи обнаруживают следы конкретного влияния суфизма: один из главных персонажей - Одгурмыш является суфийским шейхом<sup>2</sup>.

Существует также информация о том, что в определенный период истории тюркоязычные суфии молитвы и другие ритуалы отправляли на родном языке<sup>3</sup>. Прежде всего, это своеобразие зикра - поминания Аллаха, суфии с Средней Азии первоначально привили в Булгарию громкий и очень специфичный “пиликающий” зикр (“зикре-эрре”). Специфичны были также манера одевания, нетрадиционные способы жертвоприношения, участие женщин в общих радениях и т.д. Достоин внимания и тот факт, что для духовных наставников по пути постижения Истины тюркские суфии придумали, наряду с общепринятыми “шейх”, “пир”, “мюршид”, свои варианты - “Ата” (например, Зәңги Ата, Хәким Ата) и “Баба” (Арслан Баба и др.). Тюркский колорит заметен и в самой системе ритуалов суфийской практики.

Но самая главная особенность в том, что среднеазиатское направление суфизма с момента своего зарождения стало опорой, философским обоснованием ислама. Суфийские элементы, не противостоящие исламу, а сопутствующие ему, были подчинены главной идеологической цели - укреплению позиций монотеизма среди верующих и обращению в ислам неверных, язычников.

В Поволжье и на Урале распространился ислам суннитского толка ханафитского мазхаба, который вбирал в себя местные доисламские обычаи и верования<sup>4</sup>. Хотя и в Волжской Булгарии были известны пантеистические направления суфизма, в регионе наибольшее распространение получил его среднеазиатский вариант, преимущественно монистического толка. Данное учение сыграло большую роль в исламизации тюркских племен, консолидации ислама как единой идеологии. В Волжской Булгарии, которая была периферией мусульманского мира и находилась в иноверческом окружении, ислам нужную поддержку мог получить именно в данной разновидности суфизма. Даже в начале XIII в. ислам в Булгарии еще расширял сферу своего влияния и сохранял

значение идеологического фактора централизации государства. Суфизм был опорой ислама, и в последующие трагические этапы истории татар: при завоевании Волжской Булгарии монголами-язычниками, в период существования Золотой Орды, при присоединении Иваном Грозным Казанского ханства к христианской Руси и т.д.

В Волжской Булгарии нашло распространение учение Ходжы Ахмеда Ясеви (умер в 1166 г.) и его последователя Сулеймана Бакыргани (умер в 1186 г.) - выходцев из Туркестана, основателей тариката (суфийского направления) ясевия. Именно ясевицкий путь познания Бога был более близок предкам нынешних татар, ибо он, со своим монистическим миропониманием и особой близостью к шариату, видимо, наиболее полно отвечал духовным, религиозным потребностям народа, находившегося в окружении языческих и христианских соседей. Некоторые западные ученые даже не рассматривают ясевия как отдельное суфийское направление. Например, известный английский специалист Дж. С.Тримингэм пишет, что "Ясевицкий путь познания - это путь святости и скорее религиозная практика, вытеснившая древнюю религию тюрков, нежели мистический путь"<sup>5</sup>.

Таким образом, причин получения широкого размаха в Поволжье монистического толка суфизма несколько. Во-первых, суфийские элементы, не противостоящие исламу, а сопутствующие ему, были подчинены главной идеологической цели - укреплению позиций единобожия среди верующих и обращению в него неверных, язычников. В начальный период своего распространения ислам боролся с последствиями язычества и в этом деле ему активно способствовало суфийское течение ясевия. Учение Ахмеда Ясеви еще при его жизни нашло огромное распространение среди тюркских племен Дешти - Кыпчак, Междуречья, Поволжья и Приуралья. Лучшие ученики Ахмеда Ясеви распевали его стихи среди полуседлых и кочевых тюркских племен. Например, существует предание о том, что в XII веке сам Ходжа Ахмед Ясеви из Средней Азии отправил в башкирские кочевые степи любимого ученика Хусейн-бека для распространения веры Пророка Мухаммада. Тот развил активную деятельность среди башкир, даже возглавил одну из групп паломников в Мекку и после этого стал пользоваться славой святого<sup>6</sup>.

Во-вторых, распространение учения Ясеви и Бакыргани объясняется тюркоязычностью хикматов этих мистиков-поэтов, которые были понятны простому народу без перевода. Тем более, эти стихи рифмуются в духе народных песен. Перу Ахмеда Ясеви принадлежит знаменитое поэтическое произведение "Диване хикмет" ("Собрание мудростей"), который автор, вопреки существовавшей литературной традиции сочинять на арабском или на персидском, написал на тюркском языке. Наряду с изложением основ суфийского учения на понятном простому народу языке, в своем сочинении Ясеви дает различные житейские советы, рассуждает о бренности богатства, выступает в защиту справедливости и добра. В первой части "Диване хикмет" объясняются теоретические основы ясевия, где путь совершенствования адепта состоит из 4 главных этапов: 1) шариат, 2) тарикат (собственно путь), 3) хакыйкат (постижение Истинного в конце Пути), 4) магрифат (полное и абсолютное знание Сущего и постижение тайн божественного мира, исчезновение в Боге). Каждый из этих этапов делится еще на десять отдельных "стоянок" - макамов. Среди простого народа имя и стихи Ахмеда Ясеви пользовались огромной популярностью, после смерти он стал великим святым, был похоронен с большими почестями в сооруженном для него в мавзолее, который впоследствии стал местом массового паломничества и поклонения мусульман.

Главные идеи поэзии Ахмеда Ясеви о величии Аллаха, бренности бытия, беспомощности человека перед законами бога совпадали с аналогичными учениями ислама.

Отражая в определенной степени условия жизни и выражая взгляды тюркских племен, "Диван" вобрал в себя отдельные нормы адата - обычного права. Освятив эти нормы именем Аллаха и "святого Ясеви", он закреплял их в быту и сам становился

своеобразным письменным нравственно-этическим кодексом. Патриархально-родовые отношения среди тюрков способствовали передаче из поколения в поколение мнение о "Диване" как о святой книге.

Привезенные из Средней Азии произведения Ясеви и Бакыргани "Диване хикмет", "Ахырзаман китабы", "Марьям Ана хикаяты", "Бакырган китабы", позднее книги Суфи Аллахияра вплоть до 1917 года оставались настольными книгами татар, незаменимыми учебниками мектебе и медресе, что так способствовало сохранению влияния суфизма.

По мнению некоторых ученых, в Булгарии также были распространены идеи суфийского братства кубравия (основатель - шейх Наджметдин Кубра), созданного в начале XIII века в Хорезме. Это было связано с тем, что в 40-50 гг. XIII века золотоордынский хан Берке принял ислам от халифа шейха Наджметдина Кубра - Сайфетдина аль-Бахарзи (умер в 1261 г.). По мнению А.Х. Халикова, в учении кубравия, как и в ясевия, "сильны были традиции почитания предков, святых (авлия) и почти обязательная отметка их могил, а также могил своих родных людей знаками "белюг" в виде надгробных камней и дюрбе-мавзолеев. Весьма показательно, что уже в начале ордынского периода в Булгарии появляются оба вида культовых памятников - надгробия и мавзолей"<sup>7</sup>. Существует также мнение о том, что в Булгаре могло появиться и собственное суфийское братство, повод для таких суждений дает труд шейха Ходжы Ахмеда аль-Булгари "Тарикать эл-болгария"<sup>8</sup>.

В эпоху Золотой Орды суфизм расширяет сферы влияния. Сюда, по мнению Р.А. Мирханова, проникают и оппозиционные по отношению к властям суфийские течения, которые "складываются по мере укоренения и разветвления ислама как формы инакомыслия и протеста против усиления социальных тягот, произвола и беззакония в кризисные периоды жизни общества"<sup>9</sup>. Но присутствие каких-либо "чуждых" для ортодоксального ислама направлений суфизма в истории Казанских татар не выявлено. "По всей вероятности, - допускает Р.А.Мирханов, - почва для пантеистического суфизма имела в крупных культурных центрах Золотой Орды (Хорезме, Булгаре), где ислам укоренился еще в домонгольский период и в своем развитии дошел до стадии идейной дифференциации на господствующее и оппозиционные направления"<sup>10</sup>. Относительно же упоминания Ходжой Ахмедом Ясеви в своих хикматах Мансура Халладжа, первого суфийского мученика, казненного за еретическое утверждение "Анал-Хак" ("Я есмь Истина (Бог)", и образами других последователей пантеистического суфизма<sup>11</sup>, нужно вспомнить, что Ясеви постигал науки суфизма в Бухаре, отсюда он совершил вместе с учителем хадж в Мекку. Наряду с этим он посещает Хорасан, Шам, Ирак - регионы, где были традиционные центры исламской культуры и науки. Здесь же процветали старейшие в исламском мире суфийские центры. Поэтому неслучайно в своих хикматах Ясеви высоко отзывается о суфийских мыслителях иранского ареала - Баязиде Бистами, Шибли, Мансуре Халладже<sup>12</sup>. Тюркского мистика, прежде всего, привлекала идея самопожертвования. "Ал-Халладж интересен для Ясеви не как шиит, а как первый мятежник в исламе, покусившийся не только на догмы религии, но и на строгую заповедь элитарности суфийского Пути, к прохождению которого прежде классики тасаууфьф допускали немногих. Вопреки данному правилу и ал-Халладж - во внутренних пределах Халифата, и Ахмед Ясеви - в тюркском мире - прославились обращением к широкой публике"<sup>13</sup>.

По мнению многих специалистов, учение ясевия в целом стало главным духовным источником и фундаментом всех последующих тюркских мистических братств, в том числе и братства накшбандия, которое впоследствии поглотило ясевия и кубравия и стало исторически самым распространенным и основным тарикатом среди татар. Название тариката происходит от имени великого шейха Мухаммада Бахаутдина Накшбанди (1318-1389), выходца из Бухары. Он возродил и дополнил рядом положений теорию и практику, заимствованные им у школы Ахмеда Ясеви, мистическое

учение хаджигания, основанное Габделхаликом Гидждувани, а также заложил основы организационной структуры накшбандия. Начиная с XV века накшбандия постепенно превратилось в одно из самых распространенных духовных братств во всем мире<sup>14</sup>.

Суфийская доктрина Бахаутдина Накшбанди вполне укладывалась в рамки мусульманского шариата. Его основные принципы - "Сердце - возлюбленному (т. е. - Богу), рука - делу", духовная чистота, отказ от стяжательства. В отличие от асевия, в накшбандия практиковался молчаливый зикр - "зикре хафи", этих суфиев часто называли "молчалниками". Такой суфийский ритуал более подходил татарскому народу с его скромным и спокойным характером. Накшбанди отвергал показную набожность и обрядность, уводящие в сторону истинного мистика: бродяжничество, нищенство, объявлял мусульман быть усердными земледельцами, ремесленниками, торговцами.

Данный тарикат, по нашему мнению, среди татар активизировался, в основном, в период падения Казанского ханства и особенно укрепился во времена колонизации и насильственной христианизации татарского народа. Он стал мощной опорой мусульманской религии и в определенной степени помог выстоять народу против антиисламской политики царизма. Своеобразным отражением этих событий, страданий народа стало творчество Мавля Куляя, Габди, Ахмедбика, Тажетдина Ялчигула, Габдрахима Утыз Имяни, Абульманыха Каргали, Хибатуллы Салиха, молодого Габдельджаббара Кандальи, Шамсутдина Заки и др.

Учение накшбандия имело различные ответвления. Так, в XVIII-XIX вв. в Поволжье и на Урале распространяются накшбандия-муджадидия (основатель - шейх имам Раббани - Ахмед Фарук ас-Сирхинди, учение шло из Индии и Афганистана), его среднеазиатский вариант накшбандия-тюркмания (от имени бухарского шейха Ниязкуля Тюркмани) и накшбандия-халидия (основатель - шейх Халид Багдади (1779-1826)). Первые два направления в целом по содержанию были едины, т.е. проповедовали учение муджадидия. Основатель данного направления Ахмед ас-Сирхинди (умер в 1624 г.), которого ученики называли "муджадиди аль-фи-сани" (реформатор второго тысячелетия) построил свое учение исключительно на Коране и Сунне, т.е. единственным примером служил пророк Мухаммад, подражать которому предписывалось членам братства. По мнению М. Кемпера, "правоверное и аскетическое" учение Сирхинди требовало от адептов "неукоснительного соблюдения предписаний исламского закона, противопоставив его традиции экстатического суфизма"<sup>15</sup>.

Во второй половине XIX в. среди татар начинает проникать накшбандия-халидия, признанным лидером которого становится шейх Зайнулла Расулев (1835-1917). Иджазу - право распространять это учение он получает от стамбульского шейха Ахмеда Зияэтдина Гюмешханеви. Шейх Зайнулла Расулев предпринимает ряд поездок к своему наставнику в Турцию, где знакомится с тщательно разработанной техникой суфийской медитации. Прибыв на родину, он поначалу столкнулся с оппозицией местных суфиев-муджадидистов, но вскоре прочно обосновался в ней, заслужив большую известность своими необычными и волнующими духовными упражнениями. Халидийская ветвь накшбандия использовала учение, мистический опыт и других, совершенно самостоятельных суфийских братств, как кадирия, чиштия, кубравия, сухравардия и др.<sup>16</sup> Татарского шейха, жившего на рубеже двух столетий, привлекали в этом учении прежде всего новаторские и обновленческие идеи культурного и образовательного плана. Не зря сам Зайнулла Расулев впоследствии становится основателем медресе "Расулия" в Троицке, которое среди татар, башкир и казахов завоевало репутацию одного из лучших учебных заведений мусульманского образования. "Благодаря замечательной способности Зайнуллы совмещать традиционное и новаторское, "Расулия" стала медресе смешанного типа, мостом над пропастью, разделявшей джадидистов и кадимистов"<sup>17</sup>.

В целом афганский шейх Фейзхан бине Хизырхан аль-Кабули (умер в 1802 г.), бухарский наставник Ниязкуль бине Шахнияз ат-Тюркмани (умер в 1820/1821 гг) и халидийский наставник из Османской Турции Ахмед Зияэтдин Гюмешханеви (1813) стали духовными отцами татарских ишанов и шейхов XIX столетия.

Таким образом, в суфийских учениях, распространенных среди татар Поволжья, в условиях отсутствия государственности, повальной христианизации в целом не было того "бунтарского" начала, протестующего против отдельных догм и воззрений ортодоксального ислама, что присуще некоторым арабским и персидским суфийским братствам, находящимся в оппозиции по отношению к официальной религии.

Специфической чертой среднеазиатского суфизма является ишанизм. "Ишаном" в Туркестане называли духовного наставника - мюршида (он же шейх, пир, уstad). Исследовавший эту тему С.М. Демидов полагает, что ишанизм (т.е. суеверное почитание суфийского духовенства) крепко связан с традицией культа предков, сохранением древних верований, эвфемизмом<sup>18</sup>. Поскольку "священная Бухара для татар всегда до второй половины XIX в.) была источником мусульманской правоверной учености, и оттуда шел непрерывный поток ишанов, представителей суфизма"<sup>19</sup>, ишанизм был довольно сильно развит и в татарской среде. Некоторые татарские авторы (З. Музаффари, Г. Саади и др.) ишанизм даже отождествляли с самим суфизмом. Ишаны сыграли большую социальную роль в обществе. Так как суфийские братства не противопоставляли "нормативному" исламу, а "официальный" ислам и "народный ислам" не были четко разделены, татарские суфии-ишаны были одновременно и "указными" муллами<sup>20</sup>.

С.М.Демидов ишанизм по другому называет "деревенским суфизмом"<sup>21</sup>, что вполне соответствует действительности и в татарском обществе. Среди ишанов был распространен наследственный характер передачи святости. На Урале и в Поволжье особенно были знамениты династии Галикаевых, Расулевых, Курбангалиевых, Тукаевых<sup>22</sup>. З. Музаффари сообщает также о династиях других местных ишанов сел и городов Каргалы, Ялпактал, Стерлитамак, Кизляу, Казань<sup>23</sup>.

Важным документом братства накшбандия является "силсиянаме" - исторический памятник, содержащий цепь духовной преемственности в тарикате. Письменные памятники "силсия" дошли до нас в рукописных списках XIX-XX вв. Силсиянаме состоит из двух частей. Основная часть цепи, по выражению самих суфиев, "Золотая силсия", которая сообщает имена главных духовных авторитетов братства накшбандия, является единой для всех его направлений и ответвлений. Она восходит к имени Абубакра, а от него к Пророку Мухаммаду, в ней есть имена таких крупных исторических личностей, как Салман Фарси, Джагфар-и Садык, Баязид Бистами, Йусуф Хамадани, Абдухалик Гидждувани и др. Имена этих святых для мусульман людей нередко восхваляются в тюрко-татарских литературных произведениях средних веков и XVIII- начала XX столетий<sup>24</sup>. Во второй части силсиянаме сообщаются имена местных ишанов и шейхов, которые стали, благодаря знаниям и результатам практической деятельности в процессе воспитания нового поколения суфиев-дервишей, восприниматься народом как "гариф", "ир" или "святой". Такими в обнаруженных силсиянаме татарскими ишанами указываются: Ходжа Мухаммад Сибгатулла, Ходжа Сунгатулла, Ходжа Мухаммад Хасан Гата, Ходжа Кыязхан Калби, Мухаммад ишан Каргалы, ишан Губайдулла ал-Кизляви, шейх Нигматулла Альмати, шейх Габдельджаббар аль-Парави, шейх Ходжа Мухаммад Махдум аль-Кизляви, шейх Мелла Хайрулла Махдум Альмати, шейх Мелла Ахмед Махдум Аль-Кизляви и многие другие.

Кроме памятников силсиянаме, М.И Ахметзянов указывает на необходимость изучения других письменных документов суфизма - "пирнаме" - списков покровителей суфийских профессиональных организаций: кожевников, купцов, кузнецов, пастухов и т.д.<sup>25</sup>

По мнению ученых, как бы ни была противоречива роль суфизма в истории мусульманства, не подлежит сомнению, что его влияние в области литературы было очень неоднозначным и преобладало благотворное. Среди всей массы литературы именно в поэзии в полной мере проявила себя "раскрепощающая" роль мистического восприятия, позволяющего через символы, метафоры выразить полет человеческой фантазии, неукротимый порыв к поиску Идеала-Истины<sup>26</sup>.

Принято считать, что суфийская поэзия на тюркском языке начинается с Ахмеда Ясеви. Его сборник стихов "Диване хикмәт" стал отправной точкой для развития тюркоязычной поэзии с мусульманским содержанием. Форма хикмата в татарской поэзии нашла развитие в творчестве Сайфа Сараи, Мавля Кулуй, Идриса Хафиза и др. Исламский дух, ярко выраженная миссионерская направленность стихов Ахмеда Ясеви способствовали не только укреплению мусульманской религии среди тюрков, но и возникновению специфического направления в литературе: воспевания потустороннего мира, самоотверженной любви к Аллаху, настойчивой назидательности по отношению к объяснению шариата и т.д. Эту литературу также можно назвать агиографической. В тюркском суфизме культ святых занимает особо важное значение, поэтому возвеличивание святых, мусульманских ученых оставалось в литературе актуальным вплоть до начала XX века.

Основную часть авторов поэтических произведений составляли представители мусульманского духовенства и шакирды. Хотя и провинциальные имамы и ишаны в целом были далеки от своих ученых собратьев - улама, посвятивших себя изучению символических и концептуальных структур ислама и разработке суфийских тем, тем не менее, отдельные их представители занимались составлением трактатов, излагающих теоретические проблемы тасаууыф (например, Габдрахим Утыз Имяни<sup>27</sup>), переводом и составлением комментариев к арабо-персоязычным источникам суфизма (Мурад Рамзи<sup>28</sup>, Таджеддин Ялычгол и др.). Некоторые поэты же сумели мастерски использовать символическую образную систему, созданную восточными классиками. Прежде всего, это выражалось в так называемой "любобной лирике". Как известно, суфизм - это мир влюбленных в Аллаха, кто вступил в этот путь, ставит перед собой цель - познать Бога-истину, любить Его, идти к Нему и стать частицей Его. Суфийскому учению присущ глубокий анализ мельчайших движений души человека, скрытых мотивов его поступков, внимание к личному переживанию и внутреннему осознанию религиозных истин. Суфизм облакал свои догматы сложной словесной символикой, используя, в частности любовную лексику и фразеологию для обозначения стремления к Аллаху, к постижению Его. Двусоставные образы "мотылек - свеча" ("мум вә пәрванә"), влюбленный - возлюбленная ("гашыгъ - магъшука"), соловей и роза ("былбыл - гөл"), Меджнун - Лейла, капля - море ("катрә- дингез, бөхер") были активно использованы татарскими поэтами Сайфа Сараи, Кутб, Кул Шариф, Шамсетдин Заки и др.<sup>29</sup>

Поскольку состояние экстаза, ведущее к мистическому озарению, суфийские мистики уподобляли опьянению, существенное место в лирике суфиев занимает и поэзия вина, трактовавшаяся как метафора мистического переживания. Знакомые со стихами Хайяма и Хафиза татарские поэты довольно активно используют образную символику "опьяненного" суфия - находящего наслаждение в экзотическом восторге, переживаемом ими в тесном соединении с Аллахом: "шәраб" - вино, "жам", "кадәх" - бокал, "сакый" - виночерпий, "мәйханә", "харабат" - кабака, таверна и т.д. Это вино есть не что иное, как любовь Аллаха, которая вдохновляет, опьяняет и преображает истинного искателя; так в раю они будут пить восхитительный напиток, который будоражит, словно земное вино, но от которого не бывает похмелья. Мавля Кулуй мечтает откушав "плоды суфизма" ("суфилик мивәләре"), опьянеть ("мәст булмак") и лежать без чувств. Однако в этих стихах в целом отсутствует радостное чувство достижения цели, т.е. опьянения: земная жизнь не дает поэтам забыть в "вине".

Исследование поэтических произведений и суфийских трактатов татарских авторов показывает, что в суфизме их привлекала прежде всего моральная сторона этого учения, основная цель которого заключалась в очищении нравов, привлечении души к вере. Дидактическое содержание оставляло подчас в тени художественную сторону поэзии. Однако это должно рассматриваться не как недостаток или отсутствие таланта, а скорее как литературная традиция, присущая всем тюркоязычным народам.

Подавляющая часть религиозно-суфийской литературы долгое время оставалась вне поля зрения литературоведов. С учетом содержания эти произведения можно подразделять на несколько групп: 1) произведения, восхваляющие Аллаха, 2) произведения, связанные исключительно с образом пророка Мухаммада, 3) произведения, отражающие культ святых или остальных пророков, 4) произведения устного народного творчества с религиозно-суфийским содержанием. Вкратце рассмотрим некоторые из них.

Произведения, восхваляющие Аллаха, называются *таухидами*.

Таухид (араб.: единение, единобожие, монотеизм), как мусульманский термин имеет в виду догмат о единственности и единстве Аллаха, выраженный в формуле "нет никакого божества, кроме Аллаха". Доказательство единства бога, которое было необходимо совместить с учением о множественных атрибутах Аллаха (знание, сила, воля, зрение, слух и т.д.) занимало большое место в татарской литературе. Бог - скрытая от человека тайна, но все он через имена дает о себе знать. В Коране упоминается 99 имен-эпитетов Аллаха. Частое упоминание мусульманином этих Прекрасных имен является проявлением благочестия. Их числу кратко количество бусин на традиционных мусульманских четках. Суфии широко использовали эти имена в зикрах, рассматривая их как "свод идеальных качеств божества и идеалов-ориентиров на пути человека к совершенству"<sup>30</sup>.

По результатам наших исследований, в тюрко-татарских поэтических текстах Кул Гали, Сайфа Сараи, Кутба, Мухаммадьяра, Абельманиха Каргалы и др. "Асмай хусна" - 99 Прекрасных имен Аллаха почти все находят свое литературное выражение. Используя возможности тюркского, арабского и персидского языков, средневековые авторы создали огромное количество литературных эпитетов, метафор, сравнений для восхваления величия Аллаха: "һу" (Он), "Дуст" (Друг), "Солтан" (Султан), "Гөл" (Роза), "Ләйлә" (Лейла), "Мәгъшук" (Возлюбленный), "Падишаһ" (Падишах), "Жанан" (Милая), "Хәзрәт" (Господин), "Ширин" (Сладкий), "Дилбәр шаһ" (Шах всех привлекаемых), "Аб-ы хайван" (Вода, оживляющая душ), "Яр" (Любимый), "Жан" (Душа), "Дәстгир" (Ведущий), "Остаз" (Наставник), "Жаннар жаны" (Душа всех душ), "Жаннар га жан" (Душа всем душам), "Сәрвәр" (Глава), "Олугъ" (Великий), "Ля мякан" (Вездесущий), "Падишаһ-и ләм йәзәл" (Бессмертный падишах), "Къади" (судья), "Жәүһәр" (Драгоценный камень; Суть), "Понһан" (Скрытый), "Ниһан" (Тайный.), "Әзәл-и газәл" (Вечно любимый), "Сакый" (Виночерпий), "Нигяр" (Идол), "Дидар" (Лицо), "Дилдар" (Пленяющий), "Вахид" (Единый), "Падишаһлар падишаһы" (Падишах всех падишахов), "Кадир-и кәңфәй-күн" (Всемогущий, который скажет: "Будь" и будет), "Рабулу әнам" (Хозяин всех смертных), "Нәккаш" (Художник), "Жәббар-и галәм" (Самый могущий во вселенной), "Санәм" (Кумир), "Мәгъбуд" (Обожаемый), "Шаһ-и кәрим" (Щедрый шах), "Мәннан" (Милостивый), "Корьән хужасы" или "Сахиб-и Корьән" (Хозяин Корана), "Бикыйас" (Неимеющий сравнения), "Кодрәт" (Могущий), "Би-хадд" (Безграничный), "Бипайан" (Беспредельный), "Яраткан" или "Яратучы" (Создатель, Создающий), "Хак хәзрәти" (Истинный Господин), "Солтан-и жиһан" (Султан Вселенной) и др.

Произведения, восхваляющие пророка Мухаммада.

В классической восточной поэзии стихотворное произведение, величающее пророка Мухаммада, называется "На'т-и шариф". Главный и последний пророк истинной веры имеет в поэтических текстах следующие определения и имена "Наби" (Пророк),

“Мустафа” (Избранный), “Ахмед” ( Достойный похвалы), “Расулуллах” (посланник Аллаха), “Хатаму-набийин” (Печать пророков), “Расулул-Мелахим” (Изящный посланник), “Хабибуллах” (Любимец Аллаха), “Халиуллах” (Верный друг Аллаха), “Сафиуллах” (Чистый), “Фахр-и галем” (Слава Вселенной), “Сеййиде галем” (Хозяин Вселенной), “Набиййуль-Мелих” (Прекрасный Пророк), “Харуль- халкиллах” (Самый лучший из созданий Аллаха), “Шафигуль-музбин” (Сострадательный к грехам своей уммы), “Нур-и гаршиллах” (Созданный из лучей божьего трона), “Лисануль-фасих” (Выражающий мысли прекрасным языком), “Набиййут-тауба” (Пророк покаяния), “Сахибуль-макам” (Владелец самого почетного места), “Рахматен лил-галемин” (Отправленный на вселенную как благословение Аллаха), “Набиййуль-уммийин” (Пророк, не умеющий ни писать, ни читать, но владеющий божественными знаниями), “Амин-и вахиуллах” (Честно передавший умме божественных откровений) и др. Татарские авторы, как и все мусульмане мира, пророка Мухаммада рассматривают как совершенного наставника человечества, наделенного благословением и мудростью Аллаха.

Главные сочинения, рассказывающие о жизни Мухаммада, называются “сиратен-наби” (“сира” - от слова “жизнь”, “жизненный путь”). Ставившие целью проследить “историю” жизни Пророка сиры претендуют на определенную “документальность” и “научность”, т.к. связаны непосредственно с Кораном, хадисами, тафсирами (комментариями к Корану) и др. источниками ислама.

Самое раннее жизнеописание Мухаммада, полностью дошедшее до нас - это “Сират саййидина Мухаммад расулуллах”, автором которого является Абдул Малик Ибн Хишам (Хашим) ал-Химйари (ум. в 833 г.), но известно, что он пользовался в свою очередь “Жизнеописанием посланника Аллаха”, составленным Ибн Исхаком. Эти произведения оказали большое влияние на всю мусульманскую культуру, став значительными памятниками и образцами арабо-мусульманской художественной прозы<sup>31</sup>. В целом они легли в основу большинства сир, созданных после них. Жизнеописание, составленное Ибн Хишамом, стало канонической книгой, как самый авторитетный источник сведений о жизни Мухаммада.

В тюркоязычной литературе создателем первого произведения сиры считается представитель XIV в. Кади Дарир<sup>32</sup>. Его сиратен-наби под названием “Тержүмөтүд-Дарир”, написанное в стихах и прозе, является не просто переводом аналогичного жития с арабского, но и результатом собственных творческих исканий. Другим известным автором сиры (“Сийратул-Амин” (или “Сийар-и Халяби”) на языке турки является Нуретдин Халяби (XVII в.)

В рамках этого жанра можно увидеть и солидные труды, где обоснованно и подробно рассказывается о всех периодах жизни Мухаммада, так и небольшие трактаты, кратко излагающие основные этапы его жизни. Но туда же могут быть включены и легенды, предания и мифы, бытующие в народе. “Слияние конкретной истории и легенд в единую художественную ткань повествования - не ошибка отсталого сознания, а жанровая природа книги. Перед нами - история жизни пророка и основателя религии, написанная для людей, эту религию исповедующих. Это - образ и идеал человека, сама жизнь и успехи которого стал чудесным доказательством величия Аллаха”<sup>33</sup>.

Среди татарских печатных книг имеется немало сир<sup>34</sup>. В целом они написаны с учетом канона и традиций житийной литературы, т.е. следуя за своими предшественниками, татарские авторы не претендовали на какие-то новшества в этой области, они лишь сообщали на родном языке известную во всем мусульманском мире биографию Пророка. Но значение сир, написанных на татарском языке, в другом: в них жизнеописание Мухаммада излагается на простом, понятном любому, даже не окончившему медресе татарину языке и в удобном стиле, что позволяло довести до каждого мусульманина, жившего в татарской глубинке, идеальный образ Пророка во всей его конкретике. Таким образом, эти произведения обеспечивали знание всех

сторон жизни и деятельности личности, родившейся более чем десять столетий тому назад, вызывали любовь и уважение к ней. Для примера рассмотрим одно из таких произведений: “Сийәр ән-нәби галәйһиссәлам”, написанный имам-мударрисом деревни Казиле меллой Сабирджан сын Габделбадиг. В предисловии автор пишет о важности знания великой сиры для благочестивого мусульманина: “Рәсул г.с.нең сийрә шәрифәсен белмәк әммәткә важиб улан эшләренң иң кирәклеседер. Рәсул г.с. ничек тугъды, ни рәвешчә үсде, ни тарихта төрбия иделде, холкы ничек иде, моголәмәсе ни рәвешдә иде, боларны, әлбиттә, һәр мөселманга белмәк тиешдер”<sup>35</sup>. (Знание жизнеописания пророка является самым важным из обязательных дел для его уммы. Как Пророк родился, каким образом рос и воспитывался, какой у него был нрав, отношения (с людьми) - это, разумеется, должен знать каждый мусульманин). Биографию Пророка мелла Сабирджан условно делит на три этапа: от рождения до становления пророком; дальше до хиджры - переезда в Медину; остальной период жизни до самой смерти. После глав, посвященных биографии, автор дает информацию о родителях, родственниках по линии отца и матери, женах, детях, о печати пророчества. Для того чтобы, читатель воспринимал образ Мухаммада более целостно и красочно, он здесь же рассказывает о его характере, моральном и физическом облике, взаимоотношениях с людьми, чудесных делах - “могъжизат” и т.д. Автор особенно уделяет внимание на такие черты Пророка, как уважительное отношение к людям, скромность, малословность, ум, справедливость.

Сабирджан мелла, подчеркивая аскетический образ жизни, указанные и другие благочестивые манеры Мухаммада, назидает своего читателя быть таким же, как он, не совершать ошибки. Например, призывает отказаться от чревоугодия: “Рәсул... туйганчы ашамакдан үзене тыяр иде, чөнки туклык зирәклекне йибәрә, төрле авыруларны килтерә, аш казаны авырулары күбрәк шул корсак тулганнан килә, шуның өчен, “аш казаны - авырулар йорты”, димешләр”<sup>36</sup>.

В татарской суфийско-религиозной литературе Пророк прежде всего изображается не как историческая личность, а как великий аскет, любимец Аллаха (“мөхбүбуллаһ”) и чудотворец. Особенно такие детали, связанные с чудесами, происходившими с ним, описываются авторами с восторгом и изумлением: полное отсутствие его тени; белое облако над головой, каждый раз охраняющее его от жаркого солнца; знак-печать пророчества на его теле; пещера, вход которой покрыт паутиной, чтоб не выдавать спрятавшихся там от врагов Мухаммада и Абубакра и т.д. Уделяется большое внимание проявлениям чудес Пророка перед безбожниками (как он разделил одним жестом Луну на две части; в безводной пустыне водой из своего пальца напоил все войско; веточка, посаженная им в землю, сразу начала давать плоды; по его просьбе птицы Абабил закидали камнями армию хабашитов и мн. др.), благодаря которым он обратил в мусульманскую веру немалое количество язычников. К примеру, эти чудеса подробно описываются в первой части произведения Махмуда Булгари “Нахджаль-фарадис”(“Открытые врата в рай”, XIV век), написаны были и специальные книги, посвященные только “могъжизат” Пророка<sup>37</sup>.

Очень близки к сирам “кыйссасел-анбия” - “жизнеописания пророков”. “Кыйссасел-анбия”, особенно “Кыйссасел Рабгузи” (XIV век) также имели широкое распространение среди татар.

В суфизме линия духовных руководителей восходит к самому Пророку Мухаммаду. Суфии “не только перевели его в категорию чудотворцев в простонародном понимании этого слова, но и породили простонародный вариант культа духа Мухаммада как Логоса - стража и хранителя вселенной”<sup>38</sup>.

В процессе познания Истины посредником между ней и человеком выступает Мухаммад в своей ипостаси Пророческого Света (“Нур-и Мөхәмәд-и”). “Свет Мухаммада” (сущность души Пророка) понимается как первое творение Аллаха, возник-

шее в виде светящейся точки задолго до создания человека. Считается, что в нем впервые была проявлена вовне вся полнота божественного знания и Он, “подобно стволу, несущему на себе ветви, является опорой для всего, что было сотворено затем”<sup>39</sup>. “Из его излучения возникла вся вселенная”, путем нисхождения (излияния) духовного света Мухаммада появились другие пророки и святые.

Таким образом становится ясной духовная иерархия в сознании суфия: Аллах является абсолютным совершенством, Свет Мухаммада, т.е. его эманация есть земное проявление Божества; озаренные этим Светом появились на свет остальные пророки и святые, поэтому они являются “инсануль-камиль” (“совершенным человеком”). Между Пророческим Светом до реальной личности Мухаммада - последнего пророка, озаренного этим Светом, лежит большой промежуток времени. Идея о первоначальном божественном Свете (“Нур-и Мехэммеди”) излагается на татарском языке в трактатах (“рисале”), называемых “Нурнаме”. Наличие многократных изданий “Рисалеи Нурнаме” в прошлом столетии и начале XX века (1857, 1862, 1884, 1891, 1895, 1899, 1901, 1903, 1907, 1909, 1910 г.г.) и на современной графике говорит о популярности данной теории среди татар.

Теория “Нур-и Мехэммеди” зачастую излагается внутри произведений, называемых “маулид-ан-наби”. Сам по себе “маулид ан-наби” - это праздник “рождества пророка” Мухаммада, отмечаемый 12-го числа месяца рабиғаль-ауваля. Празднование маулид ан-наби является нововведением, которое отвергают многие из приверженцев строгого, традиционного ислама, однако оно широко распространено в мусульманском мире. Кроме молитв и раздачи милостыни, праздник включает в себя чтение вслух стихов, восхваляющих Мухаммада. Маулид-ан-наби, таким образом, в узком смысле - это поэтическое произведение о рождении Пророка, описывающее чудеса во время и после его появления на свет. Такое произведение обычно пишется на возвышенных тонах, с торжественностью, выражая общую радость всех мусульман и благодарение за это Аллаха.

В научной литературе считается, что авторами первых стихов, предназначенных для чтения в день маулид-ан-наби, являются тюркские поэты<sup>40</sup>. Маулид “Василятун-наджат” (1409) турецкого поэта Сулеймана Челеби служит классическим образцом данного жанра. Он был хорошо известен и среди татар<sup>41</sup>.

Татарский народ и сам с любовью сочинял маулиды и читал их нараспев. Сохранилось немало и книжных вариантов таких произведений<sup>42</sup>.

После анализа различных напечатанных вариантов “Мәүлет бәйрәме” на татарском языке, а так же имея под рукой маулид Сулеймана Челеби, мы проследили традиционное композиционное строение данного жанра. В нем имеют важное значение, в частности, такие эпизоды, как: создание Аллахом “Нур-и Мехэммеди”, а от него постепенно появились солнце, луна, день и ночь, рай и ад, небеса, земля и вода, которые являются свидетельством любви Аллаха к Мухаммаду; как от “капель” этого святого Света родились на свет Адам и остальные пророки. Утверждается о том, что, не было бы Мухаммада, не было бы и всей вселенной. Описывается, как перед родами и во время родов к матери пророка Амине снизошел чудесный свет; при его рождении ружули назвали языческие идола, потухло пламя в храме идолопоклонников. Зачастую чудесные превращения описываются от имени самой матери.

Среди изученных нами “маулид-ан-наби” на татарском языке особый интерес вызвала книга “Мәүлед хатирәләре” (“Воспоминания о маулиде”), которая была приготовлена в 1916 году как праздничный подарок детям. Здесь собраны стихи поэтов начала XX века (Вакыйф Джалал, Г. Харисов, Зыя Ярмаки, Г. Давлат, Г. Ченакай и др.) по случаю празднования маулид<sup>43</sup>. Книга открывается кратким предисловием известного ученого и публициста Г. Баттала о величии Пророка. Данный сборник до сих пор не был в научном обороте и он важен тем, что содержит малоизвестные произведения

религиозного содержания указанных авторов. Интересно и то, что в них в доступной для детей легкой и художественной форме излагаются те сложные религиозные сентенции, что были основополагающими в маулидах для взрослых. Сборник, без сомнения, может считаться хрестоматийным материалом татарской детской литературы начала XX века.

В татарской литературе, как и в других мусульманских литературах, есть поэтические произведения, написанные по поводу смерти Пророка. Нами рассмотрено одно из таких - “Сказание о том, как посланник Аллаха Мухаммад перешел из мира преходящего в мир вечный” (“Кыйссаи Мехэммед рәсулүллаһның дарелфенадин дарелбәкайа рихләт иткән мәсьәләсе”)<sup>44</sup>, автором которого является Йусуф Бик Ходжа. Произведение имеет интересный сюжет о том, как Пророк готовится к уходу в мир иной: прощаясь со своей уммой, спрашивает, нет ли такого человека, который остался в обиде на него, и такой человек находится. Автор показывает, как в сложной ситуации Пророк держит себя мужественно и дает возможность снимать с себя чужую обиду.

В основе другого жанра, посвященного культуре Пророка - миграджнаме (или миграджия) лежит конкретное явление, имеющее важное значение в учении тасаввуф. Миградж (аль-исра ва-ль мирадж, т.е. восхождение, вознесение) - это таинственное ночное путешествие и вознесение Мухаммада, который перенесся на мифическом крылатом животном Бураке из Мекки в Иерусалим (исра), а затем был вознесен через семь небес и предстал перед небесным престолом Аллаха (собственно мирадж). В память об этом отмечается религиозный праздник 27-го числа раджаб по лунному календарю. Вопрос о характере вознесения Мухаммада (телесном или духовном) является предметом давних споров между богословами.

Эта встреча Мухаммада с Господом послужила источником безбрежного вдохновения как для суфиев, так и для других мусульман, которые видели в ней кульминацию взаимоотношений между Аллахом и его Пророком: сначала Бог ниспослал свое слово в виде Корана, затем - вознес своего слугу Мухаммада в свои чертоги. Аллах соизволил “снизойти” на землю, чтобы верное ему создание могло подняться на небо. “Как христиане видят в жизни, страстях и воскресении Иисуса части великого эпоса искупления, благодаря которому все крещенные во Христа веруют в то, что они унаследуют вечную жизнь с ним и Отцом на небесах, точно так же мусульмане рассматривают вознесение Мухаммада как решающее доказательство обетования Богом успеха в блаженной загробной жизни вместе с ним. Мухаммад был поднят на небо еще в этой жизни, и суфии вывели из вознесения Мухаммада особенно значимые религиозные принципы”<sup>45</sup>.

Главный вывод суфизма, опирающийся на факт вознесения, заключается в том, что и другие могут еще в этом существовании пережить опыт непосредственного и полного узрения Аллаха. Например, как гласит предание, вслед за пророком вознесение совершает Баязид Бистами. Следовательно, цель суфийской медитации - посредством постепенного очищения личности ото всего, что принадлежит этому миру, достичь уничтожения “я” и слияния с Аллахом. За утратой суфием своего “я” следует вступление в действие Бога, который трансформирует личность таким образом, чтобы она могла достигнуть интимного единения с ним.

Миградж стал одним из популярных сюжетов мусульманского предания. В средние века возникла обширная народная литература, красочно описывающая детали миграджа. Произведения такого типа (миграджнаме) были хорошо известны в Европе, и предполагается, что они послужили одним из источников “Божественной комедии” Данте.

Миграджнаме могло быть написано как в стихах, так и в прозе. Мы, в частности, исследовали поэтические тексты. В Иерусалиме Мухаммад встретился и предстал на молитве с древними пророками, своими предшественниками Ибрахимом, Мусой, Да-

видом, Исой и другими, которые по случаю его вознесения спустились с небес. На семи небесах эти же пророки открывали ему двери: на первом - сам Адам открыл ему "небесные ворота", на втором - встретились ему пророки Яхья и Иса, на третьем - Йусуф, на четвертом - Идрис, на пятом - Харун, на шестом - Муса, на седьмом же небе восседал праотец - пророк Ибрахим. А когда с седьмого неба Мухаммад явился к престолу Аллаха, то беседовал с ним, сказав 99 тысяч слов. Эти события очень последовательно описываются в стихотворном произведении "Кыйссаи ан хазрати Расулнең мигъражга барганы бу торур"<sup>46</sup> (Сказание о вознесении посланика Аллаха в миградж").

Образ Мухаммада и мотив его вознесения оставались самыми выразительными иллюстрациями мусульман об эсхатологической будущности, о том, с чем человек неминуемо столкнется в своей жизненной перспективе. "По этой причине изображение сцен вознесения Пророка и подробное описание его видений из жизни рая и ада не только носили житийный характер, но и служили своеобразным ехемплум и наставлением, регулирующим собственно психическую деятельность созерцателей этих изображений. Риторическая установка средневековой культуры, ее перманентный процесс поучения и наставления требовала существования таких образцов для воспитания чувств и поведения человека"<sup>47</sup>.

Зримый образ Пророка был и будет для мусульман образцом совершенства. Поскольку живопись в мусульманской культуре не так широко была распространена, мусульмане своего любимца предпочитали представлять на словах: создавали произведения, передающие физическую, внешнюю красоту Мухаммада. Эти произведения называются "хилйа" или "шаммаил". Хилйа (арабск.) означает "узор, блеск, прекрасный лик, красота, лучшие черты". В религиозной литературе "хилйа-и шариф", "хилйа-и саадат" - это словесный портрет или, по-другому, описанный прекрасными словами лик Пророка. Хилйа могла быть самостоятельной литературной продукцией, но могла присутствовать и внутри других произведений, посвященных культу Мухаммада - маулид-ан-наби, миграджнаме и др.

Возникновение данного жанра в религиозной литературе объясняют на основе легенды. Незадолго до смерти Пророка его дочь Фатыйма плачет около умирающего отца со словами: "О посланник Аллаха, больше я не увижу Лица твоего!". Мухаммад зовет к себе Али и поручает ему: "Напиши мой словесный портрет "хилйа", прочитай мои черты и атрибуты (сыйфат), вам покажется, будто видите меня!" Это событие как бы стало основной причиной традиции написания хилйаи-шариф, маулид, на'т, миграджия<sup>48</sup>. Широкое распространение этой традиции среди мусульман обуславливается неизмерной любовью к Пророку, его образу и духу. Кто наизусть знал хилйа Мухаммада, считался достойным больших даров как в этом так и в том мире<sup>49</sup>.

Создание портрета Мухаммада имело иллюстративную функцию, поучало читателя, служило ему ярким уроком, в контексте знаний сведений биографии Пророка конкретизировало его представления о совершенном человеке ("инсан-уль камил").

Одной из целей создания произведений о Мухаммаде - призыв мусульман молиться за него. Чтение мусульманином "салат" ("салават", т.е. специальные молитвы о Пророке), маулид, миграджнаме, сирь и проч. способствовало как бы очищению его души, приближало его к Пророку. По убеждению суфиев, никто не может приблизиться к Богу, пока не приблизится к его Пророку<sup>50</sup>. Поэтому те религиозно-литературные жанры, связанные с образом Мухаммада, имели конечную цель - приближение человека к самому Аллаху.

Произведения, отражающие культ святого.

Одним из важных элементов неофициального ислама считается культ святых. Как правило, корни этого культа исследователи ищут в разного рода доисламских верованиях (культ предков, шаманизм и т.д.) Собственно мусульманским механизмом формирования культа святых был суфизм, который после монгольского нашествия стано-

вится в Средней Азии и в Поволжье важной и даже преобладающей формой мусульманской жизни и мусульманского мировосприятия. Святыми стали реальные или мифические сподвижники (асхаб) Мухаммада. Среди татар, к примеру, популярны были мифы о Хзыр (или Хзыр Ильяс), Вайсел Карани, Сальман Фариси и др.<sup>51</sup> Святость мусульманских праведников не является их личной характеристикой, но есть нечто иное, как благословение и сила, излитые на них Аллахом и затем распространяющиеся на тех, кто благоговейно обращается к ним со своими бедами и нуждами.

Функцию идеальных образцов "совершенного человека" выполняли и отдельные шейхи или муршиды, которых суфии называют святыми. Эти святые наделяются множеством благородных качеств, отличающих их от обыкновенных смертных. К числу этих качеств относятся: скромность, несмотря на высокий сан и величие, подвижничество, несмотря на могущество и власть; совестливость, несмотря на силу и мощь, изящество языка, красота поведения, чистота лица, щедрость души, умение воздерживаться от возражений, незлопамятность и милосердие не только к друзьям, но и к врагам.

Уходящий своими корнями вглубь истории к руническим наскальным надписям и эпиграфам, жанр марсийа в XVIII-XIX вв. становится в татарской литературе чрезвычайно популярным, почти все поэты того периода отдают дань, наравне с одами, элегиям, посвященным любому известному или даже малоизвестному в обществе того времени человеку, что непосредственно приближало национальную литературу к реальной жизни, к реальным образам. Среди массы напечатанных и рукописных образцов марсийа превалируют те, которые восхваляют духовных учителей, религиозных наставников, т.е. шейхов, ишанов, мулл и т.д., что является лишним доказательством того, насколько мощно было распространено влияние суфизма среди татар. Знаменитые био-библиографические труды "Мөстафадел-эхбар фи эхвали Казан вә Болгар" Шигабутдина Марджани, "Асар" Ризы Фахрутдинова и др. источники доказывают, что такие личности как, Закир ишан Камалов (в народе известный как "Чистай хазрет"), Фахретдин Нурлати ("Нурлат хазрет") и мн. др., описанные в поэтических сборниках "Шамгъ-эз-зыя" (Гали Чокрый), "Джаляиль колуб рисалысе" (1888 г.) и многочисленных рукописных и опубликованных марсийа<sup>52</sup>, действительно были крупными духовными наставниками татарских суфиев и получили подробные описания со стороны таких серьезных ученых как Шигабутдин Марджани.

Марсийа многих авторов, посвященные разным представителям татарского духовенства служат, своеобразной поэтической иллюстрацией к книгам Марджани "Мустафадел-ахбар" и "Вафийат-аль-аслаф...". К сожалению, популярный в прошлом жанр марсийа в татарском литературоведении слабо изучен. При первых же попытках анализировать поэтику этого жанра бросается в глаза его традиционность и каноничность. Кроме неотъемлемых частей: вступления - ("бисмилла", хвала Аллаху, о бренности этого и вечности потустороннего миров, о скоротечности человеческой жизни), напоминания о необходимости оставлять за собой добрый след и проч., существуют выработанные десятилетиями формы и штампы в системе изображения, типа: "совершеннейший наставник", "умнее всех умных", "известный своими знаниями на все континенты", и т.д. Главное в этих марсиях - добрые слова о человеке, который оставил после себя славу и благие действия в пользу общества, о духовном руководителе, который довел до совершенства немало адептов.

Мунаджат - название религиозно-лирических произведений, основная цель которых обращение к Аллаху, мольба о помощи, просьба у бога о прощении грехов, жалоба на судьбу и т.д. В них, как пишет Х.Ю. Миннегулов, превалирует эмоциональный настрой, хоть и лирический герой обращается к божеству, это прежде всего его монолог с самим собой. В мунаджатах Аллах или святые возвышаются до максимума, когда как герой умышленно сам себя унижает до предела<sup>53</sup>. Именно такой жанр фольклора и письменной литературы был особенно близок к творчеству суфийских

авторов. Размышления о быстротечности времени, о кратости жизни человека в бренном мире, страх мусульманина перед смертью и Судным днем заставляют его оглянуться на прошлое и подвести итог своим делам. Как обычно, лирический герой недоволен собой и кается о том, что не был достаточно религиозен, гонясь за мелочами жизни, мало думал о богоугодных делах, был довольно беспечен и потому мирно спал и много ел:

Аһ, дэрига, гомер үтте, тоймый калдым,  
Бу дөньяда малны жыеп, кулыма алдым,  
Дөнья куып, дин эшене артка салдым,  
Бу дөньяны ярты акчага саткым килер.  
“Аһ, дэрига”<sup>54</sup>

(Как жаль, жизнь прошла и не почувствовал,  
В этой жизни гонявшись за богатством, достиг его.  
Но гонявшись за этим, оставил на стороне дело веры, -  
Хочу продать этот мир за полкопейки.)

В мунаджатах также характерны культ бедности (факр), эсхатологические и покаянные настроения, призывы быть довольным своей земной долей (риза), стойко перенести страданий и лишений. Подобные мунаджаты имеют очень большое сходство с произведениями таких суфийских авторов, как Мавля Кулый, Абельманих Каргалый, Шамсетдин Заки, Хибатулла Салихов. В таких мунаджатах зачастую используются и агиографические моменты, с деталями “сират” (символический мост над адом), “хашыр” (место скопления народа в Судный день), “весов” (на которых взвешиваются благородные и греховные дела человека), “гамәл дәфтәре” (тетрадь, где записываются земные дела человека) и проч.

В других же мунаджатах смерть, Судный день описывается не как страшное событие, а как нормальное явление в жизни любого человека, здесь автор готов принимать смерть спокойно, как подобает правоповерному, в любой день и мечтает попасть в рай и увидеть там Его лицо - “дидар”:

Оча торган кошлар кеби һаваларда йөрсәң иде,  
Кереп жәннәт сараена дидарыңны күрсәң иде.  
 (“Әжәлләргә дөва юк”)<sup>55</sup>

Часть мунаджатов имеет определенное сходство с таухидами и маулидами. Они восхваляют Аллаха, описывают поучительные истории из жизни пророков и святых. Например в “Мунаджате о хазретах” (“Хәзрәтләр мөнажәте”) напоминаются разные истории, связанные с пророками Адам, Нух, Юнус, Ягькуб, Йусуф, Аюб, Мухаммад, указывается на основные черты характеров каждого из них, которых слушатель должен воспитать в себе. Заступничество, согласно воззрениям мусульманских ученых, будет осуществляться Пророком Мухаммадом в день Страшного Суда, другими словами Мухаммад вступится за мусульман перед Аллахом и будет умолять о даровании им прощения.

В третьей группе мунаджатов нравоучительный тон становится самым главным. В них напоминаются в очень убедительной форме этические правила ислама и обязанности мусульманина. Например:

Шайтан сиңа сөялмәсен,  
Тезгенеңне бәйләмәсен,  
Хакка дошман әйләмәсен,  
Укы Коръән илә намаз.  
“Укы Коръән илә намаз”<sup>56</sup>

(Чтоб шайтан к тебе не привязался,  
Чтоб он не обуздал тебя,  
Чтоб не сделал тебя врагом Аллаха  
Читай Коран и совершай намаз.)

Образцом таких произведений является популярная среди татар книга “Бадавам”.

Рамазания - общее название тех поэтических произведений, которые посвящены месяцу священного поста у мусульман - рамазану. В виду того, что мусульмане считают этот месяц “короной” для всех остальных месяцев, жанр рамазания распространен как в письменной, так и устной литературе. По мнению турецкой ученой Н. Пеколджай, традиция написания рамазания в тюркоязычных литературах начинается в XVI веке и самые лучшие образцы созданы в XVIII-XIX веках<sup>57</sup>.

Основные моменты в рамазаниях следующие: священность месяца рамазан, польза и правильность поста, величие ночи предопределения и т.д. Среди татарских рамазаний мы определили две их разновидности:

1) произведения с тяготением на религиозную догматику, где имеются указания на аяты и хадисы, дидактические наставления о величии поста и т.п. Они в целом адресуются ученой части общества.

2) произведения, адресованные простым сельским жителям, носят более бытовой характер, где имеются картины из жизни махалля, ифтар - вечернего разговения и др. Они написаны более простым языком и имеют сходство с фольклорным жанром - мунаджат.

В первой половине месяца рамазан читались стихи с редифом “мәрхабә” (“добро пожаловать!”), что выражало чрезмерную радость мусульман на приход священного месяца:

Хак тәгалә ләтыйф әйләб, шәһре рамазан күндерде,  
Шәфкать идеб колларына, рәхмәт аен күндерде,  
Сөөкле дусты, хак хәбибе Мөхәммәдә күндерде,  
Мәрхабә, йа мәрхабә, шәһре рамазан, мәрхабә...<sup>58</sup>

(Господь соизволил нам месяц рамазан,  
Оказав милосердие своим рабам, явил месяц благодати,  
Любимого друга, любимца божьего Мухаммада отправил к нам,  
Добро пожаловать, месяц рамазан, добро пожаловать...)

В этих стихах призывалось совершать во время рамазан богоугодные дела, в пример приводились поучительные примеры из жизни пророков и святых.

Во второй половине этого месяца читались грустные стихи с редифом “әл-видагъ” (“прощай, до свидания!”), предвещающие конец месяца-праздника. В них выражалось сожаление о том, что рамазан так быстро прошел и нежелание с ним расставаться:

Кәлдекеңдә йирдә, күкдә жәмлә мөләкләр сөөнешер,  
Кәтдекеңдә егълашып, чагыршырлар, әл-видагъ...

(Когда приходишь, на земле и небесах радуются все ангелы,  
Когда уходишь, все плачут и горюют, прощай...)

Наилучшими образцами рамазания, на наш взгляд, являются стихи автора XVIII века Манди Кутыша “Вакъты сәхәр”, Маулика Яумачикова “Мәрхабә, шәһри Рамазан”, Гали Чокряя “Тәрхибе рамазан”, Габдуллы Тукая “Кадер киче” и др. Мы в этот раздел включили и стихи о “Кадер кич” - “лейлят аль-кадр” (араб. - ночь предопределения, решения судьбы, могущества) - ночи на 27 число месяца рамазан. Святость



“лейлят аль-кадр” заключается в том, что этой ночью началось ниспослание Корана Мухаммаду. Считается, что в эту ночь Аллах принимает решение о судьбе каждого человека, учитывая его благочестие и просьбы, высказанные в молитвах. Поэтому “лейлят аль-кадр” принято проводить читая Коран и вознося Аллаху и ангелам мольбы и просьбы. Один из среднеазиатских суфиев Сулейман Бакыргани, имея в виду, что в эту ночь мусульмане особенно усердно молятся Аллаху и чистосердечно каются, говорил: “Принимай каждого человека как Хзыр Ильяса, проводи каждую ночь, как лейлят аль-кадр.

“Мехәммәдия китабы” - “Книга о Мухаммаде” - одно из тех произведений, по выражению Г. Ибрагимова, “хоть и не родившиеся на нашей земле, но ставшие нашей собственностью”<sup>59</sup>. Эта книга пришла к нам из Османской Турции и стала в прямом смысле духовной пищей татар: любимым учебником шакирдов, настольной книгой рядовых мусульман и даже пособием для толкования снов и гадания у женской половины общества. Ее автор - Мухаммад (Мехмед) Языджыоглу (ум. в 1451 г.) - суфийский поэт. Его духовным руководителем по мистическому пути был один из крупнейших турецких духовных отцов того времени Хаджи Байрам Вели (впоследствии его именем назвали одно из направлений тюркского суфизма - байрамия).

Причиной создания книги о посланнике Аллаха сам Языджыоглу указывает три момента: во-первых, его об этом упрасивали друзья по мистическому братству; во-вторых, поэт видел Пророка во сне, где он просил написать произведение о нем; в-третьих, того же советовал и его младший брат Ахмед Биджан, который позднее стал одним из известных ученых своего времени. В эпоху, когда жил и творил Языджыоглу, в Османской империи процветала религиозно-суфийская литература, было актуально писать об исламско-тюркских войнах, святых и великих людях. Такие произведения были предназначены для воспитания любви и уважения к Аллаху, его посланникам, усилению веры и духа. Особое уважение и славу снискали те авторы, которые писали на родном языке о Пророке Мухаммаде, о его вознесении, чудесах. Некоторые из них не мечтали ни о славе, ни о благополучии (даже не указывали в произведениях свои имена), творили лишь воодушевляясь любовью к Аллаху и его созданиям. Они получали великое удовлетворение в самом процессе творчества, т.к. в это время они чувствовали себя особенно близко к Аллаху. Именно так творил и Языджыоглу.

В книге большое место занимает агиографическая тематика. После традиционных таухид и на’т, объяснения причин написания книги, автор рассуждает о сотворении мира, о миссии Мухаммада, Судном Дне. Все, что мы видим, говорит автор, является свидетельством совершенства Абсолюта, каждый луч божества чист и прозрачен, поэтому нужно взглянуть в природу: над вселенной эмануруют Прекрасные имена Аллаха. Он до того могуч и величествен, что люди даже не могут представить себе это. Вселенная создана Аллахом для доказательства его силы. А Мухаммад появился как отражение его Имен, Атрибутов и Действий. Всего этого можно увидеть только “глазом души”:

Әла әй гашыйк-ы хәзрәт нә кылар кыл назар Аллаһа,  
Басырәт күз илә күзлә чү вирмештер басар Аллаһ<sup>60</sup>.

Поэт хочет разбудить своего читателя ото “сна беспечности”, наполнить его сердце любовью к божеству, пожертвовать всем ради этого всепоглощающего чувства.

Күзендә вармы кан, кани, нәчән дүкмәйсең каны,  
Нәчән вәрмәйсен жаны, нәчән димәс жигәр “Аллаһ”?  
(В глазах твоих есть ли кровь, почему не льешь кровь,  
Почему не отдаешь душу (ему), почему не говорить печень “Аллаһ”?)

Призывает читателя оглянуться вокруг, ведь все в природе живет и дышит Его именем, даже воды, текущие из недр земли, плачут, цветущие сады стонут на заре со слезами об Аллахе:

Бөкелдә бәли әфлякын гаҗәб вармыдыр идракың,  
Йирен күзләре яшендин акып дәрләр сулар “Аллаһ”.

Нә дәрсин багы-у гөлзәры чөн идәр багы у гөл зары  
Йакалар да йакалар чак идеп дә та сәхәр Аллаһ.

Автор сетует, что земные дела, закрывая его “уши души”, отвлекают человека от этих стонов и вздохов,

Так полюбившееся народу произведение “Мехәммәдия китабы” вместило в себя и мистическую любовь к Аллаху, и чувства глубокого почтения к любимому Пророку, и увлекательные рассказы о его походах и вознесении в небеса, и эмоционально-красочные картины рая и ада, и убедительные морально-этические наставления истинному мусульманину. Именно благодаря своей универсальности, богатству содержания, эмоциональному и увлекательному стилю, самое главное - исламскому духу, книга стала популярной и оставалась такой в течение нескольких столетий среди всех сословий и поколений татарского общества.

Таким образом, суфизм среди татар Поволжья и Приуралья существовал и имел довольно сильное влияние на их литературу. Отличительная особенность суфизма в Поволжье - это его неконфликтность с официальной религией, что характерно для ханифитского мазхаба, отличившегося терпимостью. В некоторые периоды жизни общества даже замечается слияние мусульманских священников с суфийскими руководителями в одном лице - в лице ишанов. Ясевия и накшбандия - суфийские братства, которые имели широкое распространение в Поволжье, пришли сюда, главным образом, из Средней Азии. Суфийская литература, среднеазиатская и тюркоязычная, стала чуть ли не самой главной действующей силой в развитии татарской общественной и философской мысли. Основное общественно-историческое значение этих тарикатов и соответственно литература с идеями суфизма в том, что они помогли выжить, сохранить веру и национальное достоинство народу в самые тяжелые периоды в его истории.

Татарские суфийские авторы XVIII-XIX веков, чьи произведения дошли до нас в виде рукописных или печатных книг, - в основном, воспитанники накшбандийских шейхов из Бухары, Кабула, Стамбула или их местных учеников. Творчество этих писателей и поэтов пропагандирует единобожие (таухид), любовь к Аллаху и к его посланнику Мухаммаду, аскетизм, отрицание ценности земной жизни. Для выражения этих идей авторы пользуются суфийскими образами, символами и терминами, которые веками вырабатывались классиками восточной литературы. Сколько бы ни писали татарские авторы о смерти и бренности бытия, они в целом не были пессимистами, так как имели сокровенную мечту и поставленную перед собой цель - прожить эту жизнь достойно Аллаху, с открытой душой и совестью предстать перед Ним. У них был прекрасный образец подражания - посланник Аллаха - Пророк Мухаммад, который жил обычной жизнью среди людей, подвергался гонениям и страданиям, испытаниям славой и властью, но всегда оставался “совершенным человеком”. Восхваление Аллаха и Его Посланника, стремление быть достойным им способствовало укреплению и распространению в татарской литературе богатой системы религиозно-суфийских жанров, как таухид, на’т, сира, маулид, миграджнаме, хилья. В таких произведениях наряду с каноническими мусульманскими идеями проводились и “чисто суфийские” идеи типа “Нур-и Мехәммәди”. Татарской литературе были присущи произведения, связанные с религиозными праздниками и обрядами (рамазаниа), суфийскими

ритуалами (зикр, силсилаынаме, пирнаме) и др. При анализе марсийа и мадхийа, элегий и од, посвященных мусульманским ученым и местным представителям духовенства, особенно четко выразились гуманистические идеалы и уважение татарского народа к просвещению и учености. При всем этом татарские авторы не забывали о назидательной, воспитательной функции литературы и призывали к “тахзиб-и ахляк” (исправлению морали) в обществе. Поэтому они не могли спокойно относиться к лже-суфиям, мнимым ученым, ставившим цель личного материального обогащения за счет духовного обнищания простого народа.

Изучение татарской литературы в плане влияния суфийского учения показало, что суфизм, как составная часть ислама, в данном регионе сыграл значительную роль в процессе определения ее идейной проблематики, содержания, системы жанров, образов и поэтики.

#### Примечания:

- 1 См. подробнее об этом: Resat Genc. *Turklerde dini tolerans ve Hoca Ahmed Yesevi*.// *Turk Dili*. - 1993, aralık - № 504. - С. 5-63-566.
- 2 Фомкин М.С. О суфийских мотивах в “Благодатном знании” Юсуфа Баласагуни // *Советская тюркология*. - 1990. - С. 68-74.
- 3 Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. - М., 1989 - С. 223.
- 4 Потому здесь уместно было бы даже говорить о специфичном “булгарском” или “тюрко-татарском” варианте ислама, а также суфизма.
- 5 Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе... - С. 58.
- 6 В Чишминском районе Башкортостана находится кэшэнэ (мавзолей) “имама Хусаин-бека, сына Гумер бека, из рода Тарсов, из земли Туркестана” на надгробии которого написан, что он является “первым проповедником ислама в Башкирии”. - См.: А.Б. Юнусова *Ислам в Башкортостане*. - Уфа, 1999. - С. 24. Возможно, эту личность в преданиях упоминают как последователя Ясеви, но, между тем, памятник датируется лишь 1339 годом.
- 7 А.Х.Халиков. Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. - Казань. - Изд-во “Фэн”, 1994. - С. 144.
- 8 Дәүләтшин Г. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы. - Казан, 1999. - 258-259 б.
- 9 Очерки истории татарской общественной мысли. - Казань, Тат. Книжн. Издательство, 2000. - С.25.
- 10 Там же, С. 25.
- 11 Там же, С. 27.
- 12 Абуов А.П. *Мировоззрение Ходжа Ахмеда Ясави*. - Алматы, 1997. - С. 54. По статье А. Кодар. *Среднеазиатский суфизм*. - Интернет: <http://www.simurg.ru>.
- 13 А. Кодар. *Среднеазиатский суфизм*. - С. 3-4.
- 14 *Ислам. Энциклопедический словарь*. - М., 1991. - С. 186-187.
- 15 *Михазель Кемпер. Между Бухарой и Средней Волгой: столкновение Абд Ан-Насра Ал-Курсави с улемами традиционалистами* // *Мир ислама*. - 1999. - № 1\2. - С. 160.
- 16 См. Сибгатуллина Ә. *Илаһи гашыйклар юлыннан (Суфичылык турында очерклар)*. - Казан, 1999. - 105-116 б.
- 17 Хамид Альгар. *Последний накшбандийский шейх Волго-Уральского региона. Непризнанный историками духовный лидер*. // *Татарстан*. - 1995. - № 7-8. - С. 105
- 18 Демидов С. М. *Суфизм в Туркмении (Эволюции и пережитки)*. - Ашхабад, 1978. - С. 107.
- 19 *Гордлевский В.А. Бахаутдин Накшбанд Бухарский. - Избранные соч.*, Т. 111. - М., 1962. - С. 383.
- 20 *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*. Вып. 1. - М., 1998. - С. 17
- 21 Демидов С. М. *Указ. соч.*. - С. 112.
- 22 См.: Юнусова А.Б. *Ислам в Башкирии*. 19170-1994. - Уфа, 1994.
- 23 З. Мозафари. *Ишаннар-дәрвишләр*. - Казан, 1931.
- 24 См. Сибгатуллина Ә. *Суфичылык серләре (Төрки-татар шигъриятендә дини-суфичыл символлар, образлар, атамалар)* - Казан, 1998.
- 25 Ахметзянов М. *Письменные источники по истории суфизма у татарского народа* // *Суфизм в Поволжье: история и специфика*. - Казань, 2000 - С.9.
- 26 Степаняңц М.Т. *Поиск скрытого смысла* // *Предисловие к книге: В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми*. - М., 1995. - С. 10.
- 27 См. Юзеев А. *Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков (эволюция, основные направления и представители)*. Кн. II. - Казань, 1998. - С. 37-40.

- 28 См.: Гараева Н.Г. *Сочинения накшбандийского тариката среди татар* // *Суфизм в Поволжье: история и специфика*. - С. 14-119.
- 29 См. Сибгатуллина Ә. *Суфичылык серләре (Төрки-татар шигъриятендә дини-суфичыл символлар, образлар, атамалар)*...
- 30 *Ислам: Энциклопедический словарь*. - С.22.
- 31 *Хрестоматия по исламу*. Пер. с арабского. - М., 1994. - С. 10.
- 32 Banarlı N. *S.Türk edebiyat 1 tarihi*. - Istanbul, 1997. - 1 с. - 113 б.
- 33 *Хрестоматия по исламу*. - С.11
- 34 Например: Закир Кадырйи. *Хәйте Мөхәммәд галәйһиссәләм*. - Казан, 1911; Хәмиди Идрис. *Тарихе Мөхәммәд галәйһиссәләм*. - Казан, 1908; *Тарихе рәсул*. - Казан, 1908; Сабиржан Габделбадигь угьлы. *Сийәр ән-нәби галәйһиссәләм*. - Казан, 1913 и др.
- 35 Сабиржан Габделбадигь угьлы. - *Сийәр ән-нәби галәйһиссәләм*. - Казан, 1913. - 3 б.
- 36 Там же. - С.97.
- 37 *Китабе фи бәяни моғъжизат-ән-нәби*. - Казан, 1884. и др.
- 38 Дж.С. Тримингэм. *Суфийские ордены в исламе*. - С. 34.
- 39 В.И. Брагинский. *Учение о воплощении образа в слове в малайской классической литературе*. // *Восточная классика. Специфика художественного образа*. - М., 1983. - С. 64.
- 40 Дж. С.Тримингэм. *Суфийские ордены в исламе*. - С. 169.
- 41 См.: Г.Таһиржанов. *Тарихтан - әдәбиятка*. - Казан, 1979. - 64 б.
- 42 *Һәза мөүлиден-нәби*. - Казан, 1912. - 67 б.; Каршый Габделфәйяз. *Касыйдәи мөүлиден-нәби*. - Казан, 1916. 16 б. Бәрәнәнжи Жәғфәр. *Касыйдәи мөүлиден-нәби саллаллаһу галәйһи вәссәләм*. - Казан, 1912. - 96 б. и др.
- 43 *Мөүлүд хатирәләре*. Оренбург, 1916. - 18 б.
- 44 В книге: Йосыф бик Хужа. *Кыйссаи ан хәзрәт рәсулнең миғражга барганы бу торур*. - Казан, 1902. - 13-22 б.
- 45 Фредерик М. Дени. *Ислам и мусульманская община* // *Религиозные традиции мира. В двух томах*. Том 2. М., 1996. - С. 62-63.
- 46 *Кыйссаи ан хәзрәти Рәсулнең миғражга барганы бу торур*. Казан, 1902. - 24 б.
- 47 Шукуров Ш. *Об изображении пророка Мухаммада и проблеме сокрытия лика в средневековой культуре ислама*. - С.262.
- 48 *Türk dili ve edebiyat 1 ansiklopedisi.Devirler \simler \Terimler*. - Istanbul, Dergvh yay 1nlari. 1978-1979. - статья “хилйә”.
- 49 Например: Шәмәилән нәби саллаллаһу галәйһи вә сахабә вә-с-сәләм”. - Казан, 1878; См. также: *Мөүлүд бәйрәме*. - Елы һәм басылган урыны күрсәтелмәгән. - 18 б.
- 50 *Существовало такое популярное выражение: “Ни один человек не встретит Бога, пока вначале он не повстречает Пророка”*: Шукуров Ш. *Об изображении пророка Мухаммада и проблеме сокрытия лика в средневековой культуре ислама*. - С.264.
- 51 См.: Татар мифлары: ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар. - Казан, 1996, 1999; Ахмедов Б.А. *Жития мусульманских “святых” как исторический источник*. // *Источниковедческие разыскания*. - Тбилиси, 1988; Сибгатуллина Ә. *Суфичылык серләре (төрки-татар шигъриятендә дини-суфичыл символлар, образлар, атамалар)*. - 330-333 б.; Ее же. *Илаһи гашыйклар юлыннан (суфичылык буенча очерклар)*. - 14-24 б.
- 52 *Мәрсия*. - Казан, 1898. - 23 б.; *Мәрсийәи дамелла Мөхәммәдзакир хәзрәт әл-Чистаи*. - Казан, 1895. - 15 б.; *Мәрсийәи егазз-эл-әнам Габделхәким Халид улы Олуг Мингәрнең сөхаһу Аллаһу төгәлә*. - Казан, 1880. - 15 б.; *Мәрсийәи Габделрахман ишан бине Уразбай әл-хаж рәхмәтуллаһи галия халифәт...* - Казан, 1908. — 33 б.; *Мәрсияи Чакмакый*. - Казан, 1902. - 12 б.; *Мәрсияи хәзрәт Сәхиулла әл-Җиргани мин нәхияти Эстәрлетамакый*. - Оренбург, 1901. - 56 б.; *Мәрсияи әш-шәйх Шәрәфәтдин әл-нәкышбәнди*. - Казан, 1909. - 8 б. и др.
- 53 *Әдәбият белеме сүзлеге*. - Казан, 1990. - 116-117 б.
- 54 *Хан кызы: Монажәтләр*. - Казан, 1994. - 37 б.
- 55 *Хан кызы*. - 31 б.
- 56 *Хан кызы*. - 18 б.
- 57 Pekolcay N., Erayd In S. v.b. *Islami Türk edebiyat 1nda sekil ve nev'ilere giris*. - 241 s.
- 58 *Мәрхабә, шәһре рамазан һәм төрәвих тәсбиһләре, рамазан ахырында әйтәлмеш әлвидәгә дөһи Адәм галәйһиссәләм кыйссасы вә гәйре гыйбрәтләр дөһи чукдыр игътибар әһлине яхшы назар улынса*. - Казан, 1898. - 6 б.
- 59 *Ибраһимов Г. Әсәрләр. Сигез томда*. - Казан, 1978. — 5 т. — 356 б.
- 60 *Yazicioglu Mehmed. Kitab-i Muhammediye*. (haz. A. Celebioglu) 4 cild. Tercuman, 100 temel eser. - 1 cild. - 211 s.

## Глава 35. Ислам и обрядовая система у татар<sup>1</sup>

Традиционная система обычаев, обрядов и праздников татар является ярким свидетельством точности определения исследователей о том, что ислам - это образ жизни. Она включала в себя как повседневные нормы поведения, так и оформление наиболее значимых моментов в жизни человека (рождение, вступление в брак и т.д.), в целом всю праздничную культуру народа. Время суток регламентировалось звуками Азана, звучащими с минаретов мечетей. Еженедельный праздничный день мусульман - пятница предварялся посещением бани, а праздничное утро - чаепитием со сладкими оладьями - *коймак*, испеченными на углях в духовой печи. Правила поведения за столом - обязательная молитва до и после трапезы, знание распорядка, умение подготовиться и провести по определенному ритуалу обязательную для мусульманина ежедневную пятикратную молитву - *намаз*, необходимые молитвы при посещении гостей и др. прививались с "младых ногтей", "с молоком матери". Все это закреплялось в подростковом возрасте при обучении в мектеб и медресе.

Девушки, как правило, знали наизусть многочисленные баиты, мунаджаты религиозно-нравственного содержания, в частности из книг "*Бедөвам*", "*Бакырган китабы*", "*Йосыф китабы*" и др., которые нередко звучали и во время девичьих посиделок. Они любовно расшивали, или готовили на ткацком стане особые молитвенные коврики - *намазлык*, которые были обязательной принадлежностью приданого. Ими молодая одаривала родителей мужа, его пожилых родственников. Религиозные знания становились матрицей норм поведения, привычкой, обычаем. Вслед за поэтом, обращаясь к родному аулу, каждый мог сказать:

"Здесь Бог вздохнул мне душу, я свет увидел здесь,  
Молитву из Корана впервые смог прочесть,  
Впервые здесь услышал слова Пророка я..."<sup>2</sup>.

Особо чтимые мусульманские праздники татары называли арабским словом *гает*. Их, как и во всем мусульманском мире, было два - *Ураза гаете* - Праздник поста и *Корбан гаете* - Праздник жертвоприношения. Об этом же свидетельствует К.Фукс, наблюдавший праздники татар в первой четверти XIX в.: "День этот называется у них Хайд..."<sup>3</sup>. Народные же праздники называли словом *бэйрем*, этимология которого, по данным языковедов, сводится к понятиям "весенняя красота (прелесть)", "весеннее торжество"<sup>4</sup>. Отношение к *Гае* было особо почтительное, сакральное, как к явлению Богом данному, священному.

Ритуал этих праздников у татар-мусульман повсеместно был одинаковым. Он включал в себя проведение коллективной утренней молитвы - *Гае намазы*, в которой принимало участие все мужское население, в том числе и мальчики. Как правило, идущие в мечеть собирались группами и громко, нараспев произносили *тэкбир* - формулу возвеличивания Аллаха. Когда позволяли погодные условия, такие богослужения нередко проводили под открытым небом<sup>5</sup>, недалеко от кладбищ; в непогоду - в мечетях. Затем шли на кладбище, где каждый совершал намаз возле могил своих близких.

Тем временем женщины дома готовили праздничное угощение. К завтраку приступали лишь по возвращении мужчин. В праздничные дни (каждый длился по три дня) с поздравлением обходили дома родственников, соседей. В аулах татар Окско-Сурского междуречья, Астраханской, Тюменской областей бытовал особый ритуал такого поздравления - *кул алу* - брать руку, заключающийся в следующем: поздравляющий с праздником старшего себя по возрасту целует его руку и прикасается (прикладывается к ней лбом). Старались лично поздравить всех, кого положено. Не

успевший еще сделать это, говорил: "*Кул алышмадым эле*", или "*Кулын алмадым эле*" - еще не успел взять его руку. Обязательным было посещение родительского дома<sup>6</sup>. По мере возможности старались порадовать близких подарками, угощением, устраивали званые обеды.

В дни *Корбан гае* совершали жертвоприношение - *корбан чалу* по четко разработанному в Исламе правилу. Мясом жертвенного животного старались угостить как можно больше людей. Исследователи отмечали: "В праздничные дни татары оставляют стол накрытым целый день, обыкновенно два-три дня подряд. Всякий входящий, кто бы он ни был, имеет право угощаться сколько ему угодно. Обычай "куначества" - *кунак иту* во время этих праздников разворачивается во всей своей широте"<sup>7</sup>.

Тесное переплетение обрядов этнического происхождения с исламскими обрядами, распространенными во всем мусульманском мире, чрезвычайно характерно для традиционной семейно-бытовой культуры и обрядности татар. Их этническую жизнь просто невозможно представить без исполнения таких мусульманских обрядов, как "*Корьан уку*" - чтение Корана, "*дога кылу*" - чтение молитв, "*садака өлешү*" - раздача подаяния. Они являлись стержнем таких событий, как свадебные торжества, именная речь, похоронно-поминальный комплекс. Это переплетение было настолько органичным, что даже официальное, юридическое оформление этих событий проводилось не в учреждении, не в мечети, а в домашней обстановке во время званых обедов - *никах туе*, *исем кушу* и т.д.

Мусульманский обряд бракосочетания - *никах* в татарской семье всегда имел четкий, разработанный ритуал: в ходе его исполнялись обязательные действия, произносились обязательные речевые формулы, применялась определенная атрибутика. Начинаясь он с фиксации материальных условий заключения брака, которые прежде всего касались обязанностей со стороны жениха, то есть по существу с заключения брачного контракта - *мәһәр*. Он прежде всего предусматривал определенную сумму денег, которую в случае развода по инициативе мужа последний должен был выплатить своей жене. В татарский брачный контракт вписывался также то имущество (например, клеть, корова или теленок и т.п.), которое передавалось в собственность молодой. Далее фиксировался перечень вещей для невесты, присылаемых из дома жениха, в основном, предметов одежды: отрезки на платье, пальто - *бишимет*, или шуба, ичег - *читек*, платки, шали и т.д. Набор вещей был единым, но естественно, в конкретных случаях различался по качеству и зависел от материального положения роднящихся семей. Фиксировался и перечень продуктов, присланных для приготовления угощения в доме невесты (мука, мясо, масло, чай, сахар и т.п.), а также небольшая сумма денег, которая использовалась на свадебные расходы.

Если в аулах татар-мишарей все перечисленное называлось одним словом - *мәһәр*, то казанские татары предметы одежды для невесты называли словом *калын*, а деньги, используемые на свадебные расходы - *тарту*, *тарту акчасы*, хотя все вместе в книгу регистрации брака заносилось под названием *мәһәр*.

Никах проводился в доме невесты. Это свадебное застолье так и называлось - *никах туй* и являлось первым в серии свадебных торжеств, пиров - *туй мәжлесләре*. За этим столом находились только мужчины - отцы жениха и невесты, близкие родственники с той и с другой стороны (женщин угощали позднее). Сами молодожены при этом не участвовали: жених находился у себя дома, нередко в другой деревне, в невеста - за занавесью в этой или другой половине избы.

После церемонии записи *мәһәр* мулла спрашивал о согласии молодых на этот брак. Поскольку их при этом не было, кроме ее отца отвечали два свидетеля - *вакилләр*, которых специально отправляли узнать о ее согласии. Причем вопросы и ответы в одинаковой форме повторялись трижды. Затем мулла зачитывал выдержку из Корана, посвященную бракосочетанию. На этом официальная часть завершалась. Начинаясь

лось свадебное угощение, в котором полностью отсутствовало спиртное. С этого момента молодые считались мужем и женой, хотя фактически этот срок отодвигался на несколько дней, пока продолжались свадебные пиры на “стороне невесты”, где почетными гостями являлись приехавшие на никах туй родственники жениха.

Обряд наречия имени - *исем кушу*, *ат кушу* проводился в домашней обстановке с приглашением муллы и почетных старцев - родственников, соседей (мужчин). Имя ребенку давали через несколько дней после рождения. Оставлять его без имени дольше считалось опасным, т.к. он мог заболеть, или “шайтан даст имя”. Сама церемония заключалась в том, что младенца на подушке подносили к мулле. Он поворачивал подушку таким образом, чтобы ноги младенца были направлены в сторону *кыйбла* - в сторону Мекки. Стоя у изголовья ребенка, мулла произносил выдержку из Корана - Азан и, наклонившись к нему, называл имя. Это повторялось трижды, после чего делалась запись в книге регистрации новорожденных.

Судя по надписям, переписным листам и другим историческим источникам, вплоть до XIXв. преобладали имена тюрко-татарского происхождения. В XIXв. картина резко меняется. Под влиянием и при активном участии духовенства, получившего религиозное образование в различных медресе Бухары, стали внедряться “исламские имена”, смысл которых сводился к прославлению Аллаха и пророка Мухаммеда. Большими тиражами и многократно были опубликованы “соответствующие шариату” именники и циркуляры по правильному написанию отдельных имен<sup>8</sup>. К концу XIXв. такие имена стали преобладающими<sup>9</sup>.

Каждому мальчику делали обрезание - *сәннәт*. Занимались им профессионалы, называемые *баба*, *бабачы*, которым это умение передавалось по наследству от отцов и дедов. Были селения, для мужского населения которых это стало основным промыслом. В Заказанье, например, этим славилась две деревни - Кошман Свияжского и Масра Казанского уездов. *Бабачы* ходили по аулам, предлагая свои услуги. По шариату этот обряд возможен от седьмого дня до двадцатилетнего возраста. *Баба* делает обрезание, посадив малыша к себе на колени. Закрывает ему глаза. Если ребенок плачет, успокаивает его, приговаривая: “Не плачь, сынок, вот дарю тебе красные штаны” - сам тем временем делает положенное<sup>10</sup>. За работу полагалось определенное вознаграждение.

Традиционный комплекс похоронно-поминальной обрядности состоял из канонизированной части, нашедшей отражение в шариате и регламентирующей подготовку умершего к погребению и порядок погребения (обмывание, обряжение умершего, рытье могилы, отдельные требования к поведению живых в данной ситуации). Не менее значимой была другая часть - поминальная обрядность, истоки которой связаны с этнической историей народа. Вместе они составляли единый комплекс. Именно в своем единстве он воспринимался как мусульманский и был неукоснительным для исполнения.

Долгие годы государственного атеизма успешно вытеснили Ислам из быта татар как религию. Убедительным свидетельством тому является исследование А.Б.Юнусовой. Опираясь на конкретными данными, в секуляризационной политике Советского государства она выделяет две эпохи - довоенную, характеризующуюся физическим уничтожением мечетей, духовенства и верующих, и послевоенную, в которой преобладало идеологическое воздействие на едва сохранившиеся остатки религиозного сознания. Это привело к тому, что 1970-80-е годы наблюдался кризис религии, когда вера, верующие и профессиональное духовенство существовали отдельно друг от друга, представлявшие сами себе<sup>11</sup>.

Существенные изменения произошли в структуре и сути семейно-бытовой обрядности татар. Однако наряду с новыми моментами в ней продолжали бытовать мусульманские, приспособившаяся к изменившимся условиям.

В годы строгого запрета религии почти исчез термин “*никах туй*”. Но появилось выделение в свадебном цикле особого званого обеда “*ольгар туге*”, или “*картлар туге*”, на которое приглашались пожилые родственники. Ритуал этого торжества сохранял вышеописанную форму, то есть именно во время этого званого обеда проводилось религиозное оформление брака - никах, юридическое же (документальное) закрепление брака стало проводиться в органах ЗАГСа, в деревнях - в сельских советах.

Запреты, гонения на религию и религиозных деятелей привели к тому, что никах туй стали проводить без широкой огласки, с приглашением узкого круга родственников. Ввиду того, что не осталось грамотных, получивших специальное образование представителей духовенства, обряд стали проводить знающие молитвы пожилые мужчины; в ритуал никах стали проникать нововведения. Так, обязательное предписание шариата - запись *мәһәр* постепенно превращалась в символический акт.

Еще в конце 1950-х годов были нередки случаи, когда старик, исполняющий роль муллы, составлял документ *мәһәр*. Он записывал и данные о вступающих в брак, и определенную сумму денег, и перечень вещей, передаваемых в дар невесте со стороны жениха. Правда, эта бумага у муллы и оставалась. Никакой силы, ни юридической, ни гражданской, ни даже моральной она не имела. Присутствие при этом самих молодоженов было не обязательным. Характерно, что если молодые (в советских условиях чаще всего комсомольцы) от этого акта отказывались по идейным или карьерным соображениям, родители могли провести обряд никах и не оповещая об этом молодых. Кстати, по данным о заключенных браках в 1980-90-е годы о *мәһәр* уже не ведется и речи, вообще не упоминается. Нередко, особенно в городской местности, молодежь не знает даже значения этого слова.

Время запретов еще больше упростило ритуал имянаречения. *На исем кушу* стали приглашать лишь нескольких, а чаще всего двух стариков, знающих религиозный обряд. Если же в семье был дед, то вообще никого не приглашали. Он сам, по своему умению, проводил его. Официальную же регистрацию новорожденного, сводящуюся к простой выдаче документа, проводили в сельском совете или в органах ЗАГСа.

В 1960-70-е годы даже в сельской местности, где традиционные формы быта более устойчивы, *исем кушу* стал неповсеместным. Сократилось и число проводящих обрезание. Так, по материалам анкетного обследования, проведенного в начале 1960-х годов в г.Альметьевске, только с 1950 по 1965 год оно сократилось более чем в три раза<sup>12</sup>. Следует отметить, что во время экспедиций 1970-1980-ых годов нам встречались аулы, где обрезания вообще не проводились в течение последних 15-20 лет и, наоборот, где оно было довольно широко распространено. Причина это, как правило, заключалась в усердии организаторов “атеистической работы”.

И лишь похоронно-поминальный цикл сохранял сравнительно устойчивый ритуал. Даже в городской местности абсолютное большинство татар придерживаются традиционного похоронного обряда (полностью или частично). Похоронные обряды инвариантны относительно размера города и этнического состава населения<sup>13</sup>.

Канонизированная часть обрядов проводилась (проводится и сейчас) под руководством знающих, обучившихся этому людей, которые эти знания и навыки получали от представителей старшего поколения. Даже тогда, когда в населенном пункте не осталось ни “официальных” мулл, ни одной действующей мечети, всегда находились люди, готовые помочь в организации и проведении похорон. В литературе 1930-х годов их называли “санитарные муллы”<sup>14</sup>.

Поминальные обряды подразделяются на поминки, проводимые по определенному покойнику, и общие поминки. Первые включают в себя поминки на третий день после похорон (в отдельных районах - после смерти) - *өчесе*, на седьмой день - *жидесе*, сороковой - *кырыгы*, и через один год - *елы*. Эти дни характерны для многих

тюрко-язычных народов<sup>15</sup>. Они проводились как праздничный обед с приглашением либо мужчин, либо женщин. Во время поминок угощение предварялось чтением Корана, раздачей присутствующим подаяния - *садака*.

Таким образом, годы запрета религии, ее обрядов привели к интересному по своей сути явлению. Передача официальной регистрации брака государственным органам способствовала более осознанному отношению к этим обрядам как именно религиозно-этническим, а для отдельной категории людей, в частности, считающих себя неверующими, как просто этническим, идущим из глубины веков - *ата-бабадан калган йола*. Это привело к появлению в быту татар двух типов званых обедов: званые обеды, проводимые по традиционному ритуалу и званые обеды, проводимые по новому. Первый тип получил название *картлар ашы, олылар ашы* - званый обед для стариков и старших. В его ритуале сохранилось и чтение Корана, различных молитв, раздача подаяния - *садака*, а также порядок подачи традиционных блюд, угощение без спиртных напитков. Нередко соблюдалось и раздельное угощение мужчин и женщин (или проведение таких застолий с приглашением только тех или других), воспринимаемое так же как мусульманское предписание.

Ритуал второго типа званых обедов построен на контрасте с первым: гостей приглашают парами - мужчин и женщин, среди угощения много новых блюд, в частности, различные закуски - колбасы, сыры, салаты и прочее, так как обязательны спиртные напитки. Эти застолья сопровождаются исполнением различных песен (соло и хором), плясками, танцами. В данном типе полностью отсутствуют мусульманские предписания.

Званые обеды по ритуалу *олылар ашы*, сохраняя религиозную и этническую функции, продолжали оставаться в комплексе семейно-бытовой обрядности, уступив приоритетность новым обрядам. Название соответствовало их сути: приглашенными на них, как правило, были действительно люди пожилые, не приемлющие званых обедов "по-новому", в частности, с употреблением спиртного. Почтительное же отношение к старшим являлось одной из важнейших сторон бытовой культуры татар. Именно это подчеркивалось молодыми информаторами комсомольцами, которым по уставу запрещалась вера в бога, отстаивающими необходимость проведения *олылар туе* - свадьбы для пожилых, во время которой и совершался религиозный обряд бракосочетания: уважение к старшим, и старших к молодоженам.

В научной литературе 1970-80-х годов появился термин "обрядоверие", довольно точно отражающий суть религиозности населения. Следует отметить, что у татар это выражалось не в сохранении исполнения обязательных для любого мусульманина обрядов, таких как *намаз, ураза, корбан чалу, хаж кылу* и другие. Исследования тех лет показывали, что регулярно исполняющих эти обряды становилось все меньше. Было характерно сохранение исполнения отдельных предписаний Ислама в структуре ритуалов семейно-бытовых обрядов и праздников, таких как *никах, исем кушу*, похоронно-поминальной обрядности. Тем не менее именно благодаря "обрядоверию", в них находили укрытие и спасение остатки мусульманской духовности, веры, нравственности, религиозности в татарском обществе. Это значительно облегчило тот современный этнокультурный процесс, который принято называть "возрождением ислама".

Отсутствие религиозного воспитания, обучения, отсюда и скудные познания в вопросах религии даже у тех, кто оставался верующим, не могло не сказаться на форме бытования религиозных обрядов. С одной стороны, в силу указанных выше причин, а главное, из-за естественной смены поколений (к 1970-м годам по существу ушло из жизни поколение получивших религиозное воспитание так сказать "с молоком матери"), произошла существенная трансформация в сторону сокращения исламских предписаний в ритуале семейно-бытовых обрядов и праздников татар. В этой связи стоит упомянуть хотя бы о проводимых в недалеком прошлом обрядах *никах* не только без участия самих молодоженов, но иногда и без их оповещения, которые устраивали родители молодоженов.

С другой стороны, шел стихийный процесс, который я бы назвала народным мусульманским обрядотворчеством: новации, появляющиеся по инициативе отдельных людей, становились сначала локальной традицией, затем, благодаря мобильности населения, получали широкое распространение. Происходила их мифологизация: отношение к ним как "мусульманским", а потому обязательным для исполнения, "бого-угодным" - *саваллы*. Например, становится традиционным устраивать поминки на 51 день со дня смерти; совершать особую молитву над выставленными на стол угощениями перед началом трапезы, отдельную молитву над принесенными гостями угощениями, как и сам обычай, в прошлом локальный, приносить с собой на *олылар ашы* какое-нибудь угощение

Постсоветское время, с начала 1990-х годов, характеризуется отказом от запрета на религию, ростом самосознания, актуализацией проблем этнической идентификации, в которой заметная роль отводится религии. Все это способствует появлению новых моментов в современной семейно-бытовой обрядности татар. Это касается не просто легализации традиционно проводимых обрядов - *никах, исем кушу*, погребально-поминальных. В частности, во всех этих обрядах заметно усилилась роль молодого поколения. Так, обряд *никах* сейчас проводится с участием самих молодоженов, что является существенной модификацией традиционной обрядовой формы. Обязательным, как в городских условиях, так и в аулах стало требование, чтобы вступающие в брак вслух повторяли за муллою слова мусульманской молитвы - *Иман*. Перед этим девушка покрывает голову платком, а юноша надевает тюрбетейку, причем молодые люди стараются это сделать "как надо", "как положено", прислушиваясь к советам "знающих" и старших. По опросам, проведенным среди молодоженов в ЗАГСах, такой порядок соблюдается и в большинстве смешанных браков (татар с представителями других национальностей и вероисповедания).

После *никах* молодые считаются мужем и женой, как правило, на ночь их оставляют одних, наутро, если позволяют условия, вместе отправляют в баню и т.д., правда, буквально через один-два дня обязательно проводится юридическое оформление брака - так называемая "торжественная регистрация" и основные свадебные пиры.

Вместе с тем следует отметить, что широкое распространение обряда *никах* не является достаточным свидетельством роста религиозности молодежи. Проведенное исследование среди группы татар-горожан, вступающих в брак, позволило - в зависимости от их ответов на вопрос об отношении к обряду "никах", о том, что он для них значит, - позволило выделить следующие основные группы респондентов, по численности почти одинаковые:

1) для одних это просто формальная дань традиции, они проводят "никах" потому, что "так принято", не придавая этому обряду никакого религиозного значения и не вкладывая в него никакой другой смысл;

2) для других "никах" важен как символ этнической идентичности, иногда как выражение открытой националистической позиции. Эти люди подчеркивают, что "никах" - это "наше", "татарское", что таким образом мы отличаемся от "других" (прежде всего от русских соседей). Эта демонстративная позиция подкрепляется порою и другим актами и жестами, свидетельствующими о том, что самого по себе обряда "никах" для подчеркнутого выражения национальной идентичности недостаточно. Так, например, все более частыми, особенно в городской среде, становятся случаи посещения молодоженами мечети в день регистрации брака. Такое поведение не обосновано никакими собственно мусульманскими или национальными традициями оформления бракосочетания, скорее оно является искаженным подражанием христианскому обряду церковного бракосочетания. Тем не менее потребность в броских, демонстративных жестах, манифестирующих принадлежность людей этой группы к мусульманской религии, соответствует их стремлению отстаивать свою этническую обособленность;

3) в третьей группе преобладают чисто утилитарные и прагматические подходы к проведению “никаха”: так наиболее удобно оформить застолье, получить памятные подарки, не обидеть родственников, проявить уважение к старшим и получить их поддержку;

4) наконец, четвертая группы опрошенных выразила свое чисто суеверное отношение к свадебному обряду, который нужен “на счастье”. Выясняется, что люди, в принципе, не верующие и даже не особенно суеверные, в поворотные моменты в своей жизни готовы исполнить любые предписания обрядности, чтобы морально подстраховаться.

Однако все эти мотивы связаны с никахом; он принимается как часть своей культуры.

Заметно усилилась роль мусульманских моментов, по крайней мере воспринимающихся как предписания ислама - их “родной”, “своей” религии в качестве ритуалообразующего фактора в структуре семейно-бытовой обрядности, и шире - гостевой культуры в целом. Даже те семейные праздники, которые возникли сравнительно недавно, а именно празднование дней рождения, особенно юбилейных дат людьми старшего поколения, “серебряных”, “золотых” свадеб нередко проводятся по ритуалу “олылар ашы”. По этому же ритуалу проводятся званые обеды по случаю приезда издалека гостей старшего поколения, званые обеды, посвященные памяти умерших родителей, родных; хотя бы раз в году или раз в несколько лет - с пожеланием благополучия дому, не говоря об обязательном проведении их при заселении нового дома, квартиры. Особенно активизируются подобные гостевания в месяц поста - рамазан. У татар оно называется *авыз ачтыру*, хотя соблюдение поста не стало явлением массовым; в месяц Маулид, в дни главных праздников в Исламе - *Ураза гаете*, *Корбан гаете*. Кстати, наблюдается замена термина *олылар ашы* на *Корьән ашы*.

Чтение фрагментов Корана (на арабском языке) завершается обрядом - *багышлау* - посвящения на татарском языке, по восприятию не менее значимому, чем само чтение Корана. В ритуал входит и раздача садака. Следует отметить, что бытующая форма раздачи садака - явление относительно новое. В прошлом, по рассказам пожилых информаторов, садака во время званого обеда раздавал только хозяин дома, да и только читавшему Коран и самым почтенным старцам, а также одиноким, бедным. То есть было четкое знание того, кому “положено” садака, различных его видов.

Сейчас же это, как правило, раздача небольшой суммы денег (кто сколько может) не только сидящим за столом, но и вообще всем присутствующим в тот момент в доме (обязательно детям, безмерно радуя их!) сначала хозяином, хозяйкой, их взрослыми (как правило, семейными) детьми, а затем и всеми участниками всем присутствующим. Раздача садака завершается молитвой - *дога кылу*.

Таким образом, о садака в таком виде можно говорить именно как ритуалообразующем моменте подобных званых обедов, ибо размер раздаваемых денежных знаков порой символичен. Вместе с тем и такое садака воспринимается как богоугодное действие - *саваплы*.

Причины широкого распространения *Корьән ашы* могут быть сведены к следующему. Главное, очевидно, - приобщение к “своей” религии хотя бы таким путем, ведь сведения о ней у всех довольно скудны. Немаловажное значение имеют психологические факторы. Такое “демонстративное” общение дает возможность почувствовать себя членом общины, членом “равным” (несмотря на...), “полноправным”, “богатым”, по крайней мере “имеющим возможность” (это относится к раздаче садака), ибо вдохновляет понятие *төшеп калмаган* - не выпавший. Есть и такое понятие, как *кунак ашы* - *кара-каршы*, то есть гостевание должно быть ответным: идешь в гости - приглашай и сам. Кроме того, это и повод для встречи всех родных. По такому случаю, как правило, собираются дети, внуки, в том числе живущие на стороне. Молодые помогают готовить, накрывают столы, обслуживают гостей, причем, не принято яв-

ляться “с пустыми руками”: каждый приносит угощение - либо что-нибудь печеное, покупные торты, рулеты, изюм, курагу, конфеты и т.д. Все это выставляется на стол, и в целом делает не обременительными материальные затраты на проведение подобного гостевания, тем более - они проводятся без спиртного.

Возвращается традиция раздельного проведения *Корьән ашы* для мужчин и женщин. В 1970-80-ые годы нередко на подобные обеды приглашали и тех и других вместе. Одной из причин совместного приглашения являлось отсутствие или слишком малое количество пожилых мужчин, готовых принять в них участие. Поэтому преобладали женские застолья. В какой-то мере это положение сохраняется и сейчас. Однако перелом уже есть. Становится более осознанным отношение к ним, во-первых, как и традициям, обычаям предков, которые необходимо не просто уважать, но и демонстрировать уважение своим участием в них. Во-вторых, как к предписаниям именно своей религии. Поэтому стараются запомнить, выучить отдельный набор молитв на арабском языке.

Эмоциональное воздействие женских *Корьән ашы* усиливается включением в их ритуал исполнения мунажатов, которое наблюдается в последние годы. Появились умелые исполнительницы, любители мунажатов. Тексты выписываются для себя из публикаций прошлых лет, рукописей. Исполняют их либо в перерывах между подачей отдельных блюд, либо в завершение застолья. Однако лишь немногие представительницы старшего поколения помнят о широком бытовании в прошлом традиции исполнения особых музыкальных произведений *альвидаг* - прославляющих рамазан - месяц поста, и *мәрхәбә* - месяц рождения Пророка Мухаммеда - Маулид. В ритуал мужских *Корьән ашы* начали включать *салават әйтү* - формулу коллективного возвеличивания Аллаха.

О религиозных праздниках. Уничтожение мечетей, запрет на проведение религиозных праздников постепенно привели к тому, что они по- существу перестали существовать как значимые, заметные явления общественной жизни татар. Еще в 1950-ые годы удерживалась традиция именования религиозных праздников, связанных с ними действий, атрибутов словом *гает* - *гает намазы*, *гает коймагы*. К началу 1990-х годов наблюдается почти полная утеря этой традиции. Показательны в этом отношении результаты опросов студентов-татар Казанского Государственного университета, проведенных в 1995, 1996 гг. (опрашивались студенты III и IV курсов отделения татарской филологии, в основном выходцы из сельской местности). Лишь немногие назвали эти праздники так, как называли их в прошлом. В ответах же остальных информаторов - полная неразбериха. Фигурировали такие названия: *Гает бәйрәме*, т.е. -Праздник праздника”, правда, непонятно какого - Ураза или Корбан; *Корбан гаете бәйрәме*.

Даже в книге, специально посвященной мусульманским праздникам, ее автор называет их и *Рамазан бәйрәме*, и *Фитыр бәйрәме*, и *Гает бәйрәме*, и *Ураза бәйрәме*. И все это об одном празднике - *Ураза гаете*<sup>16</sup>. Кстати, подобная картина наблюдается в некоторых аналитических статьях. В числе национальных праздников татар значатся Курбан байрам, Рамазан байрам и Гае<sup>17</sup>. Под названием Курбан байрам, Ураза байрам эти праздники описаны в книге “Мусульманские праздники”<sup>18</sup>.

Очевидно, в скором времени уйдут из разговорной речи традиционные названия. Для обозначения этих праздников приживается слово “байрам”. Этому способствуют публикации в средствах массовой информации, где, к сожалению, наблюдается вольное использование терминов, прямые трансляции по республиканскому и Центральному телевидению “Курбан байрам”. Именно этот праздник и под таким названием внесен в число узаконенных праздников в Татарстане с выходным днем<sup>19</sup>. Интересно отметить, что 87% опрошенных студентов (1996г.) на вопрос “Какие праздники Вы считаете татарскими народными праздниками?”, к таковым отнесли религиозные (исламские), хотя большинство из них не принимало участия в этих праздниках. Какой

будет форма проведения этих праздников в быту татар покажет будущее. Наблюдения свидетельствуют, что они не стали еще всенародными. Тем не менее, признание, включение в “Календарь праздничных дат” Курбан байрам, объявление его нерабочим днем дало возможность праздновать его всем желающим по своему усмотрению, соблюдая религиозные каноны, семейные традиции.

Хотелось бы обратить внимание и на такой момент. С возвращением религии в общественную жизнь наблюдается определенная бюрократизация взаимоотношений между официальным духовенством и “паствой”. Более того, во взаимоотношениях духовенства, как официального, так и людей причисляющих себя к таковым с “простыми смертными”, становятся более ощутимыми традиции номенклатурной культуры, сводящейся к строгой регламентации, построенной главным образом на запретах. Например, попытки запретить вышеописанный порядок раздачи садака, причем мотивировка может быть диаметрально противоположной - она, якобы, обременительна для малоимущих, или, наоборот, сумма садака настолько мизерна, что сомнительна ее целесообразность; требование передать полученные садака на нужды мечети, причем появились даже особые квитанции, которые обязан заполнить представитель мечети, получив эти деньги; требования отказа от проведения поминок, мотивируя тем, что ни в Коране, ни в Шариате нет указаний на их необходимость и т.д. Кстати, именно похоронно-поминальные обрядности, его ритуала, касаются особо эмоциональные дискуссии, возникающие время от времени на страницах периодики, на радио, телевидении, а также в отдельных мусульманских общинах, которые мне приходилось неоднократно наблюдать в процессе исследовательской работы. Это усугубляется тем, что сейчас почти в каждой области, республике, где проживают, в частности, татары появились административные структуры духовенства (муфтияты, мухтасибаты), руководители которых проповедуют свое понимание предписаний ислама. Знания же о них получены ими при обучении в Бухаре, а чаще в арабских странах, где совершенно другие этнические, историко-географические, культурные реалии, что, естественно, наложило отпечаток на своеобразие обрядности тех регионов. У нас же отдельными представителями духовенства они пропагандируются как истинно мусульманские, как образцы для подражания, при этом местные формы объявляются языческими, а потому греховными - *бидгать*.

Этот диктат нередко шокирует участников таких званных обедов, поэтому для проведения их религиозной части нередко стремятся пригласить не официальных представителей из мечети, а слывающих в народе “знающими”, умеющими читать Коран, провести ритуал (из среды соседей, знакомых, близких и дальних родственников), благо в исламе это не запрещено.

Следует отметить, что подобная ситуация характерна для всех регионов проживания татар, как для сельской, так и городской местности, как для среды компактного проживания татар, так и многочисленной диаспоры.

#### Примечания:

1 В основу анализа положен материал, собранный во время многолетних этнографических экспедиций по программе и сетке Историко-этнографического атласа, которые были проведены практически во все сельские регионы компактного проживания татар Поволжья и Урала в течение последних тридцати лет с целью создания базы данных по теме “Традиционные обычаи и праздники татарского народа”. Кроме того, с целью более детального изучения бытового ислама в последние годы материал был собран путем экспертного опроса представителей духовенства, в том числе работников муфтиятов, мухтасибатов, организаторов и активных участников проведения мусульманских обрядов и праздников, а также путем непосредственного наблюдения обрядов в быту. Это исследование проведено в Казани, Альметьевске, Азнакаево РТ, Камышлинском, Похвистневском районах Самарской, Каменском районе Пензенской областей, в г.Можге Удмуртской республики.

2 Тукай Г. Избранное. -Казань, 1969. -С. 188.

3 Фукс К. Казанские татары. -Казань, 1991. -С. 108.

4 Эзленулар, уйланулар, табышлар. -Казан, 1989. - 207 б.

5 В этом плане интересно наблюдение К.Фукса по Казани в нач. XIX в.: “...первый день после Рамазана празднуем был в летнее время. Тогда в пятницу по утру в 8 часов все татары, старики и молодые, числом более 6000 человек, собрались неподалеку от Новой Татарской Слободы, и тут под открытым небом отправляли свое богослужение. Вид такого множества людей, в величайшем порядке расположенных, при частых поклонах и падении вниз, во время молитвы, был весьма поразителен, и без сомнения, сильно должен действовать на зрителя. Молитва начинается, когда, по их выражению, солнце на небе достигнет высоты дерева, и потому, смотря по времени года, ранее или позже. Потом все пошли на кладбище, где были прочитаны некоторые главы из Алкорана...” К.Фукс. Казанские татары. -Казань, 1991. -С. 107.

6 Астраханские татары. -Казань, 1992. -С.96.

7 Губайдуллин К., Губайдуллина М. Пища казанских татар//Вестник научного общества татароведения. -Казань, 1926, №6. -С.43.

8 Саттаров Г.Ф. Татар исемнәре сүзлегә. -Казан, 1981. -14-15 б.

9 Отмечая засилие таких имен, народный поэт Г.Тукай писал: “Каждый абзы, каждый агай, каждый бабай является по своему имени как бы необходимым элементом веры: Гимазетдин, Мифтахетдин, Микразетдин - это подпорка, ключ, ножницы веры”. Он отмечал “бесчисленное множество” имен, “приклеенных к богу”; “... смысл этой “приклейки” к богу заключается в том, чтобы нам, лишь только мы появились на свет, не оставлять и тропинки к самостоятельности даже в имени. Мы - Габдулла - некий божий человек. Мы - Гобайдулла - то есть какой-то божий рабчонок, мы - Гыбадулла - то есть какой-то божий раб. Мы - Ахмадулла - какой-то божий Ахметка, мы - Рахматулла - то есть носитель божьей милости. Эти безобразные, бессодержательные составные имена - все это заслуга наших мулл...” (См.Г.Тукай. Избранное в 2-х томах, т.2, -Казань, 1961. С.142-145).

10 Насыри Каюм. Избранные произведения. -Казань, 1977. -С.31.

11 Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии. 1917-1994. -Уфа, 1994.

12 Уразманова Р.К. Быт нефтяников-татар юго-востока Татарстана (1950-1960-е гг.). -Альметьевск, 2000. -С. 103.

13 Старовойтова Г.В. Этническая группа в современном советском городе. -Л., 1987. -С.117-118.

14 Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар. -Казань, 1932. -С.48.

15 Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их приобразование в городском быту каракалпаков. -Нукус, 1975. -С.193; Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. -Новосибирск, 1980. -С.222.

16 Хайри Әнвәр. Ислам дине байрәмнәре. -Казан, 1996. - 53,54,55 бб.

17 Столярова Г.Р., Титова Т.А. Этническая культура как индикатор самосознания в национально-смешанных семьях (по материалам изучения русско-татарских семей г.Казани)//Современные национальные процессы в Республике Татарстан. -Казань, 1992. -С.55.

18 Мусульманские праздники. -М., 1990. -С.5, 19.

19 Ведомости Верховного Совета Татарстана. - 1992-№4. -С.51-52. Кстати, в Башкортостане нерабочими днями объявлены и Ураза байрам, и Курбан байрам. -См.: Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии. 1917-1994. -Уфа, 1994. -С.114.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данное исследование, как представляется авторам, дает возможность определить некоторые тенденции распространения и функционирования ислама в Среднем Поволжье, выявить характер исламского возрождения в современном Татарстане и одновременно выявить некоторые общие закономерности, присущие для всей исламской цивилизации.

Ислам в России, особенно в Поволжье, имеет свою специфику, которая выходит далеко за пределы региональных особенностей и дает возможность совершенно по-новому взглянуть на ислам в целом, особенно в XVIII-XX вв. Именно здесь, в особых политических и этноконфессиональных условиях, лишившись многих традиционных институтов, ислам выявил некоторые свои потенциальные, в первую очередь, интеллектуальные возможности. Между тем в мусульманских странах Востока, в силу многих причин, «высокая теология» оказалась невостребованной, и, возможно, поэтому многими исламоведами считалась для мусульман навсегда утерянной. Среднее Поволжье, даже в условиях отсутствия мусульманских государств, постепенно стало центром реализации универсальных и интегративных способностей ислама. Хотя эти процессы наиболее интенсивно развернулись лишь с конца XVIII века, предыдущие периоды во многом подготовили почву для появления принципиально новых явлений и процессов в мусульманском мире.

Рассматривая распространение ислама в Среднем Поволжье, нужно исходить из того, что он формировался как система, сохраняющая свое единство, несмотря на определенные различия. Основные особенности ислама формировались уже в процессе его проникновения в регион и утверждения и распространения среди татар.

Распространение ислама в Восточной Европе, в том числе и в Поволжье не является только фактором расширения территориальных рамок мусульманского мира. Это, в первую очередь, продолжение формирования универсального религиозного сообщества и переход его в иное качественное состояние. Благодаря определенной трансформации в тюркском мире мусульманская цивилизация определила новые границы своей восприимчивости и творческий потенциал в новой для себя среде.

В XVI-XVIII веках, которые для татар стали периодом выживания в недрах зарождающейся российской империи, функции ислама сузились до единственной - охранительной, что не могло не привести к самоизоляции татарского общества. А это, в свою очередь, было единственной формой его самосохранения. Огромна значимость этого периода для дальнейшей судьбы народа: татары не только не исчезли как этноконфессиональная общность, но и сумели сохранить основы традиционного уклада жизни, потенциальные возможности своего общества.

Формирование в конце XVIII - начале XIX веков новых социально-экономических отношений, возникновение татарской торговой буржуазии, либерализация национальной политики поставили перед татарами новые проблемы. Чтобы реализовать новые возможности, ислам, до сих пор ограждавший общество от любого влияния и вмешательства извне в его духовную жизнь, должен был повернуться лицом к социально-экономическим и политическим реалиям России и Запада.

Особенностью этого периода является также и то, что либерализацию национальной политики татары использовали для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования, которая со временем стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей. Возникновение мусульманского реформаторства, принципиально нового для религиозной мысли мусульманского Востока явления у татар, говорит об интенсивных поисках ими оптимальных путей своего развития и об активном участии в этом процессе ислама. Значимость этого периода не только для татарского общества, но и для мусульманского мира в целом

заключается в том, что именно в этот период, в новых условиях возродились универсальная восприимчивость и динамическая созидательность ислама, практически замороженные в средневековье.

При анализе сложных процессов эволюции общественного сознания у татар в начале XX века нельзя не учитывать и то, что ислам сохранял значение важнейшего элемента мировоззрения и в большой мере определял не только морально-этические представления, но и общественно-политическое сознание значительной части населения. В татарском обществе наметились принципиально новые тенденции, связанные с формированием национальной идеологии - джадидизма. У идеологов джадидизма в этот период нельзя не заметить усиливающееся тяготение к либеральным нормам и институтам, особенно к тем из них, которые обосновывали и гарантировали демократические принципы в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, что обозначило новую тенденцию в духовную жизнь не только татар, но и всей Российской империи.

После революции 1917 года традиционные, веками складывавшиеся духовные ценности народа, постепенно были потеряны или сведены на уровень семейно-бытовых обычаев и обрядов. Ислам перестал быть социокультурным комплексом и сохранил право на существование только в сфере религиозной обрядности.

В современном Татарстане ислам переживает период возрождения. Сегодня уже можно выявить некоторые закономерности его возвращения в общественно-политическую, духовную жизнь татарского общества. Многие тенденции еще только обозначились, появились также новые аспекты во взаимоотношениях национального движения и религиозных конфессий, идет процесс становления религиозной системы образования, формируется новая социальная прослойка - духовенство. Это свидетельствует о том, что духовное обновление общества поднялось на новую ступень своего развития и требует переосмысления некоторых своих задач и постановки новых целей.



## Содержание

ВВЕДЕНИЕ (Р.Мухаметшин) .....	3	Глава 18. Татарское духовенство и его органы (А.Хабутдинов) .....	287
I. К ПРОБЛЕМЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА НА ТЕРРИТОРИИ РОССИИ (Н.Гараева) .....	6	Глава 19. Мусульманская благотворительность и проблема формирования общинного самоуправления (Р.Салихов) .....	295
II. ИСЛАМ В ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ И ТАТАРСКИХ ГОСУДАРСТВАХ .....	23	Глава 20. Строительство мечетей, как элемент реализации религиозных прав мусульман Волжско-Уральского региона в XIX веке. (И.Загидуллин) .....	318
Глава 1. Распространение и функционирование ислама в Волжской Булгарии (И.Измайлов) .....	24	VIII. ИСЛАМ В СОВЕТСКОМ ТАТАРСТАНЕ .....	344
Глава 2. Ислам в Золотой Орде (И.Измайлов) .....	41	Глава 21. Религиозная политика в 1920--начале 1940-х гг. (Р.Набиев, А.Хабутдинов) .....	345
Глава 3. Ислам в позднесолотоордынских татарских ханствах (Д.Исхаков) .....	57	Глава 22. Центральное Духовное Управление Мусульман Внутренней России и Сибири в 1920-е гг. (Р.Набиев, А.Хабутдинов) .....	357
III. ИСЛАМ В ТАТАРСКОМ ОБЩЕСТВЕ И РОССИЙСКОМ ГОСУДАРСТВЕ В XVI-XVIII ВВ. ....	90	Глава 23. Государственно-исламские отношения в 1940-1980-е гг. (Р.Ибрагимов) .....	368
Глава 4. Ислам в татарском обществе: поиск путей выживания и обновления (Р.Мухаметшин) .....	91	IX. ИСЛАМ В ПОСТСОВЕТСКОМ ТАТАРСТАНЕ .....	380
Глава 5. Этноконфессиональная идентичность у татар в XVI-XVIII вв. (Д.Исхаков) .....	98	Глава 24. Возникновение и функционирование официальных мусульманских институтов в Татарстане (Р.Мухаметшин) .....	381
Глава 6. Движение абызов и некоторые аспекты функционирования ислама в татарском обществе (А.Хабутдинов) .....	105	Глава 25. Ислам и общественно-политические организации и движения (Р.Мухаметшин) .....	391
Глава 7. Государственно-исламские отношения (А.Ногманов) .....	114	Глава 26. Неофициальный ислам (Р.Мухаметшин) .....	400
IV. ИСЛАМ И ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ ТАТАРСКОГО ОБЩЕСТВА В КОНЦЕ XVIII - НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ .....	127	Глава 27. Ислам в массовом сознании татар (Р.Мусина) .....	404
Глава 8. Джадидизм (Д.Исхаков) .....	128	X. ИСЛАМ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА .....	414
Глава 9. Татарский традиционализм и проблема сохранения многовековых религиозных устоев (Р.Салихов) .....	136	Глава 28. Роль ислама в развитии архитектуры Волго-Камья (Х.Надырова) .....	415
Глава 10. Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования (Р.Амирханов) .....	149	Глава 29. Мусульманское искусство татар Среднего Поволжья (Г.Валеева—Сулейманова) .....	437
Глава 11. Учебники для татарских мектебе и медресе и их роль в развитии национального образования (Р.Валиуллин) .....	170	Глава 30. Искусство татарского шамаиля (Р.Шамсутов) .....	451
V. МУСУЛЬМАНСКОЕ РЕФОРМАТОРСТВО У ТАТАР В КОНЦЕ XVII - НАЧАЛЕ XVIII ВЕКОВ .....	175	Глава 31. Звуковое искусство в традиционной татаро-мусульманской культуре (Г.Сайфуллина) .....	464
Глава 12. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII-XVIII вв. (Г.Идиятуллина) .....	176	Глава 32. Печатная книга на арабском языке у татар (Р.Сафиуллина) .....	481
Глава 13. Религиозно-мировоззренческие искания в начале XX века (Р.Мухаметшин) .....	202	Глава 33. Рукописные коллекции Казани (Н.Гараева) .....	487
VI. МУСУЛЬМАНЕ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА .....	213	Глава 34. Религиозно—суфийские мотивы в татарской литературе (А.Сибгатуллина) .....	497
Глава 14. Переход татар от этноконфессиональной к этнической идентичности (вторая половина XIX в. - первые десятилетия XX в.) (Д.Исхаков) .....	214	Глава 35. Ислам и обрядовая система у татар (Р.Уразманова) .....	516
Глава 15. Исламский фактор в татарском общественном движении начала XX века (А.Хабутдинов) .....	223	ЗАКЛЮЧЕНИЕ (Р.Мухаметшин) .....	526
Глава 16. Государственно-исламские отношения в России (конец XIX— начало XX вв.) (Р.Хайрутдинов, Е.Воробьева, Д.Усманова) .....	232		
VII. СТАНОВЛЕНИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ИНСТИТУТОВ У ТАТАР .....	277		
ГЛАВА 17. Духовное управление мусульман: становление и функционирование до 1917 г. (Н.Гарипов) .....	278		