КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А.А. ГАФАРОВ

# РОССИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕИСЛАМСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ (XIX – начало XX вв.)

КАЗАНЬ
2014

**УДК 297**
**ББК 86.38**
**Г12**

*Книга издана в рамках программы*
*«Культура, религия и общество»*
*Выпуск 25*

**Научный редактор**
доктор исторических наук, профессор **Р.А. Набиев**

**Рецензенты:**
доктор исторических наук, профессор **А.Ю. Хабутдинов;**
кандидат исторических наук, доцент **В.М. Бухараев**

**Гафаров А.А.**
**Г12 Российские мусульмане в контексте общеисламской модернизации (XIX – начало XX вв.)** / А.А. Гафаров. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. – 564 с.

**ISBN 978-5-00019-404-1**

Монография посвящена исследованию модернизации мусульманского сообщества в Российской империи (XIX – начало XX вв.). Данные процессы, включающие религиозно-реформаторское, просветительское движения, становление и развитие национальной идеологии, рассматриваются в тесной взаимосвязи с общими модернистскими тенденциями, охватившими весь мусульманский мир в Новое время. Работа выполнена в рамках деятельности научной лаборатории «Государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения: отечественный и зарубежный опыт», созданной при кафедре мировой политики и международных экономических отношений Института международных отношений, истории и востоковедения.

Книга предназначена для научных работников, специалистов в области исламоведения, преподавателей, студентов и всех тех, кто интересуется историей мусульманских народов России.

**УДК 297**
**ББК 86.38**

**ISBN 978-5-00019-404-1**

**© Гафаров А.А., 2014**
**© Издательство Казанского университета, 2014**

## СОДЕРЖАНИЕ

**Введение** ..... 5

**Глава I. Модернизация мусульманского сообщества в России в отечественной и зарубежной литературе** ..... 8

§ 1.1. Обновление мусульманского мира в дореволюционной научной литературе и публицистике (вторая половина XIX – начало XX в.) ..... 9

§ 1.2. Проблемы модернизации мусульманских народов России в советской и зарубежной историографии (20–80-е гг. XX в.) ..... 32

§ 1.3. Исламский модернистский дискурс в современной исторической литературе ..... 91

**Глава II. «Северные мусульмане» России как неотъемлемая часть исламской цивилизации** ..... 103

§ 2.1. Распространение ислама на территории России ..... 103

§ 2.2. Проблема устойчивости мусульманских сообществ в условиях имперского давления ..... 114

§ 2.3. Традиционные связи российских мусульман с общеисламским миром как фактор воспроизводства их цивилизационной идентичности ..... 141

**Глава III. Колониальная аккультурация жизненного уклада мусульман Российской империи: исторические условия, предпосылки и основные тенденции** ..... 184

§ 3.1. Европеизация жизни российских мусульман в контексте общих тенденций стран мусульманского Востока ..... 184

§ 3.2. Критика изъянов российского колониализма в трудах отечественных культуртрегеров ..... 221

§ 3.3. Российская политика аккультурации мусульман ..... 237

**Глава IV. Религиозно-реформаторские истоки обновления исламского мира в России и странах мусульманского Востока** ..... 302

§ 4.1. Проблемы религиозного реформаторства в мусульманской богословской, религиозно-правовой литературе ..... 302

§ 4.2. Суфизм как форма религиозного реформаторства ..... 325
§ 4.3. Модернистская публицистика и дискуссия о путях развития исламской цивилизации ..... 339

**Глава V. Мусульманский «просветительский проект» в русле модернистских процессов в России** ..... 364
§ 5.1. Зарождение и развитие мусульманской просветительской идеи (общественная апробация и распространение) ..... 364
§ 5.2. Основные направления и тенденции мусульманского просветительского движения ..... 404
§ 5.3. Организационные формы реализации просветительских проектов ..... 426

**Глава VI. Модернизация общественно-политического сознания российских мусульман: от просветительства к национально-освободительной идеологии** ..... 440
§ 6.1. Татарская историческая литература и публицистика как фактор становления и развития этноконфессионального самосознания и национальной идеологии ..... 440
§ 6.2. Формирование традиций тюрко-мусульманской солидарности в освободительной борьбе мусульманских народов ..... 460
§ 6.3. Идеологические концепты национально-освободительного движения тюрко-мусульманских народов России ..... 480

**Заключение** ..... 535

**Послесловие** ..... 542

# ВВЕДЕНИЕ

Бурная интеграция исламского мира в общемировые процессы, начавшаяся на рубеже XVIII–XIX вв., привела к активному вовлечению мусульманских стран в структуру международных политических, экономических и культурных связей, прогрессу научного мировоззрения и светского образования, привнесению в жизнь мусульман новых технологий, а также элементов европейской культуры. «Самым примечательным феноменом современной истории, – писал Мухаммад Икбал, – является та невероятная скорость, с которой мир ислама духовно движется в сторону Запада»[1]. За сто лет в жизни мусульман произошли столь существенные перемены, сопоставимые едва ли не со всем тысячелетним периодом предыдущего развития. Не в последнюю очередь этому способствовала активная колониальная экспансия европейских держав в страны мусульманского Востока. Вместе с тем модернизация явилась не только ответом на европейский вызов, но и выходом из затянувшейся на долгие столетия стагнации.

Отставание некогда процветающего исламского мира от тенденций развития западной цивилизации (повлекшее утверждение колониальной, полуколониальной зависимости от европейских стран) обнажило глубочайший кризис его закоснелой общественно-политической системы. По мере трансформации и ломки средневековых институтов проявились перспективы обновления устоев мусульманского уклада. Новые тенденции потребовали переосмысления традиционных, прежде всего, религиозно-этических и правовых принципов. Модернизация стала естественной реакцией мусульманского общества на кризис традиционализма, многократно усиленный давлением колониальной системы.

Наряду с ведущими странами мусульманского Востока (Турцией, Египтом, Индией, Персией) модернизация в XIX в. охватила мусуль-

[1] Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002. С. 30.

ман Российской империи, где процессы обновления, следуя общим тенденциям, имели и свои специфичные черты. Характер модернизации в разных регионах страны во многом зависел от местных традиций, интенсивности и продолжительности социокультурных взаимодействий, стратегии и тактики колониальной политики имперского центра, влияния революционного движения и т. д. Несмотря на пестроту оттенков, мусульманский модернизм в России (джадидизм), как и в других странах, опирался на религиозно-реформаторское движение, на основе которого развивалось просветительство и происходило становление национальной идеологии. Чутко воспринимая движения исламского мира, российские мусульмане оказывали, в свою очередь, существенное влияние на общемусульманские процессы.

Проблема модернизации традиционного уклада до настоящего времени остается едва ли не главной в истории мусульманских народов Нового и Новейшего времени. Судьба мусульман России, прежде всего Поволжья, Приуралья и Сибири, раньше других оказавшихся в составе иноконфессионального государства, на протяжении многих лет притягивает самое пристальное внимание отечественных и зарубежных специалистов. При этом в фокусе активного научного внимания оказались проблемы эволюции и трансформации общественного сознания. Прежде всего, это относится к периоду XIX – начала XX вв., эпохе пробуждения национального самосознания, нарастания антиколониального протеста, когда наиболее актуальными стали вопросы культурного возрождения, самоопределения и национально-государственной реабилитации.

Актуальность исследований в этом направлении связана с современными социокультурными и политическими процессами. По прошествии ста лет идеи мусульманского модернизма (джадидизма), направленные на обновление уклада мусульманского общества, остаются востребованными как никогда. Активно развивающиеся процессы религиозного возрождения как в России, так и других странах постсоветского пространства вновь поставили вопросы о месте ислама и мусульманской уммы[1] в современном обществе, о путях интеграции исламских религиозно-духовных ценностей и культурных

[1] *Умма* – мусульманская община, трактуемая как «нация правоверных».

традиций в современный мир. Очевидно, что ислам вновь стоит на пороге очередной модернизации и нового витка реформ. В свете этого исторические традиции и наработки джадидизма представляют для современных национальных элит и поколения мусульман в целом не только бесценный опыт проведения реформ, но систему принципов, методов и подходов, связанных с модернизацией мусульманского общества. Не случайно в настоящее время встал вопрос о рецепции джадидских взглядов в современном движении по обновлению жизни мусульман. Явление «неоджадидизма» спровоцировало острую дискуссию в современном мусульманском обществе[1], которая сопровождается перманентными обращениями к эпохе классического джадидизма, спорами о его сущности и значении.

В монографии были использованы материалы семейных фотоархивов. Автор приносит искреннюю благодарность Утикеевой Э.А., Ключаревой Л.А., Ягудиной Л.А., Бикбулатовой Г.Т. за предоставленные материалы.

[1] Набиев Р.А. Власть и религиозное возрождение. Казань, 2014. С. 201–218.

## Глава I

# МОДЕРНИЗАЦИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО СООБЩЕСТВА В РОССИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Бурные процессы модернизации, охватившие в XIX–XX вв. мусульманский мир, отразили в целом общемировые тенденции социокультурной интеграции и глобализации экономической системы. По мере умножения точек соприкосновения, на стыке взаимного интереса сформировалась (и множится по сей день) разнообразная литература (как европейская, так и мусульманская), которая с различных позиций пытается дать адекватное отражение сдвигов (политических, экономических, культурных), произошедших в данный период надлома традиционализма и обновления устоев мусульманского сообщества. В многочисленных научных трудах собран богатейший фактический материал, а также исследованы различные аспекты затронутой темы. Вместе с тем накопились естественные разночтения, отражающие специфику различных этапов развития отечественной и зарубежной исторической науки. Динамику научного осмысления данной проблематики в отечественной историографии весьма условно можно определить в рамках общепринятой периодизации.

**На первом этапе (вторая половина XIX – начало XX в.)** происходило накопление документального материала и выдвижение первых концепций.

**В 20–30-е гг. (второй этап)** уже с позиций формационного, социально-классового подхода делаются первые попытки обобщений достаточно широкого спектра научных наработок.

**Третий этап 30–50-х гг.** характеризуется ужесточением идеологического контроля, соответственно, сужением тематики и идеологической деформацией исследований.

**60–80-е гг. (четвертый этап**) – время относительной либерализации и новых подходов к решению исторических проблем.

**На современном этапе (90-е гг. XX в. – начало XXI в.)** на базе демократизации и раскрепощения научных изысканий происходит переосмысление сложившихся научных традиций, расширение документальной базы, обновление методологического арсенала исследований, а также разработка ранее закрытых сюжетов.

## § 1.1. Обновление мусульманского мира в дореволюционной научной литературе и публицистике (вторая половина XIX – начало XX в.)

Пристальный интерес европейцев в XIX в. к вопросам развития мусульманских народов во многом был связан с актуальными проблемами европейской колониальной политики[1]. Как отметил Девлет-Кильдеев (татарский публицист модернистского толка), внимание европейской науки к «исламизму» продиктовано тем, что «особенно в настоящее время (во второй половине XIX в. – А.Г.) … восточный вопрос принимает все более и более острый характер»[2]. «Восточный вопрос» (русско-турецкие войны, завоевание Кавказа и Средней Азии) наложил безусловный отпечаток на характер исламоведческой литературы в виде определенной политической ангажированности и пристрастности социокультурных оценок.

Целью ряда официозных изысканий (Березина И.Н., Смирнова В.Д., Дингельштедта Н.А., Крымского А.Е. и др.) было показать изначально ложный характер мусульманского учения, соответственный фанатизм его последователей, деспотизм политической системы, бесправие членов общества (особенно женщин), непримиримость к иноверцам, неприятие достижений культуры народов других вероисповеданий и т. д. Так, Березин И.Н. в характерной для своего времени статье (1855) называет Мухаммеда не иначе как лжепророком,

[1] «Внимательнее, чем когда-либо, в наше время устремлены на Восток взоры европейского мира. Христианские народы видят себя поставленными перед неустранимой задачею, обязывающую их к разрешению великой социальной, политической и культурной проблемы в мире ислама, обыкновенно означаемой именем восточного вопроса. …Что ожидает мир этот, возрождение или смерть?» См.: Гаури И. Ислам в его влиянии на жизнь его последователей. Ташкент, 1893. С. 1–2.

[2] Девлет-Кильдеев. Магомет как пророк. СПб., 1881. С. 5.

лжеучителем и в своем обличении ислама не находит практически ни одной позитивной черты в мусульманской религии и культуре; «все, что ни делается дурного в мусульманском обществе…, принадлежит исламу». Даже ритуальные омовения, по его мнению, «предписаны основателем до излишества». Особое недовольство автора вызывают так называемые европейские «заступники» («хвалители») ислама. Очевидная мысль пространной статьи выражена в одной из заключительных фраз: «И кто может поручиться, что этого благодеяния, за которое благодарят Мухаммеда, не оказало бы Аравии христианство»[1]. Вероятно, подобная литература была призвана оправдать российскую колониальную политику и подготовить общественное мнение к активизации миссионерской деятельности, усилению антимусульманского законодательства.

Решительно отрицал какие-либо позитивные сдвиги в жизни мусульман Смирнов В.Д. Попытки модернизации общественно-культурного строя в Турции вызывали у него лишь едкую иронию. В отношении отечественных мусульман он занимал еще более жесткую позицию. В ответ на утверждение академика Дорна Б.А. о несомненных признаках «постепенного возрастания народного образования у татар» Смирнов писал: «Мы же, напротив, должны констатировать, что печать в руках невежественного татарского духовенства служила и продолжает служить орудием поддержки и распространения религиозного, нравственного и бытового обскурантизма». Книга Фукса К.Ф.[2], «идиллически расписавшего школы татарских мулл», по его мнению, также неверна: «об образовании тут не может быть и речи»[3]. По мнению Дингельштедта Н.А., мусульмане «погружены этой религией застоя, окоченелых форм и дикого ненавистничества ко всякой самостоятельной мысли», а посему «одряхлевший восток и по настоящее время все еще в состоянии умственного младенче-

[1] Березин И. Мусульманская религия в отношении к образованности // Отечественные записки. 1855. Т. XCVIII. С. 27, 84, 88, 104, 107.

[2] Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань, 1844.

[3] Смирнов В. Мусульманские печатные издания в России // Записки Восточного отделения Императорского русского Археологического общества. Т. III. 1888. СПб., 1889. С. 103, 104. При этом сам Смирнов в своих работах приводит немало (противоречащих своим выводам) ярких примеров модернизации жизни мусульман.

ства[1]. Как выразился глашатай имперской политики «Русский вестник»: «Мы принимаем вопрос об относительной неспособности мусульманского народонаселения как вопрос почти решенный»[2].

Видный исламовед Крымский А.Е. при всем его провозглашаемом уважении к мусульманам и мусульманской культуре вовсе выступил с культуртрегерским, расовым обоснованием европейского колониализма. Рассуждая на тему «ненавистной» Османской империи (этого рассадника «мусульманского фанатизма, застоя и всякой несправедливости», «являющейся отвратительной, неизлечимой язвой на теле Европы»[3]), он утверждает, что «истинной причиной фанатизма у тюрков, равно как и у других неразвитых и недаровитых рас», являются «расовые и исторически нажитые черты, которые, однако, поддаются исправлению с падением политической самостоятельности тюрков и переменой исторических и бытовых условий жизни» – «(как у нас, под властью России), тюрк начинает приобщаться к культурной семье народов». Подчеркивая склонность «расы тюркской (турецко-татарской)» «к косности, неподвижности, умственному застою, нелюбви к рассуждению», «фанатизм, косность и общественную несправедливость тюркских государств», Крымский признает «тюрков малоспособными к правлению государством… и малоспособными к прогрессированию при наличности политической самостоятельности»[4].

---

[1] Дингельштедт Н. Неведомый мир (Современные мусульмане) // Среднеазиатский вестник. 1896. Май. С. 14, 15.

[2] Щербань Н. Переселение крымских татар // Русский вестник. 1860. Т. 30. (Ноябрь). С. 212.

[3] Крымский А. Мусульманство и его будущность. Прошлое ислама, современное состояние мусульманских народов, их умственные способности, их отношение к европейской цивилизации. М., 1899. С. 41.

[4] Крымский А. История мусульманства. Ч. I–II. М., 1904. С. XIII, С. 3; его же. Мусульманство и его будущность… С. 52, 60, 103. Подобными идеями был «вооружен» капитан Руновский А. (активный участник Кавказкой войны и надсмотрщик за ссыльным Шамилем), который в своих заметках писал: «Деспотизм, вместе с рабством, в крови мусульман… Мусульманские нации никогда не рассчитывают на внутренние перемены: они только переменяют деспотов». См.: Руновский А. Муридизм и газават в Дагестане по объяснению Шамиля // Русский Вестник. 1862. Т. 42. Ноябрь – декабрь. С. 648.

«В настоящее время, – констатирует Крымский, – мусульманский Восток находится в состоянии упадка политического, экономического и умственного». Тот факт, что «в мусульманских землях завелись школы современного типа», книгоиздательства и периодическая печать, Крымский А.Е. целиком объясняет благотворным влиянием европейской колониальной аккультурации[1]. Рассуждения маститого ученого отражали общую тональность концептуальных установок официального востоковедения, отрицавшего саму возможность модернизации российских мусульманских (преимущественно тюркских) народов на основе присущего цивилизационного фундамента.

Однако ростки модернизации традиционного восточного общества в Российской империи прослеживаются в этнографических исследованиях середины, второй половины XIX в.[2] Фукс К.Ф., Дорн Б.А., Пашино П.И., Гакстгаузен А., Шиле, Ядринцев Н.М., Потанин Г.Н. и др., признавая российских мусульман частью исламского мира, добросовестно фиксируют постепенное проникновение в их быт и культуру элементов европейской жизни. Наиболее заметно европеизация, по мнению исследователей, под влиянием российской аккультурации проявилась в одежде, жилищно-бытовом обустройстве, досуге горожан, а также повсеместном распространении русского языка, предпринимательства, типографского дела и т. д. Наряду с этим в исследованиях более позднего периода (второй половины XIX – начала XX вв.) отмечаются существенные изменения духовного уклада. Отечественные востоковеды (Катанов Н.Ф., Ашмарин Н.И., Бартольд В.В. и др.)[3], также как публицисты и ответственные чиновники, обращают

---

[1] Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 103; Крымский А.Е., Миллер Б.В. Всемусульманский университет при мечети Азхар в Каире. М., 1903.

[2] Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань, 1844; Шино П.А. Волжские татары // Современник. 1860. Т. LXXXI, Т. LXXXII; Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений в России. М., 1870; Шиле. Казанские татары. Этнографический очерк, Сибирские татары // Природа и люди. СПб. 1979. № 1 (январь); Шиле. Крымские татары // Природа и люди. СПб. 1979. Февраль; Шиле. Башкиры. Этнографический очерк // Природа и люди. СПб. 1979. Март; Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891 и др.

[3] Ашмарин Н. Очерк литературной деятельности казанских татар мохаммедан за 1880–1895 гг. М.. 1901; Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар // Журнал министерства народного просвещения. Часть CCCLXI.

внимание на аспекты религиозной реформы, становление светской культуры и зарождение национальной идеологии. Среди представителей мусульманской научно-просветительской мысли, сумевших воспринять европейскую научную методологию, ученое сообщество (Григорьев В.В., Катанов Н.Ф., Ашмарин Н.И., Ильминский Н.И. и др.) единодушно выделяет Ш. Марджани, Х. Фаизханова и К. Насыри[1]. Отмечая безусловное влияние общероссийских тенденций на жизнь мусульман, российские востоковеды вместе с тем единодушно подчеркивали их особый уклад, нерастворимый в общей социокультурной среде.

О причинах модернизации Бобровников Н.А. пишет: «Потребовались ряд поражений мусульман при столкновениях с "неверными", падение независимости почти всех мусульманских государств и видимое превосходство европейцев перед магометанами, чтобы вывести мусульман из косного состояния и побудить их искать науки и вне мусульманской религиозной школы», чтобы началось «реформационное движение»[2]. На то, что военные поражения от европейцев заставили мусульман «учиться франкским знаниям, порядкам и обычаям», также обращает внимание Крымский А.Е. «Сознавая свою слабость, они, с одной стороны, сами начали заботиться об усвоении того, чем гяуры сильны, а с другой стороны – они оказались не в состоянии помешать наступательному вторжению европейского

---

Отд. 3. 1905. № 9.; Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в их жизни. Обзор литературной деятельности татар за XIX век. Отдельный оттиск из изд. «Поволжье»; Катанов Н.Ф. Новые данные о мусульманской секте ваисовцев. Казань, 1909; Катанов Н.Ф. Краткий обзор татарских исторических книг. Казань, 1912; Бартольд В.В. Ислам. П., 1918 и др.

[1] Например, Григорьев В.В. про Х. Фаизханова пишет, что «усвоил он себе ученые приемы и отчасти критический взгляд европейцев». Катанов Н.Ф. дает высокую оценку Ш. Марджани как историка. К. Насыри он характеризует как ревностного проводника европейской науки в мусульманской среде и т. д. См.: Григорьев В.В. Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. СПб., 1870. С. 267; Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в жизни… С. 24; Катанов Н. Восточная библиография // Деятель. 1900. № 12. С. 612 и др.

[2] Бобровников Н.А. Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии. СПб., 1913. С. 42, 45.

влияния и европейским попыткам переделать Восток на свой лад»[1]. «Под влиянием прорытия Суэцкого канала и политических событий второй половины XIX в., – по мнению Бартольда В.В., – произошло тесное сближение между европейской культурой и миром ислама»[2]. В результате, «могущественное модернистское течение охватило ряд мусульманских стран».

Используя термин «модернизм», Бартольд проводит напрашивающиеся параллели с влиятельным течением в католицизме[3]. «Борьба велась и ведется на два фронта – против **европейских нападок на ислам и мусульманскую культуру** и против **мусульманских староверов, защитников средневековых черт мусульманского быта**. Борьба ведется не столько вероучителями и проповедниками, сколько публицистами, в ней участвуют и представители религии, но и они пользуются для своих выступлений страницами газет и журналов. Мусульманские публицисты Египта, Турции, Индии и России стараются доказать, что ислам как религия, нисколько не противоречит требованиям современной культуры»[4]. Противопоставляя ваисовской секте (которая, «по-видимому, образовалась частью под влиянием ваххабитских идей») движение мусульман-прогрессистов, Бартольд родоначальником «прогрессивного течения среди татар» называет Ш. Марджани, а также выделяет деятельность Р. Фахретдина, редактора «прогрессивного журнала “Шура”»[5].

Критические оценки социокультурным подвижкам мусульманского общества дают исследователи и публицисты христианско-миссионерского направления (Ильминский Н.И., Остроумов Н.П., Машанов М.А., Знаменский П.В., Спасский Н.А., Коблов Я.Д. и др.)[6].

---

[1] Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 37, 42.

[2] Бартольд В.В. Ислам. П., 1918. С. 82; Бартольд В.В. Исламский мир. П., 1922. С. 25–26.

[3] Бартольд В.В. Ислам… С. 86, 87;

[4] Там же. С. 85.

[5] Там же. С. 91, 87.

[6] Ильминский Н.И. Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору К.П. Победоносцеву. Казань, 1895; Остроумов Н.П. Что такое Коран? По поводу статей Г.г. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы Алима. Ташкент, 1883; Остроумов Н. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае // Журнал Министерства народного просвещения. 1906. Ч. I. Январь.; Спасский Н. Памяти Ни-

Ратуя за культурно-конфессиональную ассимиляцию, они с нескрываемой тревогой отмечали моменты национально-культурного возрождения. Татарские писатели (И. Гаспринский, А. Девлет-Кильдеев, Мурза Алим, А. Баязитов и др.)[1], «докладывал» Победоносцеву К.П. Ильминский, «защищают Коран и усиливают доказать, что Коран не противоречит прогрессу»[2]. Они «преследуют цели: …распространить между магометанскими подданными Русской Империи европейское просвещение на магометанской основе, магометанские идеалы подкрепить европейским образованием»[3]. Связь этих устремлений с реформой религиозных представлений подметил Коблов Я.Д.: «Апологеты ислама поставляют своей задачей привести ислам якобы к первоначальной чистоте, отказавшись от многих толкований Корана и постановлений, появившихся в последнее время»[4]. Новое движение квалифицировалось как прогрессистское[5].

Вместе с тем Ильминский и его последователи, чутко улавливая движения в стане «противников», раньше других отметили выраженную политическую составляющую внешне сугубо культурно-просве-

---

колая Ивановича Ильминского (27 декабря 1892 года). Казань, 1892; Знаменский П. Казанские татары. Казань, 1910; Спасский Н.А. Очерки по родиноведению. Казанская Губерния. Казань, 1913 (1912); Бобровников Н.А. Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии. Путевые заметки. СПб., 1913; Коблов Я.Д. Мечты татар магометан о национальной общеобразовательной школе. Казань, 1908; Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. Казань, 1916 и др.

[1] Исмаил бей Гаспринский. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения. Симферополь, 1881; Девлет-Кильдеев А.А. Магомет как пророк. СПб, 1881; Мурза Алим. Ислам и магометанство. (Цикл статей) // Санкт-Петербургские ведомости. 1882. №№ 180. 188, 196, 214, 224, 229, 239, 244, 285; Баязитов А. Возражение на речь Эрнеста Ренана. Ислам и наука. СПб., 1883; Баязитов А. Отношения Ислама к науке и к иноверцам. СПб., 1887; Баязитов А. Ислам и прогресс. СПб., 1898 и др.

[2] Если Бартольд и ряд других востоковедов объясняли кризис исламского мира социально-экономическими причинами (открытием в XVI в. морских сообщений, потерей былого значения караванных путей и т. д.), то публицисты-миссионеры главную причину отставания мусульманских народов видели, прежде всего, в особенностях их религии.

[3] Ильминский Н.И. Письма... С. 52, 63, 98.

[4] Коблов Я.Д. Л.Н.Толстой и мусульмане. Казань, 1904. С. 23.

[5] Машанов М. Современные движения в исламе // Церковно-общественная жизнь. 1906. № 3. 7 января. Стб. 90–92; Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам. Казань, 1910. С. 56–59.

тительского процесса. «Теперь, когда у татар Оренбургско-Уфимского края и Крымских начала созидаться интеллигенция, она начинает… усваивать точку зрения национально-политическую под видом интеллигентного прогресса». «В Оренбурге и Троицке киргизы учатся в классических гимназиях, некоторые оканчивают курс и поступают в университет и здесь, как я видел… усваивают все принадлежности европейской цивилизации, не русской, а прямо европейской. В наших университетах и даже гимназиях вращаются европейские понятия о национальности; пропитавшись этими понятиями, в какое отношение инородцы должны встать к русским»[1]. Ильминский, относящий себя к людям внимательным и «следящим»[2], вероятно одним из первых, еще в 1884 г. сумел выделить и внятно охарактеризовать идеологические концепты, нарождающиеся в недрах мусульманского просветительства[3]. На тесную взаимосвязь этих процессов «с проявившимся в последнее время среди турецких и индийских мусульман религиозным движением» обращает внимание Остроумов Н.П.[4]

Ашмарин Н.И., анализируя литературу казанских татар последней четверти XIX в., выразил общее мнение: «Сознание необходимости реформировать свою жизнь, поставив ее на новые начала, ввести в нее новые элементы стало все более и более проникать в умы мусульман, и, по-видимому, они тут поняли, что для борьбы с надвигающимся европеизмом им нужно овладеть его же оружием: его научными и техническими знаниями и вообще его культурой»[5]. Очевидно, что модернизация с самого начала воспринималась европейцами как реакция мусульманского мира на социокультурное (колониальное) давление Запада. «Восточная война вывела ислам из его закоченелости, и отголоски этого движения, вероятно, чувствовались и у наших мусульман. По-видимому, они стали чего-то бояться, как бы почувствовали, что на их узкий застывший мирок надвигается

[1] Ильминский Н.И. Письма... С. 2, 74.

[2] Там же. С. 321. Также он, например, аттестует и своего ученика Бобровникова Н.А., посланного через Константинополь в Алжир: он «бесконечно пытливый… следит, наблюдает, изучает». См.: там же. С. 367.

[3] Там же. С. 63.

[4] Остроумов Н.П. Что такое Коран?.. С. 40.

[5] Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар... С. 2.

что-то серьезное и неумолимое, что-то такое, с чем им нужно бороться всеми силами»[1]. Подобная привязка модернизации к завоеванию Туркестана (духовно-культурной опоры российских мусульман) сохранилась и в последующий период, в социально-экономической, политической интерпретациях Воробьева Н.И., Исхаки Г.Г., Султана С. (Уфалы) и др.[2] «При этом, – пишет Ашмарин Н.И., – было, конечно, важно приобщиться к этой (европейской – А.Г.) культуре без посредничества русского общества, так как мусульман здесь страшила русификация, хотя бы и призрачная, и они обратились "за море", туда же в Турцию (после падения среднеазиатских государств – А.Г.), в страну падишаха, в эту святую страну, которая представляется раем многим из наших наивных мусульман»[3].

Катанов Н.Ф. в «Этнографическом обзоре турецко-татарских племен», рассматривая жизнь отечественных тюрков в контексте общетюркского мира, также подчеркивает, что инновации в жизнь казанских татар приходят от османских турков. Прежде всего, это заметно проявилось в сфере развития языка и литературы[4]. При этом он признает: «Турки за последнее 25-летие стали усиленно интересоваться европейскими науками, историей, географией, археологией и пр.»[5]. Вместе с тем Катанов, как и другие исследователи, уделяет пристальное внимание борьбе за распространение звукового метода обучения – «усул-и-джадид», расколовшей в конце XIX в. мусульманское общество в России. Рассматривая позиции поборников (Ш. Тагиров, А. Максудов, Т. Яхин и др.) и противников (Накип

---

[1] Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар... С. 2.

[2] См.: Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). Казань, 1930. С. 35–36; Исхаки Г.Г. Идель – Урал. Казань, 1991. С. 38; Султан С. (Уфалы). Гаяз Исхаки – Иделле. Этапы жизни и творчества // Татарстан. 1991. № 1. С. 76–77.

[3] Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар... С. 2–3.

[4] Катанов Н.Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен // Катанов Н.Ф. Избранные научные труды. Анкара, 2000. С. 401–402. См. также: Бартольд В.В. Исламский мир... С. 43.

[5] Катанов Н.Ф. Сказания иностранцев о Казани. III. Турецкий писатель Ch. Samy-Bey Frachery. Казань, 1906. С. 6. Это отмечает также и Смирнов В.Д. См.: Смирнов В. Турецкая цивилизация, ее школы, софта, библиотеки, книжное дело. Из поездки в Константинополь, летом 1875 г. // Вестник Европы. 1876. Кн. 8. Август.

ат-Тюнтери, Г. Мухутдинов и др.), он пишет об эффективности звукового метода и динамике его распространения. «Насколько хорош оказался этот новый метод видно и из того, что его стали применять к делу в новейшее время даже сарты Русского Туркестана, которые от русского влияния стоят несравненно дальше, чем татары»[1]. Ашмарин за вопросом о школьном обучении прозорливо видит борьбу «между мусульманскими прогрессистами и сторонниками старых учений»: «Спор о методах является здесь лишь предлогом к ожесточенной борьбе против всяких нововведений»[2]. Коблов Я.Д. выразился еще боле определенно: «Разделение это (“на старометодистов и новометодистов”) усилилось, когда стали возникать вопросы и суждения об изменении порядков не только в школе, но и вообще во всей жизни татар-магометан»[3].

Новометодное движение попало в поле пристального внимания отечественных востоковедов и педагогов лишь в начале XX в. Бобровников Н.А. это движение связывает с общей европеизацией жизни мусульман, с общим процессом «реформации» устоев жизни. «В Европейской Турции стремление мусульман к получению европейского образования возникло после Крымской компании, когда турки имели случай близко видеть европейские войска и флот; в Сирии и Египте – в шестидесятых годах, вследствие усилившихся, с работами по прорытию Суэцкого канала, сношений с европейцами; в России в семидесятых годах, под влиянием постепенно увеличивающегося числа мусульман, получивших среднее и высшее образование в русских или европейских учебных заведениях». «Таким образом, к 70-м годам прошлого столетия создалась в России мусульманская интеллигенция», поставившая вопрос о реорганизации образования мусульман[4].

Другой ученик Ильминского, Остроумов Н.П., также подметил, что мусульманская школа – «самобытная школа», «в настоящее вре-

---

[1] Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в их жизни…. С. 19, 20.

[2] Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар... С. 5–6.

[3] Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар… С. 69.

[4] Бобровников Н.А. Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии… С. 42–43.

мя стремящаяся к разным улучшениям. Среди кавказских, казанских, крымских татар в последние годы уже замечается большое умственное движение, выразившееся в появлении среди них светской литературы, новых учебников и желании реформировать свою школу. Вопрос о школьной реформе считается прогрессивными представителями русских мусульман одним из важнейших и назревших вопросов жизни и едва ли не самым важным из них»[1]. Однако безучастность и даже враждебность правительства к мусульманской школе, указывает Бобровников, привели к тому, что они «были вынуждены искать средств для реформы исключительно в самом мусульманском обществе, и медленно, но последовательно, под давлением мусульманской интеллигенции, стали преобразовываться в направлении равнодействующей главных сил этого общества – в духовно-образовательную школу сначала пантюркского, а затем националистического характера»[2].

Российские мусульмане, несмотря на многовековую колониальную аккультурацию, к рубежу нового времени по-прежнему воспринимали себя как органичную часть исламской цивилизации. Именно сквозь призму данной принадлежности, в качестве северного анклава исламского мира татарские ученые XIX – начала XX вв. (Ш. Марджани, Х. Фаизханов, Г. Фаизханов, Р. Фахретдин, М. Бигиев и др.) рассматривали судьбы мусульманских народов России. Данный подход в целом отразил общую позицию отечественной ориенталистики в отношении их социокультурной идентичности. Неизбежные процессы модернизации Девлет-Кильдеев связывал, прежде всего, с прогрессом науки и развитием средств коммуникации: «В настоящее время… железные дороги и электричество сближают все более и более народы земного шара между собою»; «и только в последнее время, вследствие более частых соприкосновений с Западом, явились у мусульман необходимость и стремление присвоить себе культурные начала Европы»[3]. С этими сентенциями перекликается

[1] Остроумов Н. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае… С. 114.

[2] Бобровников Н.А. Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии… С. 45.

[3] Девлет-Кильдеев А. Магомет как пророк... С. 3, 35.

более позднее утверждение Бартольда В.В. о том, что «железная дорога дошла до Медины, и незадолго до войны в Медине было положено начало университету европейского типа»[1]. Ш. Марджани, в ходе паломничества в 1880 г. посетивший Ближний Восток (Турцию, Египет, Хиджаз), в своих путевых заметках «Рихлат ал-Марджани» («Путешествие Марджани») отметил общую тенденцию модернизации, охватившую мусульманский мир. Он также обратил внимание на развитую систему египетских железных дорог: более скоростную, чем в России[2].

О движении на Востоке «в смысле преобразования старых понятий магометан на ислам и согласования их с данными современной науки и более верным пониманием смысла Корана» пишет Мурза Алим (1882). По его мнению, «первое место в (этом – А.Г.) движении мусульманской мысли, на пути научного и философского прогресса принадлежит, бесспорно, мусульманам Индии, во главе которых особенно обращает на себя внимание Саид-Ахмед-хан-Багадур»[3]. «Мы присутствуем, – поясняет он, – при начале новой культурной эволюции последователей ислама, идущей из Индостана»[4]. Однако Мурза Алим фиксирует лишь начальную стадию культурного обновления: «Общеобразовательный курс наук только за последние двадцать лет опять (как во времена расцвета мусульманского образования – А.Г.) начинает входить в программу медресе и то исключительно в Индии, Турции и Египте»[5]. При этом он признает, что «русские мусульмане» по-прежнему коснеют в невежестве (за исключением малой части Кавказа и литовских татар); «приволжские мусульмане ни на шаг (пока – А.Г.) не продвинулись вперед в культурном развитии, с тех пор как вошли в состав Русского государства…»[6]. Мурза Алим в цикле статей «Ислам и магометанство» (1882), анализируя отечественную и зарубежную литературу по вопросам мусульманского

[1] Бартольд В.В. Ислам… С. 83.

[2] Очерки Марджани о восточных народах. Казань, 2003. С. 60–62, 71, 75.

[3] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 180.

[4] Там же. № 239.

[5] Там же.

[6] Там же. № 180.

модернизма, выделяет, прежде всего, работу И. Гаспринского «Русское мусульманство» (1881), ставшую отправной точкой татарской публицистики по данной проблеме[1].

Гаспринский, посетив еще в первой половине 70-х годов XIX в. основные центры мусульманского модернизма (Константинополь, Смирну, Каир, Дамаск), также стал свидетелем растущего европейского влияния на Ближнем Востоке. Сожалея «о полнейшей изолированности (российских мусульман – А.Г.) в отношении общечеловеческой культуры», крымский просветитель в книге «Русское мусульманство» (1881) выразил надежду, что «русские мусульмане» станут проводниками цивилизации в ее продвижении на Восток[2]. Впоследствии в «Русско-восточном соглашении» (1896) Гаспринский обратит внимание на определенные достигнутые успехи. Если в 1881 г. он писал о единственной газете на тюркском языке «Зия-и Кавказ» («Луч Кавказа»), издаваемой в Тифлисе администрацией[3], то за десять с лишним лет его «Тарджеман» («Переводчик», 1883) приобрел широчайшую аудиторию не только в России, но и за рубежом[4].

В работах мусульманских ученых, современников и живых участников бурных процессов модернизации Ш. Марджани, К. Насыри, Девлет-Кильдеева, А. Баязитова, а несколько позднее Р. Фахретдина, А.-З. Валиди, Дж. Валиди, Г.С. Губайдуллина и др., были сделаны первые попытки «изнутри» осмыслить происходящие изменения духовного, общественно-политического сознания российского мусульманства. Уже в трудах Марджани была дана оценка творческого пути первых реформаторов А. Курсави и Х. Фаизханова[5]. Анализируя их

---

[1] Работе И. Гаспринского «Русское мусульманство» (1881) посвящены разделы 8, 9. См.: Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. №№ 244, 285.

[2] Гаспринский И. Русское мусульманство... С. 8, 30–31. «Знаменательное и единственное исключение в этом отношении составляют немногочисленные общины литовских татар, разбросанных по Литве, которые, сохранив и строго охраняя свои мусульманские традиции, отлично усвоили европейскую культуру и образ жизни и умственно стоят во главе русского мусульманства…». См.: там же. С. 8.

[3] Там же. С. 43.

[4] Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток. Казань, 1993. С. 67.

[5] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Казань, 1999. С. 79, 88–95. Марджани, Шихаб ад-дин. Послание «Привлечение внимания современников к очищению

взгляды, он выступил не только решительным сторонником реформаторско-просветительского направления, но также историографом расширяющейся полемики между модернистами и антимодернистами (будущими джадидами и кадимистами), придав этой борьбе выраженное общественно-политическое звучание.

Называя Курсави «самым достойным среди них…, чья биография описывается» в «Вафият ал-аслаф…», высоко оценивая его заслуги в области теологии, Марджани все же не решился открыто назвать опального ученого реформатором, обновителем представлений о вере. Курсави представляется скорее неким защитником исконных принципов ислама, последовательным борцом против скверных бида (нововведений). Однако в противопоставлении невеждам-традиционалистам Марджани косвенно выводит Курсави в основоположники религиозного реформаторства. В отношении Х. Фаизханова Марджани занимает более определенную позицию. Отмечая, что «он всеми силами старался возродить былое стремление мусульман к изучению рациональных и традиционных наук и искал способы достижения этой цели», Марджани излагает проект своего ученика – создать «новое, великолепное медресе», основанное «на шариате и здравом смысле». Защищая реформу мусульманского образования и, вероятно, стремясь обезопасить себя, Марджани комментирует призывы Х. Фаизханова к изучению европейских «рациональных» наук, русского языка, получению помощи от государства и т. д. в дефинициях доступных восприятию традиционно ориентированной части мусульманского общества[1]. Марджани успел также высказаться и по поводу творчества будущего выдающегося религиозного реформатора и просветителя, молодого Р. Фахретдина. Ознакомившись с его «книгой “Итибар” (“Внимание”) (Казань, 1888), (Марджани – А.Г.) отмечал, что этот молодой человек подает большие надежды и если продолжит в таком духе, его ждет большое будущее»[2].

---

сведений об Абу-н-Насре» (Рисала танбих абна ал-аср ала танзих анба Аби-н-Наср) // Курсави, Абу-н-Наср. Наставление на путь истины (ал-Иршад лил-л-ибад). Казань, 2005. С. 225–233.

[1] См.: Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф… С. 79, 88–95.

[2] Юзеев А.Н. Предисловие // Очерки Марджани о восточных народах. Казань, 2003. С. 6.

Более последовательно религиозно-реформаторскую сущность учения Курсави выразил выдающийся просветитель К. Насыри. В статье «Некрологи и могильные камни», посвященной Курсави, он приводит его слова: «Не прошли еще времена познания нового, и пусть каждый сообразует свои действия согласно разуму и воле. Постыдно следовать общему потоку мысли»; таким образом, ратуя вместе с ним за иджтихад и осуждая таклид. Эти мысли звучат и в других приводимых словах Курсави: «Поиски и нахождение истины кроются не в слепом поклонении верованиям и идолам древности, а в критическом их осмыслении вплоть до исключения ненужных из них, ибо это свойство и право человека, данное ему богом. Нельзя веровать по-старому»[1]. Курсави, прошедший унижения и гонения, для автора, прежде всего, символ свободомыслия, борьбы с косностью и невежеством, пример, в котором сам Насыри находил моральную поддержку для своей подвижнической деятельности. Характеризуя новое мышление, Насыри рассказывает также о своем отце, ученом каллиграфе Габденнасыре сыне Хусейна (ум. 1872) из дер. Ширданы Свияжского уезда. В одном из своих трактатов, по утверждению Насыри, «он опровергает распространенное тогда мнение о том, что исчерпала себя эпоха познавательной деятельности человека. Очень не любил мулла Габденнасыр людей, которые отвергали всякое стремление к новому»[2].

О перипетиях борьбы «некоего учителя» и одного «инспектора» за создание школы «с русским языком обучения» повествует К. Насыри в своей статье «Открытие в Казани первой русско-татарской школы для детей мусульман» (1876)[3]. Насыри констатирует, что, несмотря на некомпетентность начальства и сопротивление консерваторов, все же удалось сделать первый шаг. «Все устроено по образцу европейских школ…», «последующие преподаватели, безусловно, смогут извлечь из его опыта правильные выводы…»[4]. Вместе с тем

[1] Каюм Насыри. Избранные произведения. Казань, 1977. С. 17.

[2] Там же. С. 51–52.

[3] К. Насыри в статье «учителем» обозначает себя, «инспектором» – Радлова В.В., назначенного на должность инспектора русско-татарских училищ. См.: Каюм Насыри. Избранные произведения. Казань, 1977. С. 72–80.

[4] Там же. С. 79–80, 79.

замечательный просветитель предостерегает от бездумного, грубого насаждения европейского опыта без учета местных условий и национальных традиций[1].

С подобным предупреждением выступил (1882) и Мурза Алим, говоря о пагубности необдуманного восприятия европейской культуры, негативные явления которой (сектантство, материализм, атеизм, нигилизм) «пока чужды магометанскому миру, но, конечно, могут перейти и к нему, если званые и незваные просветители этих народов будут рабски подражать европейской цивилизации и принимать все без разбору». «Истинный прогресс, – весьма прозорливо писал он, – есть только продукт умственной работы предшествующего ему времени, …**если этот прогресс не выработан той средою, которая должна им пользоваться, то он оказывается более вреден, чем благодетелен**»[2]. В этой связи М. Бигиев использует термин «неотаклид», который отражает игнорирование «Ислама и национальных интересов в восхищении перед величием Запада, его политическим могуществом, и, как следствие, уничижением себя перед ним»[3].

Подтверждая высказывания предшественников (Девлет-Кильдеева, Гаспринского, Мурзы Алима) о том, что «учение Ислама не мешает никаким действительным улучшениям»[4], выдающийся татарский мыслитель-модернист А. Баязитов также предостерегал реформаторов от крайних средств, «реформ и новшеств – во что бы то ни стало; не имеющих ничего общего с историей мусульман, их воззрениями, бытом, духом и т. п.»[5]. Открыто говоря о постигшей исламский мир культурной катастрофе, Баязитов, как и Девлет-Кильдеев, в своих трудах[6] стремился «показать, какие обстоятельства привели на лож-

---

[1] См.: Каюм Насыри. Избранные произведения. Казань, 1977. С. 79.

[2] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 188.

[3] Наследие Мусса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань, 2000. С. 84.

[4] Баязитов А. Ислам и прогресс. СПб., 1898. С. 7.

[5] Там же. С. 93.

[6] См.: Баязитов А. Возражение на речь Эрнеста Ренана. Ислам и наука…; Баязитов А. Отношения ислама к науке и к иноверцам…; Баязитов А. Ислам и прогресс…; Девлет-Кильдеев А. Магомет как пророк...

ный путь течение жизни народной и прекратили органическое развитие этой жизни, составляющее суть истории человечества»[1]. Наряду с причинами религиозно-догматического порядка он пишет о политических и социальных причинах затухания интеллектуальной жизни в центрах мусульманской культуры.

После смерти Ш. Марджани, признанного лидера обновления жизни российских мусульман, многочисленные обращения к памяти «великого учителя» сочетались с попытками анализа реформаторского движения. Одной из первых работ в этом направлении стала небольшая книга башкирского поэта-просветителя М. Акмуллы «Дамелла Шиһабеддин хәзрәтнең мәрсиясе» («Памяти Шигабутдина Марджани», 1892), где отмечаются заслуги Марджани в деле реформирования системы образования и воспитания[2].

Фаизханов Г. в «Мухаррик аль-афкар» («Двигатель мыслей», 1893), говоря о литературно-издательских тенденциях развития «нашего народа за последние десять лет», уже не без гордости выделяет целую когорту татарских реформаторов и просветителей (Атаулла Баязитов, Габдулкаюм Насыри, Галимджан Баруди, Хасан-Гата Мухаммади (Габаши), Ризауддин Аниси, Захир Биги, Маулякай Тубыли, Муса Акъегет, Фасихуддин Апаки, Шакирджан Тахири, Хади Атласи). Он неожиданно точно для современника событий отмечает их заслуги в процессе модернизации духовно-интеллектуального уклада татар; хотя при этом и не скрывает своего сожаления, что «скорость этого процесса, по сравнению с народами Европы, ничтожно мала»[3]. Вероятно, вследствие того, что «уровень и направление» их мыслей весьма различались, Г. Фаизханов воздержался от конкретного определения данного «процесса» (нежели **«новый метод»**), однако новаторский (модернистский) контекст вполне очевиден. Не столь оптимистичным был в своих оценках Ш.И. Ахмеров. «Новаторство», по его мнению, явление исключительное, а «приверженцы старины

[1] Баязитов А. Ислам и прогресс… С. 92–93.

[2] См.: Акмулла М. Дамелла Шиһабеддин хәзрәтнең мәрсиясе. Казан, 1892.

[3] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар. (Двигатель мыслей. Исследование состояния знания, образования, ремесла и предпринимательства у татар России). Н. Новгород, 2006. С. 26.

пока всесильны». При этом высокую оценку он дал просветительской и научной деятельности Ш. Марджани и Г. Баруди[1].

«Это начинание... было продолжено… последователем (Марджани – А.Г.) Р. Фахрутдиновым»[2], который ряд исследований в биобиблиографическом издании «Асар» («Следы») и на страницах журнала «Шура» («Совет») посвятил изучению теоретического наследия тюрко-татарских реформаторов и просветителей Г. Курсави, Ш. Марджани, Х. Файзханова, К. Насыри, М.Ф. Ахундова, И. Гаспринского, Г. Ахмарова, Акмуллы, К. Халиди, аль-Афгани и др. Оценивая величие Курсави, Фахретдин сравнивает его с А. Македонским, а также с самыми выдающимися деятелями мусульманского Востока. «После принятия Булгарским государством ислама Курсави был единственным, чьи произведения пользовались большим вниманием, и именно он является свидетельством того, что (при большом усердии) казанские мусульмане могут достичь совершенства в науках. …После его смерти мусульмане Казани и Булгара, а возможно, и весь мусульманский мир потеряли крупного ученого»[3]. Признавая Курсави **муджтахидом**[4]**,** Фахретдин, среди прочих восторженных отзывов, приводит мнение Нугмана б. Амир ас-Самани: «Многие представители ученого мира верили, что Абуннасыр был **новатором**, получившим от пророка Мухаммеда благую весть»[5]. Устами ас-Самани Фахретдин фактически утверждает, что именно деятельность Курсави положила начало реформаторскому движению среди российских мусульман.

Воздавая почести своему духовному учителю – Марджани, выступая издателем и комментатором его трудов, Фахретдин вместе с тем весьма осторожен в оценке его реформаторской деятельности. В «Краткой биографии», подготовленной к изданию «Рихлат ал-

---

[1] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве. Казань, 1893. С. 18–21.

[2] Юсупов М.Х. Содружество Марджани и Файзханова при разработке проблем истории и общественной мысли // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 80.

[3] Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том. Казан, 2006. Б. 267, 261.

[4] *Муджтахид* – наиболее авторитетный мусульманский законовед (факих), имеющий право выносить самостоятельное суждение (иджтихад) по религиозным и правовым вопросам.

[5] Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том... Б. 266.

Марджани» («Путешествие Марджани», 1898)[1], Фахретдин писал: «Его учение, состоящее в служении своему народу, предполагало критику некоторых мусульманских сочинений. Известно, каким лишениям и преследованиям подвергаются люди, идущие подобным путем, и эта личность, испытывая судьбы своего времени, стойко их переносила. Глубокие мысли и твердое перо составляли славу его личности и позволили быть ему героем до конца»[2]. Что касается Х. Фаизханова, Фахретдин обращается в основном к оценкам других людей (Ашмарина Н.А., Марджани Ш.). В статье о нем в целом преобладают расплывчатые выражения: «говорят», «передают», «некоторые считают» и т. д. Вероятно, Фахретдину не удалось ознакомиться с основными трудами Фаизханова. О чем свидетельствует признание, что «даже после серьезных поисков нам все еще не суждено увидеть… труд», «в котором собраны официальные письма между Османскими султанами, Крымскими ханами и Русскими царями. Передают, что после его смерти были потеряны его сочинения, посвященные истории и российским медресе»[3]. Освещая проект школьной реформы, Фахретдин предлагает читателю выдержку из «Вафият ал-аслаф…» Марджани. Но в своем комментарии Фахретдин отстаивает мнение, что опасения «учителя» относительно обучения русскому языку, а также, возможно, другим предметам на русском языке и русскими преподавателями – преувеличены[4]. Фактически, защищая проект Фаизханова (не от Марджани, а от консерваторов-традиционалистов), Фахретдин невольно подчеркивал более радикальную позицию Х. Фаизханова.

Наряду с персоналиями Р. Фахретдин обращается также к важным проблемным сюжетам модернизации религиозной жизни мусульман. Например, в работе «Коран и печатание его» (1900) он приводит обзор истории печатания Корана, оценивая этот спорный, с точки

[1] Фәхретдин улы Ризаэтдин. Рихләт ел-Мәржани. Казан, 1898.

[2] Фахретдин Р. Краткая биография уважаемого Марджани // Очерки Марджани о восточных народах. Казань, 2003. С. 72.

[3] Риза Фахраддин. Хусаин Фаизханов (отрывок из биобиблиографического труда «Асар») // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. Н. Новгород, 2008. С. 118. См. также: Фәхреддин Ризаэддин. Хөсән әфәнде Фәезхан // Шура. 1912. № 14, 16.

[4] Риза Фахраддин. Хусаин Фаизханов... С. 120.

зрения традиционалистов шаг, как, безусловно, положительное явление[1]. Несмотря на определенные достижения, С.-Г. Султанов считает, что темпы модернизации поволжских мусульман недостаточны. «За долговременное пребывание под европейским влиянием татары в культурном отношении почти нисколько не подвинулись вперед», «татары все еще спят»[2].

В начале XX в. в историографию мусульманского модернизма включаются мусульманские ученые и публицисты, активно вовлеченные в политическую борьбу: Г. Исхаки, А. Букейханов, Ю. Акчура, А-З. Валиди[3], А. Цаликов, С. Габиев, Г. Ибрагимов[4], Д. Валиди и др. (И. Динмухамметов совершенно «справедливо усматривал тесную идейную преемственность между А. Курсави, Ш. Марджани и поколением джадидских реформаторов в лице Г. Баруди, Р. Фахретдина, М. Биги и др.)[5]. В художественно-публицистическом произведении «Ике йөз елдан соң инкыйраз» («Исчезновение через двести лет», 1904) Г. Исхаки в общем контексте развития «булгарского народа» представил картину инноваций последних лет. Отмечая определенные достижения (реформа школы, газеты, журналы, развитие театрального искусства и т. д.), он не склонен самообольщаться. Вы-

---

[1] См.: Фахретдин Р. Коран и печатание его. Казань, 1900.

[2] Хаджи-Салим-Гирей Султанов. Наблюдения над жизнью казанских татар // Наблюдатель. 1901. № 6 (июнь). С. 28.

[3] Акчура Й. Дамелла Галимҗан әл-Баруди. Казан, 1907; Вәлиди Ә-З. Морад эфәнде «Тарихы» вә галлямәи Мәрҗани («История» Мурада-эфенди и выдающийся ученый Марджани) // Идел. Хаҗитархан. 1909. 30 гыйнвар, 3 февраль (№ 124, 125); Вәлиди Ә-З. Хөсәен әфәнде Фәезхановның тәрҗемәи халенә гаид әрберләр (Материалы к биографии Хусаина Фаизханова) // Шура. Оренбург. 1912. № 16. Б. 494–495; Вәлиди Ә-З. Хәлфиннәр (Хальфины) // Шура. Оренбург. 1913. № 3. Б. 67–72, № 4. Б. 105–109, № 5. Б. 138–141; Вәлиди Д. Татар әдәбияты барышы (Пути развития татарской литературы). Казан, 1912 и др.

[4] Абдуллин Я.Г. несколько категорично называет Ибрагимова Г.Г. первым исследователем татарского просветительства. См.: Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976. С. 7. К дореволюционному периоду относится его первый опыт научного осмысления трудов татарских просветителей. Например, значимый историко-библиографический очерк Г. Ибрагимова «Национальная история» (1912) – первый обзор татарской исторический литературы от Марджани до А.-З. Валиди («История тюрков и татар», 1912).

[5] Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004. С. 88.

вод его однозначен: реформы должны продолжаться, в противном случае – «инкыйраз» (исчезновение)[1]. Более позитивно настроен относительно будущности башкир историк Х.-Г. Габаши. Несмотря на мрачные прогнозы некоторых этнографов[2], он обращает внимание, что «немало среди башкир ученых и учителей, готовых отдать свою жизнь за дело религии и нации, молодых людей, получивших мусульманское и русское образование». Это является залогом того, что башкирский народ «очень скоро добьется прекрасной жизни»[3].

Модернистские подвижки в жизни мусульман Северного Кавказа рассматривает в сборнике очерков «Кавказ и Поволжье» (1913) А. Цаликов. Однако прогресс здесь, по его мнению, на фоне достижений мусульман России, где произошла победа «новометодной мусульманской школы над старометодной», сравнительно невелик. Как политик и один из лидеров освободительного движения мусульманских народов он обращает внимание на то, что развитие новометодизма в начале XX в. происходит не только и не столько в противоборстве с консерваторами (кадимистами), но в острой борьбе с реакционной политикой царизма[4]. А. Букейханов в статье-некрологе впервые попытался осмыслить жизненный путь и творчество своего выдающегося соотечественника, казахского поэта-просветителя Абая Кунанбаева. Эта работа первоначально появилась в газетах «Семипалатинский листок» (1905), «Семипалатинские областные ведомости» (1906), а впоследствии была опубликована в научном издании[5]. В статье С.И. Габиева, посвященной «памяти “татарского (азербайджанского – А.Г.) Мольера”», отмечается, что М.Ф. Ахундов «беспощадно бичевал и печальный фанатизм единоверцев, их

---

[1] Исхакый Г. Ике йөз елдан соң инкыйраз // Исхакый Г. Әсәрләр. 1 т. / Повестьлар һәм хикәяләр (1899–1908). Казан, 1998. Б. 154–270.

[2] Например, Потанин Г.Н. называл башкир «вымирающим народом» и «угасающим племенем». См.: Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича (Из поездки в Кокчетаевский уезд) // Русское богатство. 1896. № 8 (август). С. 80.

[3] Габәши Х-Г. Мөфассал тарих кауме төрки. Казан, 1909. Б. 117–118.

[4] Цаликов А. Кавказ и Поволжье. Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта. М., 1913.

[5] Букейханов А. Абай (Ибрагим) Кунанбаев (Некролог) // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. Вып. III. Семипалатинск, 1907. С. 1–8.

постыдную отсталость и многое др.»; «в работах… новшества, которыми он хотел обогатить мусульманский мир», «сделать арабскую азбуку более простой и доступной и общей для всех мусульман»[1]. Значительная часть работ этого периода, посвященных анализу деятельности мусульманских реформаторов-просветителей, была связана со значимыми датами их жизни и творчества[2]. Следует признать, что в этих публикациях, написанных подчас в духе мадхия / марсия[3], оценки новаторства модернистов порой перемежаются с восхвалением их строгой приверженности традициям и канонам ислама.

100-летнему юбилею Марджани в 1915 г. (по хиджре) были также посвящены многочисленные публикации, в которых он получил заслуженное признание основоположника национальной идеологии, пробудившего самосознание российских мусульман (татар – в частности) к духовно-культурному возрождению[4]. В юбилейном сборни-

---

[1] Саид Габиев-Кумухский. Памяти «Татарского Мольера» Мирза-Фет-Али Ахундова // В мире мусульманства. 1911. № 31. 18 ноября (1 декабря).

[2] Мөшаһире мөдәррисеннән Галимҗан әл-Баруди хәзрәтләренең хезмәте милля вә диниясенең 25 нче елы // Тәрбияи-әтфаль. 1907. № 3. Б. 44–46; Акчура Й. Дамелла Галимҗан әл-Баруди...; Фәхретдинов Г. Ибраһим мирза Терегуловның 30 сәнәлек хезмәт гыйльмиясенә ядкәр. Казан, 1908; Вәлиди Ә-З. Уфамыздан чыккан бер галимның хезмәтенә егерме биш йел тулу мөнәсәбәте илә (В связи с двадцатипятилетним юбилеем службы ученого из Уфы) // Тормыш. 1915. 12 июнь; Исмаил Гаспринский (Некролог) // Тарджеман. 1914. № 105. 25 сентября; Вәлиди Ә-З. Диваев юбилесы рус җәмгиәтендә (Юбилей Диваева в русском обществе) // Тормыш. 1915. 1 декабрь и др.

[3] *Мадхия, марсия* – виды хвалебной литературы. Произведения, написанные в честь важного исторического события или какого-либо известного человека с перечислением и восхвалением его достоинств и заслуг. Например, см.: Акмулла М. Дамелла Шиһабетдин хәзрәтнең мәрсиясе. Казан, 1892; Мәрсияи дамелла Мөхәммед Закир хәзрәт әл-Чистаи. Казан, 1895 и др.

[4] Мәржәни. Шиһабетдин Мәржани хәзрәтләренең вилядәтенә йөз ел тулу (1233–1333) мөнәсәбәте илә нәшер ителде. (Марджани. К столетию со дня рождения (1233–1333) Шихабеддина аль-Марджани). Казан, 1915; Вәлиди Ә.-З. Шиһаб хәзрәтелең Урта Азия тарихына гаид бөек хезмәте (Выдающееся произведение Шихаба [Марджани] по истории Средней Азии) // Аң. Казан. 1914. № 4. Б. 74–78; Вәлиди Ә.-З. Мәржани // Шура. 1914. № 9. Б. 208–209; Фәхретдин Р. Мәржани // Шура. 1915. № 1. Б. 1–3, № 9. Б. 283–285; Гобәйдуллин Г.С. Мәржани хатирәсе (Памяти Марджани) // Йолдыз. 1914. 15 апрель; Ибраһимов Г. Бөек остазымызның кайбер тәэлифләре (Некоторые работы великого учителя) // Аң. 1915. № 1. Б. 7–19; Ибраһимов Г. Бөек остазымызның тарихи бер тәнкыйде // Аң. 1915. № 2. Б. 47–49; Әмирхан Ф. Безнең

ке «Марджани» (1915), подготовленном Г. Губайдуллиным и Ш. Шарафом, приняли участие наиболее видные представители татарской научной и общественной мысли (Х. Атласи, Г. Баруди, А.-З. Валиди, Х.-Г. Габаши, Г. Губайдуллин, Г. Гумари, А. Максуди, М.-Н. Тюнтери, К. Тарджемани, Р. Фахретдин, Ш. Шараф и др.). В четырех главах сборника были освещены биография Марджани, его научная деятельность, религиозно-мировоззренческие, философские взгляды и исторические труды. Защищая «татарского ученого историка» от нападок официальной профессуры, Валидов А.-З. особо подчеркивал, что Марджани «всю свою жизнь посвятил науке… (в особенности изучению истории мусульманского Востока)», выступал против невежества и косности, призывая мусульман к постижению научных знаний[1].

Следует отметить, что в первой четверти XX в. происходит постепенная смена концептуальных парадигм. Если татарские интеллектуалы второй половины XIX в. – частично начала XX в. (Марджани Ш., Фахретдин Р., Ибрагим Г., Бигиев М. и др.) рассматривали судьбы мусульманских народов России преимущественно сквозь призму принадлежности их к исламскому миру, то следующее поколение ученых, отражая общую тенденцию общественно-политического развития, было в большей степени сориентировано на идеи тюркизма. Наиболее ярко концепции общетюркского единства проявились в исторических трудах Х.-Г. Габаши, А.-З. Валиди, Г. Губайдуллина[2]. В результате историографические акценты смещаются от религиозно-реформаторских проблем к вопросам модернизации всего уклада мусульманских народов России, становления и развития их национальной идеологии.

---

хыялларда Мәржани күләгәсе // Кояш. 1915. № 601; Биккулов Г. Шимал төркләренең бөек кәһарманы // Кояш. 1915. 9 гыйнвар; Мөслими Г. Мәржани // Шура. 1916. № 4. Б. 101–103, № 6. Б. 149–150 и др.

[1] Валидов А.З. К столетию со дня рождения татарского ученого историка Шигабутдина Марджания. Казань, 1915. С. 1.

[2] Габәши Х.-Г. Мөхтасар тарих кауме төрк (Краткая история тюркского народа). Казан, 1899; Габәши Х.-Г. Мөфассал тарих кауме төрк (Подробная история тюркского народа). Казань, 1909; Вәлиди З. Төрек вә татар тарихи. Казан, 1912; Вәлиди З. Кыскача төрек-татар тарихи. Казан, 1915; Газиз Г. Татар тарихи (История татар). М., 1925 и др.

## § 1.2. Проблемы модернизации мусульманских народов России в советской и зарубежной историографии (20–80-е гг. XX в.)

После окончания гражданской войны научная работа по изучению процессов модернизации мусульман была продолжена в новых общественно-политических условиях. Накапливаемый исследовательский материал, зачастую разрозненный и фрагментарный, с самого начала требовал систематизации и критического осмысления. В 1920-е гг. в целом сохраняются научные традиции предыдущего периода. Во многом это связано с тем, что наиболее видные представители нарождающейся советской историографии сформировались как ученые и общественные деятели в дореволюционную эпоху. Многие ранние наработки практически без изменений вошли в публикации советских изданий[1]. Губайдуллин Г. в статье «Из истории татарской мысли» (1921) у истоков «религиозной реформации» традиционно ставит «татарского Лютера» Ш. Марджани – борца за просвещение «не только среди татар, но и на всем мусульманском Востоке»[2]. Российские мусульмане в этнографических, исторических, филологических исследованиях по-прежнему рассматривались как представители восточной мусульманской культуры. В этом ракурсе под редакцией Ибрагимова Г.Г. и Воробьева Н.И. к 5-летию ТССР был подготовлен сборник «Материалы по изучению Татарстана» (1925)[3].

С этих же исходных позиций была написана монография Воробьева Н.И. «Материальная культура казанских татар» (1930). «Ислам, – по мнению автора, – все время шел под национальным знаменем, и внедрение в массы исламистского быта было делом сохранения национальной физиономии народа, вплоть до революции, когда на-

[1] Например, «Очерк истории образованности и литературы волжских татар» Дж. Валиди (1923), «по существу, является синтезом ранее опубликованных литературоведческих работ автора». См.: Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика начала XX века. Казань, 1966. С. 183.

[2] Губайдуллин Г. Из истории татарской мысли // Вестник просвещения. 1921. № 2 (май). С. 41–42.

[3] Материалы по изучению Татарстана. (Сб-к статей). Вып. II. Казань, 1925. См. статьи: Смолин В.Ф. Археологический очерк Татреспублики; Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар; Воробьев Н.И. Казанские татары (Этнографический очерк) и др.

циональное возрождение пошло внеисламистскими путями». Вплоть до 1860-х гг. преобладающее влияние на казанских татар имела среднеазиатская культура. В результате к середине XIX в. происходит «полное пропитывание татарских масс исламом и связанной с ним культурой, что в слегка ослабленном виде мы можем наблюдать и сейчас у наиболее консервативной части населения»[1]. Однако после российского завоевания Туркестана и утраты татарской буржуазией монопольной торговли с Востоком, ей пришлось ориентироваться на европейский рынок, что «вызвало в жизнь и новую идеологию». «В связи с этим, – пишет Воробьев, – практическая необходимость усвоения европейской культуры вызвала в жизнь так называемый *новометодизм*, который вступает в жестокую борьбу с схоластическим направлением и в 900-х гг. окончательно его побеждает»[2]. Победа «новометодизма» открыла еще более широкую дорогу «для проникновения европейской культуры в мусульманский быт, причем это проникновение», по мнению автора, шло «двумя путями, с одной стороны, через русских, а с другой – через османских турок, с которыми в то время замечается значительное культурное сближение либерально настроенных кругов татарской буржуазии и духовенства»[3].

Традиционные подходы в данном отношении сохранились вплоть до использования не вполне удачной терминологии, сложившейся в дореволюционную эпоху. Если до конца XVII в. этноним «төрек» (тюрк, тюркский) в российских документах звучал как «турк, турский»[4], то в XVIII в. утверждается русское произношение «турок, турецкий»[5], которое распространяется не только на собственно ту-

---

[1] Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар... С. 31, 35.

[2] Там же. С. 35–36. Впоследствии через три года эту концепцию толчка модернизации тюрко-татарских народов, вплоть до использования выражения «новая идеология», применял Г. Исхаки в очерке «Идель-Урал» (1933). См.: Исхаки Г.Г. Идель – Урал. Казань, 1991. С. 38.

[3] Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар… С. 36.

[4] См.: Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. Ч. IV. М., 1828.

[5] Весьма показательно, что Неплюев И.И. (1693–1773) в своих мемуарах, повествуя о начале своей карьеры, пишет о посылке его «ко двору Турского султана», однако в отношении более поздних событий неизменно использует термины «турки, турецкий». См.: Неплюев И.И. Записки Ивана Ивановича Неплюева. СПб., 1893. С. 111, 116, 128.

рецкий народ, но и на все другие тюркские народы. Каримуллин А.Г. считает, что двойственным переводом воспользовалась царская администрация для дискредитации национальных движений тюркских народов[1]. Обозначение российских тюрков как «турецкие народы» (вполне понятное в научной среде) в публицистике, в восприятии неискушенного читателя зачастую приводило к недоразумениям, к естественным ассоциациям с Турцией. Однако вплоть до начала 1930-х гг. в отношении отечественных тюрков в советской научной литературе (Самойлович А.Н., Бартольд В.В., Губайдуллин Г.С., Воробьев Н.И. и др.) сохранялась подобная терминология: «турки», «турецкие народы и племена», «турецкий язык», «турецко-татарские авторы» и т. д.[2] Справедливости ради следует отметить, что и в отношении этнонима поволжских татар в научной литературе 20-х гг. не было единого мнения. Наряду с прочими присутствовали термины: «тюрко-татары» (Исхаки Г.Г., Валиди А.-З.), «булгаро-татары» (Исхаки Г.Г., Фирсов Н.Н.), «казанские тюрки», «турки-татары» (Баттал Г.), «российские тюрки» (Габаши Х.-Г.) и т. д.

Наряду с констатацией влияния «османских турок» отечественные исследователи единодушны в оценке роли татарских просветителей как активных проводников идей модернизации в мусульманской среде. Культуртрегерская деятельность поволжских, равно как и касимовских, и крымских татар в данный период (в отличие от более поздних подходов) рассматривается как безусловно позитивное явление, имевшее выдающееся значение для развития мусульманских народов нашей страны. В частности, в отношении Туркестана Бартольд В.В. отметил, что «роль татар в деле насаждения европейской культуры среди своих туркестанских соплеменников и единоверцев началась еще до русского завоевания»[3]. Однако и в отношении последующего периода его позиция достаточно определенна: «Вместо русских насаждение европейских форм общественности, как и европейской

[1] См.: Каримуллин А. Татары: этнос и этноним. Казань, 1988.

[2] Отстаивая терминологию «турок», «турецкий», Бартольд В.В. считает использование терминов «тюрк», «тюркский» искусственным явлением, имеющим политическую подоплеку: чтобы отличить «среднеазиатско-турецкий» язык от османского и татарского. См.: Бартольд В.В. Исламский мир… С. 43.

[3] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927. С. 10.

школы, приняли на себя татары»[1]. Этой же позиции придерживались и многие туркестанские авторы. Например, Лазиз Азизи (Азиз-зода) подготовил по заказу ТуркЦИКа исследование «История пробуждения Туркестана» (1925). Автор отмечает нарастание критических взглядов в конце XVIII – начале XIX вв. на систему традиционного образования, как у некоторых местных, так и татарских богословов. По мнению Азиз-зода, около 90 % новометодных школ Туркестана «были открыты на средства, либо по инициативе татарских купцов и муалимов». Дело дошло до того, что бухарский эмир приказал даже казнить «несколько татар-прогрессистов»[2].

Широкая панорама мусульманского модернизма была представлена в работе Д. Валиди «Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 г.)» (1923). Без преувеличения можно утверждать, что в этом исследовании оформилась цельная концепция модернизации мусульман России, от которой оттолкнулась отечественная историография, пытаясь, начиная с 30-х гг. опровергнуть ее основные положения, но в итоге вернулась ко многим ее позициям в последние годы. В восприятии Валиди как «историка культуры», «новое умственное движение среди татар развивается в двух направлениях – религиозно-реформаторском и гуманитарно-просветительском»[3]. Религиозно-реформаторскую первооснову, исторически предшествующую остальным этапам движения, составила научно-общественная деятельность Курсави и Марджани, выступивших против «схоластической философии» – калама. Рассматривая дискуссионные теологические проблемы, автор приходит к выводу, что Марджани как «реформатор» отстоял свои взгляды «благодаря своему самостоятельному мышлению и критическому отношению к вопросу»[4].

---

[1] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927. С. 165.

[2] См.: Бабаджанов Б.М. «История» Лазиза Азизи (1925) о богословах и реформаторах Поволжья в Средней / Центральной Азии // Шиһабетдин Мәрҗани: Мирасы һәм хәзерге заман. Мәкаләләр җыентыгы. Казан, 2008. Б. 34–36. К сожалению Лазиз Азизи был репрессирован и пробыл в лагерях до 1954 г., а труд его так и не был опубликован.

[3] Валиди Д. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.-П., 1923. С. 77.

[4] Там же. С. 33, 39.

«Между Марджани и последовавшим за ним умственным движением, так называемого нового метода, – пишет Валиди, – привлекает к себе внимание особого рода литературное явление, имеющее переводно-календарный характер», не претендовавшее «на вольнодумство и свободомыслие». К представителям этого движения он относит К. Насырова, Ф. Халитова, Ш. Рахматуллина. Высоко оценивая работу Насыри, называя его «татарским Ломоносовым», Валиди все же считал, что «Насыров не обладал настоящей творческой мыслью и основательными знаниями; он был больше переводчиком и переписчиком, чем писателем». Недружелюбные взаимоотношения Марджани и Насыри, «отсутствие внутренней моральной связи и контакта в действиях» автор объясняет, прежде всего, противоположностью «черт в их характере и образе мыслей» при безусловном сходстве «направления их умственной деятельности»[1].

Модернизацию Валиди определяет как «постепенный перелом, характеризующийся умственным пробуждением, толкающим… на сближение с европейской культурой и на переустройство жизни, сообразно потребностям нового времени». Тенденция, проявившаяся «у Марджани и представителей переводно-календарной литературы» «как стихийно-общее и органически-непрерывное явление», выразилась «в особого рода умственно-культурном движении, носившем название “Усулджадиде”, т. е. нового метода». Валиди выделил два периода модернизации: первый – с 1880-х гг. до 1905 г., отличающийся «умеренностью и религиозностью», а также настороженным отношением народных масс к реформам, и второй – «с революции 1905 г. до революции 1917 г., когда «движение получает более радикальный характер», приобретает «более широкий размах, охватывая все стороны культурной жизни народа»[2]. Выводя модернизацию российских мусульман из турецко-арабских источников, автор четко синхронизирует периодизацию с общероссийскими процессами.

«Основателем нового метода во всем тюрко-татарском мире», по мнению Валиди, стал И. Гаспринский. Движение «джадидов» охватывает все стороны общественно-культурной жизни мусуль-

[1] Валиди Д. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.-П., 1923. С. 41, 42.

[2] Там же. С. 46, 50.

ман: религиозная, школьная реформа, развитие просветительской, художественной литературы, публицистики, поэзии, историографии и языка. Валиди анализирует творчество татарских модернистов[1] в контексте доминирующих в мусульманском мире общественно-политических тенденций. Обращая внимание на влияние идей Афгани и Абдо, он не использует политическую терминологию, тем не менее дает характеристику исламизма, тюркизма и нарождающегося национализма. Личные пристрастия автора вполне очевидны. Говоря о газете «Вакыт» (органе «возрождающейся татарской интеллигенции и передовой части буржуазии»), Валиди отмечает, что направление газеты «характеризуется строгим национализмом, но не реакционным, а прогрессивным, стремящимся к самостоятельному развитию»[2].

На «первое место в новой татарской беллетристике» он ставит Г. Исхаки. Признавая «злую полемику (тангистов – А.Г.) с национальной печатью», Валиди примирительно пишет, что «социализм у них был посторонним и преходящим явлением, когда еще все молодые волнующиеся умы увлекались им». Но вскоре «от былого социализма ничего не осталось». Они «забыли Маркса», обратившись к национальной тематике. В настоящем Г. Исхаки и Ф. Туктаров «стали во главе национального движения»[3]. Понимая специфику политической ситуации в стране, Валиди избегает жестких определений, уклоняется от социально-политических экскурсов, старательно обходит все антисоветские высказывания и работы национальных лидеров в период гражданской войны и эмиграции.

Широковещательные реляции ряда историков о переходе «к марксистскому пониманию истории», как это сделали, например, Г. Губайдуллин (Газиз)[4], Г. Ибрагимов[5] и др., носили во многом фор-

---

[1] А. Курсави, Ш. Марджани, И. Гаспринский, Г. Баруди, Г. Баязитов, Р. Ибрагимов, Габ. и Губ. Буби, З. Камали, Р. Фахретдин, М. Биги, Ф. Карими, Х. Файзи-Чистапули, Ю. Акчура, Г. и С. Максуди, З. Гади, Г. Исхаки, Ф. Амирхан, Г. Ибрагимов, Ш. Кемаль, Акмулла, М. Гафури, Г. Тукаев, З. и С. Рамиевы, Х-Г. Габаши, Х. Атласи, А.-З. Валиди, Г. Губайдуллин (Г. Газиз).

[2] Валиди Д. Очерк истории образованности и литературы татар… С. 79.

[3] Там же. С. 84.

[4] Газиз Г. История татар. М., 1994. С. 17.

[5] Ибрahимов Г. Автобиография // Казан утлары. 1967. № 2 (февраль). С. 19–20. Соответсвенны его попытки рассмотреть модернизационные процессы в русле ре-

мально-ритуальный характер. В своем письме в редакцию «Красной Татарии» Губайдуллин каялся: «В своей деятельности до Октябрьской революции я, к своему большому стыду, находился на буржуазной платформе, мои произведения страдали национализмом, а начиная с 1910 г. – пантюркизмом. После октября я постепенно стал отходить от этого пути… Я считаю своей обязанностью открыто и искренне заявить перед всей советской общественностью, что я полностью признаю марксо-ленинское объяснение исторического процесса и буду отстаивать его без каких-либо колебаний до конца»[1]. Однако научно-концептуальной основой «переработанной» «Истории татар» (1924) Губайдуллина, как и издания 1919 г., выступает критикуемая работа «Некоторые основы национализма» (1918), которую ставят в один ряд с программными трудами идеологов исламизма и тюркизма, таких как Р. Ибрагимов, Ю. Акчура, М. Бигиев, А. Цаликов и др. Очевидно, что, несмотря на относительный либерализм 1920-х гг., становление советской историографии сопровождалось неуклонным привнесением в историческую науку господствующих идеологических императивов.

Несмотря на партийно-выверенную фразеологию Г. Ибрагимова в работе «Татары в 1905 г.» (1926) все же просматриваются попытки сохранить широту восприятия исторических процессов. С точки зрения Ибрагимова со второй половины XIX в. началось «реформационное» движение среди татар – «период возрождения», который он называет «эпохой татарского ренессанса»[2]. Модернизацию татар Ибрагимов совершенно правомерно связывает не столько с аккультурацией (культурными заимствованиями, которые случались и в предыдущий период), но с процессами органичной переработки инноваций на традиционной основе, с процессами, которые приобрели массовый характер. Признавая ранние единичные случаи приобщения к европейской культуре, он писал: «Получивших воспитание свое на русском языке и в русских традициях, татарин не считал

волюционной классовой борьбы. См.: Ибраһимов Г. Татарлар арасында революция хәрәкәтләре. Казан, 1925; его же. Татары в революции 1905 г. Казань, 1926; его же. «Урал» һәм «уралчылар». Казан, 1927 и др.

[1] Цит. по: Давлетшин Тамурбек. Советский Татарстан. Казань, 2005. С. 298.

[2] Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 г. Казань, 1926. С. 2, 28.

за “своих”, и они не в состоянии были оказать на идеологию татар никакого влияния». Объяснял Ибрагимов это тем, что колониальный гнет вызывал отвращение ко всему русскому и соответственно европейскому[1]. Соответственны его ремарки относительно источников инноваций. «Когда-то мы учились у османо-турецкой литературы. Тогда мы находились под влиянием турков»[2].

В советский период религиозно-реформаторская тематика под давлением идеологических обстоятельств смещается в целом на периферию научного внимания. Так, опуская в целом раннереформаторское движение (А. Курсави и др.), Г. Ибрагимов в качестве предтечи «на путях к обновлению и реформам», прежде всего, выводит «реформатора» К. Насыри. Фигура бесспорная с точки зрения идеологических критериев: человек светский, далекий от мусульманского духовенства, «не скомпрометированный» участием в национальном движении. Не случайно еще в 1922 г. под руководством Ибрагимова был подготовлен сборник о научной и педагогической деятельности Насыри, в котором приняли участие Г. Губайдуллин, Д. Валиди, Г. Рахим, Х. Бадыги[3]. Основные положения о «татарском Ломоносове», отце «нового татарского языка», крупнейшем деятеле «татарского ренессанса», не зараженного панисламизмом и пантюркизмом, и т. д. были повторены в статье Г. Рахима, посвященной 100-летию просветителя[4].

Затем, по мнению Г. Ибрагимова, следует этап «реформы медресе», где Марджани выступает религиозным реформатором и первым татарским историком, а его ученик Х. Фаизханов выдвигает проект светской татарской школы, который в целом был радикальнее проекта Насыри, и проект Фаизханова даже якобы вызвал опасения Марджани. После следует джадидизм как массовое общественно-политическое движение[5]. Несмотря на некоторый схематизм и неточности,

---

[1] Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 г. Казань, 1926. С. 26–27.

[2] Цит. по: Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика начала XX века… С. 178.

[3] Каюм Насыйри мәҗмугасы. Казан, 1922.

[4] Али Рахим (Абдрахимов). Кайюм Насыров (К 100-летию со дня рождения) // Вестник научного общества Татароведения. 1925. № 1–2 (январь – апрель). С. 5–9.

[5] Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 г… С. 29–31.

которые перекочевали в более поздние работы, Ибрагимов дает достаточно широкую трактовку татарскому модернистскому движению.

Близкие подходы в оценке татарского модернизма проявились в работах филолога Г. Сагди. Он выделяет просветительско-реформаторскую деятельность Курсави, Марджани, Фаизханова и Насыри, прежде всего, в области реформирования медресе, пропаганды научных знаний и развития татарского языка. Вероятно, Сагди оставался одним из немногих советских ученых (после репрессий 1930-х гг.), знакомых с первоисточниками, поскольку большинство трудов Курсави, Марджани были написаны на арабском языке. Не удивительно, что последующие суждения советских историков строились на основе взглядов Сагди (например, представления о программе реформ Марджани)[1]. Естественно, что и допущенные неточности автора дублировались в последующих работах.

Вероятно, в первой половине 20-х гг. XX в. в советской историографии еще окончательно не сложилась строгая номенклатура отрицательных и положительных героев. Общественно-политическая ситуация оставляла небольшой зазор для научной полемики. Оппонентами Ибрагимова выступили историки Дж. Валиди[2] и Г. Губайдуллин, политически заострившие рабочую концепцию, выводя И. Гаспринского родоначальником татарского просветительства. Отвечая оппонентам, Ибрагимов примирительно писал: «По своему направлению Гаспринский и его сторонники “джадиды” были лишь ответвлением одного общего реформаторского фронта, на котором боролись вышеупомянутые Насыров и Фаизханов»[3]. (Фирсов Н.Н. в отношении национального движения предложил еще более обтекаемую формулировку: «Национальное освобождение стояло во главе стремлений руководительницы движения – татарской буржуазии».)[4]

---

[1] Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы (История литературы татар). Казан, 1926. Б. 66–68.

[2] Валиди Дж. Мир печати // Татарстан хәбәрләре. 1922. № 5; Очерк истории образованности и литературы татар. (до революции 1917 г.). М.-П., 1923. (Справедливости ради, следует отметить, что моменты взаимной критики в их взаимоотношениях случались и в более ранний, дореволюционный период по научным вопросам далеким от политики).

[3] Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 г. … С. 31.

[4] Фирсов Н.Н. Прошлое Татарии. Казань, 1926. С. 43.

В середине 20-х гг. наметились определенные споры по вопросу о социально-политической сущности джадидизма, впоследствии, в 30–50 гг., выросшие в большую дискуссию. В среднеазиатской литературе выступили вчерашние джадиды Ф. Ходжаев, Т. Рыскулов, А. Икрамов и др. с целью исторически (post factum) соединить джадидизм с коммунистической платформой[1]. «Основными требованиями и задачами джадидов, – пишет Ф. Ходжаев, – были: борьба с религиозным фанатизмом путем распространения новейшей религиозно-светской литературы, тюрко-татарского издания, введение светских новометодных, европейского образца школ взамен старых, чисто религиозных, схоластических и общая перемена всей средневековой схоластической системы народного образования на светскую, отвечающую требованиям современности…»[2]. Широкая демократическая платформа, по мнению джадидов-коммунистов, позволила объединить широкие народные массы в единое революционное движение. В критическом отклике «Кто такие были джадиды» (1926) Г. Туркестанский квалифицирует джадидов в качестве представителей мелкобуржуазной революционной демократии, «которые конечно не переделались от того, что назвали себя коммунистами»[3].

Налицо мучительный поиск концептуального компромисса между утверждающимся коммунистическим, социально-классовым пониманием истории и изначально присущей, национально-освободительной идеологией «единого потока». Впрочем, власть едва ли стремилась разобраться в тонкостях научной дискуссии. Ибрагимов, как и Валиди, и Губайдуллин, несмотря на всю свою коммунистическую риторику, официально оставался, как минимум, вчерашним панисламистом[4]. Концептуальные подходы авторов не могли не вы-

---

[1] В частности, Ф. Ходжаев утверждал: «Именно джадидизму мы обязаны тем, что в Средней Азии воспитались кадры, могущие возглавить национально-революционное движение и возглавившее его уже тогда, когда наше революционное движение влилось в великий поток Октябрьской революции, пошло под коммунистические знамена». См.: Очерки революционного движения в Средней Азии. М., 1926. С. 12.

[2] Ходжаев Ф. К истории революции в Бухаре. Ташкент, 1926. С. 13. См. также: Ходжаев Ф. О младобухарцах // Историк марксист. 1926. Т. 1. С. 128–129.

[3] Туркестанский Г. Кто такие были джадиды. Ташкент, 1926. С. 22.

[4] По определению МСЭ: Г. Ибрагимов прошел «ряд этапов от панисламизма до коммунистического мировоззрения». См.: МСЭ. М., 1929. С. 350.

звать идеологической критики. Например, в рецензии на монографию Воробьева Н.И. (1930) утверждалось, что ее «ни в коем случае нельзя считать марксистским исследованием»[1]. Что касается работ Д. Валиди, Г. Губайдуллина, Г. Ибрагимова, они вовсе были квалифицированы как «контрреволюционные» и «антисоветские».

* * *

Большую политическую заостренность и целостность тема модернизации мусульманских народов России начиная с 1920-х гг. приобретает в трудах зарубежных авторов. Эту научную литературу можно условно разделить на эмигрантскую и литературу собственно иностранных ученых. Татарская зарубежная литература, ведущая свое начало с конца XIX в. (с публикации книги Р. Ибрагимова «Чулпан юлдузы» в 1895 г. в Стамбуле), в основном относится к первой половине XX в., т. е. к периоду наибольшего «исхода» тюрко-татарской интеллигенции из России. В работах Г. Исхаки, А.-З. Валиди, Г. Баттала и др. делаются попытки рассмотреть модернизацию мусульман в качестве непосредственного предмета исследования, в контексте общетюркского национального движения[2].

В очерке «Идель-Урал» (1933) Г. Исхаки обращает внимание на существенные подвижки в жизни мусульман Поволжья и Приуралья, произошедшие в XVIII–XIX вв.: расширение торговли и промышленности, зарождение издательского дела, развитие системы образования и т. д. Отмечая заслуги богословов-реформаторов (А. Курсави, Ш. Марджани и др.), он как политик связывает модернизацию, прежде всего, с задачами антиколониальной борьбы. «Завоевание Туркестана русскими и применение завоевателями методов, которые применялись к тюрко-татарам в Идель-Урале и в отношении туркестанцев, вызвало в жизнь новую идеологию среди сознательной части тюрко-татар. Необходимо ориентироваться на Европу – вот в чем заключалась эта

[1] Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар… С. VIII.

[2] «История последних лет свидетельствует о том, что победа большевизма над национальными движениями заставила тюрков искать причины своего поражения и на Кавказе, и в Крыму, и в Туркестане, и в Поволжье. Главной причиной, – по мнению Г. Исхаки, – оказалось отсутствие должного единства, недостаточная консолидация в тюркском мире». См.: Исхаки Г. Современное положение и наши задачи // Яңа милли юл (Новый национальный путь). Берлин. 1935. № 8. Б. 1–6.

новая идеология»[1]. Во многом повторяя это положение[2], друг и соратник Исхаки С. Султан (Уфалы) обращает внимание на миссионерское давление, усилившееся в этот период. По его мнению, «татары отбили атаку русских миссионеров против их религии и культуры не на исконной исламской основе, а на принципах национально-культурного возрождения, восприятия европейской цивилизации»[3].

«Первым застрельщиком, – писал Исхаки, – был прославившийся на весь мусульманский мир Шихабетдин Мерджани, который ведет борьбу против обрядности, усиления затворничества женщин, обращая внимание на необходимость изучения родного языка… Не менее важную роль в этой борьбе сыграл и Каюм Насыри, получив на все свои ходатайства об издании газет отказ правительства, выпускает календарь на тюрко-татарском языке, приобретший впоследствии значение периодической печати… Исключительно выдающуюся роль… сыграл Исмаил Бей Гаспринский, …реформой своих школ все тюрки, живущие в пределах бывшей России, обязаны именно ему». Его «Тарджеман» «была первая тюркская газета, сыгравшая в общественно-политической жизни всех тюркских народностей бывшей России громадную историческую роль», «основной задачей (которой – А.Г.)… было воспитание всех тюрков в духе их единства, без различия племени, рода и территории». «В борьбе против старого быта новаторы тюрко-татары, – по мнению Исхаки, – черпали моральную силу в происходящих реформах Турции»[4].

Показательный модернизм Исхаки, ориентация на тюркизм и кемалистские реформы предопределили его достаточно отчетливый антиклерикализм (несмотря на защиту религиозных прав мусульман в СССР)[5], отрицательное отношение к религиозно-возрожденческим

---

[1] Исхаки Г.Г. Идель-Урал. Казань, 1991. С. 30–36, 38.

[2] «Экспансия русских затрагивала торговые интересы казанских татар на Востоке. …Царское правительство стало постепенно ограничивать их коммерческую и промышленную деятельность. …Татары, защищая свои позиции на рынке, …стремились усвоить европейские методы и приспособиться к новой ситуации». См.: Султан С. (Уфалы) Гаяз Исхаки-Иделле. Этапы жизни и творчества... С. 76–77.

[3] Султан С. (Уфалы) Гаяз Исхаки-Иделле. Этапы жизни и творчества... С. 77.

[4] Там же. С. 38–41.

[5] Ярко выраженный антиклерикализм Исхаки проявился еще в ранних произведениях (например, в «Ике йөз елдан соң инкыйраз» («Исчезновение через двести лет», 1904)).

тенденциям, активно проявившимся в российском мусульманском движении. Он жестко противопоставляет «новаторов» ишанизму, с которым, по его мнению, «новаторы» вступили «в ожесточенную борьбу» за возможность «усвоения европейской культуры». Создается впечатление, что на него (как и на его «коллег» в Советском Союзе) оказывала сильное воздействие конкретная общественно-политическая обстановка[1]. Воспринимая суфизм как сугубо фундаменталистское течение, он не видел на этом пути перспектив развития, хотя и не отрицал определенного освободительного потенциала движения мусульманских братств. В этом смысле крах ваисовского движения, поддержавшего большевистскую власть, для него был вполне закономерен.

Подобно Г. Исхаки А.-З. Валиди считал самым великим ученым, выросшим в последние века, Ш. Марджани[2]; однако он в большей степени был сориентирован на восточную идентичность российских мусульман. Признавая огромные изменения в жизни башкирского общества в конце XIX – начале XX вв.[3], он отнюдь не склонен преувеличивать размах и глубину русской аккультурации, полагая, что многие инновации в мусульманскую среду приходили из Турции через татар и мишарей. «В советское время некоторые историки опубликовали труды, где утверждается, что уже тогда (в XIX в. – А.Г.) влияние русской культуры было сильным, но это вовсе не соответствует действительности, и подобные утверждения не более чем влияние сегодняшней пропаганды русских. В то время преимущество русских в области техники можно было принять безоговорочно, но в духовной жизни башкиры, как и многие другие народы, обладали внутренней самостоятельностью, а в нравственном отношении и явным превосходством»[4].

---

[1] Религиозная (вернее антирелигиозная) реформа в Турции: 3 марта 1924 г. Великое национальное собрание приняло закон о ликвидации халифата, а также законы об отделении церкви от государства, школы от церкви, о ликвидации суфийских орденов и т. д.

[2] Валиди Тоган З. Воспоминания: Кн. I. Уфа, 1994. С. 76.

[3] «За последние десять лет… произошло столько изменений, сколько в жизни кочевника не происходило и за несколько столетий». См.: Валиди Тоган З. Воспоминания... С. 32.

[4] «Русские, поселившиеся среди нас как лавочники или кузнецы, очень быстро усваивали наш язык, а их дети впоследствии долго пребывали под воздействием ис-

Валиди всячески подчеркивал восточную основу культуры тюрков южного Урала, где среднеазиатское влияние проявлялось «во многих особенностях национальной культуры». Даже Махмуд II, пишет он, которого «некоторые ученые турки пытаются представить … как деятеля, безумно влюбленного в европейский, особенно итальянский, Ренессанс», «был верным представителем исламской культуры, на европейскую культуру смотрел как достойный представитель иной культуры и гордился величием собственной культуры. И представители башкирской интеллигенции и духовенства в XVIII–XIX веках, вынужденные тесно соприкасаться с русской культурой, занимали те же позиции, они хорошо знали собственную культуру, знали, что она своими корнями связана с великой цивилизацией Средней Азии, и гордились ею»[1].

Более пристальное внимание вопросам модернизации мусульман Поволжья (нежели предыдущие авторы) уделил Г. Баттал. Большая часть исследования «Казан төркиләре» («Казанские тюрки», 1925, 1996) посвящена социокультурным сдвигам XIX – начала XX вв. Отдавая дань государственной политике аккультурации (открытие Азиатской типографии, университета, русско-татарских школ, развитие востоковедения и т. д.) и, одновременно, признавая кризис «бухарского» образования, он определяет модернизацию как «эпоху нового метода» («ысулы җәдид дәвере») – широкого преобразования всего уклада. Автор отмечает богатую историографическую традицию проблемы, в качестве предшественников выделяя Ш. Марджани («Мөстәфадел-әхбәр...», II ч.), Р. Фахретдина («Асар»), а также

---

лама, а иные, несмотря на запреты Российского законодательства, вообще переходили в ислам». Даже у офицеров, долгое время служивших в русских частях, башкирском войске, учившихся в военных школах, – по утверждению автора, – до 1860 г. «не водилось привычки (по возвращении домой – А.Г.) петь русские песни, исполнять русскую музыку, танцевать европейские танцы», а «домашнее убранство и сад напоминали быт и традиции сырдарьинского жителя Туркестана». См.: там же. С. 16–17.

[1] Валиди Тоган З. Воспоминания... С. 19, 17. Однако рассказывая о своем обучении, Валиди отмечает, что уже в юности познакомился с произведениями египетских модернистов М. Абдо и Ф. Вежди, европейских ученых: Ренана, Дрейпера, Шопенгауэра в турецком переложении, а также пишет об огромном влиянии книг Ядринцева «Сибирь как колония», «Положение инородческого населения в Сибири» и т. д. См.: там же. С. 39–40, 51.

Дж. Валиди, Г. Губайдуллина, Г. Рахима, Г. Сагди[1]. Однако приоритет он (во многом) отдает К. Насыри, считая именно его «пионером» движения за реформу литературного языка, новую школу, развитие издательской деятельности т. д. Марджани в интерпретации Баттала выступает больше как религиозный реформатор, ученый, «историк, вынесший из старой Бухары новые мысли». Расширение движения за обновление культуры и выход джадидизма на общественно политическое поприще он связывает в большей степени, чем другие исследователи, с российской революцией[2]. К теме тюркского модернизма Г. Баттал возвращается в конце 50-х гг., приступив к изданию биографической серии книг «Выдающиеся деятели из казанских тюрков» (Р. Фахретдин, М. Биги, Г. Баруди, бартья Максуди) (Стамбул, 1958–1959)[3], посвященной, по отзыву фон Габайна, проблемам: каким образом «среди казанских деятелей пробуждается стремление к реформам»[4]. К этому ряду также относятся статьи С. Султана (Уфалы), Н. Давлета, посвященные Г. Исхаки, Г. Баруди[5] и др.

Что касается публикаций иностранных авторов, имеющих отношение к рассматриваемой проблеме, то наиболее активными в 30–40-е гг. XX в. были востоковеды и исламоведы Германии (Г. фон Менде, Б. Шпулер и др.). Пристальное внимание к вопросам истории и современного положения мусульман в России во многом определялось политическими мотивами. Данные исследования преимущественно были сориентированы на жесткую критику национальной политики Советского Союза, а также на изучение проблем национально-освободительной борьбы. Авторы обращают внимание, что

---

[1] Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар…; Газиз Г., Рәхим Г. Татар әдәбияты тарихы (История литературы татар). Казан, 1922; Сәгъди Г.Г. Татар әдәбияты тарихы (История литературы татар). Казан, 1926.

[2] Баттал Г.Г. Казан төркиләре. Тарихи язмалар. Казан, 1996.

[3] См.: Баттал Г.Г. Галимҗан Баруди // Баттал Г.Г. Казан төркиләре... Б. 172–177; Баттал Г.-Б. Муса Ярулла Биги: Тормышы, эшчәнлеге вә әсәрләре. Казан, 1997; Баттал-Таймас Г.Г. Ике бертуган Максудилар. Тормышлары, иҗатлары вә әсәрләре. (Два брата Максуди. Жизнь, творчество и труды). Казан, 1999 и др.

[4] Баттал-Таймас Г.Г. Ике бертуган Максудилар... Б. 15.

[5] Султан С. (Уфалы) Гаяз Исхаки-Иделле. Этапы жизни и творчества... С. 76–77; Давлет Н. Галимджан Баруди – просветитель и реформатор // Татарстан. 1991. № 7. С. 44–47.

российская имперская политика была, прежде всего, направлена на усиление колониальной зависимости и расчленение единства движения тюркских народов[1].

Вместе с тем Шпулер отмечает и положительные моменты колониальной политики – знакомство с достижениями европейской мысли, что в итоге подтолкнуло Х. Фаизханова к проектам реформирования традиционной конфессиональной школы. Однако в качестве лидеров татарского модернизма немецкий ученый, прежде всего, выделяет Ш. Марджани и И. Гаспринского, которые на основе сохранения религиозных ценностей стремились преобразовать устои жизни мусульман России. Важным направлением деятельности реформаторов, наряду со школьной реформой, приобщением к европейским знаниям и др., Шпулер считал идею национального единения на основе общего «османо-тюркского языка» для всех тюркских народов[2]. Лидером модернизации выступала татарская буржуазия, которая, по мнению Менде, «вела борьбу за обновление народа… с тем, чтобы весь народ вытащить из состояния отсталости и сделать жизнеспособным в новых условиях»[3].

Несмотря на существенное различие общественно-политических условий научной деятельности, было бы ошибкой рассматривать развитие отечественной и зарубежной историографии в отрыве друг от друга. В 20-е гг. еще сохранялись тесные научные связи. Советские академические издания могли себе позволить публикацию трудов эмигрантов, естественно не связанных с актуальной политикой. Поддерживалась активная переписка. По воспоминаниям А.-З. Валиди, он переписывался с Самойловичем А.Н., Бартоль-

---

[1] См.: von Mende G. Der nationale Kampf der Russland türken. Ein Beitrag zur Nationalen frage in der Sowjet union. Berlin, 1936; von Mende, G. Volkstumfragen im Osten // Ostaufgaben der Wissenschaften. Munchen 1943, S. 80–91; Spuler B. Die Wolga-Tatarien und Baschkiren unter russischer Herrschaft // Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Band 29, Heft 2. Berlin. 1949. November. S. 142–149; von Mende G. Die Türkvölker im Herrschaft bereich der Sowjetunion // Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament. 1960. 20 April. S. 257–270 и др.

[2] Spuler B. Idel-Ural. Völker und Staaten zwischen Wolga und Ural. Berlin, 1942. S. 76–84.

[3] von Mende G. Der nationale Kampf der Russland türken… S. 42.

дом В.В., Крачковским Ю.И. и др.[1] Практически все зарубежные исследователи использовали материалы, документальные данные отечественных публикаций, применяя при этом собственные концептуальные подходы и методы интерпретаций. Например, Исхаки Г.Г. в работе «Идель-Урал» (1933) ссылается не только на труды Фукса К.Ф., Гакстгаузена А., Корсакова Д.А. и др., но и на исследования советских авторов (этнографов, историков и лингвистов): Смолина В.Ф., Воробьева Н.И., Губайдуллина Г.С., Яковлева Н. и др.[2] Это, в частности, свидетельствует о том, что Исхаки Г.Г., эмигрировавший в 1918 году и проживавший в разные периоды в Китае, Франции, Германии, Польше, Турции, при этом мог достаточно оперативно знакомиться с советской научной литературой.

Советские исследователи, вследствие цензурных ограничений, естественно, имели в этом отношении меньше возможностей. Однако знакомство с трудами зарубежных коллег все же происходило – опосредствованным путем, на путях так называемой критики буржуазных фальсификаторов. При всех издержках этого направления «критика», вольно или невольно, несколько приподнимала «железный занавес» и позволяла приблизительно ориентироваться в тенденциях развития мировой исторической науки[3]. Первыми шагами на своеобразном поприще стали статьи Ибрагимова Г.Г. «Социальная революция и татарская интеллигенция» (1919), «Материалы к истории революции» (1922), «Первые годы Великого Октября» (1932). В брошюре «Черные вехи и белая литература» (1924) резкой критике были подвергнуты работы Г. Исхаки и М. Бигиева за «реакционные

---

[1] «Переписка с российскими учеными, участие в научных изданиях тогда никаких препятствий не встречали». См.: Валиди Тоган З. Воспоминания: Кн. 2… С. 281.

[2] Смолин В.Ф. Археологический очерк Татреспублики // Материалы по изучению Татарстана. (Сб-к ст-й). Вып. II. Казань, 1925; Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар. (Опыт этнографического исследования), Казань, 1930; Газиз Г. Татар тарихы (История татар). М., 1925; Губайдуллин Г. Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. (Сб-к ст-й). Вып. II. Казань, 1925 и др.

[3] Ибрагимов Г.Г. Черные вехи и белая литература. Казань, 1924; Абдуллин М., Батыев С. Татарская АССР: реальность и буржуазные мифы. Казань, 1977; Батыев С.Г., Решетов Ю.С. Критика современных буржуазных фальсификаций национальной государственности в Татарии // История национальной государственности в Татарии. Казань, 1982 и др.

идеи пантюркизма и панисламизма»[1]. Впоследствии разоблачительный уклон советской историографии в отношении зарубежной литературы стал традиционным.

Политические процессы в Советском Союзе в 1920-е гг. привели к усилению идеологической нетерпимости, преследованию инакомыслия и искоренению «национал-уклонизма». «Старая цивилизация умерла», – констатировал еще в 1923 г. М. Бигиев. Но тираническая власть, сосредоточенная в руках меньшинства, после революции «стала средством в руках другого меньшинства»[2], средством реализации (по выражению М. Султан-Галиева) политики «коммунистического империализма»[3]. «Все мусульманские территории бывшей Российской Империи были прочно закрепощены новой империей – советской»[4]. Призрачные надежды национальных лидеров на соглашение с имперской властью, выраженные в сверхлояльной фразе Г. Ибрагимова о том, что «при наступлении XX в. колонизация татарского края уже закончена, и татары в полном смысле этого слова замирены и покорены»[5], потерпели крах. Г. Исхаки в начале 30-х гг. подвел итог: «Россия и до сих пор еще остается "тюрьмой народов" под властью большевиков»[6]. «Безграничный шовинизм, – по утверждению А.-З. Валиди, – стал распространяться в русской нации со времен большевизма, (который – А.Г.) до этого не проявлялся столь сильно»[7]; «российская коммунистическая партия в масштабе всей России повела политику империалистического социализма»[8]. Все более очевидно проявлялся, по мне-

[1] В известной степени вспышку полемики «спровоцировала», изданная за рубежом книга М. Бигиева «Азбука исламията», где он дискуссирует с «Азбукой коммунизма» Н.И. Бухарина.

[2] Бигиев Г. Мусульманским нациям // Наследие Мусса Джаруллаха Бигиева. (Сборник документов и материалов). Ч. I. Казань, 2000. С. 45.

[3] Из показаний М. Султан-Галиева следователю от 18 декабря 1928 года // Эхо веков – Гасырлар авазы. 1995. Май. С. 115.

[4] Бенигсен А. Мусульмане в СССР // Панорама-форум. 1995. № 2 (октябрь). С. 83.

[5] Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 г. … С. 7.

[6] Исхаки Г. Г. Идель-Урал… С. 61.

[7] Валиди Тоган З. Воспоминания: Кн. 1… С. 362. См. так же: Баттал Таймас Г. Мин бер яктылык эзләгән идем. Казан, 2003.

[8] Валиди Тоган З. Воспоминания: Кн. 2… С. 266.

нию зарубежных специалистов, «второй (этап – А.Г.) – скрытого колониализма» (1917–1991)[1].

«После “триумфального шествия Советской власти” одной из задач большевиков стала изоляция этих (мусульманских – А.Г.) народов от исламского мира и ислама как религии»[2], а также максимальное разобщение между собой[3]. С начала 1930-х гг. начинает складываться официальная концепция модернизации мусульманских народов России, которая постепенно приобретает все более жесткие и ограниченные формы. Перед официальной историографией ставится задача развенчать теорию «единого потока», показать интернациональную социально-классовую сущность общероссийских исторических процессов. Уже в работе Ф. Сайфи («Татары до февральской революции», 1930), насколько возможно, была сделана попытка усилить картину растущего имущественного, социально-классового расслоения и антагонизма среди татарского населения. На первый план выдвигается классовая борьба; национальное единство признается нелепостью. Однако многие положения остались на уровне деклараций: показать реальную борьбу татарского рабочего класса так и не удалось[4]. В этом же духе выполнены работы Людмилина А.С., Ишемгулова Б., Мозаффари З. и др., где мусульманское духовенство, включая реформаторов,

---

[1] Лейзерович Е.Е. Социальные и экономические итоги российской колонизации Туркестана. Тель-Авив, 2001. С. 6. Цит. по: Котюкова Т.В. Туркестанское направление думской политики России (1905–1917 гг.). М., 2008. С. 22. Не случайно Остроумов Н.П. ярый поборник царистской колониальной политики с пониманием отнесся к политическим процессам «Касымова в Средней Азии и Султан-Галиева во внутренней России». См.: Остроумов Н.П. История «молитвы за царя», предназначавшейся для чтения в ташкентских мечетях и в русско-туземных школах. См.: URL: http://www.ia-centr.ru/expert/5676/ (дата обращения: 25.11.2014).

[2] «Не менее важной целью являлся отрыв народов от тюркских корней, что и привело к возникновению плана латинизации алфавита для ряда регионов России». См.: Атаев Т.О. Политический подтекст латинской письменности // Фаизхановские чтения. Материалы четвертой ежегодной научно-практической конференции: «Фаизхановские чтения». Н. Новгород, 2008. С. 151. См. также: Давлетшин Т. Советский Татарстан… С. 18.

[3] Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I… С. 303, 317, 329, 330.

[4] См.: Сайфи Ф. Татары до февральской революции. Казань, 1930.

представлено единой, исключительно реакционной, черносотенской массой[1].

Исходя из положения о религии как орудии классовой борьбы, Касымов Г. выдвигает тезис о «татарском исламе», который «носит совсем иной характер, чем тот, который исповедуют народы, стоящие на более низком экономическом, культурно-политическом уровне», так как является религией приспособленной «к условиям развернутого капитализма», идеологией «городской и деревенской буржуазии». «Ни одна из народностей, исповедующих ислам, не переделывала его так, как переделывают его буржуазные условия новой татарской жизни, и ни одна из них не выдвигает таких религиозных реформаторов, каких выдвигают тогдашние условия новой татарской буржуазии»[2]. Период джадидизма (новаторства) «после 1905 г.» сопровождался «глубокими религиозными реформами», укреплением татарской буржуазной печати, появлением буржуазных писателей, поэтов, историков и т. д. «Татарская буржуазия, – по мнению автора, – усиленно занимается в этот период разработкой форм и путей установления организованного господства над трудящимися не только татарской, но и других тюркских народностей», осуществлением «своих колонизаторских интересов по отношению к башкирам, казакам (казахам – А.Г.), киргизам…»[3]. Соответственно, татарскую буржуазию Касымов характеризует не иначе как пантюркистскую колонизаторскую буржуазию.

В духе разоблачительной атеистической пропаганды написаны также работы Ибрагимова Г.А. Несмотря на жесткий вывод о том, что оба лагеря духовенства (джадидов и кадимов) «контрреволюционны и каждый по-своему служит интересам буржуазии и империализму», он все же называет джадидов «прогрессистами», «старавшимися приспособить ислам к условиям развития капитализма

---

[1] См.: Людмилин А.С. «Контрреволюция в рясах и чалмах» в 1905 г. в Казанской губернии. Казань, 1931; Ишемгулов Б. Урыс самодержавиясе һәм мөселман диния нәзарәте (Русское самодержавие и мусульманское духовное управление). М., 1930; Мозаффари З. Ишаннар-дәрвишляр (Ишаны-дервиши). Казан, 1931 и др.

[2] Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. Казань, 1932. С. 3, 4, 5.

[3] Там же. С. 4, 11–12.

в России»[1]. «В связи с выступлением джадидов, – пишет автор, – в те времена у татар, например, реформа началась с волос и одежды. Стали отращивать волосы и брить бороды… Вместо дедовских чапанов и джилянов начали одевать бешметы, пальто и костюмы. В особенности реформа коснулась религиозных школ (медресе). Наряду с традиционным богословием в медресе дали место преподаванию арифметики, математики, естествознания, истории, философии. Появились даже требования русского языка и ремесел. Мусульманские капиталисты начали отправлять своих детей в европейские школы. Зайнулла-ишан, занимавший среди российских мусульман первое место своей религиозностью, разрешил мусульманам ростовщичество, как не противоречащее исламу, что прямо несогласно с Кораном. Такое же разрешение дал и турецкий шейх-ул-ислам (глава мусульманского духовенства)»[2].

По мере усиления атеистической, антирелигиозной пропаганды (на рубеже 20–30-х гг.) вновь проявился интерес к разоблачению «возрожденческого» (фундаменталистского) течения мусульманского реформаторства. В отличие от Музаффари З., рассматривающего ваисовскую организацию только как религиозную секту[3], Сагидуллин М. в брошюре «К истории ваисовского движения» (1930) обращает внимание на религиозно-обновленческую идеологию (сохранение ислама в его «чистом виде»)[4], характеризует это движение как религиозно-анархическое. Всячески подчеркивая социально-политическую подоплеку, он связывает ваисовское течение с крестьянским протестом против грабительской реформы 1861 г., а впоследствии с движением городских низов в начале XX в. Признавая, что «ваисовщина» играла «иногда даже заметную роль в прошлом истории общественных течений среди татар», «ведя священную войну с правительством угнетателей», в которой сочеталась религия с революцией, социализм с Кораном, булгарская ориентация с лозунгом поддержки

[1] Ибрагимов Г.А. Ислам, его происхождение и его классовая сущность. М., 1940. С. 76, 74.

[2] Ибрагимов Гали. Происхождение ислама и его социальные корни. Алма-Ата, 1937. С. 70.

[3] Zarif Mozafari. Isannar darvislar. Qazan, 1931.

[4] Сагидуллин М. К истории ваисовского движения. Казань, 1930. С. 5.

советов, Сагидуллин вместе с тем приходит к заранее предопределенному выводу: «По существу их учение (религиозное – А.Г.), их “теория” была и осталась реакционной»[1].

По мнению Аршаруни А., Габидуллина Х. («Очерки панисламизма и пантюркизма в России», 1931) религиозно-реформаторское движение (Курсави, Марджани), просветительство (Насыри, Фаизханов), прежде всего, являются «отражением стремления буржуазного национализма оформить татар как капиталистически организованную самостоятельную единицу»[2]. Джадидизм же «как синоним нового, это знамя политической борьбы передовой татарской буржуазии и ее сторонников против консерватизма, наконец, это первоначальный организующий лозунг не только для татарской, но и всей тюркской буржуазии, лозунг, положивший начало пантюркистскому движению в России, продолжающему свое существование в различных формах до наших дней»[3]. Гаспринский как лидер панисламистского, пантюркистского движения окончательно «переводится» с просветительского «поля» на политическое поприще. Касымов Г. в аналогичной работе «Пантюркистская контрреволюция и ее агентура – султангалеевщина» (1931) пропускает реформаторско-просветительские истоки идеологии, ограничиваясь констатацией противоположности позиций Гаспринского и Насыри[4].

Безусловно, значимым явлением (на фоне откровенно идеолого-пропагандистских «агиток») стала монография Климовича Л.И. «Ислам в царской России» (1936). Несмотря на то, что, как и предыдущие авторы, он рассматривает мусульманское духовенство в качестве сугубо реакционной силы (активного союзника царизма), его работа была последней попыткой осмыслить «реформистские течения в исламе» в контексте общей модернизации мусульманских народов России. По мнению автора, подвижки мусульманского общества XIX – начала XX вв. по своим истокам – преимущественно следствие

[1] Сагидуллин М. К истории ваисовского движения. Казань, 1930. С. 8, 12, 13.

[2] Аршаруни А., Габидуллина Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931. С. 9, 11.

[3] Там же.

[4] Касымов Г. Пантюркистская контрреволюция и ее агентура – султангалеевщина. Казань, 1931. С. 23.

социально-экономических процессов (кризиса феодальных устоев и развития капитализма). Исходя из этого общего посыла, мусульманское сектантство, являющееся отражением социального протеста низов, прежде всего, призвано затемнить классовое сознание народных масс. Реформаторство же (или джадидизм) – буржуазно-либеральное движение, направленное на расширение капиталистических отношений в мусульманской среде.

Бурное развитие татарского торгово-промышленного капитала, раннее приобщение верхов татарского общества к культурной жизни «европейской части населения Российской империи» обусловили «раннее появление среди татар стремления к реформе в исламе». «Выражая эти стремления верхних слоев общества поволжских татар», выступают религиозные реформаторы А. Курсави, Ш. Марджани, Х. Фаизханов и «джадиды» во главе с И. Гаспринским. Таким образом, программа реформ шариата, школы, печати, политических прав мусульман и т. д., подчеркивает автор, была нацелена на утверждение «господства татарского капитала как над татарскими, так над другими "мусульманскими" трудящимися»[1]. Соответственно идеологией (прежде всего – татарского) джадидизма является панисламизм и пантюркизм. Истоки пантюркизма Климович находит уже в «конспекте татарского языка» И. Хальфина (1826), где просветитель писал, что «и татарский и турецкий – один и тот же язык… Сей общий турецкий язык так распространился, будучи языком обширным и легким, что во многих землях Азии, даже в самой большой части ее, употребляют его». «Вторили ему и последующие татарские ученые, развившие содержащиеся у Хальфина пантюркистские элементы. Например, в… сочинении Каюма Насырова "Фавакиг улджуляса" с такой же тенденцией повествовалось о преимуществах татарского языка над остальными и т. д.»[2] Признавая, что «самодержавие использовало панисламизм, как дымовую завесу» для прикрытия имперской политики, Климович вместе с тем утверждает: «это ни в какой степени не означало, что течения панисламизма в царской России не было…»[3].

[1] Климович Л. Ислам в царской России. М., 1936. С. 178, 188.

[2] Там же. С. 189.

[3] Там же. С. 244.

Разоблачительный акцент в отношении татарского джадидизма вполне понятен. Борьба с «султангалеевщиной» оставалась главным направлением по искоренению «национал-уклонизма». Однако сделав вывод о том, что «бухарский джадидизм в конце XIX и начале XX вв. был в известной мере экспортирован из самодержавной России», Климович не склонен ставить его «в один ряд с джадидами царской России». Признавая, что бухарские джадиды «не лишены были намерения» освободить «свою страну из-под сапога царской России» («вывести деспотию своего эмира на путь политической и экономической независимости»), он достаточно осторожно критикует их деятельность, подразделяя их в данном случае на «левых» (показательно в кавычках) и правых. Уловив политический заказ времени, автор, вольно или невольно, выступил на острие идеологической критики руководства Узбекистана. Если уж в России о Гаспринском «до сих пор еще пишут, как о прогрессисте и чуть ли не революционере, – отмечает Климович, – то в Средней Азии по-прежнему в ходу лозунги: "Джадид – это большевик" (писатель А. Сагирджан)». Для Икрамова А.И., Ходжаева Ф.[1] и других лидеров Туркестана джадидизм не только значимая часть жизни, но органичная социокультурная оболочка их большевистского мировоззрения. Вплоть до середины 30-х гг. джадиды М. Бехбуди и А. Фитрат официально оставались пламенными борцами за просвещение, «против тирании эмира, …за освобождение родины»[2].

С этих же концептуальных позиций выступает и Галузо П.Г. («Туркестан-колония», 1929, 1935). Однако его оценки национального движения XIX – начала XX вв. менее жесткие, чем у Климовича. Исходя из положения о том, что в Средней Азии в настоящее время (1929) обеспечен «некапиталистический путь развития», он после-

[1] Икрамов А.И. (1898–1938) – 1-й секр. ЦК КП (б) Узбекистана (1928–1937), член ЦК ВКП(б) (1934–1937) и ЦИК СССР. Ходжаев Ф. (1896–1938) – пред. СНК Узбекской ССР, один из пред. ЦИК СССР, член ЦК КП(б) Узбекистана. В 1938 г. приговорены к смертной казни.

[2] См.: Икрамов А. Отчет ЦК курултаю КП(б) Узбекистана // Правда Востока. 1934. № 14 (16 января). С. 5; Ходжаев Ф. К истории революции в Бухаре и национального размежевания Средней Азии. Ташкент, 1932. С. 9–11, 16–21. Произведения Фитрата выходили вплоть до его ареста и расстрела в 1938 г. См.: Фитрат А. Страшный суд (Кыямат). Ташкент, 1937.

довательно придерживается теории «единого потока» – «движение “всех” (мусульман) против “всех” (неверных русских)»[1], «без различий сословий и классов»[2] (даже во втором переработанном издании 1935 г.). Более того, во втором издании очерков Галузо не удержался от полемической реплики: «Было бы неправильно, однако, на этом основании (“гегемонии эксплуататорских классов – знати и духовенства”) зачислить все движения по ведомству “реакционных”, как это делают некоторые зараженные великодержавным шовинизмом историки. Оно было направлено против царизма и национального гнета и в этом его прогресс»[3]. Джадиды, в восприятии Галузо, соответственно идеологи туркестанской буржуазной демократии, «младотатары», левое крыло панисламизма, наиболее революционная часть которых влилась в коммунистическую партию. И хотя панисламисты, так автор называет правое консервативное крыло национального движения, «ненавидели джадидов за их новаторство», «джадидов и панисламистов соединяла общая борьба против русских и разделяло то, что первые были прогрессистами, вели борьбу за промышленный капитализм, вторые были консерваторами, вели борьбу с русскими во имя сохранения и закрепления остатков феодализма»[4].

Наиболее полно в данный период процессы модернизации мусульман Поволжья постарался осветить Горохов В.М. в монографии «Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья» (1941). Тематика исследования позволила ему несколько дистанцироваться от идеологических аспектов и в большей степени сосредоточиться на религиозно-реформаторских и культурно-просветительских сторонах проблемы. Наряду с Курсави, Марджани, Фаизхановым и Насыри автор в круг реформаторов, просветителей вводит Утыз-Имяни, И. Хальфина, отмечает значение Азиатской типографии, знакомит с произведениями М. Акъегетзаде, названного Ибрагимовым «отцом татарской реалистической литературы», и т. д. Горохов пытается несколько сгладить сложившуюся жесткую схему,

[1] Галузо П.Г. Туркестан-колония. М., 1929. С. 46, 41, 45.

[2] Галузо П.Г. Туркестан-колония. Ташкент, 1935. С. 83, 88, 94, 95.

[3] Там же. С. 95.

[4] Галузо П.Г. Туркестан-колония. М., 1929. С. 146, 151, 162. Так же см.: Галузо П.Г. Туркестан-колония. Ташкент, 1935. С. 196–199.

«спасти» хотя бы ранний джадидизм. Анализируя программу Марджани, он приходит к выводу: «Мы вправе заявить, что Марджани был одним из лиц, подготовивших джадидизм». Только с 1890-х гг. идеологом этого движения становится Гаспринский и «джадидизм оформился как пантюркистское движение»[1]. Однако «джадидское движение… после революции 1905 г. идет на убыль», и результаты его, по мнению автора, были не велики[2].

Налицо сужение трактовки мусульманского модернизма до уровня социально-политической канвы. Однако работы 30-х и даже начала 40-х гг., несмотря на политическую ангажированность, несут на себе, безусловно, позитивный отпечаток литературы 20-х гг. Модернизация мусульман России представлена в целом как исторически прогрессивное явление в многообразии этапов и направлений, в контексте общих процессов в среде тюркских и мусульманских народов. В последующие годы, по мере ужесточения общественно-политического режима, в свете непредсказуемости нюансов идеологической конъюнктуры изыскания в области истории национальных движений становятся все более рискованным занятием. Этот период характеризуется наиболее грубым вмешательством в научный процесс, когда тематические, оценочные установки «спускались сверху» в виде обязательных партийных постановлений. «Историографическая» дилемма между «врагами» и «заблуждающимися» решалась подчас органами ОГПУ. Научные труды репрессированных ученых (Ибрагимова Г.Г., Валиди Д., Губайдуллина Г.С., Рахима Г.М., Сагидуллина М.С., Сайфи К.Ф. и др.) на следующий день объявлялись «буржуазными», «контрреволюционными» и изымались из научного оборота.

Постановление ЦК ВКП (б) от 9 августа 1944 г. «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской парторганизации», осудив «серьезные недостатки и ошибки националистического характера в освещении истории Татарии» ряда татарских историков и литераторов, обратило особое внимание на необходимость исследования и освещения «истории совместной борьбы русского, татарского и других народов СССР про-

[1] Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941. С. 169.

[2] Там же. С. 176, 194.

тив чужеземных захватчиков, против царизма и помещичье-капиталистического гнета»[1] и т. д. Очевидно, что рассматриваемая тематика не могла остаться в неизменном виде. После «исторического» постановления 1944 г. были сделаны оргвыводы в отношении руководства ИЯЛИ и пересмотрены научные планы и направления. Исследования процессов модернизации татарского народа трансформируются в сторону «поисков» революционно-демократических составляющих этого процесса. Первой попыткой «адаптировать» тему джадидизма к требованиям времени стала диссертация Халитова Г.М. «Дооктябрьская творческая эволюция Маджита Гафури» при ИЯЛИ КФАН (1947). Где автор выделяет две тенденции (буржуазную и разночинско-демократическую), правое и левое крыло джадидизма: туркофилы (Гаспринский) и русофилы (Хальфин и Насыров), оценивая джадидизм как движение просветительское[2]. Однако и такая постановка была признана недостаточной и ошибочной.

«Работа над ошибками» выявила сохраняющиеся проявления «буржуазного объективизма». В сентябрьском постановлении бюро Тат. ОК ВКП (б) 1948 г. было указано на недопустимые публикации школьных учебников, идеализирующих жизнь мулл, богачей и торгашей («Сәхибҗамал» Г. Кандалыя, «Рәдде бичара кыз» («В ответ несчастной девушке») Ф. Халиди), дающих необоснованно высокую оценку творчеству Утыз-Имени, Мауля Колыя, Г. Кандалыя и джадидизму[3]. Новый директор ИЯЛИ Гайнуллин М.Х. также несколько «опрометчиво» отметил, что К. Насыри «в первую очередь упоминает имена татарских поэтов – Утыз Имени и Кандали»[4]. В духе постановления прозвучала критика книги Агишева Я.Х. «Творчество Г. Тукая (Общественно-политические мотивы)» (1848). Агишев

---

[1] О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации // Партийное строительство. 1944. Август (№ 15–16). С. 32.

[2] Халитов Г.М. Дооктябрьская творческая эволюция Маджита Гафури. Дис. … канд. филол. наук. Казань, 1947. С. 41–43. См. так же: Чернышев Е.И. Татария в конце XIX – начале XX века // История Татарской АССР. Т. I. Казань, 1951. С. 467–471.

[3] Имеется в виду учебник по татарской литературе для 8 классов (составитель Л. Заляй, редактор Г. Кашаф).

[4] Гайнуллин М. Каюм Насыри (его научная, литературная и просветительская деятельность). К 120-летию со дня рождения. Казань, 1945. С. 70.

в творчестве поэта-демократа нашел «черты уныния и пессимизма», также отметил, что он «далеко не был атеистом». По мнению рецензента, осталась неясной идейная направленность и «социальная природа творчества Тукая»[1].

Однако отсутствие официальных оценок «дезориентировало» ученых и создавало некоторый «зазор» для «саботажа» партийных постановлений. Еще некоторое время вся прогрессивная татарская общественная мысль второй половины XIX в. рассматривалась под общим объединенным названием «джадидизм». В этом духе в 1949 г. выразился Раимов Р.М.: «Татарская интеллигенция во главе с К. Насыровым положила начало новому общественному течению среди татар, известному в исторической литературе как джадидизм…, – за сближение с русской передовой культурой, за реформы мектебе и медресе (школы), за введение новых методов обучения, за политические свободы и т. д.»[2].

Проблема татарского джадидизма в конце 1940-х гг. вновь оказалась в центре общего внимания. Острота вопроса во многом определялась утверждением, широко распространявшимся в частности представителями Института истории АН СССР (1949, 1955), о том, что именно «под влиянием татарских буржуазно-националистических элементов и проникавшей в Туркестан татарской националистической прессы… начало развиваться… движение, известное под именем “джадидизма”». «Развитие буржуазного национализма (пантюркизма, джадидизма) …подогревалось и ускорялось влиянием более развитой татарской буржуазии: татарские националистические газеты, распространяющиеся в Туркестане; татарская интеллигенция, главным образом учителя, преподававшие в новометодных школах; представители татарской буржуазии, которые в изобилии устремились в Туркестан и т. д.»[3]. В отношении Казахстана преобладала

---

[1] Пехтелев И. О некоторых вопросах изучения творчества Г. Тукая // Красная Татария. 1948. № 184. 15 сентября.

[2] Раимов Р.М. Революция 1905–1907 гг. в Среднем Поволжье и Приуралье // Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России. М., 1949. С. 670.

3 Пясковский А.В. Революция 1905–1907 гг. в Туркестане // Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России. М., 1949. С. 537, 538, 607, 616.; Пясковский А.В. Революция 1905-1907 гг. в Туркестане // Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России. М., 1955. С. 583, 584, 620, 658–659.

та же картина: «…особенно татарские буржуазные националисты вели довольно широкую пропаганду панисламизма и пантюркизма в Средней Азии и Казахстане». «Казахские мугаллимы и муллы из татар были ярыми сторонниками и пропагандистами пантюркизма и панисламизма»[1] и т. д. Таким образом, татарское национальное движение провозглашалось главным проводником джадидизма, панисламизма и пантюркизма, что в идеологических координатах того времени, как минимум, блокировало мало-мальски объективное исследование процессов модернизации татар. О политических последствиях говорить затруднительно, однако весьма показательно, при наличии в данных сборниках разделов относительно народов Карелии, Абхазии, Сибири, Дальнего Востока и Севера, полное отсутствие какого-либо упоминания о народах Крыма и Северного Кавказа. В итоге с конца 40 – начала 50-х гг. начинается всеобщее «разоблачение сущности джадидизма» как общественного явления[2].

Разработка наиболее важных направлений была взята под строгий контроль. Сначала в АОН ЦК ВКП (б) в Москве, затем и в Казани были защищены диссертации Гумерова Д.Т. (1949), Ишмухаметова З.А. (1952), Фасеева К.Ф. (1953), Мухаметова Х.Г. (1953), Нафигова Р.И. (1954), Газизуллина Ф.Г. (1959)[3] и др. по различным аспектам татарской общественно-политической мысли. Однако уже в первой

[1] Якунин А.Ф. Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России // Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России. М., 1949. С. 630; Якунин А.Ф. Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России // Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России. М., 1955. С. 687.

[2] Усманов М.А. О триумфе и трагедии идей Гаспринского // Исмаил Бей Гаспринского. Россия и Восток. Казань, 1993. С. 6.

[3] Гумеров Д.Г. Развитие прогрессивно-демократической мысли Татарии во второй половине XIX века (К. Насыров, Г. Камал, Г. Тукай). Дис. … канд. филол. наук. М., 1949; Ишмухаметов З.А. Из истории атеистической мысли в Татарии конца XIX века. (До установления Советской власти). Дис. … канд. филол. наук. Казань, 1952; Фасеев К.Ф. Развитие татарской революционно-демократической общественной мысли. Дис. … канд. филол. наук. М., 1953; Мухаметов Х.Г. Просветительские идеи в татарской литературе последней четверти XIX века. Дис. … канд. филол. наук. Казань, 1953; Нафигов Р.И. Влияние марксистко-ленинских идей на татарскую демократическую публицистику в период первой русской революции. Дис. … канд. ист. наук. Казань, 1954; Газизуллин Ф.Г. Основные направления татарской экономической мысли начала XX века (дооктябрьский период). Дис. … канд. экон. наук. М., 1959 и др.

диссертационной работе была допущена существенная идеологическая «ошибка». Гумеров Д.Т. вслед за Гайнуллиным М.Х. назвал Курсави одним из первых прогрессивных мыслителей, «поднявших меч» против религиозной схоластики[1]. Уже через год Гумеров Д.Т. «исправился»: «Первым и наиболее выдающимся представителем прогрессивно-демократического направления в Татарии ("первым татарским ученым и просветителем") был крупный ученый-демократ Каюм Насыри», ведший «беспощадную борьбу против феодально-крепостнических порядков и реакционной идеологии»[2]. В целом процессы модернизации татар рассматривались исключительно в свете влияния русской общественно-политической мысли в неразрывной связи с расширяющимся революционно-демократическим движением.

В этот период наблюдается «бегство» от джадидизма и «массовое вторжение» на страницы научной печати «татарских мыслителей и просветителей». Из научной литературы «исчезают» реформаторы; все положительные герои становятся просветителями. В 1949 г. в диссертации Беляевой У.И. «Творчество Утыз-Имени» суфийский поэт был назван «первым просветителем татарского народа»[3]. Аналогично утверждение Яфарова Б., Горохова В.: «Первым выразителем передовой общественной мысли татарского народа является Утыз-Имени». В «Истории Татарской АССР» (1951), подготовленной ИЯЛИ КФ АН, Утыз-Имяни и Курсави также представляются борцами против устаревших религиозных догм: «они начали разрушение… схоластической рутины», «их идеи легли в основу либерального общественного движения»[4]. Мало того, Яфаров Б. в 1951 г., составляя учебник для 8 классов по литературе, первым прогрессивным мыслителем назвал суфийского поэта XVII в. Мауля Колыя.

Последующая реакция была незамедлительной. Специальным решением бюро Тат. ОК партии (февраль, 1952) были обозначены рецидивы «тех же ошибок», а также сохраняющиеся среди части ис-

---

[1] Гумеров Д.Г. Развитие прогрессивно-демократической мысли Татарии… С. 96.

[2] Гумеров Д.Г. Каюм Насыри – передовой мыслитель татарского народа XIX века // Вопросы философии. 1950. № 1(9). С. 191, 195, 190.

[3] Беляева У.И. Творчество Утыз-Имени. Автореф. дис. … канд. филол. наук. Казань, 1949. С. 3, 8, 14.

[4] История Татарской АССР. Т. I. Казань, 1951. С. 338–339.

следователей истории неправильные оценки религиозно-мистического творчества Мауля Колыя, Утыз-Имяни и ложные концепции, о якобы прогрессивном характере джадидизма (в работах Халита Г.М., Горохова В.М.)[1]. Было четко сказано: джадидизм – контрреволюционное буржуазно-националистическое течение, пытавшееся оторвать татар от России и подчинить империи турецких султанов. В частности, данное постановление ориентировало ученых разрабатывать вопросы о влиянии передовой русской культуры, русской общественно-политической и философской мысли на развитие татарской культуры и общественно-политической мысли. Была наконец-то определена официальная номенклатура: К. Насыри – просветитель; Тукай, Камал, Гафури – революционные демократы (последние двое с оговорками)[2]. «Правильные» акценты были расставлены уже в диссертации Мухаметова Х.Г. (1953): «Джадидисты выражали интересы националистической агрессивной буржуазии». Джадидизм «был антинародным, реакционным и контрреволюционным движением»; «выразителями интересов татарского народа в последней четверти XIX века были просветители, вышедшие из разночинской интеллигенции… Деятельность просветителей была направлена не только против кадимистов, но против джадидистов»[3].

Новое издание сборника статей «Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России» (1955) также отразило проделанную работу. В статье Раимова Р.М., вышедшей уже после его смерти, были убраны «некорректные» выражения вроде «колониального положения» татарского капитала[4]. А также теперь утверждалось, что «про-

---

[1] Б. Яфаров был исключен из партии. М. Гайнуллину был объявлен строгий выговор, а затем в 1953 г. он был снят с поста директора ИЯЛИ. В итоге Б. Яфаров, В. Горохов, У. Беляева прекратили исторические исследования. Чего не скажешь о М. Гайнуллине, который продолжил активную научную деятельность, как бы предчувствуя веяния «нового времени».

[2] Как, например, в Казахстане символом просветительства стал И. Алтынсарин. См.: Ситдыков А.С. Педагогические идеи и просветительская деятельность И. Алтынсарина. Алма-Ата, 1949; Эфиров А.Ф. Ибрай Алтынсарин. Алма-Ата, 1949; Джамагулов К. Ибрай Алтынсарин. Ташкент, 1975 и др.

[3] Мухаметов Х.Г. Просветительские идеи в татарской литературе последней четверти XIX века. Автореф. дис. … канд. филол. наук. Казань, 1953. С. 4–5.

[4] Раимов Р.М. Революция 1905–1907 гг. в Среднем Поволжье и Приуралье… 1949. С. 663.

светительские взгляды Каюма Насырова и его сторонников формировались в жестокой борьбе не только с царскими русификаторами, но и в борьбе со сторонниками мусульманского мракобесия (кадимисты) и буржуазного либерализма (джадидисты) среди самих татар»[1]. Из статьи Якунина А.Ф. исчезла также попытка разделить казахское националистическое движение на исламистское (тюркофильское) и западническое направление. Последнее, по мнению автора, все же выступало «за русификацию казахской культуры», сближение с Россией[2]. Из статьи Пясковского А.В. – былое утверждение о руководстве мусульманского духовенства национально-освободительными восстаниями в Туркестане в конце XIX в.[3], а из азербайджанского раздела – какие-либо упоминания о джадидизме и его просветительских истоках (Бакиханове, Ахундове, Касимбеке, Зардаби)[4] и т. д.

В духе времени также была написана книга Гайнуллина М.Х. «Каюм Насыров и просветительское движение среди татар» (1955), изданная к юбилею (130-летию) официально признанного просветителя. С лихвой воздав должное идеологической риторике, автор противопоставляет джадидизм просветительству, «одностороннего» Марджани «пылкому» К. Насыри, характеризует джадидизм как сугубо реакционное общественно-политическое течение[5]. «Джадидизм и идеологи этого движения с самого начала стояли на реакционных позициях и… с самого начала имелись основы для превращения этого движения в контрреволюционное»[6]. Жесткий ригоризм пронизывает всю работу: религиозные реформаторы «типа Курсави и Марджани» отравляли «народ “реформированной”, утонченной религией», И. Гаспринский – агент царской охранки, Р. Ибрагимов, Р. Фахретдинов, Ф. Карими «продолжили реакционную традицию, начатую в конце

[1] Раимов Революция в 1905–1907 гг. в Среднем Поволжье и Приуралье // Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России. М., 1955. С. 726.

[2] Якунин А.Ф. Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России… 1949. С. 629.

[3] Пясковский А.В. Революция 1905–1907 гг. в Туркестане… 1949. С. 540–541.

[4] Ямпольский З., Ибрагимов З. Революция в 1905–1907 гг. // Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России. М., 1949. С. 488.

[5] Гайнуллин М. Каюм Насыров и просветительское движение среди татар. Казань, 1955. С. 13, 44, 15–16, 18, 21, 26, 67.

[6] Там же. С. 15–16.

XIX в. писателем Мусой Акджигитовым» и т. д.[1] Как и в других работах этого периода: практически полностью отсутствует подстрочник, ссылки в основном на труды Ленина, Сталина, Калина, Горького; перманентным рефреном звучит аргументация: «Ответ на этот вопрос мы находим в вышеуказанной работе В.И. Ленина»[2]. (Следует отметить, что подобные выпады отсутствовали в работе автора, посвященной 120-летию К. Насыри (1945). Здесь он свободно обращался к исследованиям Катанова Н.Ф., Смирнова В.Д., Григорьева В.В. и др.)[3] Однако при этом Гайнуллину М.Х., как и Фасееву К.Ф. (смотри далее – А.Г.) все же удается несколько расширить позитивный материал темы, добавив к «канонизированным» Насыри, Тукаю, Гафури, Камалу творческое наследие татарских писателей-модернистов З. Бигиева, Г. Ильяси, Ф. Халиди, З. Хади[4].

В итоге монографию по проблематике татарской общественной мысли разрешили опубликовать только Фасееву К.Ф. (зав. отделом науки, школы и культуры Тат. ОК КПСС). Его работа «Из истории татарской передовой общественной мысли (вторая половина XIX – начала XX века)» (1955) стала олицетворением взятого курса, своеобразным памятником этой эпохи, где предельная осторожность сочеталась с особой жесткостью и категоричностью формулировок. Марджани – дворянско-буржуазный ученый, Гаспринский – турецкий агент, Г. Ваисов – развратник, а поэты С. Сюнчелей, С. Рамеев испытывали просто ненависть к народным массам. Медресе – очаги мракобесия, джадидские школы – только для богатых, ситуация была столь плачевная, что «татарское население было почти сплошь неграмотным» и т. д.[5] Джадидизм определяется как реакционное буржуазно-националистическое течение, направленное «на то, чтобы

---

[1] Гайнуллин М. Каюм Насыров и просветительское движение среди татар. Казань, 1955. С. 35, 17, 82.

[2] Там же. С. 89.

[3] См.: Гайнуллин М. Каюм Насыри (его научная, литературная и просветительская деятельность)...

[4] См.: Гайнуллин М. Каюм Насыров и просветительское движение… С. 68–78, 83–88; Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли (вторая половина XIX – нач. XX века). Казань, 1955. С. 40.

[5] Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли… Казань, 1955. С. 12, 15, 247, 104, 211, 218, 22, 209.

оторвать татарский и иные мусульманские народы от России и подчинить их прогнившей империи турецких султанов»[1].

В противопоставлении деятелей татарской культуры (К. Насыри и Ш. Марджани, Х. Фаизханова и Ш. Марджани, Г. Тукая и С. Рамеева и т. д.) со всей очевидностью проявился тенденциозный подбор материала, целиком сориентированный на избранные сочинения, изданные в советский период. Искусственное нарушение научной преемственности привело к фактическому исчезновению подстрочного материала. В данной работе практически полностью отсутствуют ссылки на монографическую литературу, несмотря на значительное количество работ по данной теме дореволюционных и советских авторов. Однако нельзя отрицать, что, несмотря на недостатки, книга Фасеева К.Ф. является первой большой монографией по истории татарской общественной мысли. Впоследствии в своих воспоминаниях Фасеев К.Ф., отмечая давление партийно-идеологических органов, напишет: «Мы в то время не могли по-настоящему осмыслить и были вынуждены подчиниться указаниям свыше… Так, вкрались в мою диссертацию и монографию “Из истории татарской передовой общественной мысли” несправедливые оценки джадидизма и творчества Мевла Колыя, Курсави, Утыз Имяни, Марджани. Жаль, но что поделаешь – факт!». «Преобладание над всем политики и идеологии негативно влияло на литературу и искусство»[2].

Сам язык «научной критики» постепенно менялся в соответствии с эпохой. Практика грубого охаивания и навешивания ярлыков в 50-е гг. сменяется стыдливым замалчиванием. В отношении научной литературы 20–30-х гг. в «новой» советской историографии утверждается мнение о ее несомненной методологической ущербности. Признавая определенные заслуги в плане сбора документального материала, его систематизации и первичной обработки, в историографических обзорах отмечается, что авторы (эпохи становления советской науки) не сумели до конца освободиться от некоторых элементов буржуазного объективизма и соответственно до конца

[1] Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли… Казань, 1955. С. 14, 15.

[2] Фасеев К.Ф. Вспоминая прошедшее. Казань, 1999. С. 106, 103.

овладеть марксистко-ленинской научной теорией[1]. Примером трагического излома представляется эволюция концептуальных взглядов старейшего этнографа, историка Воробьева Н.И., одного из немногих ученых, которые начинали научную деятельность в послереволюционный период и пережили «лихие» 30–40-е гг. После раскритикованной работы «Материальная культура казанских татар» (1930) последовал длительный (в 25 лет) пробел в научных публикациях. Исключение составила лишь работа «Каюм Насыри – этнограф» (1948), что понятно в свете официальных установок. Новые труды в печати появились лишь начиная с 1956 года. Коллективная монография «Татары Среднего Поволжья и Приуралья» (1967), где Воробьев написал первые семь глав и заключение, безусловно, идеологически выверена. Такое впечатление, что жесткая критика, прозвучавшая в начале 30-х гг. в адрес «Материальной культуры…», вплоть до конца 60-х продолжала довлеть над автором. (Данная работа даже не упоминается в библиографическом списке.) И дело не только в том, что из работы были удалены «сомнительные» элементы, вроде: «булгарского наследия чуваш», «турецких народов», «торгово-промышленного капитализма» и т. д. Вся былая социокультурная, общественно-политическая канва развития татарского народа была изменена на 180 градусов, поставлена с ног на голову. Первая глава демонстрирует полный набор «клише»: широкий ракурс социально-классовой борьбы, интернационализм, доминирующее значение влияния русской культуры, просветители – К. Насыри и Г. Тукай, «отдельные представители татарской интеллигенции (И. Халфин, Х. Ямашев, М. Махмудов) еще тогда сумели преодолеть мусульманскую схоластику…»[2] и т. д. С другой стороны, полностью исчезают положения о восточно-мусульманском характере культуры татар Поволжья и Приуралья, о значении среднеазиатской культуры и османо-турецких истоках модернизации. Восточно-мусульманское влияние рассматривается вскользь как искусственное явление, произошедшее вследствие злонамеренных происков господствующих классов. «Восточная культура» оценивается в данном контексте крайне негативно, не иначе

[1] Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль... С. 7.

[2] Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 18–19.

как «так называемая» и в кавычках. Помимо упомянутых фамилий остальные представители татарского возрождения представляются аморфным буржуазным хором «борцов за национальную культуру»[1]. Пример Воробьева Н.И. не является исключительным и взят лишь как характерный. Весьма возможно, если бы судьбы Г. Губайдуллина и Дж. Валиди сложились иначе, их научные пути не избежали бы подобной деформации.

***

Во второй половине 50-х гг. под влиянием решений XX съезда КПСС происходит относительная либерализация идеологического режима. Своеобразным знаком для местных историков стала статья члена ЦК КПСС Гафурова Б.Г.[2] в журнале «Коммунист» (1958), где директор Института востоковедения, отражая дух перемен, отметил, что «до революции 1905 г. (а особенно в конце XIX – начале XX века) джадидисты среди татар Поволжья и в Азербайджане выступали с лозунгами культурной борьбы против религиозного мракобесия. В этом было немало прогрессивного»[3]. Безусловным ориентиром стала также статья секретаря ЦК КПСС, акад. Пономарева Б.Н. «Задачи исторической науки и подготовка научно-педагогических кадров в области истории» (1963), где были определены рамки дозволенного, основные параметры и официальные направления научно-исторического поиска. «В свете проблем национально-освободительного движения современности опыт национальных движений в России представляет немалый интерес. Изучая этот опыт, необходимо последовательно вскрывать как колонизаторскую реакционную сущность русского царизма, так и прогрессивное значение слияния национальных крестьянских выступлений на окраинах с пролетарским движением в России»[4].

---

[1] Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 18–19.

[2] *Гафуров Б.Г.* (1908–1977) – в 1946–1956 гг. 1-й секретарь ЦК КПСС Таджикистана, член ЦК КПСС (1952–1961). С 1956 г. директор Института востоковедения АН СССР.

[3] Гафуров Б.Г. Успехи национальной политики КПСС и некоторые вопросы интернационального воспитания // Коммунист. 1958. № 11. С. 19.

[4] Пономарев Б.Н. Задачи исторической науки и подготовка научно-педагогических кадров в области истории // Вопросы истории. 1963. № 1. С. 16.

Ситуация в области исторических исследований значительно изменилась с приходом в науку молодых прагматиков, новой генерации ученых, не обремененных догматической идиосинкразией. По мере общей демократизации круг научно-исследовательских сюжетов существенно расширился. Однако в области рассматриваемой проблематики произошла определенная подмена предмета исследования. Проблемы модернизации татарского народа директивным путем были заменены в значительной степени изучением российской аккультурации. Ключевой и универсальной становится формулировка: «Под благотворительным воздействием русской культуры расцветает творчество…»[1]. Не случайно в научной литературе термины «реформация, реформаторство» вытесняются политически нейтральными терминами «просветительство, просветители». В негласный «список закрытых тем» попали проблемы, связанные с религиозной тематикой (религиозно-реформаторские, религиозно-политические, суфийские аспекты), просветительско-политические сюжеты, а также, целиком направление, связанное с изучением развития и становления национальной идеологии – главного продукта общественно-политической модернизации.

В Татарстане после перевода сверхосторожного Муратова З.И.[2] в Москву (1957) наблюдаются некоторые либеральные послабления при Игнатьеве С.Д.[3] (1957–1960), («излишность» которых возможно стала причиной его отставки и раннего ухода на пенсию). Однако в свете постановления 1952 г. для научного сообщества было ясно, что «разом всем в рай не попасть». Началась «ползущая» борьба местных историков по «протаскиванию» татарских общественных деятелей, просветителей и мыслителей поодиночке. Если в 50-е гг. к официально признанным «национальным героям» присоединились лишь большевики Г. Кулахметов (1950)[4] и Х. Ямашев (1954)[5],

[1] Климович Л. Из истории литератур советского Востока. М., 1959. С. 144.

[2] *Муратов З.И.* – в 1944–1957 гг. 1-й секр. Тат. ОК КПСС.

[3] *Игнатьев С.Д.* – в 1957–1960 гг. 1-й секр. Тат. ОК КПСС. Вероятно, не случайно со сменой власти Гайнуллин М.Х. был вторично снят с поста директора ИЯЛИ и заменен на более лояльного Фасеева К.Ф.

[4] Гиззатуллин Ф.Б. Гафур Колəхмəтов иҗаты. (Творчество Гафура Кулахметова). Дис. ... канд. филол. наук. Казан, 1950.

[5] Хасанов Х.Х. Хусаин Ямашев. Казань, 1954.

то в 60-е гг. появляются научные разработки Нафигова Р.И., Хасанова М.Х. в отношении лидеров леворадикального крыла татарского национального движения – М. Вахитова и Г. Ибрагимова[1]. В этот же период начинается осторожная борьба за «реабилитацию» Ш. Марджани – ключевой фигуры мусульманского модернизма в России. Марджани представляется деятелем исключительно просветительского направления. Показателем достигнутого стали публикации, изданные в честь 150-летия татарского мыслителя[2].

Важным вкладом в исследование проблем мусульманского модернизма в этот период стала монография Гайнуллина М.Х. «Татарская литература и публицистика начала XX века» (1966)[3]. В данном исследовании автор, отказавшись от былых жестких оценок, дал взвешенный анализ тенденций развития татарской литературы. Не педалируя «болезненную» тему джадидизма, Гайнуллин обратился к сюжетам традиционно сложным для советской историографии и литературоведения, дав позитивную характеристику татарской периодической печати («Вакыт», «Шура», «Йолдыз» и др.), творчеству татарских публицистов (Фахретдин, Карими, Максуди и др.) и некогда порицаемых поэтов (Рамиев, Дэрдменд). Становление критической мысли, направленной против религиозной схоластики, автор начинает с деятельности Курсави и Марджани, продолженной Насыри. Однако просветительство по-прежнему противопоставляется религиозному реформаторству. Впрочем, вплоть до начала 90-х гг. российские мусульманские реформаторы (Ш. Марджани, Х. Фаизханов, К. Насыри, Г. Фаизханов и др.) на страницах советской научной печати будут выступать преимущественно в роли ученых и просвеителей, лишь во вторую очередь – лидерами религиозного и общественно-политического движений.

Подобные идеологические компании проходили и в других «тюрко-мусульманских» республиках[4]. Пытаясь как-то адаптировать тему

---

[1] Нафигов Р.И. Мулланур Вахитов. Казань, 1960; Хәсәнов М. Галимҗан Ибраһимов. Казан, 1964.

[2] Шиһабетдин Мәрҗани. Мәкаләләр җыентыгы (Сборник статей). Казан, 1968; Госманов М. Мәрҗани турында берничә сүз (Несколько слов о Марджани) // Казан утлары. 1968. № 1. Б. 116–121.

[3] Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика начала XX в. Казань, 1966.

[4] См.: Доклад первого секретаря ЦК КП Узбекистана Мухитдинова А.Н. на съезде I интеллигенции Узбекистана // Правда Востока. 1956. 13 сентября.

джадидизма к сложившейся идеологической ситуации, Вахабов М.Г. (директор Института истории Компартии Узбекистана) поднял вопрос о социальной природе джадидизма (1957)[1]. Формально оставаясь на официальной позиции («Джадидизм – это националистическая (правда он не пишет «реакционная» – А.Г.) идеология местной буржуазии…», противостоящая просветительству)[2], он представил нейтрально-позитивную картину новометодистского джадидского движения в Узбекистане до первой российской революции. При этом Вахабов М.Г. сделал осторожный вывод: «Автор данной работы, изучая материалы джадидизма, пришел к… выводу. Не все люди, названные до революции джадидами, были представителями и идеологами национальной буржуазии. Среди них было немало лиц, которые в своем творчестве отражали интересы трудового народа и являлись носителями идей просветительства»[3]. Несмотря на попытку (в более поздний период, 1963) выделить из общего джадидизма джадидов (сторонников нововведений в области школьного обучения, художественной литературы, искусства и быта), которые также «именовали себя джадидами», Вахабов М.Г. в целом остался на прежней позиции. «Что касается так называемых “ранних” или “левых” джадидов, то их следует, как нам кажется, (“во избежание путаницы”) называть просветителями», движение которых «с самого начала приняло революционно-демократический оттенок»[4]. Известным показателем перемен стало переиздание «Дня страшного суда» (реабилитирован-

---

[1] Вахабов М.Г. Ташкент в период трех революций. Ташкент, 1957. С. 26–27, 92–100; Вахабов М.Г. Формирование узбекской социалистической нации. Ташкент, 1961. С. 107–111; 198–236.

[2] Стараясь выглядеть более ортодоксальным, он даже критикует позицию, утверждавшую, что джадидизм был во многом или частично прогрессивным явлением, сыгравшим большую роль в культурной жизни народа. См.: Очерки истории Коммунистической партии Туркестана. Ташкент, 1958. С. 95–96; Рахманов М. Хамза Хаким-заде Ниезии ва узбек совет театри. (Хамза Хаким-заде Ниязи и узбекский советский театр). Ташкент, 1959. С. 70–99; Иззат Султанов. Пьесалар, маколалар. (Пьесы, статьи). Ташкент, 1959. С. 298–299 и др.

[3] Вахабов М.Г. Формирование узбекской социалистической нации… С. 205.

[4] Вахабов М.Г. О социальной природе среднеазиатского джадидизма и его эволюции в период Великой Октябрьской революции // История СССР. 1963. № 2 (март – апрель). С. 35–36, 39.

ного в 1962 г.) Фитрата А.[1] в Душанбе (1964), Москве (1965), Казани (1967). Впрочем, для советских историков он по-прежнему оставался буржуазно-националистическим писателем[2].

Либеральные оттенки звучат также в работе Айтмамбетова Р. «Дореволюционные школы Киргизии» (1961). Однако просветительские задачи киргизского общества, прежде всего, связываются с классовыми интересами нарождающейся мусульманской буржуазии. «Все эти задачи были положены в основу новометодных школ – "усул джадид", учредителями и первыми преподавателями которых являлись главным образом поволжские татары, активно проводившие в жизнь идеи джадидистов»[3].

Безусловным прорывом в изучении модернизации татарского общества стала работа Нафигова Р.И. «Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли» (1964). Новые условия позволили автору существенно расширить спектр и контекст исследования. Отмечая слабую разработанность проблемы джадидизма, Нафигов Р.И. подчеркнул внутреннюю социальную неоднородность и социально-политическую противоречивость этого движения. Выделяя демократическое крыло, он, вслед за Халитовым Г.М., Вахабовым М.Г. предложил разделить джадидизм на демократическое и буржуазно-националистическое направление. На I этапе – с середины XIX в. до 80-х гг. джадидское движение (в котором преобладало просветительство) носит в целом прогрессивный характер: требования были направлены против абсолютизма и способствовали пробуждению чувства национального самосознания. (Апеллируя к противоречивым высказываниям предшественников, Нафигов Р.И. пишет, что Гайнуллин М.Х. именно джадидов 50–70-х гг. называет просветителями.) На II этапе – с начала 80-х гг., по мнению автора, нарастают узкоклассовые интересы национальной буржуазии, вставшей во главе движения. "Джадид"… превращается в знамя буржуазного националистического движения»; он «идейно захлестнул

[1] После ареста «его произведения надолго исчезли с библиотечных полок». См.: Климович Л. «День страшного суда» Абдурауфа Фитрата» // Фитрат А. День страшного суда. М., 1965. С. 26.

[2] Там же. С. 27.

[3] Айтмамбетова Д. Дореволюционные школы Киргизии. Фрунзе, 1961. С. 36.

демократическое просветительство». Однако «джадидизм как направление политической мысли был погребен революцией 1905 г.». «Итак, намечались два течения внутри джадидизма, но неразвитость, незрелость демократического направления, гонения на него царизма не позволяли ему в 80-е годы выделиться из общего "джадидизма"»[1].

Аналогичная трактовка башкирского джадидизма присутствует в работах Исмагилова Г.С. и Юлдашбаева Б.Х.[2] Вместе с тем Юлдашбаев, подразделяя джадидов на левых и правых, стремится оценить джадидизм положительно в целом (прежде всего в плане борьбы его с мусульманским консерватизмом). «Возникнув в области школьного образования, – пишет он, – джадидизм перерастает в широкое идейно-политическое течение». Джадидизм «требовал реорганизовать деятельность мусульманского духовенства и в этой связи усовершенствовать подготовку духовных лиц соответственно современному уровню культуры и прогресса. Джадиды ратовали за эмансипацию и просвещение женщины-мусульманки, за развитие национальной печати и литературы на родном языке. Речь шла о стремлении приобщить эти народы к современной культуре и цивилизации»[3].

Отдавая дань времени, Фасеев К.Ф. в работе «Сила братства и дружбы» (1966) также смягчил былые оценки джадидизма[4]. В 1971 г., когда острота ситуации спала, Фасеев К.Ф. также попытался разделить рассматриваемое движение на «джадид» и «джадидизм», демократическое и буржуазно-националистическое течение, (соответственно – на «джадидов» и «джадидистов»)[5]. Несмотря на позднейшие утверждения (1979) о том, что «удалось покончить с элементами нигилистического отношения к отдельным представителям национальной культуры татарского народа, прийти к правильному

---

[1] Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли… С. 88, 98, 92, 93, 95.

[2] Исмагилов Г.С. К вопросу об оценке буржуазной философской и общественной мысли в Башкирии в нач. XX в. // Вопросы марксистко-ленинской философии. Уфа, 1969. С. 145–165; Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации. (Дооктябрьский период). Уфа, 1972.

[3] Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации. (Дооктябрьский период)... С. 263.

[4] Фасеев К.Ф. Туганлык һәм дуслык көче. Казан, 1966.

[5] Фасеев К.Ф. На путях пролетарского интернационализма. Казань, 1971. С. 161.

в целом пониманию деятельности Курсави, Утыз-Имяни, Кандалый и др.», Фасеев К.Ф., как и раннее, критикует попытки[1] причислить великого демократа (Насыри) к «главарям джадидизма»[2].

Рецидивы жесткой постановки вопроса мы находим также в работе Хасанова Х.Х. «Формирование татарской буржуазной нации» (1977). «За последнее время среди части исследователей замечаются попытки рассматривать джадидизм в целом как прогрессивное течение, затушевывая его классовое содержание». «Татарская буржуазия, положившая начало джадидизму, не вела последовательную борьбу против остатков крепостничества, занимала примиренческую позицию по отношению царизма. Поэтому ее культурническое движение носило узкоклассовый, националистический характер» и т. д.[3] Весьма показательно: в оценке школьной реформы автор ссылается на данные Горохова В.М. – 61 новометодная школа (5,6 %), но не Нафигова Р.И. – 90 % (в Средней Азии и Казахстане до 1905 г. функционировали якобы только татарские джадидские школы). Соответственно, они «не могли сыграть какую-нибудь заметную роль в распространении знаний среди населения»; «в период первой русской революции его идеологи открыто перешли на сторону контрреволюции»[4].

Очевидно, что тема джадидизма, ставшая предметом ожесточенных споров, представляла историкам не просто «полигон» для изучения общественно-политических течений небольшевистского толка, но и сохраняла в поле научного контента концепты национальной идеологии. Специфика темы позволяла под прикрытием «просветительства» относительно безболезненно затрагивать аспекты национального тюркско-татарского движения второй половины XIX – начала XX в.

Антиклерикализм просветителей в научной литературе этого периода вырастает до уровня доминирующего феномена, становясь их

---

[1] См.: Фазылов М.С. Религия и национальные отношения. Алма-Ата, 1969. С. 51.

[2] Фасеев К.Ф. Некоторые вопросы исследования истории общественно-философской мысли татарского народа // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 158, 161.

[3] Хасанов Х.Х. Формирование татарской буржуазной нации. Казань, 1977. С. 147–151;

[4] Там же. С. 151, 242, 243.

неотъемлемым атрибутом[1]. Исследователи пытаются «подтянуть» положительных героев до уровня необходимых идеологических требований. В своем устремлении они вольно или невольно «передергивают» понятия веры, религии и суеверия, отождествляя антиклерикальные взгляды с атеистическими. Аргументация утверждения, что «мировоззрение Насыри развивалось в направлении полного разрыва с религией» в духе того, что он «не ходил в мечеть», «не исполнял религиозных обрядов», «критиковал представителей религии»[2] выглядит, по меньшей мере, несерьезной[3]. Весьма любопытно в этом отношении звучит высказывание выдающегося просветителя Х. Фаизханова: «Если бы государь разрешил нам призывать чувашей к исламу, то мы затратили бы всего четверть тех усилий, которые тратят русские для христианизации чувашей, и они давно стали бы истинными мусульманами»[4].

Не менее преувеличенным выглядит антиклерикализм «национальной демократии». Материалистом, воинствующим атеистом[5], писателем-демократом[6] представляется азербайджанский прозаик

---

[1] См.: Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли…; Климович Л. Из истории литератур советского Востока. М., 1959; Нафигов Р.И. Влияние марксистко-ленинских идей на татарскую демократическую публицистику…; Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976, Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова… и др. Впрочем, в той или иной мере это было свойственно отечественным исследованиям вплоть до начала 90-х гг. Ученые были вынуждены искать «в творчестве мыслителей атеистические мотивы, игнорируя исторически значимые философские идеи, выраженные в религиозной форме». См.: Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX вв. Казань, 2001. С. 7.

[2] Гумеров Д.Т. Каюм Насыри – передовой мыслитель татарского народа XIX века… С. 193.

[3] Об этом также свидетельствуют книги изданные Насыри: «Благословенное родословие пророка» (1860), «Гакаид рисаласы» («Книга веры», 1867), «Краткая история пророков» (1884), «30 проповедей для произношения в ночи Рамазана» (1886), «Склады» (Первая книга для чтения, с примерами религиозного характера, 1895), «Сборник известий» (события из жизни пророка Мухаммеда, его сподвижников, его последователей и святых шейхов, 1895), «Краткие биографии пророков» (1899), Обязательное наблюдение (пособие по вопросам шариата, 1901) и др.

[4] Фаизханов Х. Послание (Рисаля) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. Н. Новгород, 2008. С. 46.

[5] Климович Л. Из истории литератур советского Востока… С. 128, 140.

[6] СЭС. М., 1983. С. 94.

и драматург М.Ф. Ахундов, который стремился «подорвать основы этой религии (ислама – А.Г.)»[1]. «Поэтом-демократом» становится узбекский поэт-просветитель М.-А. Мукими[2]. «Антиклерикализм Тукая, его ненависть к духовенству, – по мнению Нафигова Р.И., – поднимала его до отрицания всей религии». Он уже в 1905–1907 гг. стоял на стихийно-материалистических позициях[3]; в целом же «антиклерикализм татарской демократии… поднимался до атеизма, до стихийного материализма»[4]. В политическом отношении, по общему мнению авторов этого периода, приход национальной демократии к социализму был несомненен. Следует отметить, что народные просветители выступали не против религии, но против излишней религиозной обрядности, «ханжества и лицемерия мулл»[5].

Важным направлением в 60–70 гг. стала борьба за «очищение» татарской общественно-политической мысли от обвинения в панисламизме и пантюркизме[6]. Нафигов Р.И., допуская некоторое «культивирование панисламизма и пантюркизма представителями национальной буржуазии и духовенством»[7], вместе с тем решительно выступил против утверждения о каком-либо существенном влиянии этих идеологий[8]. В полемическом запале Нафигов Р.И. был готов

---

[1] Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Баку, 1982. С. 5, 11. Примечательно в этом отношении звучит фраза М.Ф. Ахундова: «Если на то пошло, то религия ислама все же предпочтительнее других религий и является для меня более подходящей…» См.: Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения… С. 299.

[2] См.: Каримов Г. Атокли узбек демократ шоири Мукимий. (Выдающийся узбекский поэт-демократ Мукими) // Мукимий. Танланган асарлар. (Мукими. Избранные сочинения). Тошкент, 1958. С. 5–34.

[3] Нафигов Р.И. Влияние марксистко-ленинских идей на татарскую демократическую публицистику… С.173, 194.

[4] Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли… С. 331.

[5] Букейханов А. Абай (Ибрагим) Кунанбаев… С. 3.

[6] Концептуальные истоки официальной версии относятся к дореволюционной партийной литературе: например, «панисламизм среди татар» (Сталин И.В., 1913) и др. См.: Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос // Сочинения. Т. 2. М., 1954. С. 291.

[7] Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли… С. 325, 37, 372.

[8] Там же. С. 40–43.

признать, что «нарождающаяся татарская печать, литература скорее была национальной и националистической, но не панисламистской или пантюркистской». «Великая провокация, – по мнению исследователя, – организованная царским правительством во всероссийском масштабе, нужна была ему для отвлечения масс от социальных проблем, от революции…»[1] На эту же позицию встали Усманов М.А. и Магдеев М.С. (1967): «Поиски среди татар панисламизма были провокационным вымыслом царского самодержавия»[2]. Позднее к ней присоединился и Тагиров И.Р. (1977): «Так называемый панисламизм во многом был надуманным и мог относится в той или иной степени лишь к представителям господствующих классов»[3]. Более того, в пику недавним обвинениям Нафигов, апеллируя к работам казахских историков[4], обращает внимание на заслуги татарских революционеров в деле распространения марксистско-ленинских идей в Казахстане[5].

Вместе с тем исследователи этого периода, несмотря на отрицание влияния исламизма, османизма, тюркизма, не могут не признать оппозиционность царизму «национализма угнетенной нации».

---

[1] Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли… С. 53.

[2] Госманов М., Мәһдиев М. XX йөз башы татар әдәбияты һәм матбугат тарихының кайбер мәсьәләләре (Некоторые проблемы истории татарской литературы и печати начала XX века) // Казан утлары. 1967. № 7. Б. 127; Усманов М.А. О триумфе и трагедии идей Гаспринского… С. 4. «Долгие годы царская жандармерия, – писал по этому поводу Кузнецов И.Д. (1967), – вела борьбу против “мусульманского движения”, под которым подразумевала стремление татар к национальному освобождению, видя в этом их стремление объединить вокруг себя все национальные меньшинства Поволжья (и даже не только Поволжья) и направить против христианской Руси». См.: Кузнецов И.Д. Очерки по истории чувашского крестьянства. Чебоксары, 1967. С. 384.

[3] Тагиров И.Р. Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале (февраль – июнь 1917 года). Казань, 1977. С. 20.

[4] См.: Бурабаев М.С. Газета «Урал» – проводник марксистско-ленинских идей в «Казахстане» // Вопросы исторического материализма и развития философской мысли в Казахстане. Алма-Ата, 1963. С. 154; Айдарова Х.У. Казахстан на страницах большевистской газеты «Урал» // Вопросы истории компартии Казахстана. Алма-Ата, 1963. С. 180.

[5] Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли… С. 188.

Оговаривая компрадорский характер национальной буржуазии, Нафигов Р.И. писал, выражая общую точку зрения: «В этой части есть некоторая точка соприкосновения национально-освободительного движения с борьбой пролетариата против самодержавия»; «борьба татарской буржуазии… приняла наступательный характер в начале XX в.»[1]. Вне зависимости от субъективных убеждений авторов в этот период, на наш взгляд, была принята абсолютно правильная стратегия, поскольку речь шла не только о реабилитации джадидизма, но и о развитии всей тематики.

В определенном русле научных исследований в 70–80-е гг. достаточно плодотворно реализовывался ряд направлений, на основе которых сложились ведущие научные школы (Нафигова Р.И., Абдуллина Я.Г., Усманова М.А. и др.). Изучение процессов становления и развития татарской общественной мысли в советской историографии было целиком подчинено революционной тематике. В исследованиях этого периода данная проблема рассматривается с позиций социально-классовой борьбы в среде татарского общества, становления татарского большевизма и других леворадикальных национальных групп, противостоящих идеологии «либерально-националистической» буржуазии и их «мелкобуржуазных соглашателей»[2]. К.Ф. Фасеев удачно дал этому направлению емкую формулировку: «на путях пролетарского интернационализма». Вплоть до начала 90-х гг. в отечественной историографии господствовал взгляд на национальное движение как на резерв общероссийской революции. (При всей пред-

[1] Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли… С. 29, 101.

[2] Революция 1905–1907 гг. в национальных районах России. М., 1949; Хасанов Х.Х. Хусаин Ямашев…; Мухарямов Октябрь и национальный вопрос в Татарстане. Казань, 1958; Хасанов Х.Х. Большевистская газета «Урал». Казань, 1967; Хасанов Х.Х. Революционер-интернационалист. Казань, 1971; Фассев К.Ф. На путях пролетарского интернационализма. Казань, 1971; Общественно-политическое движение и классовая борьба на Средней Волге (конец XIX – нач. XX века), Казань, 1972; Тагиров И.Р. Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале…; Нафигов Р.И. Тайны революционного подполья. Казань, 1981; Валеев Р.К., Ионенко И.М., Тагиров И.Р. Казань в 1917 г. // Страницы истории города Казани. Казань, 1981; Хасанов Х.Х. Казань в годы первого штурма царизма. Казань, 1985 и др.

сказуемости исследований этого направления результаты некоторых работ носили достаточно объективный характер.)[1]

Таким образом, идеологические установки подталкивали исследователей к поиску, прежде всего, демократических (революционно-демократических), интернационалистских, материалистических и атеистических компонентов. Не отрицая в целом эти тенденции, нельзя не признать, что подобный подход приводил к естественным перекосам – одностороннему освещению татарской общественной мысли, к выпячиванию одних сторон и затушевыванию других. В известном смысле это была «плата» за возможность продолжить научные разработки проблем национального строительства.

70–80-е гг. придали второе дыхание исследованиям татарского просветительства. В данный период существенно расширяется круг вопросов и хронологические рамки исследований. В работах Каримуллина А.Г., Ханбикова Я.И., Михайловой С.М., Газизуллина Ф.Г. рассматриваются различные аспекты татарского книгоиздательства, борьбы за периодическую печать, развития педагогической и научной деятельности[2]. Михайловой С.М. во многом принадлежит приоритет осмысления жизни и деятельности представителей раннего татарского просветительства (Сагита и Ибрагима Хальфиных, А. Вагапова, С. Кукляшева, М.-Г. Махмудова, Х. Файзханова и др.), методов и путей реализации их воззрений, форм просветительской деятельности и ее общественного резонанса. Просветительское движение, по мнению Михайловой С.М., характеризует начало модернизации та-

---

[1] Например, резюме работы Абдуллина Я.Г., Фасеева К.Ф. «Н.Г. Чернышевский и татарская общественная мысль»: о связях татарских просветителей с Чернышевским «можно судить лишь на основе косвенных данных». См.: Абдуллин Я.Г., Фасеев К.Ф. Н.Г. Чернышевский и татарская общественная мысль. Казань, 1978. С. 41.

[2] Ханбиков Я.И. Русские педагоги Татарии и их роль в развитии просвещения и педагогической мысли татарского гарода. Казань, 1968; Каримуллин А.Г. У истоков татарской книги (от начала возникновения до 60-х гг. XIX века); Казань, 1971; Михайлова С.М. Формирование и развитие просветительства среди татар Поволжья (1800–1861). Казань, 1972; Газизуллин Ф.Г. Г. Фаизханов и формирование системы экономических взглядов в татарской литературе // Некоторые вопросы политэкономии и истории экономической мысли. Ученые записки КГПИ. Вып. 141. Казань, 1975; Каримулин А.Г. Татарская национальная книга и ее функциональные особенности // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979 и др.

тарского общества[1]. «Создание национальных школ, – пишет она, – принятие "инородцев" в гимназии и университеты свидетельствует не о заботе царизма о просвещении нерусских народов, а о крахе прежних форм колониальной политики, о стремлении изменить формы и методы подготовки миссионеров», об осознании «необходимости знания восточных языков для проведения колониальной политики»[2].

Вместе с тем она стремится раскрыть «прогрессивные тенденции» государственной школы, «способствовавшие успешному формированию татарской передовой общественной мысли», росту творческих сил татарского народа, процессу формирования его национального самосознания[3]. Закономерен интерес Михайловой С.М. к истории Казанского университета, который в ее работах представлен, прежде всего, центром просвещения народов Поволжья и Приуралья, а также развития отечественного востоковедения[4]. Приобщение мусульман к государственной школе привело к тому, что «у части татарского общества зарождается критическое отношение к старым школам, в результате чего появился целый ряд проектов организации средней школы для татар»[5]. Отмеченный востоковедческий дискурс в контексте процессов исламской модернизации, так или иначе, возвращает внимание к проблемам восточной традиции уклада мусульман России. В коллективной монографии (Нафигова Р.И., Шарапова Я.Ш., Михайловой С.М., Королевой В.В.) наряду с констатацией «реакционной стороны традиции» подчеркивается и другая сторона традиции мусульманского Востока, «светящая блеском Фараби, Ави-

---

[1] Михайлова С.М. Духовная культура народов Востока. Программа спецкурса. Казань, 2003. С. 11.

[2] Михайлова С.М. Из истории формирования и развития передовой общественной мысли среди татар Поволжья. (Просветительство 1800–1861 гг.) Автореф. дис. … канд. ист. наук. Казань, 1969… С. 12, 9.

[3] Там же. С. 7, 10.

[4] См.: Михайлова С.М. Казанский университет и просвещение народов Поволжья и Приуралья. Казань, 1979; Михайлова С.М. Казанский университет и развитие духовной культуры народов Востока России. Автореф. дис. … докт. ист. наук. Казань, 1985.

[5] Михайлова С.М. Из истории формирования и развития передовой общественной мысли… С. 16–17.

ценны, Бируни. Она сохранялась в остатках булгарской культуры, поддерживалась связями с народами Средней Азии»[1].

Обращение к ранним истокам просветительства, расширение хронологических рамок в работах Ханбикова Я.И., Михайловой С.М., Хасанова Х.Х., Абдуллина Я.Г. встретило неоднозначную реакцию научного сообщества. Усманов М.А. выразил компромиссную точку зрения: «Видимо, до середины XIX в. речь может идти о предыстории татарского просветительства»[2]. Доминирующая просветительская тематика способствовала обращению также к проблемам «позднего просветительства». Исследования, посвященные изучению татарской школы, книгоиздательства, национальной периодической печати начала XX в. позволяют определить общественный, социокультурный фон модернизации, ее интеллектуально-культурный потенциал, программные приоритеты и идеологические составляющие[3].

В целом в 70-е гг. намечается осторожная «ревизия» границ, утвержденных в 40–50-е гг., Абдуллин Я.Г. в монографии «Татарская просветительская мысль» (1976) весьма своевременно обратил внимание на то, что (в отличие от просто преподавательской и научной деятельности) суть просветительства, прежде всего, «заключается в критике рутины и косности во всех сферах общественной жизни»[4]. Таким образом, в его работах определилась тенденция «возврата» просветительства к модернистскому контексту. Он признает, что «татарская просветительская мысль своими истоками была связана как с западной, так и с восточной, философской и общественно-политической мыслью». Обращаясь к прогрессивным истокам, Абдул-

---

[1] Общественно-политическая мысль в Поволжье в XIX – начале XX вв. Казань, 1977. С. 34.

[2] Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова… С. 188. Просветительство «начинает складываться примерно на стыке XVIII–XIX столетий, о чем свидетельствует деятельность и творческое наследие Г. Утыз-Имяни и Г. Курсави. Настоящим же общественным движением оно становится в пореформенный период». См.: Усманов М.А. О триумфе и трагедии идей Гаспринского… С. 8.

[3] Махмутова А.Х. Борьба за женское образование у татар (90-е гг. XIX в. – 1917 г.) Дис. канд. ист. ... наук, 1971; Школа Лябибы Хусаиновой в Казани // Страницы истории города Казани. Казань, 1981; Магдеев Н. Бобинское медресе // Казан утлары. 1969. № 12; Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX века. Казань, 1974; Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905–1907 гг.). М., 1988 и др.

[4] Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль… С. 41.

лин Я.Г. высоко оценивает творчество суфийских поэтов М. Колыя (XIII в.), А. Каргалыя (1782 – после 1833), Х. Салихова (1794–1867), Ш. Заки-Суфи (1822–1865). По его мнению, татарское просветительство возникает на рубеже XVIII–XIX вв., виднейшими выразителями которого являлись: Ш. Марджани, К. Насыри, Х. Фаизханов, Ш. Культяси. К этой когорте он причисляет также представителей просветительской литературы (М. Акмулла, М. Акъегетзаде, З. Бигиев, Г. Ильяси, Ф. Халиди)[1]. В отличие от многих предшественников автор осознает, что «татарское духовенство как в социальном отношении, так и по своей идейной ориентации не составляло единого целого… Представителями мусульманского духовенства были Г. Утыз-Имяни, Г. Курсави, Ш. Марджани, М. Акмулла и З. Бигиев». Долгие годы в медресе провели Х. Фаизханов, К. Насыри, Ф. Халиди и др. «Принадлежность большинства представителей татарского просветительства к духовной среде (либо по роду занятий, либо по происхождению и учебе) являлось одной из его особенностей, предопределенной условиями социально-экономической и духовной жизни народа»[2].

Абдуллин Я.Г. подчеркивает, что важнейшим фактором, оказавшим влияние на содержание и характер просветительских идей, были национально-колониальный гнет, христианизация, ассимиляция, культурный гнет, экономические и политические притеснения. Татарское просветительство, таким образом, было объективно направлено против колониальной политики царского самодержавия[3]. Вместе с этим, по мнению автора, «национальный гнет, русификаторская политика царизма создали благоприятную почву для пропаганды идей единства национальных интересов». Соответственно, «просветительство носит буржуазный характер… потому, что они (его представители – А.Г.) были выразителями тех тенденций, с которыми было связано дальнейшее развитие общества»; ведущей же силой в этом движении была буржуазия. Отвечая жестким сентенциям недавнего прошлого, Абдуллин Я.Г. пишет: «В литературе порою встречаются утверждения будто новометодные школы соот-

[1] Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль… С. 38, 30, 27.

[2] Там же. С. 50–51.

[3] Там же. С. 45, 46, 226.

ветствовали исключительно интересам буржуазии», однако «новый рациональный метод обучения в новометодных школах значительно ускорял учебу, а это отвечало интересам, прежде всего, трудящихся слоев населения»[1].

Выделенный выше дискурс по проблемам джадидизма позволил Абдуллину Я.Г. во многом по-новому расставить акценты. В работе «Джадидизм, его социальная природа и эволюция» (1979) он пишет о неправомерности отождествления джадидизма с партиями мусаватистов и «Союзом мусульман», а также пантюркизмом и панисламизмом вследствие своей организационной неоформленности и политической разношерстности[2]. Связывая развитие тюркизма исключительно с движением младотурков, автор (оставляя в стороне лозунги И. Гаспринского) обращает внимание на (мнимую – А.Г.) хронологическую несостыковку становления джадидизма (начинается в 80-е гг. XIX в.) и распространения тюркизма в Турции (в начале второго десятилетия XX в.)[3]. Что касается панисламизма, зародившегося одновременно с джадидизмом, Абдуллин Я.Г., в отличие от своих предшественников, отмечает прогрессивные черты этого явления. Основоположник исламизма аль-Афгани (1838–1897), по мнению автора, вел «неутомимую борьбу против колонизаторов в Индии, Египте, Иране, России, облекая свои антиколониальные призывы в религиозные формы. Видя в исламе орудие освобождения Востока, прежде всего мусульманских народов, от колониального ига, он и его ближайший соратник Мухаммед Абдо (1849–1905) призывали мусульманские народы сплачиваться на основе учения Корана. Идеи аль-Афгани о необходимости объединения народов в борьбе против колониализма сами по себе были исторически оправданы»[4].

Признавая, что ислам пронизывал все стороны жизни мусульман, Абдуллин Я.Г. не может «отрицать наличие среди джадидистов панисламистской и пантюркистской тенденции вообще». Напри-

---

[1] Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль… С. 168, 53, 55, 204.

[2] Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 92.

[3] Тюркизм как политическое движение сформировался в России, но теоретическое, научное обоснование получил в Турции.

[4] Там же. С. 93, 94.

мер, Р. Ибрагимов в России, Турции, Египте «выступал ярым пропагандистом идей аль-Афгани, призывал мусульман к пробуждению и объединению под единым знаменем для борьбы против иноземных поработителей». Панисламистские тенденции проявились также «у таких представителей джадидизма», как Г. Баруди и З. Кадыри, очевиден пантюркистский характер взглядов Ю. Акчуры, А. Агаева и др.[1] Наряду с этим автор справедливо подчеркивает, что джадидизм как социокультурный феномен не исчерпывается политической идеологией. Суть джадидизма в «приобщении масс татарского населения к современной культуре и цивилизации». Расширительная трактовка начала просветительства позволила автору хронологически поглотить джадидизм просветительским движением. Утверждая, что «джадидское движение правильнее будет рассматривать как этап в развитии татарского просветительства», Абдуллину Я.Г. удается задним числом несколько дезавуировать значимость вышепризнанных идеологических составляющих[2]. В свете вышесказанного совсем иное (позитивное) звучание приобретает утверждение: «Джадидизм сначала формируется среди татар, потом распространяется среди других народов России»[3].

При всей концептуальной определенности обращение к проблемам «формирования социалистических идей в татарской общественной мысли» давало порой неожиданные результаты. Амирханов Р.М., рассматривая специфику этого процесса (1979), исходит из стандартного положения, что «в этот период ни одно общественно-политическое течение не могло не учитывать значение социалистических идей в формировании общественного сознания, их влияния на умы людей». Однако при этом он отмечает роль ислама, представлявшего для мусульман религиозный, экономический, гражданский, бытовой кодекс, бывшего в условиях национально-духовного гнета средством сохранения национальной самобытности[4]. Наряду с эволюцией пред-

[1] Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 95.

[2] Там же. С. 96, 97.

[3] Там же. С. 101.

[4] Амирханов Р.М. Специфика формирования социалистических идей в татарской общественной мысли // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 29, 25.

ставителей национальной демократии, «для прогрессивно настроенных мыслителей либеральной буржуазной интеллигенции характерны попытки объективно разобраться в сущности социалистических учений», констатирует автор. В его статье исследуются попытки соединения (в работах Г. Тукая, Ф. Амирхана, Ф. Карими) этических принципов ислама с социализмом. Амирханов Р.М. обращает внимание на влияние идей реформаторов ислама Д. аль-Афгани и М. Абдо, получивших большую популярность в кругах российско-мусульманской интеллигенции. Они «видели в религии высшую моральную санкцию нового общественного строя». По мнению автора, вплоть до 1917 г. социалистическая идеология не противопоставлялась религиозному мировоззрению[1].

Следует отметить, что вслед за «реабилитацией» Марджани в 70–80-е гг. наблюдаются попытки вернуться к религиозно-реформаторской тематике, вернуть в круг научного исследования «опальных» татарских мыслителей.[2] Однако в целом творчество А. Курсави и Р. Фахретдина рассматривается в контексте просветительского содержания, но обращение к этим именам (уже само по себе) было весьма симптоматично. Тем не менее налицо прежнее стремление как-то идеологически «приподнять» реформаторов. Например, Хайруллин А.Н., характеризуя религиозно-философские взгляды Курсави, несколько поспешно называет его критиком «мистического течения суфизма»[3]. (На наш взгляд, рациональный смысл утверждения, что «Курсави обрушился на этих (каких? – А.Г.) суфиев», называя их «невежественными, безбожниками, еретиками», лишь в том, что он, защищая тасаввуф, критиковал невежественных суфиев, профанирующих данное учение.)[4] Р. Фахретдин в работе Абдуллина вы-

---

[1] Амирханов Р.М. Специфика формирования социалистических идей в татарской общественной мысли // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 29, 30, 31.

[2] Абдуллин Я., Хайруллин А. Ласточка просветительского движения – Габденнаср Курсави // Казан утлары. 1977. № 1; Хайруллин А.Н. Место Г. Курсави в истории общественной мысли // Из истории общественной мысли. Казань, 1979; Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция…

[3] Хайруллин А.Н. Место Г. Курсави в истории общественной мысли… С. 76.

[4] См.: Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад лил-ибад). Казань, 2005. С. 17–179.

ступает в большей степени как крупный ученый-историк, «гуманист, которому небезразличны лишения, выпавшие на долю его обездоленных соплеменников», (как и Ф. Карими) публицист и писатель. Во всяком случае, как обтекаемо пишет Абдуллин, «нельзя их (Фахретдина, Карими – А.Г.) представить и ограниченными буржуазными националистами»[1].

Крупные исследования в данный период были также посвящены выдающимся ученым и просветителям Ш. Марджани и Х. Фаизханову[2]. Показателем сдвигов в осмыслении мусульманского модернизма могут служить публикации, посвященные 125-летию Р. Фахретдина (1984)[3], а также сборник исследований и материалов «Творчество Ризы Фахретдинова» (1988). Несмотря на традиционные оговорки об «ограниченности мировоззрения», (чрезмерном прославлении мусульманской культуры и идеализации нравов Востока, о том, что Р. Фахретдин так и «не смог подняться до уровня революционно-демократической мысли»)[4], он представлен общественным деятелем, творчество которого отразило тенденции развития реформаторско-просветительской мысли начала XX в.

Несколько иная ситуация сложилась в области «общего» востоковедения. Бурные процессы крушения колониальной системы, активная борьба СССР за «социалистическую» ориентацию стран третьего мира актуализировали исследования проблем модернизации

---

[1] Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция… С. 109.

[2] Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова…; Юсупов М.Х. Содружество Марджани и Файзхановапри разработке проблем истории и общественной мысли // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 79–90; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. Казань, 1981; Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Казань, 1990 и др.

[3] Госманов М. Катлаулы чорның каршылыклы вәкиле (Представитель сложной противоречивой эпохи) // Казан утлары. 1884. № 1. Б. 142–157; Хәйруллин Ә. Галимнең кулъязма мирасы (Рукописное наследие ученого) // Казан утлары. 1884. № 1. Б. 157–162; Риза Фәхретдиневнең эшчәнлегендә халыкара иминлек мәсьәләләре. Документлар (Проблема добрососедства народов в деятельности Ризы Фахретдинова. Документы) // Казан утлары. 1884. № 1. Б. 162–164; Әхмәтҗанов М. Риза Фәхретдинев шәҗәрәсе (Шежере Ризы Фахретдинова) // Казан утлары. 1884. № 1. Б. 164–168.

[4] Творчество Ризы Фахретдинова. Исследования, материалы. Уфа, 1988. С. 22, 54, 68.

стран мусульманского Востока в колониальный и постколониальный период. Теоретическим обоснованием изучения национальных моделей развития стал принятый на XX съезде КПСС тезис о многообразии путей разных стран в продвижении к социализму. Советские востоковеды, оказавшись на острие политической борьбы, получили дополнительные возможности в подходах к данной проблематике. В этот период закладываются исследовательские традиции изучения процессов развития общественно-политической мысли в странах мусульманского Востока[1]. И хотя проблемы модернизации рассматривались также под углом приоритетов социально-классовой борьбы, в работах востоковедов ощущается большая степень свободы в восприятии специфики мусульманского мира.

Очевидно, что в советский период исследования по истории мусульманских народов России и общее востоковедение в значительной степени «разошлись», потеряв былые точки соприкосновения. Вероятно, только этим можно объяснить распространенные стереотипы относительно приоритетов татарских религиозных реформаторов[2]. При этом неудивительно, что Левин З.И., ведущий специалист по истории общественно-политической мысли восточных народов, в монографии «Развитие общественной мысли на Востоке» (1993), обращаясь к теме российского джадидизма, ссылается на Пайпса Р.[3], по сложившейся в советский период традиции, обходя стороной работы отечественных специалистов по истории общественной мысли тюркских народов России (Вахабова М.Г., Нафигова Р.И., Абдуллина Я.Г., Михайловой С.М., Исхакова Д.М. и др.). Справедли-

---

[1] Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1963; Степанянц М.Т. Философия и социология в Пакистане. М., 1967; Левин З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972; Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.). М., 1974; Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX – начало XX в.). М., 1973 и др.

[2] См.: Мусульманский мир: Средние века, Новое время. Казань, 1996; Исхаков Д. Феномен татарского джадидизма: Введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997 и др.

[3] Pipes R. The Formation of the Soviet Union. Cambridge, 1964. См.: Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период XIX–XX вв. М., 1993. С. 101.

вости ради следует отметить, что данный труд был одной из немногих попыток включить российский материал в общемусульманский контекст[1]. «Встречным шагом» стала работа Ибрагима Т.К., Султанова Ф.М., Юзеева А.Н. «Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте» (2002). Однако заявленный «контекст» в значительной степени ограничился обзором классической арабо-мусульманской философии; теоретические предпосылки религиозной реформы, вызревавшие в мусульманском мире с XVI в., остались недостаточно освещенными.

Различие подходов в оценке социокультурных процессов модернизации мусульманских народов в России и за рубежом объяснялось разной социально-политической обстановкой. Для российских мусульман определяющим фактором с точки зрения официальной историографии было интернациональное пролетарское социалистическое движение, что естественно отсутствовало у стран, освободившихся от колониальной зависимости во второй половине XIX в. Поэтому та «резкая дифференциация просветительства от джадидизма» (которая якобы была среди мусульман России), «дифференциация просветительства и идеологии зарождающейся буржуазии еще не наметилась во многих бывших колониальных странах Азии и Африки»[2]. Следовательно, какие-либо параллели здесь (в этих координатах) были мало уместны.

Если в отношении европейских процессов общая картина историографии отражает четкую последовательность этапов: Возрождение, Реформация, Просвещение, то «в странах распространения ислама просветительство обычно было соединено с мусульманским реформаторством»[3]. Как образно выразился Левин З.И.: «Просветительство… было как бы несущей волной реформаторской мысли, перестройки религиозного сознания, национально-освободительных идеологий всю первую половину XX в.»[4].

---

[1] См. также: Мартыненко А.В. Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама. Ульяновск, 2005.

[2] Вахабов М.Г. Формирование узбекской социалистической нации… С. 235.

[3] Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке… С. 90.

[4] Там же. С. 87.

В 50–70-е гг. благодаря усилиям Беннигсена А., Лемерсье-Келькеже Ш., Лаззерини Э., Монтейя В. (и др.) центр изучения проблем российских мусульман за рубежом перемещается во Францию и США. В 80–90-е гг. в исследовательский процесс также деятельно включаются турецкие ученые[1]. Активность зарубежной историографии (до конца 80-х гг.) во многом объясняется обстановкой холодной войны. Данные исследования написаны в советологическом ключе и преимущественно сосредоточены на критике советской национальной политики в отношении мусульманского населения[2]. Вместе с тем в трудах зарубежных авторов достаточно успешно разрабатываются многие актуальные проблемы, связанные с изучением проблем «мусульманского модернизма» российских мусульман[3].

---

[1] Во многом с подачи тюрко-татарских ученых-эмигрантов первой волны – Г. Исхаки, Ю. Акчура, С. Максуди, А.-З. Валиди, Г.-Б. Баттал и др.

[2] Kolarz W. Russia and her colonies. London, 1953; Barghoorn F.G. Soviet Russian nationalism. New York, 1956; Monteil V. Les musulmans sovietiques. Paris, 1957; Zenkovsky S.A. The Tataro-Bashkir fend of the 1917–1920 // Indiana Slavic Studies. 1958. Vol. II, Bloomington. P. 37–62; Zenkovsky S.A. Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, Massachusetts, 1960; Rodinson M. Communisme et tiers monde: sur un precurseur ouble // Les temps modernes. 1960 (december) – 1961 (janvier). № 177. P. 853–864; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. The Evolution of the Muslim Nationalities in the USSR and their Linguistic Problems. London, 1961; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. La Presse et le Mouvement National Chez les Musulmans de Russie avant 1920. Paris, 1964; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union. London, New York, 1967; Pipes R. The formation of the Soviet Union. Communism and nationalism 1917–1923. New York, 1968; Bennigsen A. Colonization and decolonization in the Soviet Union // Journal of Contempory History. 1969. Vol. 4. № 1 (january). P. 141–145; Velidi Togan Z. Hatiralar. Türkistan ve diğer müslüman doğu türklerinin milli varlik ve kültür mücadeleleri. Istanbul, 1969; Bennigsen A. Islamic or local consciousness amang soviet nationalities // Soviet nationality problems. New York, London, 1971. P. 168–182; Bennigsen A., Wimbush S.E. Muslim National Communism in the Soviet Union: a revolutionary strategy for the colonial world. Chicago, 1979; Bennigsen A., Broxup M. The Islamic Threat to the Soviet State, London, 1983 и др.

[3] Bennigsen A. Sultan Galiev, l'URSS et la revolution coloniale // Esprit. 1957. № 249 (4) (avril). P. 641–659; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. "Sultangalievismus" und die nationalistischen Autonomen Soviet republik // Forschungen zur osteuropäischen geschichte. Band 7. Berlin, 1959. S. 323–396; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie: Le "Sultangalievisme" en Tatarstan. Paris, 1960; Bennigsen A., Wimbush S.E. Mystics and Commissars, Muslims of the Soviet Empire. A Guide, Bloomington, Ind., 1985 и др.

В отличие от советских историков Беннигсен А. выделяет два этапа модернизации. На первом этапе преобладает «религиозная реформа», в ходе которой модернисты-богословы (Марджани, Насыри, Биги и др.) «пытались разрешить проблему интеллектуальной отсталости Ислама возвращением к интеллектуальному либерализму». «Второй стадией реформы была попытка радикально изменить традиционную мусульманскую культуру, начиная с модернизации литературных языков и реформы обучения и воспитания»; «таким образом, к 1905 году, благодаря замечательной деятельности модернистских реформаторов, культурный уровень русских мусульман был поднят на необычную высоту. Такие города, как Казань, Уфа, Оренбург, Троицк, Бахчисарай и Баку, превратились в культурные и интеллектуальные центры, способные соперничать с Дамаском, Бейрутом, Каиром и Стамбулом»[1]. Нарождающаяся интеллигенция и торговая буржуазия, по мнению Беннигсена А., создали модернистский реформизм[2].

Тема джадидизма (второго этапа по Беннигсену) по-прежнему является центральной в структуре данного дискурса[3]. Главной фигурой джадидского движения остается И. Гаспринский[4]. Наряду с ним на страницах зарубежной историографии рассматривается деятельность других лидеров джадидского движения (Ю. Акчура, М. Бигиев, С. Максуди др.)[5]. Суфизм модернистского периода также вызвал самый пристальный интерес иностранных ученых. «Ваисизм» представлялся патетической, трагической и под конец бессмысленной историей[6]. Однако «суфийские ордены (в целом – А.Г.), – по мнению

---

[1] Бенигсен А. Мусульмане в СССР // Панорама-Форум. 1995. № 2 (октябрь). С. 80.

[2] Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie… P. 36.

[3] Lazzerini E.J. Gadidism at the turn of twentieth century. A view from within // Cahiers du monde russe et sovietique. Paris, 1975. XVI-2 (avril – juin). P. 264–277 и др.

[4] Lazzerini E.J. Ismail Bey Gasprinskiy and muslim modernism in Russia, 1878–1914. Washington, 1973; Devlet N. Ismail Bey. (Gaspirali). Ankara, 1988; Беннигсен А. Исмаил бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток... С. 79–97 и др.

[5] Georgeon F. Aux engines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura (1876–1935). Paris, 1980; Temir A. Yusuf Akcura. Ankara, 1987 и др.

[6] Келькеже Ш. Ваисизм в Казани. Вклад в изучение мусульманских братьев у волжских татар // Мир ислама. 1959. № 1–2. С. 110–111.

Беннигсена А. и Лемерсье-Келькеже Ш., – сыграли главенствующую роль в интеллектуальном возрождении мусульман в XIX веке. Накшбандийские шейхи Абу-Наср Курсави, Шихабеддин Марджани, Ризаэддин Фахреддин и многие другие были инициаторами джадидского реформистского движения»[1].

Давлетшин Т.Д., видный представитель эмигрантской историографии, полемизируя с советскими учеными, выступил против одностороннего объяснения модернизации татар социально-экономическими и политическими причинами. «Источники этого движения, – писал он, – следует искать, очевидно, в духовной зрелости народа, выдвинувшего из своей среды людей, которые взорвали старые рамки, сковывавшие духовно-культурное развитие, и заложили основы для освоения, наряду с восточной, также западной культуры»[2].

К концу 80-х гг. «критика буржуазной историографии» как специфичный жанр советской исторической науки (порожденный особенностями господствующей идеологии), постепенно уходит в прошлое, исчерпав свое научное и политическое значение. «Советология» утратила свой прежний, сугубо негативный оттенок. Однако еще в начале 90-х гг., когда отечественная историография еще только начала пересматривать свое отношение к работам иностранных ученых, российские специалисты тактично избегали идеологически скомпрометированных терминов. И дело не только в том, что наиболее критикуемый в 70-е гг. советолог Беннигсен А. стал называться ориенталистом. По справедливому замечанию Усманова М.А., «для ликвидации пробелов в освещении истории культуры и общественной мысли татар и ряда тюркских народов бывшего СССР, особенно для исправления многочисленных искажений их истории в советской литературе, нам придется в будущем не раз обращаться к его научному наследию, естественно, в некоторых случаях оспаривая и уточняя его отдельные выводы»[3].

Как видим, отечественная историография 60-80-х гг. сумела успешно преодолеть кризис 40–50-х гг.: сумела выйти за жесткие

---

[1] Беннигсена А., Лемерсье-Келькеже Ш. Суфии и комиссары. Мусульманские братства в СССР. Париж, 1886. См.: URL: www.centrasia.ru/newsA.php?st=1135933440 (дата обращения: 25.11.2015).

[2] Давлетшин Тамурбек. Советский Татарстан. Казань, 2005. С. 60–61.

[3] Усманов М.А. О триумфе и трагедии идей Гаспринского // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток. Казань, 1993. С. 14.

установленные рамки и существенно расширить круг исследуемых вопросов. Постепенно в научной литературе, посвященной различным аспектам мусульманского модернизма, начинает явственно проступать национально-освободительный контекст. Сохраняя неразрывную связь с общероссийским революционным процессом, национальная тематика мусульманских народов России начинает постепенно обретать присущую ей специфику и социокультурную структуру взаимосвязей.

## § 1.3. Исламский модернистский дискурс в современной исторической литературе

Сложный поиск терминологических дефиниций в целом отразил разные подходы к изучению процессов адаптации мусульманского общества к быстро меняющимся условиям жизни. Марксистское стремление к универсализации в понимании многообразного исторического процесса неизбежно побуждали к поиску если не тождественных, то, по крайней мере, аналогичных параллелей развития европейской и исламской цивилизаций. В результате весьма популярным в научной литературе 60–80-х гг. становится термин «исламская реформация» (Гордон-Полонская Л.Р., Левин З.И., Малюковский М.В., Степанянц М.Т. и др.)[1], который сегодня представляется искусственной экстраполяцией. Следует, учесть, что содержание «европейской реформации» далеко не идентично внешне похожим процессам, проходившим в мусульманском мире в XIX в. Обращение к внутренней логике развития исламской цивилизации привело впоследствии к отказу от универсальных европоцентричных «привязок». (Например, Степанянц М.Т., ведущий российский философ-востоковед, в современных работах[2] отошла от использования термина «исламская ре-

[1] См.: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пекистана…; Левин З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте…; Степанянц М.Т. Философия и социология в Пакистане…; Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли…; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М., 1982 и др.

[2] Например, см.: Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 2001.

формация», несмотря на активную защиту его в ранних работах. Также весьма примечательную эволюцию в этом отношении претерпели взгляды Левина З.И.: от осторожной оговорки о том, что «не следует проводить параллель между религиозно-этическим движением мусульманской реформации и известным общественно-политическим движением XVI в. в Западной Европе»[1] – в начале 70-х гг., к «мусульманскому реформаторству» – в начале 90-х гг.[2] и, наконец, к отказу от термина восточной «реформации» – в конце 90-х гг.[3]).

В настоящее время наиболее употребимы термины: модернизм[4] или реформаторство, представляемые в научной литературе зачастую как тождественные[5], что, на наш взгляд, не вполне корректно. Модернизм рассматривает более широкий круг вопросов, выходящих за грань религиозно-общественной тематики. При этом в семантическом плане модернизм, определяет, прежде всего, цель (усовершенствование соответствующее современным требованиям), реформаторство же обращает внимание на средства ее достижения. Нельзя согласиться также и с отождествлением «модернизма» и «европеизации» и соответственным сужением процесса до движения лиц, получивших европейское образование, тесно связанных с западным образом жизни и не имеющих широкой поддержки[6]. «Модернизм», который значительно шире понятия «европеизация», сводится не только «к слепому подражанию», что относится к «аккультурации», но к органичной переработке инноваций, включающих в том числе инокультурные заимствования.

Следует отметить, что в отечественной литературе советского периода сложилась достаточно жесткая традиция употребления основных терминов эпохи исламской модернизации. В отношении процес-

---

[1] Левин З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте... С. 34.

[2] Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке...

[3] Левин З.И. Рыцарь свободной мысли. М., 1998.

[4] Хотя и этот термин в данном контексте, строго говоря, не безупречен. «Модернизм» традиционно понимается как направление в католицизме конца XIX – начала XX вв., стремившееся к обновлению католического вероучения, согласованию его с современным научным и философским мышлением.

[5] Ислам на европейском Востоке... С. 280.

[6] Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли… С. 14.

сов стран мусульманского Востока – реформация (реформаторство), просветительство, модернизм. В отношении аналогичных явлений в среде мусульманских народов России – реформаторы, джадиды, новый метод (Валиди Д.), реформация, возрождение, ренессанс (Ибрагимов Г.Г.), новометодизм, новая идеология (Воробьев Н.И., Исхаки Г.Г.), новаторство, просветительство, реформаторство, джадидизм. Последний, по справедливому утверждению ряда ученых, являлся тюркской разновидностью мусульманского модернизма, сложившегося в России в конце XIX – начале XX вв.[1] (Возможно провести параллели с арабским движением Нахда, охватившим страны Ближнего Востока во второй половине XIX в.)[2]. Однако, несмотря на частичное совпадение, основная терминология практически не пересекается на протяжении различных этапов развития советской историографии.

В отношении мусульманских народов России термины «реформация, реформаторы» активно используются, прежде всего, в 20–30-е гг. Но в послевоенный период вследствие указанных причин полностью преобладают термины «просветительство, просветители». Вместе с тем терминология «реформация, реформаторы» широко утверждается в литературе общего востоковедения. Можно предположить, что подобная дифференциация, прежде всего, связана с идеологическими установками прошлого. Официальная доктрина в своем стремлении теоретически «связать» исторические судьбы народов страны всячески избегала исторических параллелей, выводящих за пределы обозначенного единства.

Если в работах по истории философии, всеобщей истории грани между модернизмом и реформаторством выглядят действительно

---

[1] Мартыненко А.В. Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества… С. 10, 111. Отметим, что к близкому выводу пришла в своих поздних работах и Михайлова С.М. См.: Михайлова С.М. Программа спецкурса «Духовная культура народов Востока». Казань, 2003. С. 11. См. также: Алексеев И.А. Джадидизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 284.

[2] Кириллина С.А. Оценивает Нахду как «всесторонний процесс, источником которого было наряду с достижениями культуры, науки и практики Запада “славное арабское наследие”, национальные духовные богатства». См.: Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX – начало XX в.). М., 1989. С. 120.

зыбкими и неопределенными, то современная литература по истории мусульманских народов Российской империи рассматривает реформаторство как религиозно-интеллектуальное, религиозно-общественное движение. Исходя из этого базового посыла определилась композиция основных сюжетов мусульманской модернизации в России: религиозное реформаторство, просветительство, джадидизм, где последний, как правило, воспринимается в качестве развитой фазы предыдущих этапов и стадией перехода к политической модернизации[1]. В данной схеме отразилась не столько последовательная смена этапов, сколько смена акцентов внутри сложного многообразного процесса. Каждый предыдущий этап, создавая условия для следующего, вместе с тем не исчезает, продолжает развиваться и оказывать существенное влияние на общее движение; однако при этом по мере расширения общего движения удельная составляющая ранних этапов постепенно растворяется в более глобальных процессах.

Деидеологизация гуманитарных дисциплин в 90-е гг. привела к раскрепощению научно-исторических исследований, обновлению тематических разработок предшествующего периода на базе новых концептуальных подходов[2], а также реализации наработок, лежавших под спудом идеологических запретов. Преобладающий упор на просветительство привел к тому, что в тени внимания исследователей осталось не только религиозное реформаторство, но и некоторые другие не менее важные аспекты истории мусульманского модернизма. Постепенное освобождение от идеологических штампов происходило по мере эволюции и обновления методологического базиса, снижения диктата формационного подхода, а также доминанты общественно-политической, революционной тематики.

Так, симптомы культурологического смещения акцентов в трудах Михайловой С.М. наметились в середине 80 – начале 90-х гг. по

---

[1] При этом, вероятно, следует учитывать исторически сложившуюся разницу именований адептов движения: джадид (узб. jadid) в Средней Азии и джадидист (тат. җәдитче) в остальных регионах.

[2] 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., 1990; Нафигов Р.И. Наш Тукай. Казань, 1998; Михайлова С.М. Ибрагим Исхакович Хальфин. Казань, 2002 и др.

мере обращения к проблемам духовной культуры народов Востока России[1]. В последующие годы тематика социокультурного взаимодействия народов Поволжья и Приуралья в ее работах становится преобладающей[2]. В последних работах Михайловой С.М. заметна эволюция к цивилизационному обобщению: от этнической культуры к культуре мусульманских народов России, которую она рассматривает «в контексте исторического взаимодействия цивилизаций»[3]. Для Михайловой С.М., Коршуновой О.Н., Амирханова Р.У., Тагирова Э.Р. и др. характерно социокультурное размежевание по линии Запад – Восток (Европа – Азия), в чем прослеживается традиционное стремление в своих работах сохранить целостность российского социокультурного пространства[4]. В этом видится следование традициям евразийской школы. Однако сами «евразийцы» неоднократно отмечали этноконфесиональный водораздел: на Россию христианскую и Россию мусульманскую[5].

Хотя модернизация и становится непосредственным объектом социокультурного исследования, но зачастую по-прежнему воспринимается как европеизирующий культуртрегерский посыл России. Очевидно, при таком подходе выпадает внутренняя логика развития мусульманских народов России, связанная с общими тенденциями

---

[1] Михайлова С.М. Казанский университет в духовной культуре народов Востока России... С. 130; Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Культурология. Казань, 1998 и др.

[2] Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Формирование культуры межнациональных отношений. Казань, 1996; Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Традиции взаимодействия культур народов Поволжья. Казань, 1997; Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Поволжье и Приуралье: культура многонациональной провинции. Казань, 2001; Михайлова С.М., Циунчук А.Г. Университеты в истории социокультурного развития российского общества. Курс лекций. Казань, 2004 и др.

[3] Михайлова С.М. Культура мусульманских народов России в контексте исторического взаимодействия цивилизаций // Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий. Матер. межд. науч.-практ. конф-ии. Казань, 2001.

[4] Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток – Запад» (на примере развития русской культуры). Казань, 2002; Коршунова О.Н. Взаимодействие культур народов Поволжья и Приуралья в Новое время: исторический аспект. Чебоксары, 2000; Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Казанский университет между Востоком и Западом. Казань, 2006; Тагиров Э.Р. На перекрестке цивилизаций. История татар в контексте культуры мира. Казань, 2007 и др.

[5] См.: Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории // Основы евразийства. М., 2002. С. 359.

развития исламской цивилизации, выявляющая их архетипичные особенности. Цивилизационный подход все более настойчиво подталкивает современных исследователей к рассмотрению просветительства, религиозного реформаторства и джадидизма в контексте общеисламской модернизации[1]. Данное стремление является перспективной тенденцией современной отечественной историографии. Соответственно, в настоящее время начинают активно разрабатываться проблемы соотношения аккультурации и модернизации, «каналов обеспечения цивилизационной идентичности» российских мусульман, как и путей «импорта европейского образа жизни»[2].

Постсоветский период характеризовался постепенным восстановлением историографического потенциала исследуемой тематики, ликвидацией разрывов в русле научно-исследовательской преемственности. В данный период переиздаются труды татарских ученых, публицистов и литераторов, наиболее ярко отразивших процессы модернизации мусульман России. Эта сложная работа (научно-библиографического характера) потребовала не только перевода и адаптации текстов к современному языку, но также толкования сложных мест и устаревших понятий. Представляя современному читателю произведения татарских мыслителей прошлого, Хакимов Р.С., Усманов М.А., Алишев С.Х., Хайрутдинов Р.Г., Юзеев А.Н. и др. в предваряющих издание историографических очерках стремятся преодолеть сложившиеся стереотипы в исторической

[1] Попыткой вписать мусульманский мир России в межцивилизационный контекст стал лекционный курс Михайловой С.М. «Духовная культура народов». Однако работу над монографической реализацией грандиозного замысла завершить не удалось.

[2] Гафаров А.А., Гафаров А.Н. Колониальная аккультурация традиционного уклада мусульман Российской империи // Вестник Казанского технологического университета. 2012. № 17. С. 296–303; Набиев Р.А., Гафаров А.А. Связи с исламским миром как фактор укрепления единства и традиций российских мусульман (XIX – начало XX вв.) // Учен. зап. Казан. ун-та Сер. Гуманит. науки. 2012. Т. 154, кн. 3. С. 36–47; Габдрафикова Л.Р. Повседневная жизнь городских татар в условиях буржуазных преобразований второй половины XIX – начала XX века. Казань, 2013 и др.

науке и общественном мнении[1]. В этом же направлении издается также многообразная биобиблиографическая литература (монографические исследования, научно-биографические сборники, автобиографии и мемуары)[2] и т. д.

Важным аспектом новейшей историографии стало возвращение к осмыслению «роли ислама в новых общественно-политических реалиях»[3]. Религиозное реформаторство, являющееся основой мусульманского модернизма, вновь стало ведущей темой исследований. Изучение философско-богословского наследия реформаторов Г. Утыз-Имяни, А. Курсави, Ш. Марджани, Р. Фахретдина, М. Бигиева, З. Камали и др., общественного значения их деятельности стало основой для более глубокого понимания процессов обновления общества[4]. Данный подход позволил рассматривать модернизацию

---

[1] Хакимов Р. Долгий и трудный путь к свободе // Исхаки Г.Г. Идель-Урал. Казань, 1991. С. 3–8; Госманов М.А. Авыр тарихның моңлы кайтавазы // Атласов һ. Сөенбикә. Казан, 1992. Б. 64–71; Алишев С.Х. Татар тарихчысы һади Атласи // Атласов һ. Себер тарихи. Сөенбикә. Казан ханлагы. Казан, 1993. Б. 3–15; Усманов М.А. О триумфе и трагедии идей Гаспринского // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток. Казань, 1993. С. 3–15; Хайрутдинов Р.Г. Историк Гайнетдин Ахмеров // Гайнетдин Ахмеров. Избранные труды. Казань, 1998. С. 5–23; Юзеев А.Н. Жизнедеятельность Ш. Марджани // Очерки Марджани о восточных народах. Казань, 2003. С. 8–40 и др.

[2] Шиһабетдин Мәрҗан. Әлмәт,1998; Ризаэтдин Фәхретдин: Фәнни-биогр. җыентык. Казан, 1999; Бертуган Бубыйлар һәм Иж-Бубый мәдрәсәсе: Тарихи-документ. җыентык. Казан, 1999; Фатыйх Кәрими: Фәнни-биограф. җыентык. Казан, 2000; Гайнетдин Әхмәрев: Тарихи-документ. җыентык. Казан, 2002; Газиз Гобәдуллин: Фәнни-биографик җыентык. Казан, 2002; Бертуган Рәмиевләр: Фәнни-биограф. җыентык. Казан, 2002; Габдрахман Гомәри: Фәнни-биограф. җыентык. Казан, 2002; Наследие Мусса Джаруллаха Бигиева. Сборники документов и материалов. Ч. I–IV. Казань, 2000–2003; Хөсәен Фәезханов: тарихи-документ. җыентык. Казан, 2006; Гаспринский Исмәгыйль: тарихи-документ. җыентык. Казан, 2006 и др.

[3] Очерки истории татарской общественной мысли. Казань, 2000. С. 12. См.: Сафиуллина Р.Р. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. Казань, 2003; Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006; Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибирии. Казань, 2007; Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Уфа, 2010 и др.

[4] Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII– XIX вв. Казань, 2001; Тухватуллина Л. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – на-

не только как линейный процесс ассимиляции европейских культурных достижений, но их органичной переработки на присущей цивилизационной основе. Просветительство мусульманских народов России только в этом ракурсе обнаруживает свои самобытные (этно-конфессиональные) специфичные черты[1]. Еще в большей степени это относится к процессам становления и развития национального самосознания, общественно-политической мысли и национальной идеологии, где «этническое» глубоко и неразрывно переплелось с «конфессиональным»[2].

Мусульманские модернисты в новейшей литературе выступают не только в качестве реформаторов и просветителей, но как общественно-политические лидеры, в деятельности которых неизменно

---

чало XX веков. Казань, 2003; Адыгамов Р.К. Габдрахим Утыз-Имяни. Казань, 2005; Идиятуллина Г. Абу-н-Наср Курсави. Казань, 2005; Хайрутдинов А.Г. Социально-философские аспекты татарского мусульманского религиозного реформаторства. (На материалах творческого наследия Муссы Джаруллаха Бигиева). Автореф. дис. … канд. филол. наук. Казань, 2004; Шагавиев Д. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). Казань, 2008; Шиһабетдин Мәрҗани: Мирасы һәм хәзерге заман. Казан, 2008 и др.

[1] Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса…; Махмутова А.Х. Лишь тебе, народ, служенье! (история татарского просветительства в судьбах династии Нигматуллиных-Буби). Казань, 2003; Хафизов Г. Культуртрегерская деятельность татарской интеллигенции в XIX – первой четверти XX вв. Казань, 2003; Фахрутдинов Р.Р., Жестовская Ф.А. Татарское просветительство и реформаторство XIX – начала XX веков: историографические обзоры. Казань, 2005; Образование и просвещение в губернской Казани. Вып. 1. Казань, 2008; Религиозное образование мусульман Волжско-Сурского региона: исторический опыт, современное состояние, перспективы развития. Н. Новгород, 2008 и др.

[2] Очерки истории татарской общественной мысли. Казань, 2000; Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков. Казань, 2001; Амирханов Р.У. Татарский народ и Татарстан в начале XX века: Исторические зарисовки. Казань, 2005; Общественно-политическая мысль и духовная культура народов Поволжья и Приуралья (XIX–XX вв.). Казань, 2008; Гали Б.Т. Эволюция татарской общественно-политической мысли в литературе и публицистике на рубеже XIX–XX вв. Казань, 2009; Хабутдинов А.Ю. От общины к нации: татары на пути от средневековья к новому времени. Казань, 2008; Российские мусульмане в этноконфессиональных процессах XIX–XX вв. Казань, 2010 и др.

прослеживаются национальные мотивы[1]. При этом исследование их творчества связано с основополагающим признанием самоценности исламской традиции, являющейся духовной основой многообразной культуры мусульманских народов[2]. Интегрирующим понятием, объединяющим направления модернизации мусульманских народов в России, становится джадидизм. Однако вплоть до настоящего времени различные исследователи выделяют разные аспекты джадидизма: реформа мусульманского образования (Юзеев А.Н.), культурные реформы (Халид А.), нациестроительство (Исхаков Д.М.), политическое реформаторство (Фахрутдинов Р.Р., Абдуллин Я.Г.) и т. д.[3] По мнению Абдуллина Я.Г., джадидизм, прежде всего, «знаменовал собой формирование самобытной национальной идеологии у татар, открыл новые возможности в развитии культуры и национально-освободительного движения»[4].

---

[1] Görmez M. Musa Carullah Bigief. Ankara, 1992; Айда Адиле. Садри Максуди Арсал. М., 1996; Гаффарова Ф.Ю. Садри Максуди (1906–1924 еллар). Казан, 2001; Гаффарова Ф.Ю. Әхмәдһади Максуди. Казан, 2002; Гали Б.Т. Щедрый талант. Общественно-политическая деятельность и исторические взгляды Г. Исхаки. Казань, 2002; Хабутдинов А.Ю. Лидеры нации. Казань, 2003; Юсупов М.Х. Галимджан Баруди. Казань, 2003; Хисамутдинова Л.С. Общественно-политические взгляды татарского просветителя Галиджана Баруди. Автореф. дис. … канд. ист. наук. Казань, 2004; Садри Максуди: тарих һәм хәзерге заман. Казан, 2004; Гермез М. Мусса Джаруллах Бигиев. Казань, 2004; Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани. Казань, 2005; Усманова Д. Депутаты от Казанской губернии в Государственной думе России. 1906–1917. Казань, 2006; Хакимова Л.З. Общественно-политические и исторические взгляды Галимджана Ибрагимова. Казань, 2007; Таиров Н.И. Татарская буржуазия Поволжья и Приуралья: социальная деятельность, благотворительность и меценатство (60-е гг. XIX в. – 1917 г.). Казань, 2011 и др.

[2] Мухаметшин Р. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань, 2005.

[3] Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению, Казань, 1997; Kanlidere A. Reform within Islam: The tajdid and jadid movement among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or conflict? Istanbul, 1997; Khalid A. The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Cental Asia. Berkeley, Los Angelos, London, 1998; Фахрутдинов Р.Р. Татарский либерализм в конце XIX – начале XX в. Казань, 1998; Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. Казань, 1998; Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX вв. … и др.

[4] Абдуллин Я.Г. Джадидизм как этап в развитии татарского просветительства // Очерки истории татарской общественной мысли. Казань, 2000. С. 159.

Идеологические истоки джадидизма американский историк Шамиль-оглу относит к деятельности Марджани, представляя его в качестве идеолога национальной консолидации тюрко-мусульманского мира. Создавая национальную историю, Марджани, по мнению Шамиль-оглу, сознательно обращается к булгарским и золотоордынским традициям, тем самым не только героизируя прошлое татар, но создавая расширенное поле для национальной самоиндификации[1]. Нарождающаяся в конце XIX в. национальная историческая литература и публицистика (по определению Шакурова Ф.Н. «джадидистская историография»), безусловно, стала мощным фактором развития самосознания и национальной идеологии[2]. Идеологические концепты (их становление и эволюция) впервые становятся объектом специального и столь пристального исследовательского внимания[3].

Вместе с тем следует констатировать, что в отечественной литературе утвердилось неоднозначное отношение к суфизму, к его роли в модернизационных процессах. Ряд авторов, признавая его прогрессивность времен аль-Газали и Руми, считают, что в новое время «суфизм постепенно превратился в оплот реакции, духовного догматизма»[4]. По мнению Степанянц М.Т., это происходило лишь в том случае, когда «позитивный заряд мусульманского мистицизма оказывался слабомощным, неспособным взорвать устоявшиеся кано-

---

[1] Шамиль-оглы Ю. Формирование исторического сознания татар: Шигабутдин Марджани и образ Золотой Орды // Татарстан. 1991. № 10. С. 21–27.

[2] Амирханов Р.Х. Татарская историография: востоковедческо-тюркологические аспекты // Научный Татарстан. 2000. № 3. С. 70–74; Шакуров Ф.Н. Развитие исторических знаний у татар до февраля 1917 года. Казань, 2002; Мухаметдинова А.Х. Хади Атласи как историк. Автореф. дис. … канд. ист. наук. Казань, 2003; Тухватулин А.Х. Хасан-Гата Габаши (1863–1936) как общественный деятель и историк. Автореф. дис. … канд. ист. наук. Казань, 2003; Байбулатова Л.Ф. «Асар » Ризы Фахреддина: источниковая основа значение свода. Казань, 2006 и др.

[3] Georgeon F. Des Ottomans aux Turks: Naissance d'une nation. Istanbul, 1995; Сенюткина О.Н. Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.). Н. Новгород, 2007; Гафаров А.А. Эволюция татарской общественно-политической мысли во второй половине XIX века: от просветительства к национально-освободительной идеологии // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2009. Т. 151, кн. 2, ч. 2. С. 34–42 и др.

[4] Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте…. С. 114.

ны. И это вызывало реакцию – фанатичное отрицание всякой рассудочности, влекущее за собой отрешенность от окружающей действительности, произвольное сужение сферы познания замкнутым миром внутренних переживаний»[1]. Для общего востоковедения взгляд на суфизм как на источник «религиозного свободомыслия»[2] был характерен изначально[3]. Однако в отношении отечественного суфизма позитивные подходы проявились лишь в начале XXI в.[4]

В зарубежной историографии интерес к модернистскому потенциалу российского суфизма наметился, как было отмечено, в более ранний период. Вслед за Беннигсеном А. и Лемерсье-Келькеже Ш., Кемпер М. подробно рассматривает влияние суфийских тарикатов на развитие интеллектуальной мысли в Татарии и Башкирии (1789–1889), выделяя деятельность видных лидеров тасаввуфа: Т. Ялчыгул, Н. Утари, Х. Каргалый, А. Каргалый, М. Биргави, Г. Утыз-Имяни, Г. Курсави[5]. Вместе с тем Кемпер показывает преемственность богословско-философских взглядов Курсави и Марджани[6]. Нельзя не признать, что исследование проблем «суфизма и религиозного реформаторства», «модернистских течений в суфизме» в России находится в постановочной стадии.

Наряду с отмеченными тенденциями современной историографии по проблемам мусульманского модернизма следует выделить также направления этноконфессиональных, межконфессиональ-

---

[1] Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма... С. 44.

[2] Там же. С. 3.

[3] См.: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана…; Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма… и др.

[4] См.: Суфизм в Поволжье: история и специфика. Казань, 2000; Идиятуллина Г. Введение // Курсави Абу-н-Наср…; Хайрутдинов А. Введение // Бигиев Мусса…; Адыгамов Р. Введение // Утыз-Имяни Габдрахим…; Шагавиев Д. Введение // Марджани Ш…; Гафаров А.А., Зарипова Ф.Г. Суфизм в мусульманском модернистском движении России (XIX – начало XX вв.) // Вестник КГТУ им. А.Н. Туполева. 2013. № 2. С. 194–196 и др.

[5] Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der Islamische Diskurs unter russicher Herrschaft. Berlin, 1998.

[6] Kemper M. Šihabaddin al-Margani über Abu n-Nasr al-Qursawis konflict mit den gelehrten Bucharas // Muslim culture in Russia and Central Asia. Vol. 3. Arabic, Persian and Turkic manuscripts: (15th – 19th centuries) / ed. by Anke von Kugelgen… Berlin: Schwarz, 2000. S. 353–357.

ных и государственно-конфессиональных исследований, которые получили в настоящее время новый импульс (в рамках Научно-исследовательского проекта «Культура, религия и общество»)[1]. В русле научной разработки комплекса отмеченных проблем просматриваются факторы, определившие специфику, динамику, основные направления модернизации мусульманских народов России.

[1] Набиев Р.А. Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань, 2002; Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004; Векторы толерантности: религия и образование. Казань, 2006; Общественно-политическая мысль и духовная культура народов Поволжья и Приуралья (XIX–XX вв.)...; Российские мусульмане в этноконфессиональных процессах XIX–XX вв…; Традиции и новации в сфере этноконфессиональных взаимодействий. Казань, 2012; Социокультурный потенциал межконфессионального диалога. Казань, 2013; Набиев Р.А., Гафаров А.А., Ибрагимов Р.Р. Государственно-конфессиональные отношения в России. Казань, 2013; Набиев Р.А. Власть и религиозное возрождение. Казань, 2014 и др.

# Глава II

# «СЕВЕРНЫЕ МУСУЛЬМАНЕ» РОССИИ КАК НЕОТЪЕМЛЕМАЯ ЧАСТЬ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

*Ex Orient Lux*
*(Свет льется с Востока)*

## § 2.1. Распространение ислама на территории России

Ислам, зародившийся в VII в. на юго-западе Аравийского п-ова, стал отправной точкой формирования новой социокультурной реальности. В ходе военных походов молодая религия распространила свое влияние на огромной территории. Под влиянием Арабского халифата в бурлящем котле культур и народов происходило становление исламской цивилизации. Высокий уровень культуры и сознание единой уммы предопределили импульс движения исламской цивилизации как одного из векторов развития мирового сообщества. «Многообразие отдельных национальных культур, основанных на исламе, не мешает говорить о наличии единого мусульманского цивилизационного фундамента, под которым подразумевается господство сформировавшихся в течение веков единых для всех мусульман образа жизни, привычных стереотипов поведения, устойчивой системы нравственных ценностей»[1]. Исламский мир и поныне обладает культурной общностью. По справедливому утверждению Беннигсена А., «мусульманские страны Кавказа, Поволжья и Средней Азии не являются отдаленными и оторванными провинциями исламского мира, но, скорее, наоборот, его сердцем, на протяжении веков наиболее выдающимся из исламских тюрко-персидских культурных центров»[2].

[1] Мартыненко А.В. Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества... С. 23.
[2] Бенигсен А. Мусульмане в СССР // Панорама-форум. 1995. № 2 (октябрь). С. 77–78.

***

Проникновение ислама на территорию будущей Российской империи относится к раннему периоду становления арабо-исламской цивилизации. Уже в годы правления первых «праведных халифов», Омара (634–644) и Османа (644–656), арабские войска вторглись в Закавказье. Затем, продвигаясь все дальше на восток, вглубь Сасанидской державы, они после битвы у Мерва в 651 году вышли к Амударье. При Омейядах пали в 710 г. Бухара и Самарканд. Через два года война в этом регионе завершилась окончательным присоединением Хорезма к арабскому халифату. С этого времени начинается широкое распространение ислама в Средней Азии. Параллельно с завоеванием Мавераннахра возрастает давление на Хазарский каганат. В ходе хазаро-арабских войн ислам усиливает свое влияние на Северном Кавказе. Полководцу Мервану ибн Мухаммеду удалось захватить не только территорию Дагестана, но и расположенные севернее земли Хазарского каганата со столицей Итиль на Нижней Волге. В итоге хазарский каган был вынужден в 737 году официально принять ислам.

Несмотря на военное начало, распространение ислама происходило относительно мирно[1] и постепенно: путем индивидуальных обращений. На территории нашей страны этому способствовали традиции веротерпимости, изначально присутствовавшие в тюркской среде (и сохранившиеся в тюркских государствах вплоть до XIV в.). Например, в Хазарском каганате функционировала Готская епархия с метрополией в Доросе (Мангуп). Несмотря на то, что в среде аристократии преобладал иудаизм, в состав высшего судебного совета входили два христианина, два мусульманина, два иудея и один язычник[2]. Показательно, что булгары, переселившиеся на Среднюю Волгу, впоследствии приняли ислам, их же сородичи, перебравшиеся на Дунай, под влиянием Византии приняли христианство.

Продвигаясь на север по линиям торговых коммуникаций, влияние ислама расширялось за счет утверждения на берегах волжского торгового пути. (Вместе с тем следует отметить, что часть булгарских племен, перекочевавших в VIII–IX вв. из Хазарии на Сред-

[1] Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация. М., 2004. С. 3.

[2] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар). Ч. I. Казань, 2005. С. 73.

нюю Волгу, вероятно, к этому времени уже исповедовала ислам). В Волжскую Булгарию (X–XIII вв.) приезжали, формируя слободы и многочисленные диаспоры, купцы из Хорезма, Персии, Закавказья, Арабского халифата и др. Развитие торговых отношений со странами Средней Азии способствовало укреплению в Поволжье мусульманских традиций ханафитского толка[1]. В середине 90-х гг. IX в. в городах и селениях Волжской Булгарии имелось множество мечетей, при которых функционировали мусульманские школы (об этом писал персидский географ Ибн Русте, побывавший в Булгарии в 903–907 г., в своем труде «Книга драгоценных сокровищ»)[2]. Распространению ислама среди булгар также способствовали антихазарские настроения, связанные с зависимостью (даннические отношениями) от Хазарского каганата.

В 922 г. в период правления ильтебера[3] Алмуша ислам был провозглашен в Волжской Булгарии государственной религией. В мае этого года Волжскую Булгарию посетило Великое арабское посольство, которое официально признало Булгарию территорией ислама (дар уль-ислам)[4]. Алмуш (Джаффар ибн Абдаллах) получил благословение (инвеституру) багдадского халифа аль-Муктадира (908–932) и принял титул эмира. Таким образом, булгарский правитель, следуя сложившейся традиции, был провозглашен духовным главой мусульман своей страны, наместником багдадского халифа в делах веры. Конституирование Волжской Булгарии в качестве исламского государства привело также к политическому и культурному сближению с державой саманидов (в Средней Азии) и арабским халифатом (даже признанию номинальной зависимости на заре становления государственности). Благодаря усилиям булгарских проповедников ис-

---

[1] По мнению Готье Ю.В., «в культурном отношении Болгария была настоящей колонией мусульманского Востока; принятие ислама только завершило тот процесс, который уже ранее намечен был торговыми сношениями». См.: Готье Ю. Железный век в Восточной Европе. М.-Л., 1930. С. 180.

[2] Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах Абу-али Ахмеда бен Омар Ибн Даста. СПб., 1869. С. 23.

[3] *Ильтебер* – титул правителя Волжской Булгарии.

[4] Это путешествие подробно описано секретарем посольства Ахмадом ибн Фадланом в «Записке» о путешествии на Волгу. См.: Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.-Л., 1939.

лам начал распространяться на обширной территории: среди соседних башкир, кимаков, печенегов, а впоследствии и ордынцев Улуса Джучи[1]. (Известно также посещение булгарскими проповедниками Киева (986) с целью склонить князя Владимира к принятию ислама.)

Исламизация на территории Волжской Булгарии, в отличие от насаждения христианства в Киевском княжестве, проходила без грубого насилия. Утвердившееся мусульманское право регламентировало отношения власти с немусульманской частью населения страны. Мусульмане получили некоторые налоговые привилегии и преимущества на государственной службе. Немусульмане (как и в Арабском халифате) обязаны были платить особые налоги: джизья и харадж (подушный и земельный налоги). Адаптируя местные обычаи, исламизация проникала практически во все сферы жизни новообращенных мусульманских народов[2] – государственно-правовую, налоговую, денежно-весовую систему, архитектуру, одежду, нравы, письменность, систему просвещения, науку, художественную литературу, метрологию, систему счета, календарь и т. д.[3] Таким образом, ислам в Волжской Булгарии, а впоследствии в Казанском ханстве «занимал аналогичные позиции в обществе, что и средневековый классический ислам на Востоке»[4]. С утверждением ислама начался культурный расцвет Булгарского государства.

Становление империи Чингисхана, а затем выделение Улуса Джучи в конечном итоге в еще большей степени усилили процессы социокультурного сближения мусульманских народов, а также расширили зону влияния исламской религии и культуры – от Дуная до Енисея. Распад халифата под ударами войск Хулагу оказал «мало

---

[1] Ахмеров Г.Н. Избранные труды. Казань, 1998. С. 40, 48, 53.

[2] Характеризуя укоренившиеся религиозные традиции, католический монах Гильом Рубрук писал: «Эти булгары – самые злейшие сарацины (мусульмане – А.Г.), крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой». См.: Г. де Рубрук. Путешествие в Восточные страны // Плано Карпини Дж. Дель. История монгалов. М., 1997. С. 116.

[3] Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004. С. 125.

[4] Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань, 2002. С. 74.

влияния на культурное единство мусульманского мира»[1]. «Под монгольским владычеством, длившимся до середины XVI века, мусульманская цивилизация Средней Азии, Кавказа и Поволжья пережила новый подъем»[2]. По мнению Г. Губайдуллина, «этим завоеванием (Золотой Орды – А.Г.) Булгарское ханство не только не потеряло своего былого экономического значения, но даже могло возвратить то, что было им потеряно после ослабления своего покровителя Аббасидского халифата»[3]. Волжская Булгария и Хорезм, вовлеченные в состав единого государства оказали, в итоге, решающее воздействие на развитие золотоордынской культуры.

Начиная с правления хана Берке (1257–1266), первого правителя-мусульманина, ислам широко распространяется во всех слоях ордынского общества (несмотря на то, что ряд последующих правителей Золотой Орды были приверженцами шаманизма)[4]. Этому во многом способствовала веротерпимость и государственное покровительство всем конфессиям на завоеванных землях. Такое отношение к религии было зафиксировано в своде законов Чингисхана – Ясе. Преемник Чингисхана хан Мункэ (1251–1259) говорил: «Как Бог дал руке различные пальцы, так Он дал людям различные пути»[5], но «все люди обожают одного и того же Бога, и всякому свобода обожать его как угодно. Благодеяния же Божии, равно на всех изливаемые, заставляют каждого из них думать, будто его вера лучше других». Его брат и последователь хан Хубилай (1264–1294) также утверждал: «Четыре пророка, которым молятся и которых почитают в мире. Христиане говорят, что Бог их Иисус Христос, сарацины – Мухаммед, иудеи – Моисей, идолопоклонники – Согомом-баркан, первый бог идолов. Я молюсь и почитаю всех четырех…»[6].

---

[1] Бартольд В.В. Мусульманский мир. П., 1922. С. 21.

[2] Бенигсен А. Мусульмане в СССР… С. 79.

[3] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар. Казань, 1925. С. 72.

[4] Менгу-Тимур (1266–1282), Туда-Менгу (1282–1287), Тула-Буга (1287–1291), Токта (1291–1312).

[5] Г. де Рубрук. Путешествие в Восточные страны... С. 169. Монах-францисканец был немало удивлен наличием в Каракоруме христианской церкви, а также мусульманских, буддийских и языческих храмов. См.: там же. С. 161. Во всяком случае, – пишет Плано Карпини в своей «Истории монгалов», – «никого еще, насколько мы знаем, (татары – А.Г.) не заставили отказаться от своей веры или закона». См.: Плано Карпини Дж. Дель. История монгалов... С. 36.

[6] Книга Марко Поло // Плано Карпини Дж. Дель. История монгалов... С. 413.

Согласно Ясе, оскорбление веры (включая непочтение к священнослужителям любой религии) каралось смертной казнью. Христианские, мусульманские, буддийские и др. священнослужители находились под ханским покровительством. В 1261 г. была учреждена Сарайская (Сарская) православная епархия. В Сарай-Бату, Сарай-Берке, Булгаре функционировали также армянские храмы. Веротерпимость распространялась не только на иноверческие (иноисламские) конфессии, но на толки и направления внутри ислама. Ибн Баттута, посетивший Сарай-Берке в 1334 г., в частности, отмечал, что в столице наряду с прочими имеется соборная мечеть шафиитского мазхаба[1].

Специальными грамотами (ярлыками), получаемыми русскими митрополитами от ханов, духовенство (начиная с 1246 г.) освобождалось от даней, различных поборов и повинностей в пользу ханов. («Какая дань ни будет или пошлина, не емлют у них, ни подвод, ни кормов, ни пития, ни запросов, ни почестья не воздают» и т. д. – Ярлык хана Бердибека митрополиту Алексию, 1357)[2]. Ханы сами порой выступали в роли жертвователей в пользу церкви. Известно, что митрополит Алексий в благодарность за исцеление ханши Тайдулы (1357) получил земельный участок в Московском Кремле. Таким образом, в золотоордынский период церкви удалось накопить значительное количество богатств и земель. Единственным требованием золотоордынской власти было: «Богу молятца за нас, и за племя наше молитву творить» как раньше «Чингиз царь, последнии цари наши, отцы наши, за тех молилися молебники и весь чин поповский»[3]. В течение 250 лет в русских церквях и монастырях «денно и ношно» молились за здоровье великого хана.

При хане Узбеке (1312–1342) ислам становится государственной религией. Он, наряду с Ясой Чингисхана, ввел в судебную практику шариат и мусульманское судопроизводство. Формирование единого социокультурного пространства на фоне военно-политического мо-

---

[1] Из глубины столетий. Казань, 2004. С. 200.

[2] Наследие. Вып.1: Религия – общество – государство: институты, процессы, мысль. Книга 1: История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): хрестоматия в двух частях. Часть I: X – начало XX века. М., 2010. С. 39.

[3] Там же.

гущества и культурного расцвета Улуса Джучи усилило интеграцию «северных мусульман» с общеисламским миром. В период правления Узбека устанавливаются дипломатические отношения с Византией, Индией, Западной Европой и мамлюкским Египтом. «О тесных культурных, экономических, политических связях Улуса Джучи и Египта свидетельствует факт обмена ими в течение двух столетий более пятьюдесятью посольствами… Известно о посольстве булгар в 1330–1331 гг. к египетскому султану ан-Насиру с просьбой прислать царю булгар меч и знамя победы над врагами»[1]. Повествуя о культурных связях в золотоордынский период Ш. Марджани в «Вафиат ал-аслаф» приводит примеры посещения Булгар, Крыма, Рума (Малой Азии) известным ученым Ибн ал-Баззаза (ум. 1424 г.), где он «встречался и общался с достойнейшими учеными этих стран, получал знания у самых великих людей науки, вел диспуты с величайшими ее корифеями…»[2]. В свою очередь, известные ученые с Поволжья и Крыма не только преподавали в знаменитых восточных медресе Багдада, Дамаска, Халеба, Константинополя и Каира, но и активно участвовали в общественной и политической жизни[3].

Утверждение ислама в качестве государственной религии в Золотой Орде имело некоторые негативные последствия. Религиозная политика Узбека, при лояльном отношении ко всем религиям, была объективно направлена на усиление роли ислама в общественной жизни и политике государства. В данном отношении переезд Сарайского епископа Вассиана в московские Крутицы (сер. XV в.) было явлением не случайным. Христианское население Сарая неуклонно сокращалось. Многие феодалы-христиане покидали Орду, уходя на службу в Румынию, Польшу, Литву, а также к русским князьям. Принятие ислама, безусловно, стало социокультурным границей, разде-

---

[1] Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль... С. 79.

[2] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам). Казань, 1999. С. 43.

[3] Аршад ад-дин ас-Сараи (ум. 1373–74), Рукн ад-дин ал-Крыми (ум. 1381), Ала ад-дин ас-Сараи (ум. 1388), Маулана-Заде ас-Сараи (ум. 1388–89), Ала ад-дин ас-Сараи (ум. 1394), Махмуд ас-Сараи (ум. 1398–99), Ахмед б. Абдаллах ал-Крыми (ум. 1446–47), Бурхан ад-дин ал-Крыми (ум. 1484) и др. См.: Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф… С. 26–27, 28–29, 29–30, 30–31, 36–37, 37–38, 46–47, 57–58.

лившей Золотую Орду на мусульманскую и христианскую часть. Однако вплоть до конца XIV в. конфессионального антагонизма между православием (христианством в целом) и исламом не наблюдалось.

По мере ослабления единства Золотой Орды, усиления процессов распада и ожесточенной борьбы за лидерство на постордынском пространстве (XIV – XV вв.) этноконфессиональное противопоставление («мусульман-татар» и «христиан-русских») постепенно приобретает все более актуальное политическое значение. Претензии Великого Московского княжества на ордынское наследство обострили отношения с новоявленными татарскими ханствами. Однако эти процессы не привели к распаду социокультурной общности татарского мира. В образовавшихся татарских государствах (Большой Орде, Казанском, Астраханском, Сибирском, Касимовском ханствах, Ногайской Орде) ислам по-прежнему оставался государственной религией и духовной основой культуры.

И в дальнейшем ислам продолжал расширять границы своего влияния на территории нашей страны. Сохранявшиеся традиции веротерпимости в татарских ханствах способствовали расширению сферы влияния ислама за счет обращения отдельных групп оседлого финно-угорского населения и тюркоязычных кочевников. (Известным показателем веротерпимости являлось наличие в Казани христианского армянского храма, а в Чуфут-Кале, первой резиденции крымских ханов – иудейских караимских кенас[1].) Если создание Касимовского ханства (конец 50-х гг. XV в. – 1681 г.) объективно выдвигало влияние исламской культуры на русские земли, то на востоке, в Сибирском ханстве, ислам начал насаждаться с конца XIV в. Во всяком случае, об активном участии в этом шейхов ордена накшбандийа свидетельствуют тобольские рукописи, переведенные Катановым Н.Ф.[2] Во второй половине XVI в. администрация Кучума продолжила распространение ислама в Сибирском ханстве[3]. Как отмечал

[1] *Кенаса* – молитвенный дом караимов (караимская синагога).

[2] См.: Катанов Н.Ф. О религиозных войнах учеников Шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского Губернского Музея). Казань, 1904.

[3] Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. I. М.-Л., 1937. С.198-199; Катанов Н.Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен. Казань, 1894. С. 4.

Г. Губайдуллин: он укрепил «союз со Средней Азией и приводил оттуда в войска, распространял исламскую культуру в Сибири»[1].

Продвижение ислама на восток вглубь Сибири происходило и в дальнейшем. «Тобольские татары, – пишет Ядринцев Н.М., – приняли магометанство из Бухары тотчас перед пришествием русских, и эта религия получила огромное распространение уже во время владычества русских; так барабинские татары принимают магометанство только в 1745 г. … Ныне (начало 80-х гг. XIX в. – А.Г.) из 142191 инородцев Тобольской и Томской губерний 47326 инородцев-магометан; если мы присоединим до 786000 сибирских киргиз (казахов – А.Г.), также принявших ислам, то увидим, что магометанство здесь совершило наибольшие победы. Во все время Средняя Азия снабжала Сибирь своими проповедниками ходжами, муллами, которые, ревностно проповедуя ислам среди инородцев, уже подвластных русским, обратили значительную часть их в свое вероисповедание»[2]. Файзрахманов Г. отмечает влияние на барабинцев также казанских татар и мишарей Верхней Волги[3]. В результате, к концу XIX в., по утверждению Катанова Н.Ф., даже «в восточной части Барабинской степи теперь все мусульмане»[4].

Принятие ислама народами нашей страны способствовало приобщению их к культурным традициям арабо-мусульманской цивилизации, достигшей в период своего расцвета замечательных успехов. «Современный европеец, – пишет Крымский А.Е., – с изумлением останавливается перед картиной этой блестящей эпохи, а мусульмане и теперь с гордостью указывают на то время, как на время их всемир-

---

[1] Газиз Г. История татар. М., 1994. С. 124.

[2] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. СПб., 1882. С. 113. «Они (бухарцы – А.Г.) здесь имели значение просветителей и проводников мусульманской культуры, что русские не сразу заметили,… бухарцы понемногу обратили всех татар в магометанство». См. также: Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891. С. 35, 211.

[3] Файзрахманов Г.Л. История сибирских татар (с древнейших времен до начала XX в.). Казань, 2002. С. 316.

[4] Катанов Н.Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен. Казань, 1894. С. 4. «На востоке самый крайний предел ислама составляют: во-первых, на севере – черта, отделяющая Западную Сибирь от Восточной, и во-вторых, на юге город Синин в Китае, находящийся под 71' восточной долготы от Пулкова». См: там же.

ной сказочной славы»[1]. Во всех странах мусульманского Востока, от Испании до Индии выдающегося развития достигли науки, искусства и производства. В эту эпоху созидались города, которые поражали своей архитектурой и благоустройством (водопровод, бани, фонтаны, караван-сараи, библиотеки, больницы, школы, вымощенные и освещенные улицы и т. д.). В то время как европейские «города, – по определению Мармери Дж.В., – были тогда чумным скопищем лачуг, шалашей и крытых тростником или соломой домов, построенных из дерева и глины». «Народ продолжал прозябать в отвратительной нищете и грязи, без промышленности и торговли»; знатные дамы до XVI в. «носили по нескольку лет одни и те же платья, нечистота и сильный запах которых маскировались употреблением сильных и острых благоуханий». И «только по возвращении из крестовых походов, короли и бароны, видевшие роскошь востока, начали пробуждаться от своих грубых обычаев и в их нравы стали проникать кое-какие улучшения»[2].

Арабы, персы, тюрки и др. восприняли достижения античной науки, для продвижения которой усердно переводили и изучали сочинения древних античных авторов (Аристотеля, Эвклида, Птолемея, Гиппократа), создавали многочисленные научно-образовательные центры, школы и университеты. Они ввели в употребление индийские цифры, измерили наклонность эклиптики, исправили астрономические таблицы путем систематических наблюдений и приблизились к более точному определению длины года. Они изобрели множество приборов (часы с маятником, ареометр, инструмент, близкий к телескопу), усовершенствовали астролябию, ввели в широкое употребление компас, бумагу, порох, артиллерию и т. д. Открыли дыхание растений, изучали драгоценные камни, создали статистику, алгебру, тригонометрию, провели фундаментальные исследования в области, медицины, физики и химии, расширили представления о географии планеты. Они ввели рифмы в поэзию, основали целый ряд библиотек, обсерваторий, лабораторий, зверинцев редких животных и птиц, придумали глобус, словари и различные медицинские инструменты.

[1] Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 24.

[2] Мармери Дж.В. Прогресс науки, его происхождение, развитие, причины и результаты. СПб., 1896. С. 29, 32, 30.

Альхазен первым объяснил устройство глаза, открыл явление рефракции, объяснил атмосферную рефракцию, явление сумерек, увеличение предметов под увеличительным стеклом. Он определил высоту атмосферы; нашел, что тело в воздухе теряет часть своего веса, объяснил теорию центра тяжести; говорил о притяжении, как о земной силе и о ее уменьшении по мере удаления; открыл отношение между скоростью, временем и расстоянием, проходимым падающими телами. В физиологии он придерживался учения о постоянном развитии животных форм, являясь, таким образом, предшественником Ламарка и Дарвина. Мусульманские ученые положили начало химии, которая была на первых порах пособием по медицине. Они открыли сильные кислоты, доказали, что горение или окисление увеличивает вес металлов – открытие, благодаря которому Лавуазье 900 лет спустя пришел к закону о сохранении массы вещества. Они описали явления дистиллирования, фильтрации и изобрели различные химические аппараты. Они изучали сравнительную анатомию, описали многие болезни, открыли способы лечения и приготовления лекарств. Аверроэс, один из замечательнейших ученых всех времен, открыл пятна на солнце и написал знаменитые комментарии к Аристотелю. Мусульманские юристы первыми дифференцировали право как самостоятельную науку[1]. Мединская конституция (622) признается едва ли не одним из первых документов этого рода[2].

Можно утверждать, что средневековые европейские ученые приобрели все свои познания прямо от арабов или при их посредничестве. «Наука начала свое существование на Востоке»[3]. Мусульманские ученые в период расцвета цивилизации не были столь скованы религиозным авторитетом, как христиане (политическая система допускала веротерпимость, широкое распространение имело учение о господстве разума над авторитетом, на высочайшем уровне было положение науки и ученых). «Сравнение Ислама с католичеством представляет такой поразительный контраст, подобного которому мы не в силах указать в течение всего исторического периода существо-

[1] См.: Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация...

[2] Мухаммад Хамидуллах. Ислам. М., 2008. С. 223–224.

[3] Мармери Дж.В. Прогресс науки... С. 5.

вания человечества». «Ислам был самым верным авангардом цивилизации в течение пяти или шести столетий…»[1]

«Этот могущественный, процветающий, ослепительный и утонченный мир, – пишет Беннигсен А., – заново открывший Аристотеля и астрономию, придумавший алгебру, представлял собой из себя одно целое. Никакие политические, расовые или языковые барьеры не разделяли его. Туркестанец Ибн Сина, например, был как у себя дома в Каире и Медине, а гренадский араб Абу Хамид аль-Гарнати не чувствовал себя на чужбине на берегах Волги»[2]. Однако весь блеск арабо-исламской цивилизации рухнул под давлением орды средневековых варваров, плоды развития были утрачены «благодаря вторжению христиан»[3].

## § 2.2. Проблема устойчивости мусульманских сообществ в условиях имперского давления

К середине II тысячелетия исламские государства простирали свои границы от Среднего Поволжья до Мадагаскара, от Индонезии и Филиппин до юга Испании. В то время как европейская цивилизация довольствовалась в Азии лишь узкой полосой торговых факторий. После падения Константинополя под натиском турков-османов своеобразным форпостом христианского мира на Востоке неизменно оставалось Русское государство. Идея мессианства Московского царства («Москва – третий Рим») в свете усиливающейся борьбы с татарскими ханствами неизбежно преломлялась в лозунг крестовых походов против «басурман». С середины XVI в., динамично растущее Московское царство начало стремительно «заполнять» естественную геополитическую нишу[4], поглощая мусульманское окружение. В ходе кровопролитных войн были захвачены Казан-

[1] Мармери Дж.В. Прогресс науки... С. 45–46, 48.

[2] Бенигсен А. Мусульмане в СССР… С. 78–79.

[3] Мармери Дж.В. Прогресс науки… С. 32.

[4] Территория Евразии, выделенная береговой линией Северно-Ледовитого, Тихого океанов, Балтийского, Черного и Каспийского морей, а также горными хребтами Карпат, Кавказа, Памира, Тянь-Шаня, Большого Хингана, пустынями Каракумы и Гоби. (В некоторые периоды неустойчивое влияние России распространялось и за пределы обозначенных геополитических границ).

ское (1552), Астраханское (1556), Сибирское (1581–1598), Крымское (1783) ханства. Ногайской Орде (в начале XVII в.), а впоследствии и казахским жузам (в XVIII – XIX вв.) пришлось признать вассальную зависимость от России. В своем движении вперед российская политика, «занимая одну страну за другой», по выражению ее принципиального оппонента афганского эмира Абд ар-Рахмана, отличалась «постоянством, твердостью и неизменностью»[1]. Только за первые сто лет широкомасштабной экспансии территория Московского государства увеличилась в пять раз. «Между серединой XVI в. и концом XVII в. Москва приобретала в среднем по 35 тысяч кв. км – площадь современной Голландии – в год в течение 150 лет подряд»[2].

Продвигаясь вглубь Азии, русские «конкистадоры»[3] все дальше на Восток отодвигали пределы Московского государства. Характеризуя это движение, сибирский областник Шашков С.С. в очерке «Рабство в Сибири» писал: «Когда же приходят в столкновение два племени, стоящие почти на одинаковой степени умственного и социального развития, тогда господство одного над другим утверждается только в силу физической борьбы, и победа остается на стороне более многочисленной или воинственной расы. Это кровавый путь господства, усеянный костями и пеплом истребляемого племени»[4]. «Кровавый путь» русского «землепроходства» до сих пор еще слабо изучен. Характеризуя эту эпоху, Шашков приводит весьма типичный по своему духу документ – путевые заметки Ерофея Хабарова (ок. 1610 – после 1667), не уступавшего в алчности Ф. Писарро и Э. Кортесу, где он без тени смущения описывает свои «подвиги».

В 1652 г. «2 июня, – писал Хабаров, – поделав суда большие и малые и прося у Бога милости, поплыли мы из Албасина» и через два дня доплыли до юрт, из которых «даурские люди (мужчины – А.Г.) все уехали, и мы лишь только схватили ясыря[5], даурскую бабу…

---

[1] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. II. СПб., 1901. С. 353, 387.

[2] Пайпс Р. Россия при старом режиме. М., 1993. С. 114.

[3] Иловайский Д. сравнивает Ермака с Кортесом и Писарро. См.: Иловайский Д. Ермак и покорение Сибири // Русский вестник. 1889. Т. 204. сентябрь. С. 11, 22.

[4] Шашков С.С. Рабство в Сибири // Собр. соч. Т. 2. СПб., 1898. С. 503.

[5] *Ясырь* – пленные, захватываемые в основном для продажи на невольничьих рынках.

Взяв, после ожесточенного штурма, три укрепления князей Олгемзы и Латодия, русские дауров в пень порубили 641 человек, больших и малых, а ясырю взято бабья поголовно старых и молодых, и девок 243, да мелкого ясырю, ребенков 118 человек…» Плывя дальше, «проплыли 21 улус, а в последних улусах языков иных имали, иных рубили, и ясырь хватали. И на другой день плыли все улусами же до устья Шингала, и начали ясак прошать, и они нам отказали, и мы ясырь их мужиков похватали и многих людей побили (убили – А.Г.). И поплыли вниз по Амуру, и, плывя два дня да ночь, все улусы громили и людей побивали, и ясырь имали. И плыли семь дней от Шингала, – все улусы большие, юрт по 70 и 80, и мы их в пень рубили, жен и детей их имали и скот…»[1] и т. д.

Российское продвижение на Восток, по свидетельству Ядринцева Н.М., подчас приводило к поголовному истреблению местного населения и захвату их в рабство: «таковы были походы Хабарова на Амур, Павлуцкого в Камчатке». И в дальнейшем «сибирские казаки и команды нарочно направляются в улусы или юрты калмыцкие и киргизские, чтобы, по словам актов, захватывать в полон калмыцких и киргизских баб, девок и ребят, и сибирская губернская канцелярия «взятую добычу людей отдавала им в раздел»[2]. Любые попытки возмущения жесточайшим образом подавлялись. Оренбургский губернатор Неплюев И.И. во время татаро-башкирского восстания (1755–1756) приказывал карательным войскам: производить поиски бунтовщиков «не щадя не токмо жилищ, но самих башкирцев, жен их и детей, для вкоренении страха к недопущению сему злу распространиться»[3].

В XIX в. Россия продолжила военно-политическое давление на юго-восточном направлении. Перспектива эскалации военного конфликта с Персией и Турцией в Закавказье, как и проблема еще большей мусульманизации страны вызывали естественные опасения правительства Александра I. Однако, как справедливо отмеча-

[1] Шашков С.С. Рабство в Сибири… С. 509.

[2] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. СПб., 1882. С. 88, 12; Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы... С. 169.

[3] Неплюев И.И. Записки Ивана Ивановича Неплюева (1693–1773). СПб., 1893 С. 146.

ет Орешкова С.Ф., «имперская алчность и относительная легкость продвижения России в Закавказье заставляли забыть о соображениях целесообразности такого расширения и возможностях освоения новых территорий»[1]. Впрочем, уже через несколько лет антирусские восстания охватили даже регионы с христианским населением: в Восточной Грузии (1804), в Имеретии (1810, 1819–1820), в Кахетии (1811–1812) и др. В первой четверти века России удалось закрепиться в мусульманском Закавказье. По Гюлистанскому договору 1813 г. она получила Карабахское, Гянжинское, Ширванское, Шекинское, Дербентское, Кубинское, Бакинское и Талышинское ханства, а также Дагестан и Абхазию[2]. Последующее «долгое победное шествие (русского оружия – А.Г.) по кровавому полю»[3] привело к падению Северного Кавказа, разгрому конфедерации горских народов. Объясняя длительность Кавказкой войны (1817–1864), участник боевых действий Зиссерман А. признавал: «Мы имеем дело… с целым народонаселением, взросшим с оружием в руках…»[4].

Во второй половине XIX в. интересы российской внешней политики устремились в Среднюю Азию. Опережая англичан, военные экспедиции Черняева М.Г., Кауфмана К.П., Скобелева М.Д. в 1864–1885 гг. разбили и подчинили Кокандское, Хивинское ханства, Бухарский эмират и туркменские земли. В 1895 г. было завершено присоединение киргизо-таджикских территорий Припамирья. После завоевания Закаспийской области, а также туркменских земель усиливается продвижение к Персидскому заливу. В результате на значительной части Ирана утвердилась российская сфера влияния. Практика покорения иноплеменных территорий оставалась прежней. В приказах Кауфмана (1873) предписывалось «предать кочевых йомудов и семьи их полному и совершенному разорению и истреблению», «чтобы войска на пути своем предавали все и вся огню

[1] Орешкова С.Ф. Войны России с Османской империей: причины и некоторые исторические итоги // Российско-турецкие отношении: история, современное состояние и перспективы. М., 2003. С. 28.

[2] См.: Под стягом России: Сборник архивных документов. М., 1992. С. 304.

[3] По образному выражению Казем-Бека Ал.К. См.: Казем-Бек, Мирза Александр. Муридизм и Шамиль // Русское Слово. 1859. Декабрь. С. 207.

[4] Зиссерман А. Очерк последних военных действий на Восточном Кавказе // Современник. 1860. LXXXII (82). С. 22.

и мечу»[1]. О подавлении восстания каракиргизов в Фергане Скобелев докладывал в телеграмме от 27 апреля 1876 г.: «Не могу нахвалиться молодецкими войсками. 26 апреля двинули различными направлениями, уничтожая аулы»[2]. Неудивительно, что «нравственное чувство российских офицеров страдало от навязывавшейся им роли жандармов и палачей»[3]. Ч.Ч. Валиханов[4], участник похода на Кокандское ханство (1864) был потрясен жестокой расправой над мирным населением при взятии крепостей Пишпек и Аулие-Ата. После споров с полковником Черняевым М.Г., будучи глубоко подавленным, он отказался от дальнейшего участия в военной экспедиции. После Хивинского и Кокандского походов (1873–1875) Наливкин В.П.[5] подал в отставку с военной службы в знак протеста против жестокостей по отношению к местному населению. В своих воспоминаниях о Скобелеве он писал: «Какой ужас! Какой позор! Мы русские воины, не найдя сколь-нибудь достойного противника, занимаемся зверским избиением женщин и детей!»[6]

Таким образом, вплоть до конца XIX в. границы Российской империи расширялись преимущественно за счет поглощения территорий мусульманских соседей. Если в 1870 г. мусульманское население России (без учета среднеазиатских ханств) насчитывало семь с половиной миллионов[7], то к 1910 г. оно составило около 18 млн

---

[1] Приказы Кауфмана К.П. от 6 июля, 12 сентября 1873 г.

[2] Казанский биржевой листок. 1876. № 36. 13 мая. С. 3.

[3] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927. С. 236.

[4] *Валиханов Ч.Ч. (1835–1865)* – казахский ученый, историк, этнограф и фольклорист, путешественник, просветитель, а также офицер (штабс-ротмистр) разведывательного управления Главного штаба Российской армии. Исследования Валиханова печатались в трудах Русского Географического общества, также выходили в Берлине (1862), в Лондоне (1865) и вошли в 6, 7 тома (1878—1879) 19-томной французской Всеобщей географии («La Nouvelle géographie universelle») Элизе Реклю.

[5] *Наливкин В.П. (1852–1918)* – действительный статский советник, депутат II Государственной Думы, участник Хивинского и Кокандского военных походов (1873–1875), ученый. По общественно-политическим взглядам был близок к социал-демократам.

[6] Цит. по: Котюкова Т.В. Туркестанское направление думской политики России (1905–1917). М., 2008. С. 65.

[7] Всеобщий календарь на 1876 год. СПб., 1875. С. 312–315. Численность мусульман в России, несмотря на усиливающуюся эмиграцию, постоянно росла. По результатам Первой всеобщей переписи населения 1897 г. 13,6 млн (без учета населения Бухарского и Хивинского ханств).

человек[1]. «Завоевание Татарии дает типичную картину методов аннексионистской политики формирующегося Московского многонационального государства»[2]. Климович Л. справедливо отмечает, что «завоевание Россией колоний в Средней Азии и других местах не было прогрессивным» и «разговоры о “пользе”, якобы приносимой народу русскими завоевателями, являются лишь неуклюжей ширмой для эксплуататорского лица ее авторов»[3]. Вполне уместно звучит в данном контексте приводимая автором цитата Ленина В.И. о том, что Российская империя представляла собой «самый реакционный и варварский государственный строй по сравнению с соседними государствами в Европе и в Азии»[4]. Российская внешняя политика, заглатывая целые «куски» исламского мира, неминуемо порождала сильнейшее этноконфессиональное напряжение внутри страны, проявлявшееся в бесконечных восстаниях и других формах протеста.

Государственно-религиозные устои, утвердившиеся на Руси, изначально способствовали проявлениям крайней религиозной нетерпимости[5]. Например, многие статьи Устава князя Ярослава о церковных судах (расширенная редакция) были направлены на предотвращение влияния иных исповеданий. Так, иудеев и мусульман за сожительство с русской женщиной в наказание обязывали уплатить митрополиту 50 гривен, согрешившую женщину подлежало взять в церковный дом (ст. 19). (Для сравнения: за убийство свободного мужа штраф 40 гривен, женщины – 20.) Христиане же за связь с мусульманской или иудейкой наказывались штрафом в размере 12 гривен и отлучением от Церкви (ст. 51). Церковный закон не только запрещал интимную связь христиан с нехристианами, но даже за-

---

[1] Выдержки из журнала Особого совещания по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Поволжском крае // ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 76. С. Максуди в своем обращении к Парижской мирной конференции (1919–1920) писал уже о 30 миллионном мусульманском населении России. См.: Меморандум (Национальные требования татар Внутренней России и Сибири). Приложение // Айда Адиле. Садри Максуди Арсал. М., 1996. С. 255.

[2] История Татарии в материалах и документах. М., 1937. С. 4.

[3] Климович Л. Ислам в царской России. М., 1936. С. 33, 34.

[4] Цит. по: Климович Л. Ислам в царской России… С. 32.

[5] Набиев Р.А., Гафаров А.А., Ибрагимов Р.Р. Государственно-конфессиональные отношения в России. Казань, 2013. С. 36–51.

прещал совместную трапезу христиан с некрещеными и отлученными от церкви (ст. 49, 50)[1].

Московское правительство, опасаясь влияния иноверия, также придерживалось ярко выраженной политики социокультурного изоляционизма[2]. Иностранцам было запрещено общаться с россиянами: им было предписано жить в отдельных слободах. При «полной» (декларируемой) свободе в отправлении вероисповедания («государю нашему до их веры дела нет», «им бы вольно было по своей вере и в своем законе и к иной бы вере их не велеть принуживати», «кто захочет, тот так и живет в своей вере» и т. д.)[3] на территории России, им было строжайше запрещено устанавливать инославные храмы (то есть: «оприч церквей римского и люторского закона… и пенье в домех своих исправляти»)[4]. В отношении потенциальных подданных иноверцев терпимость проявлялась лишь первые годы. Например, на башкирские земли в 1554 г.[5] «были направлены послы с грамотами, [которые] известили: пусть никто не убегает и пусть каждый остается при своей вере, соблюдает свои обычаи»[6].

---

[1] Наследие. Вып.1: Религия – общество – государство: институты, процессы, мысль... С. 25–27.

[2] Ограничение выезда за границу, запрещение контактов с иноземцами, информационный контроль (все внутренние новости известия из-за границы считались государственной тайной; «Куранты» (первая газета, 1621) составлялись Посольским приказом исключительно для государя и высших сановников). «Русским людям служить вместе с королевскими людьми нельзя ради их прелести, – высказывался в XVII в. князь И. Голицын, – одно лето побывают с ними на службе, и у нас на другое лето не останется и половины русских лучших людей, не только что боярских детей, останется кто стар или служить не захочет, а бедных людей не останется ни один человек». См.: Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. V. Т. 9–10. М., 1961. С. 340.

[3] Обмен грамотами царя Ивана IV Васильевича с королем Дании Фридрихом II (3 августа 1562), Грамота, данная Англо-Русской компании (1569), Приезд и пребывание в Москве английского посла Е. Флетчера (1588–1589). См: Наследие. Вып. 1: Религия – общество – государство: институты, процессы, мысль... С. 55–56, 58–59.

[4] Ответ царя Бориса Годунова на ходатайство купцов города Любека (1602). См.: там же. С. 59–60.

[5] Официально башкирские земли вошли в состав Московского государства в 1557 году.

[6] Наследие. Вып.1: Религия – общество – государство: институты, процессы, мысль... С. 55.

Этноконфессиональная политика московской администрации на завоеванных землях носила ярко выраженный христианизаторский характер. В этом смысле последовавшая дезорганизация «мусульманских духовных учреждений, – по оценке Цаликова А., – *это результат определенно и систематически проводимой политики*»[1]. Перед господствующей Русской православной церковью встали задачи обращения покоренных народов в православие (ибо иноверие их противоречило идеологическим основам государственности). Пытаясь «переварить» инородные социокультурные элементы, колониальная администрация предпринимала энергичные меры по ассимиляции, прежде всего христианизации, мусульманского населения[2]. В 1555 г., после завоевания Казанского ханства была учреждена Казанская епархия во главе с архиепископом Гурием. Казань стала крупнейшим центром православного миссионерства среди народов Поволжья, Урала, а впоследствии и Сибири. Несмотря на то, что «Наказная память» Ивана IV архиепископу Гурию (1555) отдавала предпочтение добровольному обращению в православие, использованию при этом льгот и привилегий для крестившихся, христианизация проводилась с использованием мер насильственного принуждения. Как видим, признает церковный историк Знаменский П.В., «русские сами оттолкнули их (татар – А.Г.) от себя с самого же начала по завоевании Казанского царства из религиозных видов»[3].

Политика христианизации на начальном этапе в большей степени касалась «служивых татар». Хотя им разрешили жить возле Казани отдельной слободой (за о. Кабан) и за службу предоставлялись поместья, иноверие служивых людей внушало властям подозрение. Мусульманская принадлежность татарских феодалов препятствовала обращению в христианство простых людей. В указе 1622 г. запрещалось некрещеным татарам-землевладельцам селить в своих дворах

---

[1] Цаликов А. Кавказ и Поволжье. Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта. М., 1913. С. 156.

[2] Иллюзии завоевателей по поводу возможности массового обращения мусульман проистекали от убеждения, что «новообращенный, так же как и они сами, легко может обойтись без внутреннего убеждения, …что перемена мировоззрения вещь совсем простая». См.: Вамбери А. Моя жизнь. М., 1914. С. 112.

[3] Знаменский П.В. Казанские татары. Казань, 1910. С. 4.

православных пашенных холопов, а владеть православными служилыми холопами вовсе. Указ 1627/28 г. в принципе запрещал неправославным иноземцам владеть православными людьми, живущими в господских домах (имеющихся предписывалось отпустить на волю). Резкий поворот в проведении христианизации наметился после принятия Соборного Уложения 1649 г., статьи которого гарантировали представителям феодальной верхушки, воспринявшей православие, особую защиту государства. В этом духе были приняты царские грамоты второй половины XVII в.: о предоставлении права продажи поместий только русским людям и крещеным инородцам (1653), о переходе выморочных поместий некрещеных землевладельцев к их крещеным родственникам (1654), о монарших милостях (привилегиях) романовским мурзам и татарам за принятие христианской веры (1680), о вознаграждении за принятие крещения татар и других иноверцев землями, отбираемыми у некрещеных родственников, об отмене поместных прав землевладельцев-мусульман (1683), об освобождении новокрещен от холопства (1684) и др.

Однако эффективность подобных усилий, несмотря на всю их жесткость, с самого начала была незначительна. «На протяжении столетий после русского завоевания района Средней Волги господствовавшее прежде тюрко-мусульманское население не поддавалось аккультурации со стороны ставшей превалирующей русско-ортодоксальной культуры»[1]. По мнению этнографа Воробьева Н.И.: «Здесь же встретились две самостоятельные культуры, к тому же находящиеся в (конфессиональном – А.Г.) антагонизме по целому ряду причин. Поэтому русское правительство кроме экономического гнета по отношению к побежденным начинает сейчас же наступление и культурное, стараясь русифицировать население путем обращения его в христианство. В связи с этим борьба не ограничилась вооруженным покорением, а продолжалась очень долго, и история татарского народа под русским владычеством является историей борьбы не только за экономическое благополучие, но и за свою (восточную) культуру, в которой народ видел залог сохранения своей националь-

[1] Шамиль-оглы Ю. Формирование исторического сознания татар: Шигабутдин Марджани и образ Золотой Орды // Татарстан. 1991. № 10. С. 22.

ности»[1]. «В противовес обрусительной политике русского правительства, культурные силы татар стараются прививать ср.-азиатскую культуру. В результате, опять-таки, под флагом ислама… более родственная среднеазиатская и вообще мусульманская культура наложила, конечно, гораздо больший отпечаток на быт татарина…»[2]

Политика выселения татарского населения из городов (XVI в.) в плане христианизации имела скорее обратные результаты. «Уезжая, горожане увозили с собой и свой жизненный уклад и, поселившись в селах, начали постепенно вместе с проповедью и укреплением ислама, прививать этот уклад и коренному сельскому населению», – пишет Воробьев Н.И. – «Восточная культура, бывшая достоянием преимущественно городов, в результате подобного смещения населения, широко разлилась среди крестьянских масс. Были созданы новые культурные центры (“вроде: Атни, Алат, Карадувана, Зюри, Тюньтерь, Маскара и т. п.”) взамен разрушенного основного центра – Казани, причем эти центры создавались в самой толще поселения татар…»[3].

Результаты первого этапа христианизации были более чем скромные. Даже «многие русские “полоняники”, обжившись среди татар, не хотели возвращаться на родину даже тогда, когда это стало возможным, они желали остаться в Татарии, привязавшись к татарским обычаям и утратив хрестьянскую веру»[4]. «В 1593 году казанский владыка Гермоген писал царю, что в Казани и в уездах Казанском и Свияжском живут новокрещены вместе с татарами, чувашами, черемисами и вотяками, едят и пьют с ними, к церквам божиим не приходят, крестов на себе не носят, в домах образов и крестов не держат, попов не призывают и отцов духовных не имеют, обвенчавшись в церкви, перевенчиваются у попов татарских, едят скоромное в посты, живут мимо своих жен с немецкими пленницами»[5] и «о том

[1] Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). Казань, 1930. С. 31.

[2] Воробьев Н.И. Казанские татары // Материалы по изучению Татарстана. Вып. II. Казань, 1925. С. 134.

[3] Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар… С. 30.

[4] Фирсов Н.Н. Прошлое Татарии. Казань, 1926. С. 27.

[5] Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. IV. Т. 7–8... С. 301.

добре скорбят, что от своей веры отстали»[1]. «Так же, – доносил митрополит, – что многие русские люди живут у татар, черемис, чувашей, женятся у них… и все эти люди от христианской веры отпали, обратились у татар в татарскую веру»[2]; а татары «ныне де учали мечети ставити близко к посаду» (хотя «от Казанского взятия в сорок лет не бывали в татарской слободе мечети»)[3].

В ответ на жалобу митрополита Федор Иоаннович разъяснил: «От Казанского взятия и по ся места мечети Татарские в Казани не ставливали и указы отца Нашего Блаженные памяти Царя Великого Князя Ивана Васильевича всея Руси и наши о том в Казани есть, что мечетем Татарским в Казани быть ни как не велено», а посему «вы б мечети Татарские все велели посметати и вперед Татарам мечети единонолично ставити не велели». Воеводам и дьякам было также приказано изъять русских и новокрещеных с кабальных работ у татар и немцев («вперед (чтобы – А.Г.) Русских людей к себе не принимали и денег взаймы не давали»); новокрещеных же от мусульман отселить «в одно место и слободу устроити», и «ту слободу ведать и над новокрещены беречи того накрепко, чтоб они крестьянскую веру держали крепко». В случае сопротивления строптивых, велено было «смирять, в тюрьму сажати и бити и в железа и в чепи сажати» дабы «крестьянскую веру привесть крепко и утвердить»[4]. (Ситуация шаткости веры дошла до того, что в Соборном уложении (1649) было записано: соблазнившего «русского человека» в ислам «того бусурмана по сыску казнить, сжечь огнем безо всякого милосердия».)[5]

Однако «точно также в первой половине XVIII века митрополиты тобольские нередко вопияли против такого же беззазорного смешения русских с женщинами вогулицкими, остяцкими, татарскими, калмыцкими и киргизскими». Ядринцев Н.М. утверждает, что это смешение «началось незамедлительно по завоеванию Сибири, может

---

[1] Список с государевы грамоты о новокрещенных татарах, 18 июля 1593 г. // Заволжский муравей. 1834 г. № 13. С. 276.

[2] Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. IV. Т. 7–8... С. 302.

[3] Список с государевы грамоты о новокрещенных татарах, 18 июля 1593 г. … С. 276.

[4] Там же. С. 278–284.

[5] ПСЗ-1. Т. I. Уложение. Гл. XXII, ст. 24. С. 156.

быть потому, что, как завоеватели, так и завоеванные в ту эпоху стояли на довольно близком уровне культуры и развития»[1]. В итоге «смешение русских колонистов с остяками, самоедами и татарами доходит до того, что русские совершенно превращаются в инородцев»[2]. По свидетельству рапорта 1748 г. «имело место отатаренье русских», «иногда беглые солдаты» даже «принимали киргизскую веру и стада овечьи пасли»[3].

Как и сто лет назад центральной властью местным воеводам и губернаторам предписывалось строго следить, чтобы «магометане» никого из «Российских народов в свою веру» не обращали, виновных «розыскивать, и по розыску, чинить указ по Уложению 22 главы 24 статьи, а именно: казнить смертию, сжечь без всякого милосердия» (1728)[4]. Так, в 1740 г. был сожжен на костре казак Исаев «за принятие Магометанской веры»[5]. Вероятно актуальность «проблемы» в 1744 г. вновь заставила власти обратить внимание местной администрации: чтобы «русских, так и новокрещеных и калмык, мордву, черемис, чуваш и прочих… в свой Магометанской закон ни под каким видом отнюдь не склоняли и не превращали…»; розыск чинить «без всякой пощады; чего смотреть Губернаторам и Воеводам накрепко»[6]. Распространение ислама среди калмык в Астраханской и Оренбургской губерниях привело к изданию нового отдельного указа (1850) о запрещении иноверцам «превращать в свой закон Русских подданных». Вновь прозвучали угрозы жестоких наказаний, чтоб «впредь таковых превращений, как Калмыкам, так и никому, ни под каким видом чинить не дерзали». Виновные «подлежали наижесточайшему истязанию»; (от этого их спасла лишь амнистия, объявленная «по случаю благополучно оконченной войны со Шведами»)[7].

---

[1] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония... С. 13, 12; Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы... С. 170.

[2] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы... С. 171.

[3] Там же. С. 189.

[4] «Наказ Губернаторам и Воеводам и их товарищам, по которому они должны поступать» (12 сентября 1728 г.). См.: Наследие. Вып.1: Религия – общество – государство: институты, процессы, мысль... С. 147.

[5] ПСЗ-1. Т. XI. № 8125 (2 июня 1740 г.). С. 134–136.

[6] ПСЗ-1. Т. XII. № 8977 (22 июня 1744 г.). С. 158.

[7] Наследие. Вып. 1: Религия – общество – государство: институты, процессы, мысль... С. 155–156.

В первой четверти XVIII в. начался новый этап христианизации в России. Именные указы Петра I (1713, 1315, 1720, 1722) предписывали служилым людям мусульманского вероисповедания и другим инородцам, имевшим православных крепостных крестьян и дворовых, креститься в течение полугода под угрозой изъятия в пользу государства их поместий и вотчин[1]. Эти указы явились мощным средством принуждения татарских феодалов к переходу к православной вере. После относительно успешного завершения крещения татарских служивых феодалов предпринимается попытка массовой насильственной христианизации инородцев Поволжья, Приуралья и Сибири[2]. В именном указе Анны Иоанновны Сенату (1740) отмечалось: «Многие новокрещеные иноверцы живут с некрещеными в одних деревнях, и, видя от них соблазны, паки к ним пристают, и в прежнем своем заблуждении пребывают»[3]. Архимандрит Алексей (Свияжского Богородицкого монастыря) «представлял», что «понеже оные (мусульманские народы)… в обычаях своих бывают весьма замерзлы и ко крещению никто из них по благоволению не придет, разве кого привлечет к тому какая нужда»[4].

Для реализации поставленной задачи в Свияжске в 1740 г. была создана Контора новокрещенских дел. При конторе помимо контингента миссионеров имелся отряд стрельцов (для проведения военных операций), а также функционировала миссионерская школа для детей крещеных инородцев. Подобные школы планировалось создать в Казани, Елабуге, на марийских и чувашских землях. Ранее для подготовки миссионерских кадров в Казани была создана славяно-латинская школа (1723), которая в 1733 г. была преобразована

---

[1] См. также указы 30 сентября 1726 г. («О возвращении новокрещенным Татарам отписанных у отцов и дедов их по указу 1713 г.») и 6 марта 1730 г. («Об отдаче из отписных за некрещение у Мурз и Татар деревень, новокрещенным Мурзам и Татарам»). См.: ПСЗ-1. Т. VII. № 4962 (30 сентября 1726 г.). С. 699–700; Т. VIII. № 5511 (6 марта 1730 г.). С. 254.

[2] Указы 16 ноября 1737 г., 11 сентября 1740 г., 19 ноября 1742 г., 22 июня 1744 г. и др. См.: ПСЗ-1. Т. X. № 7438 (16 ноября 1737 г.). С. 350–352; Т. XI. № 8236 (11 сентября 1740 г.). С. 248–256; Т. XI. № 8664 (19 ноября 1742 г.). С. 719–720; Т. XII. № 8977 (22 июня 1744 г.). С. 157–159; Т. XIV. № 10597 (23 августа 1756 г.). С. 608–610 и др.

[3] ПСЗ-1. Т. XI. № 8236 (11 сентября 1740 г.). С. 248.

[4] Там же.

в духовную семинарию. Идейным вдохновителем христианизации народов Поволжья стал глава Казанской епархии архиепископ Лука Канашевич (1738–1755). В случае принятия крещения частью населения какой-либо деревни некрещеных принуждали переселяться к единоверцам либо на пустующие земли. Новокрещеным за крещение давали денежные, имущественные подарки, а также предоставляли льготы (освобождали от налогов[1], уголовной ответственности, рекрутской повинности и др.) с перераспределением повинностей на некрещеное население. По признанию Ильминского Н.И. крещения татар проходили механично, поспешно: «без глубокого убеждения их в истине и спасительности христианства, без всякого почти разъяснения и преподания им учения христианской веры, без твердого убеждения их в необходимости и спасительности ея»[2]. Деятельность Конторы новокрещенских дел, погромная практика архиепископа Л. Канашевича вызвали массовые протесты и восстания мусульманского населения, что побудило российское правительство впоследствии отказаться от примитивной грубой политики.

Официальная церковь не скрывала своего разочарования результатами миссионерской деятельности. В православии закреплялись преимущественно служивые татары, отчасти финно-угорские народы, а также тюркские язычники, не успевшие принять ислам. Бывшие мусульмане, принявшие христианство, долгое время пребывали в состоянии двоеверия[3]. Однако, как правило, новокрещеные, если сразу не отпадали обратно в ислам или в язычество, что случалось довольно часто, быстро ассимилировались. Например, «в XVII в. крестились и ассимилировались бордаковские, боровские, мугреевские, юртов-

[1] Хозяева порой на суде доказывали факт крещения своих крестьян, чтобы вывести их из подушного оклада. См: ГААО. Ф. Ф-401. Оп. 3. Д. 98.

[2] Ильминский Н.И. Записка Н.И. Ильминского по вопросу об отпадениях крещеных татар Казанской губернии 1881 г. // Православный собеседник. 1895. Июнь–июль. С. 265.

[3] А.-В. Валиди приводит пример татар дер. Ногайбек к востоку от р. Яика. При этом замечает: «Видно, эти люди уже примирились с двухсотлетним вынужденным христианством и, возможно, своеобразное двоеверие стало для них привычным. Так они и не присоединились к нашему освободительному движению, национальное чувство у них стерлось». Валиди Тоган З. Воспоминания: Кн. I. Уфа, 1994. С. 308.

ские и другие группы татар»[1] Центральной России. «Часть башкир, – отмечает Шиле, – слилась и продолжает сливаться с русской народностью», «пензенские мещеряки (которых считается свыше 30000 душ) совершенно обрусели, утратили свой язык и говорят только по-русски…, исповедуют православную веру…»[2]. Тюрко-татарские племена восточных регионов бывшего Сибирского ханства, (чулымские и обские татары) после принятия христианства вскоре растворились в среде русских переселенцев. Например, туринские татары были магометанами, но в 1718–1720 г. были крещены «старанием Тобольского Архиепископа Филофея»[3]. «Во многих западносибирских деревнях, бывших некогда "ясачно татарскими селениями", в настоящее время живет совершенно обруселое и переродившееся смешенное потомство татар и русских»; «волости обрусевших и выродившихся татар находятся в Кузнецком, Бийском и Барнаульском округах Томской губернии»[4]. «Некоторые из чулымских татар совсем обрусели, – добавляет Шиле, – переженились на русских и позабыли свой язык»[5]. «В их понятиях, – поясняет Шашков С.С., – слово вера вполне синонимирует со словом культура и принять русскую веру для инородца значит то же, что сделаться русским»[6]. Однако, «некоторые, приняв крещение еще в XVIII в., – замечает Ядринцев, – переженившись на русских, и до сих пор говорят татарским наречием, исполняя правила православной религии»[7].

---

[1] Мухетдинов Д.В. Белые пятна в истории центральной России // Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX вв. Казань, 2010. С.114.

[2] Шиле. Башкиры. Этнографический очерк // Природа и люди. 1879. Март. С. 16–17.

[3] Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. СПб., 1799. С. 25. По этому поводу пишет Георги И.Г.: «Тогда, по уничтожении у них школ, пришло у них в забвение и знание грамоты и письма, которые теперь редки, а может быть и никому не знакомы. Рассеяние их жилищ и бедность противуположили поучениям и смотрению Грекороссийского духовенства столь великие препятствия, что большая половина сделалась только невеждами и суеверными Греческого исповедания сопричастниками». См.: там же.

[4] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония... С. 11. См. также: Файзрахманов Г. История сибирских татар... С. 236.

[5] Шиле. Сибирские татары // Природа и люди. СПб. 1879. Январь. С. 28.

[6] Шашков С.С. Сибирские инородцы в XIX столетии // Собр. соч. Т. 2. СПб., 1894. С. 589.

[7] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 26.

Вместе с тем относительно сибирских татар Шиле отмечал и обратные процессы: «Из архивных дел тобольских архиереев видно, что на Барабе были примеры обращения крещеных татар в магометанство даже в позднейшее время, в 50-х гг. настоящего столетия (XIX в. – А.Г.), выходцами муллами из Тары и других мест… На редкие примеры обращения магометан в христианство надобно смотреть, даже в Сибири, как на исключительные случаи»[1]. Не случайно еще в середине XVIII в. коллегия иностранных дел, рассматривая вопрос о принятии в российское подданство восточных переселенцев, предупреждала сибирского губернатора Мятлева В.А. о том, что «в Сибири, так и в Оренбургской губернии магометан (и так – Г.А.) весьма много»[2]. В 1765 г. Сенатом был принят указ «о непринимании ("ни под каким видом") казанских и астраханских татар в Оренбургской губернии на поселение»[3]. Даже через сто лет, несмотря на активную русскую колонизацию Сибири, мусульмане составляли половину населения азиатской части Российской империи[4].

Ш. Марджани также приводит примеры принятия ислама в XIX в. представителями финно-угорских народов Поволжья и Приуралья под влиянием татарских проповедников[5]. Об этом же пишет Ильминский Н.И.: «Язычники – черемисы и вотяки Бирского уезда почти все сплошь решительно уклонены к магометанству. И это не со вчерашнего дня, а издавна ведется, и это везде так делается, где инородцы соседят с татарами магометанами»[6]. Российское правительство пыта-

---

[1] Шиле. Сибирские татары... С. 30. См. также: Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 53.

[2] Под стягом России: Сборник архивных документов… С. 21.

[3] «Впредь никого из Казанских и Астраханских татар ни под каким видом на поселение в Оренбургской губернии отнюдь не принимать…» См.: ПСЗРИ. Т. XVII. № 12437 (21 июля 1765 г.). С. 193.

[4] Всеобщий календарь на 1876 год… С. 315.

[5] Марджани Шихабутдин. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара... С. 28–29. Об этом свидетельствуют и современные исследования. О принятии ислама чувашами Симбирской губ. в XIX – начале XX см.: Кобзев А.В. Расселение и численность мусульман Симбирского края во второй половине XIX – начале XX вв. // Фаизхановские чтения. Материалы четвертой ежегодной научно-практической конференции: «Фаизхановские чтения». Н. Новгород, 2008. С. 75–76.

[6] Ильминский Н.И. Письма… С. 3. См. также: Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим... С. 8–9, 17–18, 74–75.

лось противодействовать этому; судебные процессы по поводу случаев мусульманского миссионерства становятся частым явлением. Например, дело о мулле Г. Сайфуллине (Вятской губ., дер. Тюнтерей), преданном суду «за совращение в магометанский закон некрещенных вотяков и чуваш»[1]. Краевед Спасский Н.А. обращает внимание на данные переписи населения в Казанской губернии: в 1826 г. проживало 136470 татар, а в 1897 г. их количество составило 774627. Такое пятикратное с лишним (545 %) увеличение количества татар за 70 лет он связывает, прежде всего, с исламизацией финно-угорского населения края. «Это произошло потому, что много чувашей и финнов "ушло в татары"»[2]. Подобный рост татарского населения наблюдался и в других регионах Поволжья и Приуралья[3].

Ильминский также отметил наметившуюся во второй половине XIX в. тенденцию татаризации казахов. По его мнению, главная причина – в распространении среди них «татарской грамотности и магометанства»[4]. «В соприкосновении с Средней Азией киргизы (казахи – А.Г.) усваивают понятия среднеазиатские, но гораздо сильнее входят к ним чужие понятия с русской границы, только не русские, а татарские, несмотря на то, что русское население здесь имеет перевес над татарским»[5]. Именно татары, вторит Машанов М.А., «снабжают степь всевозможными атрибутами мусульманства и татарства, начиная с корана и кончая узкогорлым кумганом, – кувши-

---

[1] История Татарии в материалах и документах… С. 349–350.

[2] Спасский Н.А. Очерки по родиноведению. Казанская губерния. Казань, 1913 (1912). С. 62.

[3] См.: Кобзев А.В. Расселение и численность мусульман Симбирского края... С. 70; Михалева М.В. История ислама в Пермской губернии, области, крае. Пермь, 2009. С. 17; Ислам // Энциклопедия «Пермский край». URL: enc.permkultura.ru/showObject.do?object=1803969174&idParentObject=1804069198 (дата обращения: 25.11.2014).

[4] В результате казахи «усваивают как некоторые принадлежности татарского костюма, так и некоторые черты татарского языка». См.: Записка Н.И. Ильминского о преподавании языков в Ташкентской учительской семинарии // Приложение / Извлечения из писем Н.И. Ильминского к Н.П. Остроумову. Казань, 1900. С. 66.

[5] Ильминский Н. Мнение об учительской школе для инородцев Оренбургского края (1871) // Приложение / Ильминский Н. Воспоминания об И.А. Алтынсарине. Казань, 1891. С. 166.

ном для омовений»[1]. Не случайно, в 1895 г. министр внутренних дел разъяснил, «что в киргизских (казахских – А.Г.) волостях может быть допускаема постройка мечетей лишь не более одной на волость»[2]. «Вся эта масса (инородцев – А.Г.) под влиянием тайной и искусной пропаганды татар-проповедников, – писал Победоносцев К.П., – разъезжающих под видом купцов и ремесленников, и в сходстве языка и домашн. быта дает им удобную возможность действовать на народ или язычный, или только по имени крещеный еще со времен покорения Казани»[3].

В XIX в. христианизация мусульман вовсе сошла на нет[4]. Например, в Сибири «с 1860 по 1869 г. из среды татар тобольской губернии, составляющей 40000 сплоченного фанатического магометанского населения, крещено было только 300 человек, а в последнее время в 5 лет, – пишет Ядринцев, – 58 человек»[5]. «Тобольских татар, таким образом, должно признать упорно держащимися магометанства, несмотря на то, что они со всех сторон окружены русскими деревнями»[6]. Естественно, что случавшиеся крещения носили подчас формальный (конъюнктурный), а соответственно поверхностный характер. В сообщении Казанского губернского правления значилось, что крещеные «татары не исповедываются и не причащаются, о служении молебнов они не просят никогда, и во время принесения к ним икон они из домов своих убегают, крестного знамени они правильно изображать на себе не умеют, молитвы иисусовой и других не знают, икон в домах не держат и крестов на себе не носят, а только словами своими не отрекаются от православия, а по образу жизни совершенно магометане»[7].

---

[1] Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам... С. 81.

[2] Постройка мечети // Тургайская газета. 1895. № 9. С. 6.

[3] Из черновых бумаг К.П. Победоносцева // Красный архив. 1926. Т. 5 (18) С. 205.

[4] В XIX веке христианизация в основном ориентировалась на крещение язычников. Например, в 1879 г. администрация Оренбургской губ. распорядилась взять на учет язычников Верхнеуральского уезда и принять меры к переходу их в христианство. См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 8. Д. 163.

[5] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 115; Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы... С. 25, 222.

[6] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 25.

[7] История Татарии в материалах и документах... С. 347.

В 1811–1827 г. значительная часть крещеных татар Нижегородской и Казанской губерний отпала от христианства. В 1830-е гг. «отступничество охватило не только Казанскую губернию, но и соседние с нею Симбирскую, Самарскую, Уфимскую и Вятскую»[1]. В 1849 г. крещеные татары подали прошение казанскому губернатору «о дозволении им остаться в магометанстве»[2]. Отпадения усилились после Крымской войны 1853–1856 г. По данным Малова Е. в Казанской епархии «уклонившихся в магометанство» – «более трех с половиной тысяч» (3517) татар, но «на самом деле их должно быть гораздо больше, если брать во внимание» татар, живущих «во всем совершенно по-татарски»[3]. Во второй половине 1860-х гг. множество крещенно-татарских обществ Казанской губ. (Казанского, Мамадышского, Лаишевского, Тетюшского, Спасского, Свияжского, Чистопольского, Цивильского, Чебоксарского у.)[4], Астраханской губ. (Черноярского у.) и частью Симбирской губ. (Буинского у.) (более 8000 крещеных татар) «в форме всеподданнейших прошений, официально заявили свое отпадение»[5]. От православия отошли даже некоторые деревни старокрещеных татар[6].

Так, 14 мая 1866 г. старокрещеные татары (68 человек) дер. Елышевой (Мамадышского у.) в волостном правлении «объявили, что они не желают исполнять долг православной религии и совершенно отрекаются от христианской веры и имеют сильное призвание к магометанскому обряду с самого детства, да и ныне они исполняют в точности магометанскую религию, следуя во всем писанным магометанским правилам». «Почти все крестьяне, – докладывает урядник, – явились на сход с бритыми головами, а некоторые из числа

---

[1] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб., 1869. С. 2.

[2] Там же. С. 340.

[3] Малов Е. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий в Волжском бассейне Е. Малова. Казань, 1866. С. 36–37. В Чистопольском уезде, уточняет Малов, «почти все крещеные татары отпали от Церкви Христовой в магометанство» (3152).

[4] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 218, 226, 227, 228, 229, 230, 231.

[5] Ильминский Н.И. Письмо 9 марта 1882 г. (№ 2) // Ильминский Н.И. Письма… С. 7.

[6] Ильминский Н.И. Записка Н.И. Ильминского по вопросу об отпадениях крещеных татар… С. 263. См. также: НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 226, 227.

их в чеплашках, наименовали себя все татарскими именами, окончательно отрекаясь от данных им при крещении русских имен, и все единогласно отозвались, что они со дня сей явки, несмотря на власть начальников и силу закона, местного священника приходской церкви принимать не будут, а равно и треб церковных никаких совершенно исполнять не желают»[1]. (По мнению американского исследователя П. Уерта, процесс отпадения старокрещеных татар свидетельствовал, что «ислам (в данный период – А.Г.) активно укрепляется и распространяется»[2].)

Попытки уговоров успеха не имели: уклонившиеся татары проявили упорство. Для «вразумления»[3] отпавших от православия в регионы волнений отправился казанский вице-губернатор. В характерном рапорте он докладывал о посещении дер. Большой Сулабаш, Большой Битоман, Большие Менгеры и др. (Казанского у.). «Мною (было – А.Г.) объявлено, что в домогательстве перейти из православия в магометанство им отказано, что подаваемые ими по сему предмету на Высочайшее Имя просьбы найдены правительством противозаконными, и что они должны строго исполнять обряды православной церкви, но несмотря на такую волю правительства и убеждения и увещевания, сделанные мною через переводчиков гг. профессора Казанского университета Ильминского и князя Девлет-Кильдеева, крещенные татары… отказались исповедовать христианскую веру»[4].

У местного муллы была взята подписка «в том, что он не будет допускать крещеных татар в мечеть, что он не будет обучать их татарской грамоте и знакомить их с учением исламизма». По мнению Розова И.П., только заступившего на пост вице-губернатора, причины отпадения крещеных татар в том, что они живут с некрещеными, ничем от них не отличаются: «костюм на них татарский, головы бритые, в тюбетейках, и никто из них не носит на себе ни креприхо-

[1] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 226. Л. 2.

[2] Пол Уерт. Отпадение крещеных татар // Татарстан. 1995. № 1–2. С. 110.

[3] По закону «отступники от христианской веры… отправляются к духовному начальству прежнего их исповедания, для увещевания и вразумления. До возвращения в христианство они не пользуются правами своего состояния, а на все сие время имение их берется в опеку». См.: Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. Ст. 191. СПб., 1845. С. 67.

[4] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 231. Л. 38.

диста, ни пояса. Русского языка совершенно не знают…». Священники их жизнью не интересуются, только обрядовой стороной. Про некоторых говорят, что они «за деньги освободили их (татар – А.Г.) от исполнения обрядов нашей церкви». Большую роль, считал Розов, играли активные мусульманские агитаторы[1]. Власти постепенно пришли к мнению об убежденности движения, которое нельзя свести лишь к уклонениям от религиозных обязанностей, связанных с заблуждениями.

«Подстрекателей» движения арестовывали и сажали в Ядринский тюремный замок. Некоторых видных зачинщиков, как например 11 человек из Свияжского уезда, в 1867 г. выслали в Туруханский край (Енисейскую губ.)[2]. Накал страстей демонстрирует письмо от жены одному из арестованных в ходе волнений: «Мужу Фаткулле от жены Гарфизямал. Многие поклоны, прошу… не острамись. Весь народ скажет ты русский (христианин – А.Г.)[3] и оплюет тебя. Если ты будешь русским, тогда зачем на свете жить. Если в Сибирь отправят, и я пойду с тобой, – бог не острамит…»[4]. В 1871 (в августе – сентябре) вновь «новокрешеные татары отступили целыми обществами»[5]. «С этого времени отпадения стали повторяться чаще и чаще, захватывая все большее количество крещеных, а ныне после войны с Турцией (1877–1878 – А.Г.), – сообщал “Церковно-общественный вестник”, – они усилились до тревожных размеров»[6]. Этот процесс принял обвальный характер после «татарского бунта» (1878).

«Тайное возмущение к отпадению» сменилось в 1881 г. открытым «во многих губерниях, в том числе Казанской, отпадением кре-

---

[1] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 231. Л. 38.

[2] Там же. Л. 62, 92–93.

[3] Как было сказано выше, в традиционных представлениях инородцев принять христианство означало стать русским.

[4] Там же. Л. 112. Как было сказано выше, «принять русскую веру для инородца значит то же, что сделаться русским». См.: Шашков С.С. Сибирские инородцы в XIX столетии... С. 589.

[5] Ильминский Н.И. Записка Н.И. Ильминского по вопросу об отпадениях крещеных татар… С. 263. Документы см.: Шарафутдинов Д. «Его императорскому высочеству…» // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2001. № ¾. С. 42–57.

[6] Из казанской епархии // Церковно-общественный вестник. 1882. № 55. 25 апреля. С. 4.

щеных татар»[1]. В июле этого года среди мусульман распространился слух, «будто Государь издал закон, дозволяющий крещеным татарам оставлять христианскую веру и переходить в магометанство». В результате «они целыми селениями начали отпадать в магометанство. Волнения распространились вдруг по Казанской, Уфимской и Вятской губерниям. Представители от крещеных татар во множестве начали являться в губернское правление и лично к губернатору с прошениями об увольнении их из православия. Посыпались пожертвования от богатых магометан деньгами "на хлопоты" отпавшим. Пожертвования были значительны: так, по слухам, – пишет «Церковно-общественный вестник», – подстрекатель, крестьянин деревни Карадувана, Казанского уезда Тихон Григорьев собрал более 300 рублей. Купцы из татар давали разом 70–100 рублей от одного лица»[2]. Для острастки активистов движения (с. Апазово Казанского уезда)[3] окружной суд приговорил к наказанию от 8 лет каторги до поселения[4].

В 1882 г. «С.-Петербургские ведомости» напечатали сообщение из Уфы, «что более 300 семей крещеных татар Белебеевского и Стерлитамакского уездов уклонились в магометанство»[5]. Центром мусульманской пропаганды («главным вертепом мусульманского фанатизма») называлась в 1886 г. дер. Мелеус Стерлитамакского уезда, муллы которой оказывали сильное влияние на крещеных инородцев. «Надежда на возвращение уклонившихся не предвидится», – констатировалось в публикации на эту тему. «Зараза этого отпадения, первоначально зашла сюда из Казанской губернии». Местное начальство считало, чтобы прекратить «отпадения» необходимо (как было сделано в соседней губернии) удалить главных возмутителей[6]. Те же процессы охватили Оренбуржье. Если в 60–70-е гг. здесь пре-

---

[1] См.: Церковно-общественный Вестник. 1882. №№ 52, 54, 55; 1883. № 118 и др.

[2] Из казанской епархии. Отпадение крещеных татар в магометанство // Церковно-общественный Вестник. 1882. № 52. 19 апреля. С. 3.

[3] Апазовская церковь – одна из самых старых инородческих церквей Казанской губернии.

[4] Из казанской губернии (Суд над совратителями в магометанство) // Церковно-общественный Вестник. 1883. № 118. 9 сентября. С. 2.

[5] С.-Петербургские ведомости. 1882. № 51. 22 февраля.

[6] Там же. 1886. № 73. 15(27) марта.

обладали отдельные случаи отпадения[1], то в 80-е гг. движение приобрело массовый характер. Начиная с 1882 г. в «магометанство уклонились» крещеные татары дер. Кривлеплюшкиной (Оренбургский у.), дер. Темясовой (Орский у.), пос. Требия (Троицкий у.) и др.[2]

По мнению «Церковно-общественного вестника», «главная причина этого явления заключается в стремлении всех татар к объединению»[3]. Идеолог православного миссионерства Ильминский Н.И. в письме к Победоносцеву К.П. (1883) буквально требовал: «Отступников нужно сдержать и обуздать непременно»[4]. Министр внутренних дел Толстой Д.И. в 1887 г. писал: «Для охлаждения ревности пропагандистов, вразумления отступников и в предотвращение дальнейшей пропаганды, по моему мнению, нужно обратиться к административно-репрессивным мерам»[5]. Однако наказания по делам «отступления от веры» были и без того весьма суровы. По Уложению о наказаниях Уголовных и Исправительных (1845, 1857) «за отвлечение, чрез подговоры, обольщения или иными средствами, кого-либо от христианской веры… в веру Магометанскую, Еврейскую или иную не Христианскую, виновный приговаривается: к лишению всех прав состояния и к ссылке в каторжную работу в крепостях на время от восьми до десяти лет, а если он по закону не изъят от наказаний телесных, и к наказанию плетьми чрез палачей (“от пятидесяти до шестидесяти ударов”)… с наложением клейм»[6]. Так, например, Г. Касанову из деревни Верх. Туртана (Тюта) за «отвлечение» своей дочери «от пра-

---

[1] См.: ГАОО. Ф.10. Оп. 8. Д. 23, 77, 145.

[2] См.: ГАОО. Ф.10. Оп. 8. Д. 179, 184, 189, 190; Оп.1. Д. 11 и др.

[3] Из Казанской епархии. III // Церковно-общественный Вестник. 1882. № 55. 25 апреля. С. 3.

[4] Ильминский Н.И. Письмо 16 апреля 1883 г. (№ 10) // Ильминский Н.И. Письма… С. 34.

[5] Казанская центральная крещено-татарская школа. Казань, 1887. С. 13.

[6] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. Ст. 190…, 1845. С. 66; Наследие. Вып.1: Религия – общество – государство: институты, процессы, мысль... С. 358–359. «Когдаж при том будет доказано, что им употреблено насилие для принуждения к отступлению от христианства, то он присуждается: к лишению всех прав состояния и к ссылке в каторжную работу в рудниках на время от двенадцати до пятнадцати лет, а если он по закону не изъят от наказаний телесных, и к наказанию плетьми чрез палачей (“от семидесяти до восьмидесяти ударов”)… с наложением клейм». См.: Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. Ст. 190…, 1845. С. 67.

вославия в магометанство» Красноуфимский уездный суд (Пермской губ.) в 1860 г. приговорил: «Лишить всех прав, состояния, наказать плетьми 50-тью ударами и сослать вместо каторжной работы в крепостях на 10 лет по 77 ст. того же тома в работы на заводы на 15 лет»[1]. Несмотря на жесткие меры процесс «отпадения от православия» продолжался. В начале XX в. только в Казанской губернии из 42 тыс. крещеных татар 32 тыс. числились «отпавшими» от православия[2].

Сопротивление христианизации, увеличение численности мусульманского населения, а так же рост его социально-экономического влияния привели к усилению антимусульманской активности во второй половине XIX в. В стране разворачивается ожесточенная кампания по дискредитации ислама. На всех уровнях в многочисленных газетах и журналах проводится мысль о несомненном фанатизме мусульман, проистекающем от особенностей их религиозной культуры. Российское общество устрашают грядущим мусульманским вопросом, способным деформировать социокультурные основы страны. Исламоведческие научные исследования в этой связи не только не проясняли, а скорее затемняли суть вопроса, активно обслуживая идеологические потребности имперской политики. «Число русских подданных магометанского вероисповедания, с расширением в последние годы наших владений в Средней Азии, значительно увеличилось, и вместе с тем увеличилась важность и значение ислама для юго-восточной окраины России. При том фанатизме, которым одушевлены поклонники Магомета, можно опасаться, что всякое религиозное движение, возникшее где-либо в среде магометан, может тревожно отозваться на всех магометанах России», – писали в апреле 1876 г. центральные и местные газеты, сообщая об образовании особого комитета «из министра внутренних дел, обер-прокурора св. синода и главноуправляющего II отделением собственной Его Императорского Величества канцелярии, при участии представителя от

[1] ГАПК. Ф. 177. Оп. 1. Д. 776. Л. 10, 22. От жестокой расправы Касанову спасла лишь смерть дочери, а также ошибки, допущенные следствием. Пермская палата Уголовного и Гражданского суда в 1861 г. вынесла решение, что вина Касановой не доказана. См.: там же. Л. 25.

[2] Спасский Н.А. Очерки по родиноведению. Казанская губерния. Казань, 1910. С. 33.

министерства иностранных дел, для рассмотрения… предложений о мерах к ослаблению магометанского фанатизма»[1].

Меры в данном отношении, безусловно, нашлись, ведь, как подчеркивал Крымский: «Россия издавна была сокрушительницей ислама»[2]. В этот период вновь усиливается антимусульманское законодательство (в области школьной политики, общественно-политических и социально-экономических прав мусульманских инородцев). Государственная этноконфессиональная политика была призвана подкрепить малоэффективную деятельность православного миссионерства, монопольные права которого не обеспечивали реализацию поставленных целей[3]. «По отношению к инородцам деятельность церкви и деятельность государства не только не противоречат друг другу, но взаимно дополняют одна другую»[4]. На фоне массового «отпадения» часть адептов христианизации инородцев требовали от государственной власти ужесточить уголовную ответственность в отношении вероотступников и их «совратителей»[5]. Вместе с тем церковно-государственные институты начали активный поиск новых, более эффективных методов, способных вдохнуть новые силы в старую политику христианизации и русификации инородческого населения страны[6].

---

[1] См.: Московские Ведомости. 1876. № 86. 8 апреля; Казанский биржевой листок. 1876. № 30. 15 апреля и др.

[2] Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 48. Ощущая дух времени М. Бигиев, в свою очередь, использовал подобную фразелогию: «враг Ислама – великое Российское государство». См.: Бигиев М. Избранные труды. Т. 2. Казань, 2006. С. 56.

[3] «Одна господствующая Церковь имеет право в пределах государства убеждать не принадлежащих к ней подданных к принятию ея учения о вере». См.: Свод законов Российской империи, издания 1957. Т. 14. III. Устав о предупреждении и пресечении преступлений. Разд. I. Гл. IV. Ст. 97. СПб., 1857. С. 19.

[4] Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам… С. 130.

[5] См.: Воронец Е.Н. К вопросу о свободе веры и современных, внутри России, отпадениях от христианства в мухаммеданство // Православный собеседник. 1877. Ч. I. С. 226–258.

[6] Учреждение миссионерского общества «Братства Святителя Гурия» (1867), Казанской крещено-татарской школы (1863), Казанской русско-инородческой учительской семинарии (1872), особого миссионерского отдела в Казанской духовной академии с изучением азиатских языков (1884) и т. д.

Открытая дискуссия далеко не всегда приносила успех. В 1891 г. отечественные газеты («Московские ведомости», «Новороссийский телеграф», «Екатеринославские епархиальные ведомости») сообщили о необычном религиозном диспуте в Ростове-на-Дону. Героем диспута стал местный мулла, писатель Закир Бигиев, который выступил на стороне анабаптистов. Проявив прекрасное знание русского языка, Евангелия, приемов полемики, ему удалось посрамить священника, председателя комитета по борьбе с сектами[1]. Победоносцев К.П. (главный вдохновитель исламоборчества) в своем обращении в высшие инстанции в 1905 г. был вынужден признать, что «борьба с нею (мусульманской религией – А.Г.) на духовной почве невозможна и всякая дух. миссия против нее бесплодна и бездейственна. Сила эта растет и объединяется во всем мус. мире»[2]. Потерпев поражение на духовном поприще, обер-прокурор Синода призвал правительство к дальнейшему усилению административно-политических мер, дабы не допустить демократизации этноконфессионального положения в стране. Однако революционные события не позволили принять жесткие репрессивные меры. После указа 17 апреля 1905 г. в Уфимской, Симбирской, Пензенской и Казанской губерниях «около 49000 человек отпали от православия и перешли в магометанство». Для них, а также для еще колеблющихся некогда “бывших мусульман” (“иске мөсульманнар өчен”) было издано русской графикой краткое руководство по догматике и практике ислама (1906)[3], которое Машанов М.А. назвал программой омусульманения татар»[4].

По мнению созванного, Столыпиным П.А. в 1910 г. Особого совещания по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Поволжском крае (при МВД под председательством Директора ДДДИИ) массовое отпадение «объясняется тем, что религиозно-культурное просвещение мусульман стояло выше, чем у нашего местного православного населения»[5]. «Посему Совещание

---

[1] Воинствующее мусульманство // Московские ведомости. 1891. № 304. 3 ноября.

[2] Из черновых бумаг К.П. Победоносцева… С. 204.

[3] Ислам. Ислям дини. Казань, 1906.

[4] Машанов М. Соврменное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам… С. 60.

[5] Выдержки из журнала Особого совещания… // ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 77.

пришло к выводу, что могущественными факторами, которыми располагает государство, может быть не суженое настоящее миссионерство, как оно стоит у нас ныне, а постановка просветительско-учебного дела – на широких началах, с направлением главных сил борьбы на школьное воспитание и обучение». Для реализации главной цели «слиться (инородцам – А.Г.) с коренным русским населением» было решено оказать дополнительную помощь Братству святителя Гурия, расширить проповедь и церковное обучение на родном языке, поднять деятельность Миссионерского отделения Казанской духовной академии[1], казанских миссионерских курсов, издавать противомусульманскую литературу, журнал Казанской духовной академии, увеличить число церковно-приходских, русско-инородческих школ, школ грамоты, в губерниях с татарским населением создать Советы под председательством губернаторов, при участии архиерея, попечителя учебного округа, перевести «на русский язык шариат вообще сборники мусульманского права» и т. д. В отношении ОМДС планировалось ввести новые программы испытания мулл (утвержденные МВД), проводить данные испытания на родном языке («а не на татарском»), сократить территорию ОМДС, учредив собрания в каждой из местностей более заселенными инородцами-мусульманами и т. д.[2]

Особое совещание не предложило ничего нового: поиск путей разрешения этноконфессионального вопроса в русле обозначенной парадигмы вплоть до последних времен оставался неразрешимой проблемой российской имперской политики. Выступая с осуждением грязных провокаций со стороны миссионерских кругов, депутат Государственной Думы Еникеев Г.Х. выразил надежду, что им не удастся «поссорить мусульман с русскими их соотечественниками, с которыми они живут уже много веков в мире и согласии»[3]. Но как впоследствии весьма резонно заметил А. Цаликов: «Может быть ни-

[1] Учредить в Миссионерском отделении при Казанской духовной академии кафедру местных инородческих языков, утвердить право поступать в миссионерские отделения как семинаристам, так и лицам со средним образованием, право окончившим миссионерское отделение занимать места священников, миссионеров, преподавателей и т. д.

[2] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 78–79, 82, 84–85.

[3] Г. Еникеев. Братство народов и провокация // Волжско-Камская речь. 1910. № 440. 13 апреля.

что не наносило и не наносит такого удара идее государственного единства, как политика насильственной и искусственной русификации инородцев, в частности мусульман, и мы думаем, что дальнейшее продолжение этой политики на восточном фронте России послужит *основой национально-культурной борьбы еще в невиданных досего размерах*»[1].

## § 2.3. Традиционные связи российских мусульман с общеисламским миром как фактор воспроизводства их цивилизационной идентичности

Очевидно, что сопротивление чужеродным влияниям оказывали, прежде всего, традиционные общества, имеющие развитый цивилизационный фундамент. Важнейшим фактором его стабильности являлось сохранение и развитие традиционных (экономических, культурных, общественно-политических) связей российских мусульман с общеисламским миром.

Вплоть до середины XIX в. отечественные мусульмане прочно удерживали монопольное положение в торговле России со странами мусульманского Востока. Несмотря на погромную христианизацию в первой половине XVIII в., татары и «бухарцы»[2], торгующие с мусульманскими странами получили от российского правительства значительные льготы и привилегии. Это объяснялось экономическими (а в итоге и политическими) дивидендами продвижения российских интересов на Восток. Неудивительно, что Вамбери А. на рынках Бухары, Хивы, Коканда (1863), прежде всего, обнаружил «много русских галантерейных и мануфактурных вещей»[3]. (В некотором

[1] Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 166.

[2] См.: «Указ Екатерины II о принятии в русское подданство жителей Бухары, рапорты канцелярий, комендантов Омской и Семипалатинской крепостей об устройстве и предоставлении земель принятым в подданство жителям Бухары» // ГАПК. Ф. 316. Оп. 1. Д. 18. Например, администрация рассматривала дела о разрешении бухарскому мулле Шамаматеву на проживание в Сеитовской слободе (1749), о причислении ташкентца Садикова к сеитовскому купечеству (1752) и др. См.: ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 25. Астраханские городские власти – дело (1814) о выдаче паспорта Аубекирову, уезжающему в Бухару. См.: ГААО. Ф. Ф-488. Оп. 1. Д. 223.

[3] Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. М., 1867. С. 144, 274, 287, 319. «Караваны в 1000–2000 верблюдов идут весною в Оренбург, осенью в Астрахань,

смысле татарские купцы вольно или невольно выступали проводниками российского влияния в мусульманских странах и в этом немало преуспели.)[1] «Богатые татары, – отмечает Шиле, – и по торговым своим делам, и по связям, держатся больше среднеазиатских государств и вообще востока»[2]. Российские путешественники и в начале 70-х гг. XIX в. пишут о наличии в Бухаре русских товаров, но отсутствии русских торговцев; «вся торговля русскими товарами в Бухаре велась туземцами или татарами»[3]. Казанский К.К., автор путевых заметок «Вблизи Памиров» (1895), характеризуя торговлю на туркестано-китайской границе, вовсе пишет о «русских» купцах «преимущественно из татар и ферганских сартов»[4]. Даже в конце XIX в. (после окончательного завоевания Россией среднеазиатских государств) ученый экономист и просветитель Г. Фаизханов традиционно ориентировал татарский капитал на расширение восточной торговли[5].

Многие татарские предприниматели прочно обосновывались в среднеазиатских городах, создали многочисленные поселения и диаспоры. По мнению Наливкина В.П., татарское население в Туркестане ко времени русского завоевания составляло около 5000 человек[6]. В дальнейшем оно только увеличивалось: в Ташкенте в 1870 г. по официальным данным постоянно проживало уже 6110 татар[7]. Татар-

несут хлопок, шелк, кожи, ногайские и татарские халаты, шагреневую кожу и плоды на ярмарку в Нижний…, и берут оттуда котлы или другую посуду из чугуна…, ситец…, миткаль, сукно, сахар, железо» и др. См.: там же. С. 287. Стремлением привлечь юртовских татар в купеческую корпорацию продиктованы указы, запрещающие им свободную торговлю в Астрахани. См.: ГААО. Ф. Ф-423. Оп. 1. Д. 61, 99.

[1] Ханыков Н.В. констатировал, что торговля с Россией в Бухарском государстве занимает первое место. См.: Ханыков Н. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843. С. 161. «Русские товары представлены… почти повсюду на Востоке, полосовым железом, красной медью, чугуном, сталью, домашней утварью из желтой меди и т. д.». См.: Ханыков Н. Экспедиция в Хорасан. М., 1973. С. 121.

[2] Шиле. Казанские татары // Природа и люди. 1879. Январь. С. 26.

[3] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана…. С. 252.

[4] Казанский К.К. Вблизи Памиров. Ташкент, 1895. С. 82.

[5] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар. (Двигатель мыслей. Исследование состояния знания, образования, ремесла и предпринимательства у татар России). Н. Новгород, 2006. С. 36–37.

[6] Наливкин В. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913. С. 10. URL: http://www.fergananews.com/archive/nalivkin_tuz.html (дата обращения: 25.11.2014).

[7] Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник. Вып. 1. СПб., 1872. С. 4–5.

ское население в Средней Азии продолжало расти, достигнув к рубежу XIX–XX вв. двухсот тысяч. Привнося в жизнь местных мусульман европейские новации, вместе с тем сама «татарская буржуазия все время укрепляла основы (своей – А.Г.) национальной "восточной" культуры, всеми силами стараясь внедрить ее в сознание широких масс населения и, где возможно, даже наступая и отвоевывая у русских миссионеров ту часть татарского населения, которая была уже превращена в кряшен»[1].

Наряду с караванными путями в Среднюю Азию успешно развивалась морская торговля с Турцией, Персией и Закавказьем. (Восточное побережье Каспийского моря представлялось в данном отношении менее привлекательным вследствие регулярных нападений туркмен на торговые корабли.)[2] В приморских торговых городах власти также стремились использовать зарубежных и отечественных мусульман для организации восточной торговли. В большей степени это касалось весьма активных в торговом отношении поволжских татар. Так, «юртовским и казанской слободы татарам» указами 1784, 1786 г. была запрещена «свободная» (неорганизованная) торговля:[3] «дабы оне, не записавшись в купечество, торгов в Астрахани в лавках не производили»[4]. Приезжающим в Астрахань иностранным мусульманским купцам предоставлялись широкие льготы (в области судопроизводства, вероисповедания и повинностей), «дабы тем иноверцам к Астраханскому житию придать охоту»[5].

О широком выезде российских купцов за границу свидетельствует активная законодательная деятельность российского правительства

---

[1] Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар… С. 31. Торговлей активно занимались и мусульманские священнослужители, и она являлась «сильным орудием в руках мулл для распространения Ислама среди крещеных татар и язычников». См.: Коблов Я.Д. О магометанских муллах. Религиозно-бытовой очерк. Казань, 1907. С. 17.

[2] ГААО. Ф. Ф-402. Оп. 1. Д. 85. См. также: Вамбери А. Путешествие по Средней Азии…

[3] ГААО. Ф. Ф-423. Оп. 1. Д. 61, 99.

[4] Там же. Д. 61. Л. 11.

[5] О правилах, на которых принимать в Астрахани персидских и иных купцов (13 апреля 1744 г.). См.: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Елисаветы Петровны. 1744–1745. Т. II. 1907. С. 71.

в XVIII в. по введению общего регламента в этот достаточно стихийный процесс. Общий порядок выезда за границу был распространен и на мусульманских купцов. Астраханское губернское правление известило Татарскую управу о правилах (1802) «дачи отправляющимся за границу азиатцам паспортов» со ссылкой на указы начиная с 1725 г.[1], а городская полиция – об ограничениях (1827) «в выдаче свидетельств» для выезда из Астрахани[2] и т. д. Показательно, что бывший бакинский посол Мирза Гади-бек, осевший по торговым интересам в Астрахани, ссылаясь на свои заслуги, ходатайствовал «о снабжении его бессрочным паспортом для свободного везде в России пребывании и выезде за границу по торговым его делам»[3].

Торговля испокон века служила средством всесторонних контактов и культурного обмена. С торговыми караванами прибывали книги, предметы искусства, культа и быта, приезжали путешественники, проповедники, ученые, мастера и просто переселенцы, которые сами по себе являлись живыми носителями традиций и определенного уклада мусульманской жизни. Вместе с торговыми караванами в Среднюю Азию[4], а также другие центры исламской культуры направлялись шакирды для получения высшего религиозного образования[5]. «Бухара издавна считалась центром мусульманской учености, – писал Ханыков Н.В., – Мирза Улуг Беги, Авиценна и прочие утвердили за ней славу, и действительно нельзя не сознаться, что по количеству находящихся в ней училищ[6] и по числу грамотных лю-

---

[1] ГААО. Ф. Ф-488. Оп. 1. Д. 37.

[2] Там же. Д. 684.

[3] ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 2. Д. 157.

[4] «Которые из них желают успеть преимущественно в своей богословии, те посещают лучшие в Бухарии находящиеся школы». См.: Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... С. 10. (Иванай Ю., Утыз-Имени А., Курсави А., Кизлеви Ф., Каргалый А., Биктемировы, Марджани Ш., Расули З., Саиди А., Усманов Х., Баруди Г. и др.)

[5] «Принимая во внимание всю скудность средств, нельзя не удивляться, – пишет Вамбери А., – рвению и готовности к пожертвованиям, которые высказываются как правителями, так и рабочим людом при построении и снаряжении коллегий (медресе – А.Г.)». См.: Вамбери А. Путешествие по Средней Азии… С. 275.

[6] По мнению Ханыкова Н.В., в момент посещения его Бухарского ханства в 1840 г. там функционировало около 180–200 медресе. (См.: Ханыков Н. Описание Бухарского ханства… С. 223.) В них обучалось до 5000 шакирдов. «Они собираются

дей, она должна занять первое место между государствами Средней Азии»[1]. То, что многие произведения татарской литературы этого периода написаны «на языке весьма сходном с чагатайским наречием» свидетельствует о сильном культурном влиянии Средней Азии[2]. Ш. Марджани, Р. Фахретдин, Х.-Г. Габаши и др. отмечали, что татарские шакирды в XVIII в. обучались также и у дагестанских улемов[3]. Однако и в конце XIX в. ученые из Дагестана приезжали в Поволжье поступать на должности учителей татарских медресе[4]. Некоторые шакирды в поисках знаний добирались до Кабула, Стамбула, Бейрута, Каира, Мекки и Медины[5] и т. д.

После длительного обучения они возвращались в родные места, как правило, убежденными сторонниками исламских культурных ценностей. Именно из них складывалась интеллигенция, интеллектуальная элита мусульманского общества: будущие писатели, поэты, ученые, просветители, религиозные и общественно-политические деятели. По мнению исследователя культуры казанских татар Воробьева Н.И.: «Получив образование в Средней Азии и вернувшись оттуда, эти питомцы начали вводить среди татар ту же культуру… Результатом этого движения была постепенная пересадка бухарской образованности и бухарского быта в Казанский край. Медресе бухарского типа открывались не только в Казани…, но и в деревнях…,

---

сюда не только из Средней Азии, но и из Индии, Кашмира, Афганистана, России и Китая», беднейшие из них получали ежегодную пенсию от эмира. См.: Вамбери А. Путешествие по Средней Азии… С. 304.

[1] Ханыков Н. Описание Бухарского ханства… С. 206.

[2] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар. Казань, 1925 С. 107. Среднеазиатские культурные традиции проявились также в архитектуре мечетей, одежде российских мусульман и т. д. См.: Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007. С. 277; Завьялова М.К. Татарский костюм: из собрания Государственного музея Республики Татарстан. Казань, 1996. С. 236 и др.

[3] Мәрҗани Ш. Мөстафадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр). Казан, 1989. Б. 243; Фәхреддинев Р. Болгар вә Казан төрекләре. Казан, 1993. Б. 238–239; Бобровников Н.А. Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии. Путевые заметки. СПб., 1913. С. 65 др.

[4] Например, Молла Таиб Гальза-Оглы из Дербента, приехавший преподавать в Чистопольский у. Казанской губ. См.: НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 46. Л. 100, 103.

[5] Хусаинов М., Юнусов Г., Султанов М., Рамзи М., Ибрагим Г., Буби Г., Биги М., Камали З., Акчурин Ю. и др.

где создавались крупные центры этой образованности. Так основаны были медресе в д. Кшкар, Сатыш, Саба, Тюнтерь, Курса и др. Такое расположение… создало то, что вводимая восточная культура… быстро проникала в крестьянские массы и быт их так же постепенно проникся значительным количеством мусульманско-среднеазиатских элементов»[1].

К обучению отечественных мусульман за границей правительство Николая I относилось крайне негативно, усматривая в этом не только трансляцию мусульманских традиций, но и возможное распространение радикальных идей. В 1831 г. был принят закон, распространявшийся и на мусульман, в котором (ст. 15) устанавливалось, что «российское юношество от десяти до восемнадцати лет возраста должно быть воспитываемо предпочтительно в отечественных учебных заведениях, или хотя и в домах своих под надзором родителей и опекунов, но всегда в России; в противном случае лишается права на вступление в гражданскую службу. Изъятия из сего правила могут быть допускаемы единственно по каким-либо важным причинам и не иначе, как с Высочайшего разрешения»[2].

Сибирские татары, казахи еще в большей степени заимствовали «магометанскую образованность из Туркестана». Как отмечал Потанин Г.Н., «направление народным вкусам и мыслям дают люди более молодого поколения, набравшиеся мудрости в Бухаре»[3]. Ядринцев Н.М. в отношении сибирских татар пишет: «Они имеют школы при мечетях и обучают детей на дому»; «грамотность у оседлых татар существует, и половина детей в волостях грамотны: это благодаря татарским (конфессиональным – А.Г.) школам, в которых учителями являются в большинстве муллы. Магометане, как видим, позаботились о школах, и грамотность считают необходимой, хотя она служит преимущественно для целей религиозных и укоренения магометанского закона»[4]. И хотя у кочевников школьное образование не было

[1] Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар… С. 33, 34.

[2] Свод законов Российской империи. Т. III. Уставы о службе гражданской. Кн. I. СПб., 1876. С. 5.

[3] Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича (Из поездки в Кокчетаевский уезд) // Русское богатство. 1896. № 8 (август). С. 82–83.

[4] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 32, 225.

широко распространено, в городах среди мусульман один учащийся приходился на 17 жителей[1].

Осененные ореолом учености, мугаллимы (многие из них становились священнослужителями) приобретали непререкаемый авторитет в области религиозных, общественно-правовых и культурных вопросов[2]. «Они (муллы – А.Г.) стараются восточное просвещение распространить не только по городам, но и в самых бедных деревушках, и в этом очень успевают. Почти каждый мулла имеет у себя домашнюю школу; за малую цену учит мальчиков и девочек Арабскому языку, читает и толкует им Алкоран и нравоучение своего строгого закона… Что восточное просвещение разлилось по деревням, равно как и в городе, это тотчас можно видеть при въезде почти в каждую деревню»[3]. «Проезжая по большой части Татарскими деревнями, – писал Рычков П., – с прилежанием взирал я на воспитание их детей. Обряды, кои употребляют они при воспитании питомцев своих, достойны справедливой похвалы: ибо они с самого младенчества стараются их воспитать в познании их закона и всех должностей человеческих; а для того почти в каждой Татарской деревне находится молитвенный храм и училище для детей, в которых обучает живущий тут Мулла. При вступлении младенца в сие похвальное училище, Мулла сей начинает их учить словесным наукам Татарского и Арапского языка, потом показывает им правила закона и толкует им таинство их священного Алкорана. Не изъяты от такого воспитания дети и женского полу»[4]. Георги И. отмечал также, что «при том преподается еще детям и некоторое наставление и в собственной их истории». «Порядочно учрежденные и содержимые в Российском государстве татарские школы состоят под ведомством верховных татарских священнослужителей, называемых Агунами, в Казани, Тобольске

[1] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 226.

[2] Они «делаются… столпами ислама и приобретают репутацию ученых и неодолимых его апологетов». См.: Анастасиев А. О татарских духовных школах. Наблюдения и заметки инспектора училищ // Русская школа. 1893. № 12 (декабрь). С. 132.

[3] Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань, 1991. С. 36–37.

[4] Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб, 1770. С. 6.

и Астрахани»[1]. «Татары занимаются еще персидским и бухарским языками, – добавлял Шиле, – необходимыми в торговых сношениях с восточными народами»[2]. По мнению Шакурова Ф.Н., «учение стало выражением причастности к мусульманской общине, верности исламу», «есть веские основания говорить о феномене образованности и книжности татар после падения государственности»[3].

В результате, мусульманское просвещение «успело достигнуть в этом отношении замечательных результатов, до такой степени, что татарин и татарка, не умеющие читать и писать, составляют в Казанской губернии исключение из общего правила, и алькоран, хотя и писанный по-арабски, сделался самою читаемою книгой между всеми татарами»[4]. «Эти медресы и мектебы разсеяны повсюду, где есть татарское население, – утверждал Ш.И. Ахмеров, – редкая деревня не имеет мечети, а где мечеть, значит там есть мулла, там и мектебе или медресе»[5]. О широком распространении грамотности среди татар и «порядочном» знании ими персидского и арабского языков писал и Никольский М.Г., обосновывая необходимость издания газеты на татарском языке[6]. Высокий уровень просвещения отметил также немецкий исследователь барон Гакстгаузен А.: «Татары обладают большими умственными способностями… у них хорошие школы, почти все умеют читать, писать и считать»[7]. Подобные отзывы можно привести и в отношении башкир, которые «считают обязательным обучить своих детей»[8]. Поэтому «нет ни одного башкира, который был бы неграмотен. В этом они опередили русских, у которых, как известно, считается 75 % неграмотных»[9].

---

[1] Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов… С. 9.

[2] Шиле. Казанские татары... С. 14.

[3] Шакуров Ф.Н. Вступая в век надежд. Казань, 2000. С. 4–5.

[4] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев... С. 2.

[5] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве. Казань, 1893. С. 6.

[6] Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль… С. 91–92.

[7] Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. Т. I. М., 1870. С. 325. См. также: Анастасиев А. О татарских духовных школах... С. 130.

[8] Никольский Д.П. Башкиры. Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб, 1899. С. 126.

[9] Круковский М.А. Южный Урал. Путевые очерки. М., 1909. С. 79.

Распространение грамотности среди российских мусульман, по признанию профессора Григорьева В.В., «более, чем распространена она во многих образованных христианских государствах Запада»[1]. В 1860 г. по всей России на местах, подведомственных Оренбургскому Духовному Собранию, функционировало 1859 мектебов[2]. Наличие конфессиональных школ отмечалось и в Крыму, однако «в этом отношении (грамотности – А.Г.) крымские татары никак не могут идти в сравнение с волжскими татарами… Причиной тому служит отчасти бедность крымского татарина»[3]. Однако при этом «до 70 % крымских татар свободно читают и даже пишут по-татарски»[4]. Если в середине XIX в. в Крыму (по данным директора училищ Маркова) было 154 мусульманских училищ[5], то в начале XX в. их количество выросло до 600[6].

Мусульманские учебные заведения в конце XIX в., по отзыву специалистов сосредоточились, прежде всего, в Оренбургской, Уфимской, Казанской губерниях. Однако их было достаточное количество в Сибири, Крыму, на Кавказе и в Туркестане. Унификация мусульманского образования, проникшего в самые отдаленные уголки проживания мусульман, дала возможность Бобровникову Н.А. написать: «Входя в мектебу или медресу в Алжире, Константинополе или Бруссе, я чувствовал себя как бы перенесенным в приволжские местности: до такой степени общая картина была тождественна»; «везде они имеют (точнее имели до последнего десятилетия XIX в.) одинаковый облик и одну общую педагогическую систему»[7].

«Объяснить такое развитие грамотности между мусульманами, – рассуждает доктор медицинских наук Никольский Д.П., проводивший исследование мектебов в конце XIX в., – можно тем, что

---

[1] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 204.

[2] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар… С. 110.

[3] Шиле. Крымские татары // Природа и люди. 1979. Февраль. С. 32.

[4] Гольденберг М. Крым и крымские татары // Вестник Европы. 1883. Т. VI. С. 85.

[5] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 101.

[6] Абориген-Крымский. Турецкие просветители в Крыму // С.-Петербургские ведомости. 1909. № 17. 22 января.

[7] Бобровников Н.А. Русско-туземные училища... С. 42. См. также: Египетские школы // Отечественные записки. 1840. Т. 13. С. 109–110; Вышегорский А. Высшее мусульманское образование в Феце // Странник. 1890. Март, апрель и др.

мусульманское духовенство, на обязанности которого лежит обучение детей, ревностно относится к своему делу и нет мечети, где бы мулла не обучал не только детей, но и взрослых. Взрослые также нередко посещают школу, которая имеется при каждой мечети. А где мечети нет, то школа помещается в доме муллы или дети учатся у своих родителей, если те грамотны, или у старика грамотея, к которому бегают и мальчики, и девочки»[1]. Инспектор народных училищ Анастасиев А., проводивший инспекцию татарских училищ Симбирского и Сенгилеевского уездов (1892), обратил также внимание на высокие морально-нравственные качества представителей мусульманского духовенства[2]. (Это притом, что по общему признанию «там, где есть башкирское и татарское население; редкая деревня не имеет своей мечети».)[3]

Многие представители татарской интеллигенции активно занимались религиозной и просветительской деятельностью в Приуралье, Сибири, а также в казахских и киргизских степях[4]. («В звании ахунов, имамов и мулл киргизы (имеется в виду казахи – А.Г.) избирают, обыкновенно, казанских татар, или сартов, которых утверждает в этих должностях оренбургский муфтий».)[5] Работая муллами и учителями среди башкир, казахов, киргизов и других мусульманских народов, они создавали условия для большего взаимопонимания, общественно-культурного обмена, сближения и созидания единого духовно-культурного пространства народов России. Коблов Я.Д. писал (1908) о том, что «сеть мелких магометанских (татарских – А.Г.) школ распространилась по всей восточной окраине России: среди башкир, киргизов и других инородцев» (чуваш, вотяков, черемис), «в которых дети обучаются грамоте и вероучению»[6].

---

[1] Никольский Д.П. Башкиры… С. 127.

[2] Анастасиев А. О татарских духовных школах... С. 132.

[3] Лоссиевский М.Ф. Кое-что о Башкирии и башкирах в их прошлом и настоящем. Уфа, 1903. С. 16. Этнограф Рыбаков С.Г. также утверждал, что ему «не встречалось ни одной деревни башкирской, в которой не было бы мечети, а следовательно, и школы». См.: Рыбаков С.Г. Музыка и песни Уральских мусульман с очерком их быта. СПб., 1897. С. 291.

[4] См.: Хафизов Г.Г. Культуртрегерская деятельность татарской интеллигенции в XIX – первой четверти XX вв. Казань, 2003.

[5] Шиле. Киргизы // Природа и люди. 1979. Апрель. С. 37.

[6] Коблов Я.Д. Мечты татар магометан о национальной общеобразовательной школе. Казань, 1908. С. 2–3. «Конфессиональная школа имела для магометан огром-

Благодаря «народным школам», утверждал Мурза Алим, «магометанское юношество, все-таки, в религиозном отношении, гораздо более развито, чем православное. Весьма редко между русскими магометанами вполне неграмотный и не имеющий никакого понятия о главных основаниях своей религии, что сплошь и рядом встречается у православных»[1]. Дело дошло до того, что Ильминский Н.И., выдающийся поборник миссионерского просветительства, начал говорить о том, что даже «русские не прочь отдавать своих детей для обучения в магометанские школы»[2]. Его визави по переписке обер-прокурор синода Победоносцев К.П. (уже после кончины Ильминского) в 1905 г. в черновых бумагах также отмечал значительное влияние мусульманских школ на инородцев, выпускники которых состоят «в постоянной связи с азиатскими и африканскими центрами мусульманства»[3].

Важным фактором сохранения религиозно-культурных связей являлся хадж, который по возможности предписывается совершить каждому правоверному мусульманину. Пути[4] российских паломников[5], как правило, пролегали через Стамбул, Каир, Дамаск, Бейрут,

---

ное значение: она дисциплинировала магометан, превратив их в строго организованную массу, в которой на практике осуществляется лозунг – «один за всех и все за одного». См.: там же. С. 2.

[1] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 214. 10 августа.

[2] Цит. по: Кириллов И.Н. Правительственная политика в отношении нерусских народов Казанской губернии в 1860–70-х гг. XIX века // Гуманитарное знание в системах политики и культуры. Казань, 2000. С. 32.

[3] Из черновых бумаг К.П. Победоносцева...С. 205.

[4] Мусульмане Внутренней России и Сибири, как правило, выезжали через Одессу и Севастополь, из Средней Азии и Закаспийского края – через Батум, из Варшавы – по железной дороге через Вену в Стамбул. После «турецкие пароходы бесплатно также перевозят в обе стороны массу неимущих паломников». См.: Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз. Секретно. СПб., 1899. С. 91. Из Туркестанского края – также через Афганистан и Индию, из Закавказья – через Персию и Ирак. См.: Паломничество (хадж) в Мекку и Медину // Материалы по мусульманству. Вып. V. Ташкент, 1899. С. 16.

[5] Среди них преобладали выходцы из Средней Азии. Из 1795 паломников, опрощенных в консульстве в Джидде, 90 % – из Туркестанского края и Бухарского эмирата, 2,8 % – из Северного Кавказа, 2,5 % – татары, 4,7 % заявили о российском подданстве. См.: Паломничество (хадж) в Мекку и Медину… С. 8.

Багдад и другие центры исламской культуры, общественно-политической жизни. Длительные и сложные путешествия к святым местам способствовали не только знакомству с культурными ценностями, но и к более тесному общению мусульман разных стран, обмену мнениями и осознанию общности проблем развития мусульманского мира. Некоторые совершали хадж неоднократно[1], надолго задерживались в Мекке и Медине. Например, будущий преподаватель медресе «Галия» С. Джиганшин 18 лет учился и работал в Хиджазе[2]. Ш.М. Ишаев (сотрудник российского консульства в Джидде, 1896) обнаружил в Мекке «много наших среднеазиатцев», которые вовсе «не думают возвращаться на родину»[3]. А-А. Давлетшин также отмечает, что во время его путешествия (1898) «в Медине было 42 человека учащихся из русских татар»[4]. Для мусульман-сунитов из России там было основано в 1893 г. медресе «Казанлы».

Об интенсивности и актуальности подобных контактов свидетельствует тот факт, что богатые паломники из России покупали и жертвовали в вакуф дома (общежития-текке) «для бесплатного помещения» и облегчения быта земляков[5]. Бухарский эмир даже пожертвовал в 1901 г. 100 тыс. руб (к ним куш-беги и наследник прибавили еще 100 тыс.) «на постройку Хиджазской железной дороги до Мекки и Медины»[6]. В организации сбора денег приняли участие и суфийские братства; в частности многочисленные ученики шейха З. Расулева[7]. Вернувшиеся домой хаджи также пользовались высоким авто-

---

[1] Например, татарский поэт Чокрый Г. четырежды совершил хадж. «Богатые казанские татары ежегодно туда отправляются (в Мекку, Медину – А.Г.) через Москву и Одессу. Поклонение это обходится им не менее 1.000 рублей серебром. Побывавшие в Мекке пользуются особым уважением…» См.: Шиле. Казанские татары… С. 17.

[2] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 1. Л. 14.

[3] Ишаев Ш. Мекка, священный город мусульман (Рассказ паломника) // Среднеазиатский вестник. 1896. Декабрь. С. 50.

[4] Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз… С. 62.

[5] Там же. С. 92.

[6] Галузо П.Г. Туркестан-колония. Ташкент, 1935. С. 200. Хиджазская железная дорога была построена в 1900–1909 гг.

[7] Расулев Зайнуллаh ишан. Макалат Зайинийяh: Очерки Зайнуллаh ишана. Киев, 2011. С. 10.

ритетом и уважением соотечественников[1]. «Между благочестивыми людьми, – писал Знаменский П.В. (1910), – в большом уважении хадж, путешествие в Мекку, откуда паломники или хаджи возвращаются с разными святынями… и затем всю жизнь пользуются особенным уважением между своими единоверцами»[2]. По официальным данным «обычное число магометанских паломников из Российской империи колеблется между 25.000 – 30.000 в год»[3]. Подсчитать точнее невозможно, «так как преобладающее большинство из них идет без всяких паспортов»[4].

Из подобных путешествий в Среднюю Азию, Турцию, Хиджаз и Ближний Восток российские странники привозили также значительное количество книг, пополнявших как частные коллекции, так и библиотеки мектебов и медресе. Так, фонд библиотеки Ембаевского медресе (близ Тюмени) к 1913 г. составил 2200 книг, выписанных из Бухары, Туркестана, а также закупленных известным меценатом Нигматуллой Сайдуковым в Египте, Сирии, Иерусалиме во время путешествий 1866, 1880–1881 гг. Некоторые экземпляры были весьма редкими. (Например, рукописная книга Мухида Бургани была выписана из Бухары за 700 рублей[5].) Однако в основном печатные массовые издания с Ближнего Востока были довольно недорогими. Крымский А.Е., посетивший Египет в начале XX в., пишет, что «египетские издания необыкновенно зато дешевы (хотя и неказисты на вид – А.Г.); они в огромном количестве расходятся по всем отдаленным странам мира, если в них живут мусульмане; в любом захолустье, где только живет исламски образованный мохаммеданин (например, в горных закоулках Кавказа, в поволжских городках и т. п.), непременно в его библиотеке найдется несколько этих желтых некрасивых

[1] Вамбери А. Путешествие по Средней Азии... С. 39–41; Ковалевский Е. Очерки этнографии Кавказа // Вестник Европы. 1867. Т. III. Сентябрь. С. 92; Шиле. Казанские татары... С. 17 и др.

[2] Знаменский П. Казанские татары... С. 17–18.

[3] Последние известия // Казанский телеграф. 1898. № 1647. 4 июня.

4 Паломничество (хадж) в Мекку и Медину… С. 9. По сведениям консулов в Багдаде и Джидде «русских паломников… насчитывается приблизительно не менее 18–25 тысяч человек». См.: там же.

[5] Хафизов Г.Г. Культурно-просветительская деятельность татарской интеллигенции в XIX – первой четверти XX вв. Дис. … докт. ист. наук. Казань, 2006. С. 176.

книг…, доступных по цене каждому». Египтяне «очень часто переиздают у себя в Каире европейские издания… и пускают их по цене в двадцать, в тридцать раз меньше чем стоят издания европейские»[1]. Наливкин В., Вышнегорский А. также отмечали широкое распространение в Средней Азии дешевых учебников из Индии (из Бомбея), которые вытесняли рукописные книги[2].

Возвратившись из хаджа, некоторые паломники (например, Ш. Марджани, Ш. Ишаев, С-Г. Султанов и др.) публиковали путевые заметки, в которых стремились донести до читателя не только свои впечатления, связанные с красочным путешествием, но и культурные традиции и достижения мусульманского мира[3]. Одним из первых описал свое путешествие к святым местам Муртаза Симети (1697/1698). В ходе паломничества он посетил Мавераннахр, Хорасан, Иран, Ирак, Сирию, Хиджаз[4]. В 1860 г. в типографии Казанского университета были опубликованы путевые записки двух паломников XVIII в. Один из них, Исмаил Бекмухаммедов, из Каргалы Оренбургской губернии отправился в Мекку в 1751 г. через Бухару, Афганистан и Индию. Другой – Мухаммед Амин из д. Яна Кишит Казанской губернии совершил хадж в 1783 г. через Кавказ, Стамбул и Египет. В книге описываются попутные местности, города, селения и народы[5]. Оценивая значимость хаджа, Султанов[6], прежде всего, под-

---

[1] Крымский А.Е., Миллер Б.В. Всемусульманский университет при мечети Азхар в Каире. М., 1903. С. 21–22.

[2] Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С. 69–70; Вышегорский А. Высшее мусульманское образование в Феце… Апрель. С. 661.

[3] См.: Рихлэт әл-Мәржани. Казан, 1898; Ишаев Ш. Мекка, священный город мусульман (Рассказ паломника) // Среднеазиатский вестник. 1896. Ноябрь. С. 60–81, декабрь. С. 45–83; Описание паломничества в Мекку // Туркестанская туземная газета. 1897. № 12. 20 марта, № 13. 29 марта, № 14. 4 апреля; Хаджи Салим Гирей Султанов. Священная область мусульман в Аравии (Из воспоминаний паломника) // Землеведение. Кн. I–II. 1901. С. 85–144 и др.

[4] Набиев Р.А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань, 2002. С. 30.

[5] См.: Соловьев А. Каталог книг отпечатанных в типографии Императорского Казанского университета с 1800 по 1896 гг. Казань. 1896. С. 354; Фәхретдин Р. Исмәгил сәяхәте (Путешествие Исмаила). Казан, 1903. (Большую часть книги составляют путевые записи Исмаила Бекмухаммедова.)

[6] *Хаджи Салим-Гирей Султанов* – просветитель, сын муфтия М. Султанова, столоначальник ОМДС.

черкивал, что «хадж имел важное значение, поскольку он знакомил мусульман друг с другом, расширяя их умственный кругозор, представляя наглядным образом идею религиозного единства»[1]. Сам автор использовал хадж для обучения в Медине у известного шейха Сеид Али Загири, который, в свою очередь, незадолго до этого (1898) путешествовал по Средней Азии, России и даже побывал в Уфе, где и познакомился со своим будущим учеником[2]. Мухаммад Али Сруджи (главный далиль (куратор) российских паломников в 90-е гг.) также некогда жил в Ташкенте, хорошо говорил по-русски и поддерживал активную переписку со многими российскими мусульманами[3]. О тесных связях с мусульманскими культурными центрами также свидетельствует тот факт, что педагогами в Ембаевское медресе (окраину исламского мира) приглашались выпускники знаменитых медресе Казани, Уфы, Оренбурга, Стамбула и др. В свою очередь, способных учеников упомянутый Нигматулла хаджи на свои средства отправлял на учебу в известные учебные заведения не только Поволжья, Приуралья, но и стран мусульманского Востока[4].

Паломничества порой приводили к самым разнообразным контактам, подчас выходившим далеко за рамки религиозно-духовных исканий[5]. Например, муфтий М. Султанов во время хаджа (1893) был принят султаном и награжден орденом Османия 2-й степени[6]. Ш. Марджани, С-Г. Султанов осторожно отмечают контакты с политическими деятелями, видными государственными сановниками[7]. Говоря о постоянно живущих в Медине русских мусульманах, С.-Г. Султанов пишет о том, что некоторые из них добились весьма высокого положения. Например, губернатор Медины, Осман-паша –

---

[1] Хаджи Салим Гирей Султанов. Священная область мусульман в Аравии… С. 114.

[2] Там же. С. 104–105.

[3] Ишаев Ш. Мекка, священный город мусульман (Рассказ паломника) // Среднеазиатский вестник. 1896. Ноябрь. С. 73.

[4] Файзрахманов Г. История сибирских татар... С. 366.

[5] Хадж в принципе стал удобным предлогом для выезда российских мусульман за пределы империи.

[6] Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв. Уфа, 1999. С. 68.

[7] Очерки Марджани о восточных народах. Казан, 2003. С. 55, 56, 65, 70, 71; Хаджи Салим Гирей Султанов. Священная область мусульман в Аравии… С. 100.

бывший россиянин, черкес с Кавказа; его зять – сын знаменитого Шамиля, Гази-Мухаммед и др.[1] По мнению ряда экспертов, вместе с хаджиями в Россию проникали идеи радикального толка (ваххабизм, махдизм, синусизм и др.), «единения мусульман не только на религиозной основе, но и на политической»[2]. Как отмечает Остроумов Н.П., «нам рассказывали мусульмане же, что отправлявшиеся в Мекку и Медину мусульманские богомольцы – русские поданные – стремились по пути увидеть и поклониться Махди, уже действовавшему в Судане»[3]. «Несомненно, что вести о брожениях в Турции приносят паломники, – докладывает оренбургский исправник, – распространяют их среди населения»[4]. Астраханская полиция считала, что паломники привозят младотурецкую литературу, газеты и журналы («Тюрк юрду» и др.)[5]. Казанский губернатор также полагал, что протурецкие настроения распространяют паломники, возвращающиеся из Мекки и Медины[6]. «Кааба, таким образом, (по утверждению официальных органов) во время хаджа служит центром религиозной пропаганды, политических переворотов, волнений в мухаммеданском мире»[7], распространения идей враждебных «благим задачам порядка и нашей государственной жизни»[8].

Вероятно, далеко не случайно, российское правительство, начиная с захвата поволжских ханств, стремилось хотя бы временно ограничить паломничество подчиненных мусульман. Наряду с политическими причинами были вполне оправданные опасения зане-

---

[1] Хаджи Салим Гирей Султанов. Священная область мусульман в Аравии… С. 98, 100.

[2] См.: Елисеев А.В. Религиозный союз Сенуси и его значение для России // С.-Петербургские ведомости. 1886. № 73. 15(27) марта; Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам... С. 92.

[3] Остроумов Н. Суданский Махди и возникшее в 1881 году восстание суданских мусульман. 1889. Извлечено из журнала «Странник» за 1890 г. С. 11. Аль-Махди (*араб.* «ведомый верным путем», «ведомый по пути Аллаха») – мусульманский мессия, последний преемник пророка Мухаммеда, провозвестник приближения конца света и обновитель веры.

[4] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 71.

[5] ГААО. Ф. Ф-287. Оп. 1. Д. 195.

[6] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 112.

[7] Голос. 1878. № 289.

[8] Паломничество (хадж) в Мекку и Медину… С. 21.

сти в страну эпидемии, свирепствующих на Востоке болезней. На предупреждение об открывшейся в Стамбуле моровой язве (1812) Астраханский губернатор распорядился о принятии самых «строгих (“карантинных”) мер, дабы зло сие не могло проникнуть, от чего Боже сохрани!»[1]. Однако политические мотивы все же преобладали. В 1822 г. на ходатайство генерала Ермолова А.П. было сказано: «Император высочайше признать изволил удобность запретить на время жителям мусульманских областей наших ездить в Мекку на поклонение»[2]. В 1843 г. военный министр Чернышев А.И. рекомендовал оренбургскому генерал-губернатору: «отклонять богомольцев от путешествий в Мекку и Медину под разными благовидными предлогами» в виду того, «что многие из них по возвращении после поклонения магометанской святыне производят неблагоприятное для нас влияние на своих единоверцев»[3]. С началом оккупации Туркестана распоряжением графа Валуева П.А. (1865) был вновь введен временный запрет на выдачу загранпаспортов мусульманам. Миропиев М.А.[4], разоблачая «политический вред» хаджа, выразил даже надежду на издание «постоянного запрета путешествия мухаммедан в Мекку»[5].

Документы показывают, что, несмотря на запрет, разрешения на совершение хаджа все же выдавались (но в исключительном порядке и с ведома министра внутренних дел)[6]. В 1865 и 1869 гг. МВД были приняты секретные циркуляры, строго регламентирующие выезд мусульман за границу. Выезжающий должен был купить 2 марки по 60 коп. для оплаты оформления удостоверения до портового города, представить 2 полуимериала (или 10 руб.) для обеспечения возвра-

---

[1] ГА РФ. Ф. 1165. Оп. 1. Д. 102.

[2] Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII – начало XX вв.): сборник материалов. М., 2006. С. 55.

[3] Там же. С. 73.

[4] Миропиев М.А., Остроумов Н.П. и др. – видные деятели миссионерско-просветительского направления в Туркестане.

[5] Миропиев М. Религиозное и политическое значение хаджа или священные путешествия мухаммедан в Мекку для совершения религиозного празднества // Православный собеседник. 1881. Ч. II. С. 438. Примечательно, что его следующая статья по данной теме (1896) имеет абсолютно нейтральный академический характер. См.: Миропиев М. Хадж – религиозное путешествие мухаммедан в Мекку // Средняя Азия. Ташкент, 1896.

[6] ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 836. Л. 1–13.

щения на родину. Также он обязан был представить удостоверение волостного правления (подтвержденное уездным исправником), что «недоимок как казенных, так равно и прочих повинностей за ним не состоит, долгов частным лицам и своим однообщественникам за собою не имеет, будущие платежи и прочие повинности платить обязались… родственники»[1].

В 1866 г., вероятно в связи с волнениями в татарской среде, начиная с мая, перестали выдавать разрешения на выезд мусульманским священнослужителям. «В виду обнаружившегося между татарами Приволжских губерний стремления к переселению в Турцию, Министерство Внутренних Дел, по соглашению с Оренбургским генерал-губернатором, признало нужным отклонять ходатайства магометанских духовных лиц о дозволении им ездить на поклонение в Мекку и Медину»[2]. При этом продолжались выдаваться разрешения крестьянам, купцам, мещанам и др. Некоторые имамы, как например М. Абдуллин из дер. Кутлу-Букаш (Лаишевского у.), получив отказ, через несколько месяцев подали повторное прошение, но вновь получили отказ[3].

Подобная практика продолжалась и в дальнейшем. Например, на прошение имама дер. Татарские Саралы (Лаишевского у.) Х. Мухаметсалимова (1879) исправник написал, что сей имам в декабре 1878 г. отправлялся с другими татарами «в С.-Петербург для подачи прошения» министру внутренних дел с жалобой на жестокие действия губернской администрации при подавлении волнений, а также, что он разъезжает по Спасскому и Чистопольским уездам «вероятно с целью поддерживать между татарами волнение и неповиновение местным властям». Губернатор Скарятин Н.Я., на которого была представлена жалоба, высказался более определенно: Х. Мухаметсалимов «был из числа лиц, агитировавших в истекшую зиму в среде татарского населения Казанской губернии распространением разных ложных слухов о мнимом крещении татар-магометан». Директор Департамента Духовных Дел соответственно наложил резолюцию: «В виду сообщаемых об этой личности сведений, я и с своей стороны нахожу необходимым настоящее его домогательство отклонить»[4].

---

[1] ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 836. Л. 1–13.

[2] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 235. Л. 17, 60, 61.

[3] Там же. Л. 51, 61, 84, 99.

[4] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 4611. Л. 232, 236, 238.

В 1881 г. границы для паломников были открыты и правоверные вновь потянулись к святым местам. Официальная пресса, пытаясь сдержать поток, живописала «ужасы» путешествия: в Хиджазе столпотворение, 350 тысяч паломников, цены на верблюдов от Мекки до Медины выросли в 2 с лишним раза, на дорогах разбойники и т. д.[1] Через восемь лет, в 1889, а затем 1890 г. (под благовидным предлогом эпидемии холеры[2] в Аравии) в очередной раз был введен запрет на выезд мусульман за границу. В июне 1891 г. ограничения временно были сняты, однако уже через месяц запрет на выезд в Аравию был вновь восстановлен: «для предупреждения занесения заразы в Империю...»[3]. В 1893 г. от холеры погибло 50 тыс. хаджиев, среди них 700 паломников из России. Однако на следующий год эпидемия пошла на спад, смертность уменьшилась в 8 раз[4]. В итоге запрет (с перерывами) продлился до 1900 г. Примечательно, что и англичане, также опасаясь контактов индийских мусульман с единоверцами, ввели высокий налог на паломничество к «священной Каабе». В результате «наши единоверцы, – как писала турецкая газета "Тэрджумани Хакыкат", – поневоле должны отказываться от исполнения религиозного долга – поклонения святым местам и общения со своими братьями по вере»[5].

Дабы разрешить сомнения российского правительства относительно хаджа в 1898 г. под видом паломника в Хиджаз был отправлен штабс-капитан Абд ал-Азиз Давлетшин[6]. По окончании своего пу-

---

[1] Эксплуатация пилигримов // Московские ведомости. 1888. № 290. 19 октября; Туркестанская туземная газета. 1888. № 45. 25 ноября.

[2] Во время хаджа от холеры скончался (1892) первый российский консул в Джидде д. ст. сов. Ибрагимов Ш.М. (похоронен на кладбище г. Джидды), заболел лихорадкой муфтий Султанов М. В 1897 г. он в связи с начавшейся эпидемией в Индии (которая могла распространиться и в Хиджазе) обратился к ахунам и муллам воздержаться «от путешествия в хадж». См.: Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания 1836–1903 г. Уфа, 1905. С. 121–122.

[3] ГАПК. Ф. 65. Оп. 1. Д. 201. Л. 33–36.

[4] Паломничество (хадж) в Мекку и Медину… С. 10–11.

[5] Цит. по: С. Вопрос мусульманского объединения. Константинополь, 1-го (13-го) октября // Новое время. 1881. № 2016. 8 (20) октября.

[6] *Давлетшин А-А.А.* (1861–1920) – генерал-майор российской армии. Выпускник 1-го Павловского училища. Служил в Закаспийской обл., затем в Азиатском отделе Гл. штаба. Был включен Временным правительством в состав Туркестанского комитета, созданного в Ташкенте. После 1917 г. привлекался к работе РККА.

тешествия он представил Отчет о результатах своей командировки, в котором дал достаточно подробную характеристику природных условий, населения, социально-экономического состояния региона, а также условий прохождения хаджа. К чести Давлетшина, он постарался «успокоить» тревожные умы. Описывая трудности путешествия (его дороговизну, дискомфорт, ужасные климатические и гигиенические условия, злоупотребления местных чиновников и т. д.), Давлетшин всячески стремится принизить привлекательность паломничества. Не отрицая, «что хадж служит некоторому подъему религиозных чуств», он утверждает, что «почти все наши паломники возвращаются на родину со значительно изменившимися взглядами, более прозревшими и с более сознательным отношением к политическому положению вещей, – та окраска, в которой им представлялась раньше мусульманская Турция и ее глава халиф, совершенно исчезает». Хадж «не ведет ни к какому сближению (мусульман – А.Г.) и самой этой идеи не существует». Мало того, наши паломники, «может быть и бессознательно, несут славу России до Хиджаза», «своими восторжественными рассказами» о могуществе России, о справедливости существующих порядков, «о богатстве нашей страны, об обилии и дешевизне там пищевых продуктов» и т. д., способствуют росту ее авторитета на мусульманском Востоке[1]. Что касается эпидемий, то и здесь Давлетшин постарался «успокоить» правительство: в том смысле, что болезни распространяются преимущественно среди неимущих паломников, что «между ними (российскими паломниками – А.Г.) встречается, как очень редкое исключительное явление»[2]. В целом, «трудно указать какие-нибудь действительные меры, чтобы при необходимости можно было бы прекратить выезд наших мусульман в Хиджаз»[3]. Вскоре выдача паломнических паспортов российским мусульманам вновь возобновилась. Об этом известило мусульман ОМДС: «о воспоследовавшем разрешении паломничества в Хиджаз и Аравию»[4].

---

[1] Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз... С. 116–118.

[2] Там же. С. 142.

[3] Там же. С. 90.

[4] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания 1836–1903 г. Уфа, 1905. С. 180–181.

Хотя потеря государственности привела к уничтожению официальных политических контактов, тем не менее сохранились тайные традиционно-структурированные связи, недоступные для полицейского контроля колониальной администрации. Неуничтожимым элементом мусульманского общества явились духовно-мистические братства, суфийские ордена. Они возникли еще на заре становления ислама и проникли в Волжскую Булгарию из Средней Азии. Суфийские организации благодаря строгой иерархии, внутренней дисциплине, закрытому характеру корпорации благополучно пережили все общественные катаклизмы и дожили до наших дней. В Поволжье наибольшее распространение получили тарикаты[1] йасавийа и, несколько позднее, накшбандийа[2].

**З. Расулев**

Большинство выдающихся представителей ат-тасаввуфа[3] России получали инициацию либо в период обучения, либо во время осуществления хаджа[4]. Таким образом, были посвящены в орден накшбандийа-мужджадийа (ветвь, выделившаяся в XVII в.): Утыз-Имени А., Кизляви А., Курсави А., Биктемировы, Каргалый А., Марджани Ш., Саиди А., Расули З. и др. Последний, находясь в Стамбуле после хаджа, принял вторичную инициацию в тарикат накшбандийа-халидийа, выделившийся в XIX в. и ставший популярным, прежде всего в Турции. Благодаря деятельности Зайнуллы ишана (Расулева) учение халидийа также широко распространилось в По-

---

Несмотря на положительное решение вопрос «о разрешении магометан на выезд в Мекку» впоследствии вновь поднимался в 1904 г. См.: ГАОО. Ф.10. Оп. 1. Д. 237.

[1] *Тарика* (буквально «дорога», «путь») – метод мистического познания Истины, в широком смысле – суфийское братство, орден.

[2] Катанов Н.Ф. отмечает, что последователей этого тариката «очень много в Казани и окрестностях». См.: Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в их жизни. Обзор литературной деятельности татар за XIX век. Отдельный оттиск из изд. «Поволжье». С. 23.

[3] *ат-Тасаввуф* – арабское название суфизма.

[4] Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз… С. 115.

волжье[1]. Влияние накшбандийа было столь велико, что официальные должности мусульманского духовенства распределялись в основном среди последователей этого тариката.

«Высокое положение в обществе, предложение новых идей в сфере религии и восхождение по карьерной лестнице среди мусульман в Поволжье, как и в Средней Азии, без звания суфия не представлялось возможным»[2]. С влиянием авторитетных суфиев приходилось считаться даже центральной администрации. Об этом свидетельствует необычная история кокандского дервиша Хаджи-Гашур Рахметова, который был ограблен в ходе паломничества к святым местам (Иерусалим, Мекку, Медину) в 1826 г. При помощи единоверцев он через Симбирск, Казань, Москву добрался до С.-Петербурга, где обратился за помощью к императору. Судьба дервиша была вверена попечительству министра духовных дел и народного просвещения. В результате Рахметову было выделено 300 рублей. Голицын А.Н., посчитав, что этого, несомненно, мало, попросил узнать у дервиша: сколько достаточно? На что получил ответ, что дервиш сам назвал эту сумму[3]. Из наиболее влиятельных шейхов в России Г. Исхаки выделяет Зайнуллу ишана (Троицк, Оренбургская губ.) и Закира ишана Кемала (Чистополь, Казанская губ), которые имели десятки тысяч мюридов[4].

По утверждению Амирханова Р.У., «если Зайнулла ишан Расулев[5]… был лидером суфийского ордена Накшбандийа на юго-востоке России, то М-З. Камалов (1804–1893 – А.Г.)[6] выступал в таковом

---

[1] Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004. С.162, 178, 322–323, 332, 278–279.

[2] Шагавиев Д. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). Казань, 2008. С. 69–70.

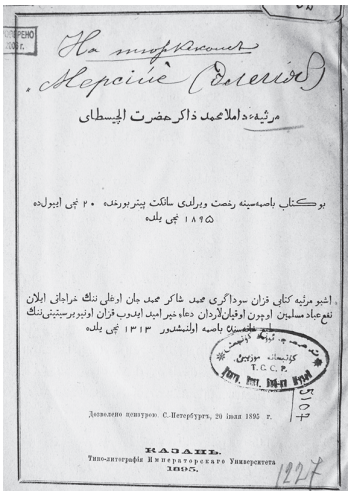
[3] ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 1. Д. 336.

[4] Исхаки Г. Идель-Урал. Казан, 1991. С. 37.

[5] *Расулев Зайнулла (Зайнулла ишан) (1833–1917)* – шейх тариката «Накшбандийа», с 1884 г. имам мечети в г. Троицке, организатор медресе «Расулия», одного из первых новометодных учебных заведений региона. Преследовался властями за распространение идей суфизма, в 1872–1881 гг. был в ссылке в Златоусте, Никольске (Вологодской губ.), Костроме.

[6] *Камалов Мухаммат-Закир Габдулвахапов (Чистави), Закир ишан (1804–1893)* – шейх тариката «Накшбандийа», с 1846 г. имам мечети в г. Чистополе, организатор и мударрис медресе «Камалия», купец II гильдии. Преследовался властями за противодействие русификации мусульманских школ.

качестве в центральной части страны»[1]. Ш. Марджани приводит о нем следующие сведения: «Мулла Закир, сын Абдул-Вагапа, сын Абдул-Карима ас-Саснави. Родом из большого села Сасна Малмыжского уезда, сын купца. Получив образование в Маскаре у муллы Габдуллы, сына Яхъи, и в Сасне у муллы Тазетдина, сына Габдур-Рашида эль Иштиряки, стал имамом в этом городе (в Чистополе – А.Г.). Получал поддержку муллы Махмуда, сына Мухаммеда, сына Садыка, сына Мустафы ад-Дагестани, заслужил его доверие»[2]. Мухаммад Мурад Рамзи уточняет: «Он является прославленным преемником (халифа), халидийской ветви [Накшбандийского тариката] в наших землях»[3]. Рамзи приводит синсилу (цепь приемственности) предшественников Камалова, восходящую через его учителя Махмуда-афанди ад-Дагестани аль-Алмали. С ним Закир ишан сблизился после завершения пермской ссылки[4] дагестанского наставника, когда тот, посетив в 1863 г. Казань и Чистополь, поселился в Астрахани[5]. В свою очередь, одним из преемников Ка-




**Марсия (элегия) памяти ученого Мухаммат-Закира хазрата аль-Чистави. Казань, 1895**

---

[1] Амирханов Р.У. Закир ишан Камалов и татарское просвещение // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2001. № 1/2. С. 69.

[2] Мәржани Ш. Мөстафадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. К. 2. Казан, 1900. Б. 207.

[3] Цит по: Хасавнех А.А. Биография татарского накшбандийского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави (Камалова) в дагестанских арабоязычных сочинениях / Программа и тезисы международного научно-методического семинара «Суфизм: идеи, практики, институты, традиции и современность». 30 апреля 2012 г., Киев. URL: http://rudocs.exdat.com/docs2/index-586260.html#248279 (дата обращения: 25.11.2014).

[4] Махмуд-афанди ад-Дагестани аль-Алмали был сослан в Пермь за участие в восстании Шамиля.

[5] Якупов В. Мухаммад-Закир хазрат Камалов – один из духовных наставников нашего народа / Выступление 8 июля 2012 г. на «Чистопольских чтениях», посвященных известному татарскому богослову, ишану, шейху (муршиду) Накшбандийского тариката Мухаммад-Закир Камалу // Islam-Today.ru. – URL: http://kikrt.com/novosti/

малова был известный дагестанский просветитель шейх Сайфулла-кади Башларов аль-Казикумухи (1856–1919), который после смерти учителя продолжил обучение у Расулева. Иджазу от Закир ишана также получил не менее известный его мюрид Г. Баруди, богослов, руководитель медресе «Мухаммадия» в Казани и будущий муфтий.

«Каждый ишан[1], – писал Пашино П.И., – имеет при себе мадрасу, с большим против других числом учеников, которые стараются подражать своему учителю во всем даже в мелочах»[2]. Камалов также в 1847 г. построил на свои деньги женскую и мужскую школу для детей мусульман, где преподавал 46 лет. Она впоследствии превратилась в целый учебно-религиозный комплекс, включавший ступени начального и среднего образования. В 80–90-е гг. в медресе «Камалия» обучалось одновременно около 400 шакирдов из Татарстана, Башкирии, Дагестана, Самарской, Оренбургской губерний и др. Среди многочисленных учеников были Г. Исхаки, Р. Фахретдин, Ф. Карими, Г. Гафуров-Чыгтай, Х. Файзи-Чистапули и др. Общественно-политическое влияние таких известных суфийских учителей, как Закир ишан, имевших тысячи мюридов, было весьма велико[3]. Свои взгляды на наставничество аль-Чистави выразил в книге «Табсират ал-муршидин мин ал-машаих ал-халидийин» («Руководство наставников

---

poslednee-vyistuplenie-valiullyi-yakupova-na-nauchnoj-konferenczii,-posvyashhennoj-zhizni-shejxa-nakshbandijskogo-tarikata-muxammad-zakir-kamala.html (дата обращения: 25.11.2014).

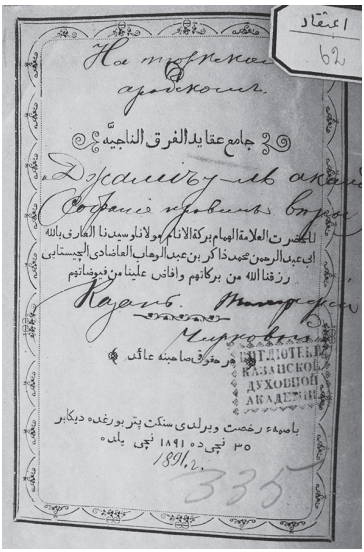
[1] *Ишан (шейх)* – у мусульманских народов Средней Азии и Поволжья титул руководителя (наставника) суфийских братств и их потомков. «Ишаны суть наставники народа, руководящие простых людей в вопросах религиозно-нравственных». См.: Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах // Православный собеседник. 1895. сентябрь. С. 72.

[2] «Пример его безукоризненной жизни благодетельно действует на простое население», во всяком случае «вы не найдете пьяного в деревне, где мулла ишан, потому что не один истинный мусульманин не решится осквернить резиденцию ишана запахом запрещенного напитка». «Мне привелось быть знакомыми с троими ишанами. Все они оказались людьми очень начитанными, серьезными и вместе с тем весьма ласковыми и гостеприимными, не смотря на то, что я кяфир». См.: Шино П.А. Волжские татары // Современник. 1860. Т. LXXXI. С. 286, 288, 285. *Кяфир* (араб. – неверный) – неверующий.

[3] Например, проживавший в Бухаре имам Сахиб-заде-Гуфрануллах имел «около 40000 мюридов в Туркестане и между русскими Татарами», которые его искренне уважали и почитали. См.: Казем-Бек, Мирза Александр. Муридизм и Шамиль... С. 203.

от шейхов халидийской [ветви]», которая ходила в рукописных вариантах на Северном Кавказе, была опубликована Баруди в Казани[1].

По линии суфийских братств шла не только передача духовных традиций, но и поддерживались непрерывные международные контакты. Например, паломничество вышеупомянутого ваисовского активиста Юсуфа Файзуллина проходило через накшбандийские центры и сопровождалось активными политическими переговорами. Казем-Бек Ал.К. отмечает тайные и явные сообщения «дагестанцев и их духовных лиц с духовными лицами Малой Азии и Турции с одной стороны, и Бухары и Туркестана с другой», утвердившиеся с конца XVIII – начала XIX вв. «Бухарские шейхи неоднократно приезжали в Дагестан через Астрахань и преподавали там правила тариката. Нередко дагестанские духовные лица через Малую Азию путешествовали в Мекку, оттуда в Туркестан и на возвратном пути, через Бухару, в караванах приезжали в Оренбург и в Астрахань и затем возвращались в свое отечество. Таким образом, мюриды значительно умножались»[2]. Несмотря на крайнюю политическую неоднородность, суфизм в разные периоды неоднократно «становился идеологией повстанческих и махдистских движений (бабиты, шазилийа и др.), а также антиколониальной борьбы (санусийа, кадирийа, Шамиль[3], андижанское восстание ишанов, восстание казахов




**Мухаммат-Закир аль-Чистави. Собрание правил веры. Казань, 1891**

---

[1] Хасавнех А.А. Сочинение татарского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави «Табсират ал-муршидин»: краткий обзор / Программа и тезисы международного научно-методического семинара «Суфизм: идеи, практики, институты, традиции и современность». 30 апреля 2012 г., Киев. URL: http://rudocs.exdat.com/docs2/index-586260.html#248279 (дата обращения: 25.11.2014).

[2] Казем-Бек, Мирза Александр. Муридизм и Шамиль… С. 204.

[3] Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 230.

и киргизов в 1916 г.[1] и т. д.) Не случайно, Позднев П., исследователь суфизма, считал, что «дервиши, как доказывает история, способны быть самыми опасными и неуловимыми политическими агитаторами против существующих порядков»[2].

Активное движение между исламским «материком» и российскими анклавами происходило далеко не односторонним путем. Из Турции, Ирана, Египта, Индии в Россию официально и неофициально (а порой и тайно) приезжали представители общественности, культуры, религиозные деятели и политические эмиссары (например, аль-Афгани, Инайят Хан, аль-Шанкити, Хильми-паша, Махмуд Хасан, Баракатулла, Габдельбер и др.). Вместе с тем в Россию с Востока прибывали не только отдельные выдающиеся личности, но целые группы эмигрантов, диссидентов, беженцев и просто переселенцев. Например, важную роль в сохранении и распространении ислама среди сибирских татар в XVII–XVIII вв. сыграли бухарцы, «которые в значительной степени восполнили потери исламских духовных лиц»[3]. В XIX в. в Таврической губернии регулярно отмечаются турецкие агенты, которые «не только беспрепятственно проживают в Крыму по турецким паспортам, но даже… занимают должности учителей во многих татарских школах»[4]. В 1890-е гг. мектебы и медресе Крыма буквально заполонили турецкоподданные софты (студенты). После официального запрещения губернского правления преподавать им в мусульманских школах они стали ходить по домам и там обучать детей[5]. С объявлением свобод в России и Турции в начале XX в. «наплыв в Крым турецких муаллимов» еще более расширился[6]. Бухарские и турецкие миссионеры с начала 1890-х гг. были также замечены среди киргиз[7].

---

[1] Начальник Андижанского уезда Бржезицкий в рапорте военному губернатору Ферганской области предлагал: для подавления восстания выслать из края всех ишанов, закрыть туземные суды, медресе и мектебы. См.: Восстание казахов и киргизов в 1916 году. Лондон, 1989. С. 29.

[2] Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886. С. II. За возбуждение «антирусских настроений» «русские вынуждены были арестовывать их (дервишей – А.Г.) как политических преступников». См.: там же. С. 322.

[3] Файзрахманов Г. История сибирских татар... С. 316.

[4] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 127.

[5] Из быта крымских татар // Казанский телеграф. 1894. № 404. 25 июня.

[6] Абориген-Крымский. Турецкие просветители в Крыму…

[7] Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. XX. Казань, 1894. С. 292–293.

«После завоевания Скобелевым Ахалтекинского оазиса» (1880–1881), по мере продвижения российского влияния в Иран, «в Закаспийскую область стали стекаться переселенцы из различных областей Персии»[1]. Например, туркменские кочевники-иомуды Астрабадской провинции вовсе «жили то в пределах Персии, то в пределах Закаспийской области в качестве “двух данников” русского и персидского правительства»[2]. И на границе с Афганистаном движение населения также происходило в обоих направлениях. Большое число переселенцев перемещалось в пределы российского Туркестана из Китая, Кашгарии и других восточных государств; только в Сырдарьинскую область и Зеравшанский округ по официальным документам переселилось до 300 тыс. человек[3].

При всех выгодах привлечения переселенцев было очевидно, что с ними на территорию России проникали радикальные идеи, способные всколыхнуть мусульманское население империи. Вероятно, не случайно еще в 1746 г. был издан сенатский указ «о запрещении кизлярским и астраханским татарам вступать в родственные связи с заграничными народами магометанского вероисповедания»[4]. В 1783 г. правительством было принято решение «О дозволении подданным Магометанского закона избирать самим у себя ахунов» по причине «неудобства» «выписывать им ахунов из Бухарии или другой чужой земли»[5]. «Русское правительство, – как прозорливо отметил барон Гакстгаузен А., – пыталось разорвать религиозную связь Татар с Бухарой, образовавши в Уфе средоточие магометанского духовенства (ОМДС – А.Г.) и назначивши туда муфти»[6]. Впоследствии, после завоевания Средней Азии и окончательного закрепления казахских степей ОМДС было свыше указано «о невмешательстве в духовные

---

[1] Туманский А.Г. Два последних бабидских откровения. СПб., 1898. С. 3.

[2] Восстание казахов и киргизов в 1916 году... С. 56.

[3] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 201.

[4] Политическая подоплека указа (несмотря на неясные экономические мотивировки) очевидна, учитывая непрерывные восстания в мусульманских регионах. См.: ПСЗРИ. Т. XII. № 9325 (27 августа 1746 г.). С. 594–595.

[5] Наследие. Вып.1: Религия – общество – государство: институты, процессы, мысль... С. 3.

[6] Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни... С. 326.

дела туземцев Туркестанского края» и «киргизских (казахских – А.Г.) степных областей»[1].

Российские власти, опасаясь распространения бабидских идей из Персии, потребовали (1848) перевести заключенного Баба[2] в глубь иранской территории, подальше от российской границы. Это было сделано в соответствии с положениями ст. XIV Туркманчайского договора (1828), где оговаривалось требование «воспретить пребывание (в персидских пограничных областях – Г.А.) тем лицам, кои ныне или впоследствии будут поименно российским правительством означены… сие условие имеет и будет иметь силу только к лицам, носившим публичные звания или имеющим некоторое достоинство, каковы суть: ханы, беки и духовные начальники или моллы, кои личным примером, внушениями и тайными связями могут иметь вредное влияние на прежних своих соотчичей»[3]. Несмотря на казнь Баба его умеренным последователям (бахаям) все же удалось распространить влияние на часть российского Туркестана (прежде всего на Закаспийскую область). Большое влияние на мусульман Закавказья оказывали шиитские проповедники из Персии. Так, приехавшего из Исфагана и принявшего российское подданство имама Хаджи Сеид Багира за посеянные распри между суннитами и шиитами властям пришлось выслать из Тифлиса в Елисаветполь[4].

Большие опасения вызывали, проникающие на территорию России «тайные агенты Оттоманской Порты». После получения све-

---

[1] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания… С. 16, 60–61, 187–188. Последнее было сделано в соответствии с «Временным положением об управлении в степных областях Оренбургского и Западносибирского генерал-губернаторства» от 21 октября 1868 г.

[2] *Баб* (собств. Сейид Али Мухаммад) (1819–1850 гг.) – основатель секты бабидов. В 1844 г. объявил себя Бабом, т. е. «вратами», через которые должна передаваться людям воля пророка-избавителя (махди). В период бабидских восстаний (1848–1852 гг.) в Иране, поднятых его последователями, был арестован и расстрелян. «Учение (Баба – А.Г.) по своим принципам было чисто суфийское, только с примесью некоторого политического элемента». См.: Позднев П. Дервиши в мусульманском мире… С. 313; также: Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 55.

[3] Под стягом России: Сборник архивных документов… С. 320.

[4] Религиозные распри среди мусульман // Новое время. 1892. № 5800. 23 апреля (5 мая).

дений о турецких шпионах в Одессе (1822) император указал «на необходимость особого внимания на поиск этих людей», призвал «осуществить розыск в тайне, проявить осмотрительность»[1]. Когда в 1824 г. «для избавления от саранчи крымское духовенство выписало из Турции одиннадцать шейхов», то опасавшееся «политической пропаганды в пользу Турции, которую эти шейхи могли проводить», российское правительство выслало их в 1825 г. обратно в Турцию[2]. И в более поздний период (1879) Шиле с некоторой настороженностью отмечал, что и «в южный Крым время от время пробираются из Турции разные подозрительные миссионеры с целью поддержать в татарах ислам, возбуждать в них фанатизм и, между прочим, собирать с них деньги на какое-то, якобы религиозное дело…»[3]. В 1876 г. были приняты «меры по задержанию турецких подданных, нелегально проникших в среду мусульманского населения с целью возбуждения религиозного фанатизма»[4]. «Турецких агентов» задержали «в Оренбургской губернии, Тургайской области и в Туркестанском генерал-губернаторстве»; в результате было сделано распоряжение «об усилении бдительного надзора за появлением в среде мусульманского населения турецких эмиссаров». (На докладе начальника III отделения император начертал: «Следует продолжать самое бдительное наблюдение».)[5] Ильминский по этому поводу писал (1890): «Известны и случаи посылки эмиссаров с панисламистской пропагандой»[6]. В 1911 г. по данным Департамента полиции «около 100 турецких офицеров с высшим образованием с подложными паспортами на имя разных торговцев» приехали в Россию для распространения нелегальной литературы. Некоторые из них поселились в Бахчисарае, Ялте, Симферополе и др.[7] С началом Балканской войны

[1] ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 2. Д. 2.

[2] Цит. по: Климович Л. Мусульманам дают халифа. М., 1932. С. 38.

[3] Шиле. Крымские татары... С. 33. В Бирском у. в 1876 г. был задержан турецко подданный Мустафа-Али, который проводил сбор денег (якобы по бедности); до этого побывал в Самаре, Саратове, Бузулуке, Оренбурге. См.: ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1076. Л. 8–9, 15–16.

[4] См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 33.

[5] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1076. Л. 1, 23.

[6] Ильминский Н.И. Письма… С. 370.

[7] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 772. Л. 157.

опасения насчет появления турецких эмиссаров (с целью агитации и сбора денег) еще больше усилились[1].

В отношении событий в Туркестане Остроумов Н.П. пишет о появившихся проповедниках, одного из которых «русские власти в 1886 г. своевременно выпроводили к бухарской границе под стражей, чтобы не дать ему возможность смущать туземное население, которое по дороге оказывало… проповеднику большое внимание»[2]. Более благосклонным было отношение администрации к гонимым в Персии бахаям. «Русские власти, – писал об этом Крымский А.Е. (1912), – приняли их приветливо, и в Туркестане несколько лет тому назад закончена постройка чрезвычайно красивого храма в Асхабаде, на Мервском проспекте»[3] и т. д. Влияние бахаев вероятно усилилось до такой степени, что туркестанский миссионер Елисеев Е. призвал государственно-церковную власть усилить борьбу с «опасной» и самой распространенной сектой «в настоящее время (в начале XX в. – А.Г.) в среде мусульман»[4].

Расселению по России мусульман способствовали также военные-политические катаклизмы, в результате которых на территории страны оказывались аманаты[5], опальные политики (например, Кокандский хан С.М. Худояр, его сыновья, будущий Афганский эмир Абд ар-Рахман-хан и др.), лидеры восстаний, скапливались военнопленные, дезертиры[6], а также задержанные по случаю войны и высланные в дальние губернии мирные турецко-, персидскоподданные и т. д. Так, например, за антиправительственную деятельность из Закавказья были высланы в 1808 г. в Казань беки Юсуф Алиев и Наурус

---

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. - Л. 112.

[2] Остроумов Н.П. Христианское миссионерство... С. 159.

[3] Крымский А. История мусульманства. Ч. III. М., 1912. С. 17, 19.

[4] Елисеев Е. Мусульманская секта бабизм или бахаизм в Туркестане. Ташкент. С. 1.

[5] Например, в Оренбурге в качестве заложников жили сыновья казахского хана Нурали. См.: ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 103. В Закавказье в качестве аманатов были взяты: Ибрагим-хан Шушинский и Карабахский, Селим-хан Шекинский, Джангир-хан, Будаг султан Шурагельский, Мустафа-хан Ширванский и другие представители аристократии: «по обычаю азиатскому… сверх присяги на верность в залог оной». См.: Под стягом России: Сборник архивных документов… С. 278, 283, 287, 291, 297.

[6] В 1913 г. российское правительство заявило, что не будет выдавать турецких дезертиров. См.: ГАПК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 6.

Кули, в 1819 г. в Курск – татарские агалары майор Насиб Султан Шамшадильский, майор Мустафа Ага Казахский, в Астрахань – восемь беков, приближенных дербентского Шейх Али Хана и др. В 1823 г. в Симбирск Ермоловым были сосланы родственники бежавшего в Персию, последнего Карабахского правителя Мехти-Кули-хана, полковник (впоследствии генерал-майор) Джафар-Кули-Ага Джеванширс с сыном Керимом[1]. В 70–80-е гг. в Оренбург под надзор полиции был отправлен Абдурахман-Автобачи (а также ряд знатных кокандцев), во Владимирскую губ. – кокандский хан Насир ад-дин, в Архангельскую, Олонецкую, Вологодскую губ. – кокандцы Иса-Аулия, Зульфикар, Махмуд-хан-тюря, в Уфу – султан Юсупов, в Екатеринбург (затем Оренбург) – султан М.Г. Тяукин, в Воронежскую губ. – казахский мулла Халыбек и др.[2]

Вместе с тем российское правительство, как и раньше, стремилось избавиться от политически активных мусульманских элементов. Так, в период Балканской войны (1912–1913) «членам администрации» было предложено «иметь наблюдение» за муллами и учителями, получившими образование за границей и уволенными из мусульманских школ Карской обл., чтобы они «не совершали никаких духовных треб и чтобы те из них, которые принадлежат к турецкому подданству и не имеют установленных письменных видов были удалены в Турцию»[3]. Практика ссылок иностранцев вглубь страны, а также выселения их за пределы империи[4] особо широко стала применяться в период I мировой войны (1914–1918). Из числа подданных Турции исключение составили (по постановлению Главного начальника Киевского военного округа, 1915) лишь христиане, «возбудившие ходатайство о признании их в подданство России»[5].

В свою очередь, отдельные представители российского мусульманства, не выдержав жесткой этноконфессиональной политики, движимые халифатскими иллюзиями потянулись к единоверцам

[1] ГА РФ. Ф. 1165. Оп. 1. Д. 207, 208, 219, 221, 223.

[2] См.: ГАОО. Ф.10. Оп. 6. Д. 487, 495, 482, 296, 453, 593 и др.

[3] ГАПК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 6. Л. 34.

[4] Данная практика начала применяться уже в период Отечественной войны 1812 г. См.: ГА РФ. Ф. 1165. Оп. 2. Д. 57.

[5] ГАПК. Ф. 136. Оп. 11. Д. 130. Л. 2.

в Турцию и другие мусульманские страны. Романтизируя выезд мусульман на землю обетованную, А. Цаликов писал: «В… душе созревал план» «уйти от суровых победителей, не дающих пощады ни старикам, ни детям, ни женщинам, уйти, пока есть время, пока они не успели надругаться над святынями, не отобрали девочек и мальчиков… не ввели своих законов и обычаев»; уехать «в далекий Стамбул, и там зажить мирной трудовой жизнью». «И над всем этим хаосом и шумом царило одно, полное глубокого смысла, захвата, то, в чем сосредоточивались все помыслы, чаяния, жизнь, – одно, не совсем понятное, но таинственно заманчивое, близкое и родное:

– В Стамбул!.. В Стамбул!..»[1]

Переселенческое движение охватило не только крымских татар[2] и народы Северного Кавказа[3], но и целые регионы Внутренней России[4]. Поскольку официальное законодательство не предусматривало официальных возможностей для эмиграции, то мусульмане подчас ударялись в бега, нелегально перебираясь в соседние мусульманские страны. Так, в начале XIX в. группа сибирских татар сбежала в Кокандское ханство. Однако, оказавшись там без имущества «в бедственном положении, в незнакомой, чуждой среде», в 1817 г. они подали прошение о возвращении на родину, на что им было дано разрешение[5]. В отличие от сибирских крымские татары (7 из Карасубазара и 15 из Бахчисарая) в 1818 г. официально ходатайствовали о своем переселении к родственникам в Стамбул. Сложный поиск юридиче-

---

[1] Ахмет Цаликов. В горах Кавказа. Быль, очерки и легенды. М., 1914. С. 69–80.

[2] С 1770-х по 1860-е г. в Турцию уехало около 465 тыс. крымских татар и ногайцев. Как пишет Гольденберг М., уезжающие «татары окончательно прониклись убеждением, что никогда уже не восстановятся их права на отнятые земли». Зачастую их увлекали выезжающие через Крым кавказцы. До Турции добиралось не более 2/3 эмигрантов. См.: Гольденберг М. Крым и крымские татары... С. 71–74.

[3] По преуменьшенным официальным данным 500 тыс. горцев после поражения в Кавказской войне переселилось в Турцию. Современные подсчеты увеличивают эту цифру до 1–2,5 млн человек. О роли российской администрации, провоцирующей и подталкивающей горцев к эмиграции см.: Цаликов А. Кавказ и Поволжье... С. 12, 20–22.

[4] Например, после поражения восстания Батырши (1755–1756) «башкирцев с женами и детьми (за Яик к казахам – А.Г.) перебралось более 50000 душ». См.: Неплюев И.И. Записки… С. 155.

[5] ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 2. Д. 78.

ского решения побудил власти обратиться к Манифесту от 22 июля 1763 г. п. 9, разрешающему свободный выезд из империи иностранцам, принявшим подданство России с выплатой десятой доли нажитого[1]. В соответствии с духом закона переселение татарам в данном случае было разрешено по соизволению императора, «без взимания части собственности»[2].

Однако отсутствие законодательного механизма порождало самые невероятные слухи, вызывавшие соответствующие ожидания. Например, в 1863 г. татары дер. Качелейки (Нижнеломовского у. Пензенской губ.) настроились переселяться в Турцию «по примеру казанских татар, будто бы получивших на выселение их из России разрешение, но выжидающих ныне только распоряжения о том, на каких прогонах ехать». Как пояснил местный мулла Салямов, слух исходил от выселившегося в Астраханскую губернию Мухаммеда Саддина (дер. Кикино Чембарского у.), «говорившего, что указ о переселении уже получен в дер. Чепурне (вероятно Чапурники – А.Г.) Черноярского уезда Астраханской губернии»[3]. Как было сказано выше, отказ выдавать разрешение священнослужителям на выезд для поклонения святым местам в 1866 г. был мотивирован, обнаружившимся «между татарами Приволжских губерний», стремлением «переселения в Турцию»[4]. «Учреждение в 1861 г. особой Таврической православной епархии или “приезд большого попа”, по словам татар, было в числе существенных причин переселения их в Турцию». По официальным данным в 1860–1863 гг. из Таврической губернии выселилось 192360 татар (однако в действительности их было значительно больше)[5].

«В начале 1890-х гг. началось стихийное бегство мусульман, – утверждает Гусева Ю.А, анализируя этот вопрос на примере Самарского края. – Как и ранее, под предлогом совершения хаджа некоторые состоятельные мусульмане губернии выезжали и оставались

[1] См.: Манифест от 22 июля 1863 г. О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселяться в которых Губерниях они пожелают о дарованных им правах // ПСЗ-1. Т. XVI… С. 315.

[2] ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 2. Д. 88.

[3] ГАРФ. Ф. 39. Оп. 2. Д. 40.

[4] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 235. Л. 17.

[5] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 111, 101.

жить в Турции. Муллы и зажиточные крестьяне получали паспорта якобы для отбытия на заработки, на самом деле двигались по маршруту Ростов-на-Дону – Одесса – Турция (в частности, в документах часто фигурирует турецкий город Самсун). В других случаях перевалочной базой служили Батум и Севастополь»[1]. Переселенцы «присылали на родину письма с описанием всех благ и радостей жизни, которые ожидают эмигрантов», в которых «говорилось, что султан согласен предоставить потенциальным мигрантам подданство, а также каждому верблюда, по два быка, лошадь, корову и "земли самой лучшей"»[2].

В эти годы мусульманское население России всколыхнули упорные слухи о предстоящем насильственном крещении[3]. Они подхлестнули брожение умов. До этого упорные слухи о насильственном крещении распространялись в 1879, 1884 гг.[4] В 1879 г. Оренбургский муфтий С.Ш. Тевкелев писал: «В магометанских селениях Уфимской, Вятской, Самарской и Казанской губерний магометане пришли в тревожное состояние и панический страх, что будто бы правительство намерено насильно обращать их в православие»[5]. В 1893 г. в Крыму начались волнения и попытки эмиграции крымских татар[6]. В Казанской губернии население дер. Нарат-Илги, Служилой Елтани, Карамышевой (Чистопольском у.) и др. подписали приговоры о выселении в Турцию. Агитаторы описывали «райские» условия «земли обетованной»: азанчи М.Р. Резванов (д. Нарат-Илги), некогда живший в Турции, говорил о хорошем климате, отсутствии податей и повин-

---

[1] Гусева Ю.Г. Переселенческое движение мусульман Самарской губернии в Турцию в конце – начале XX вв.: к истории вопроса // Фаизхановские чтения. Материалы четвертой ежегодной научно-практической конференции «Фаизхановские чтения». Н. Новгород, 2008. С. 171.

[2] Там же. С. 172. Очевидно, что интерес турецкой администрации и переселенцев был взаимный. «Турецкое консульство в Одессе активно вступалось за переселенцев… За выдачу мигрантам денежных пособий и паспортов ходатайствовал турецкий консул в Одессе Г. Файзбик». См.: там же.

[3] См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 3. Д. 243; ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 848. По мнению Департамента полиции, новая волна слухов была спровоцирована ограничительными распоряжениями МВД относительно мусульманских школ (от 27 июня и 3 августа 1892 г.). См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 848. Л. 4.

[4] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 4627, Д. 4611. Л. 236; ГАОО. Ф. 10. Оп. 8. Д. 166, 180.

[5] ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 835. Л. 1.

[6] Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. XX… С. 288–289.

ностей, мулла А. Билялов обещал, что переселенцам бесплатно дадут скот, избу и т. д. Некоторые сельчане после отправки доверенных в Стамбул начали продавать скот и другое имущество... Обеспокоенная администрация жестко пресекла разворачивающееся движение. Активисты (М.Р. Резванов с братьями, А. Билялов, А.М. Садиханкулов, Ф. Хуснутдинов, Х. Идиатуллин, А. Фаткуллин) были арестованы. По ст. 328 Уложения о наказаниях (1885) за подстрекательство «к переселению за границу» им грозила ссылка в Сибирь с лишением всех прав или отдача в исправительные арестантские отделения[1]. Однако суд присяжных оправдал большинство обвиненных; лишь последних двоих приговорили к 4 месяцам тюремного заключения[2].

В Пермской губернии в деревнях Аксаитово, Ильметево, Манятево (Оханский уезд) неизвестный мулла распространял слухи о неизбежном крещении в 1895 г. и агитировал переселяться в Турцию: «Султан обещает дать земли и переселить бесплатно на свой счет 700 семейств»[3]. Указной мулла дер. Новый Кайпан (Уфимская губ., Бирский у.) Г. Газиз получил письмо из Турции от переселившегося соотечественника с аналогичными посулами. Распространяемые слухи порой преломлялись и получали новые трактовки. Мулла дер. Старо Чекурово А. Кияков в письме к оренбургскому купцу А. Хусаинову с озабоченностью уже спрашивал о справедливости слухов о выселении[4]. В результате муфтий Султанов написал воззвание к мусульманам Уфимской губернии с опровержением слухов о насильственном крещении, а также обратился к губернаторам распространить это письмо среди мусульманского духовенства[5].

Одним из поводов массовой миграции мусульман в Турцию стала подготовка к переписи населения 1897 г., которая также породила новую волну слухов о том, что это «в конце концов, приведет их (мусульман – А.Г.)… к крещению в православную роль». Якобы «на

---

[1] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 года. СПб., 1892. С. 262.

[2] См.: Неудавшееся переселение татар в Турцию // Казанский телеграф. 1894. № 566. 21 декабря, № 567. 22 декабря; Дело о подстрекательстве татар к переселению в Турцию // Казанский телеграф. 1896. № 1023. 4 июня.

[3] ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 848. Л. 3.

[4] Там же.

[5] Там же. Л. 1–2.

запрос турецкого султана Государь Император о количестве мусульман, проживающих в России, правительство, будто бы отвечало, что в России нет мусульман, а есть только православные»; следовательно, вслед за переписью неизбежно последует крещение[1]. Даже из далекой Сибири татары порой, чуть ли не целыми деревнями снимались и уезжали в Турцию. Так, Файзрахманов Г.Л., исследователь истории сибирских татар, приводит пример, как в 1908 г. часть тарских татар из деревень Аубаткан, Еланлы, Каишкуль, Уленкуль и др. в количестве 371человека иммигрировала в Турцию, основав в вилайете Конья отдельную деревню Богределик[2]. Переселенческое движение в Турцию захватило и азербайджанцев Закавказья. По данным периодической печати в 1898 г. шесть тысяч мусульманских семейств, проживавших в Елисаветполькой губ. (преимущественно в Зангезурском уезде), обратились к турецкому правительству с просьбой о переселении в Турцию. Сообщалось, что турецкое правительство «поручило своему посланнику в С.-Петербурге исходатайствовать на этот предмет высочайшее разрешение» и вероятно переселенцы будут «поселены в Малой Азии, главным образом, – в Сивасском вилайете»[3].

Некоторые паломники, а также шакирды надолго обосновывались в Хиджазе (в Мекке, Медине), Турции, Египте, зачастую оставалисьсь там на постоянное жительство, меняя подданство. Переселенцы, как правило, периодически возвращались в Россию навестить родственников. Бывший казанский купец Абдуль-Саттар ибн Джабир аль Казанлы даже «стал собирать в России деньги на постройку в Медине медресе и мечети». Для сбора пожертвований он ездил в Россию, а после запрещения – рассылал письма. «Говорят, – пишет А-А. Давлетшин, – было собрано таким образом около 50000 рублей. На эту сумму построили медресе»[4] «Казанлы» (1893). Собирал средства на обучение шакирдов из России Мурад Эфенди из дер. Старой Альметьевой Мензелинского уезда. Ранее он уехал в Медину и принял турецкое подданство[5]. Для сбора пожертвований также отправ-

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 46. Л. 1–7, 31–38, 45.

[2] Файзрахманов Г. История сибирских татар... С. 421.

[3] Извещение газеты «Кавказ» // Казанский Телеграф. 1898. № 1583. 19 марта.

[4] Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз… С. 56.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп.1. Д. 771. Л. 7.

лял своих учеников в Россию главный далиль (куратор) российских паломников Мухаммед Али Сруджи[1].

Эмиграция мусульманского населения вызвала обеспокоенность официальных властей. Император на докладе о ложных слухах и компании переселения начертал: «Необходимо остановить и успокоить население»[2]. Департамент полиции в своем циркуляре (1894) местным властям разъяснял: «За отсутствием всяких уважительных причин, переселение в Турцию не может быть допущено»[3]. Муфтий ОМДС М. Султанов издал фетву, осуждающую переселение в Турцию[4]. В ответ Абд-эс-сатар и его помощники старались «всеми мерами внушить своим, живущим в России, сородичам, что "хиджрет", т. е. переселение в государство под мусульманским главенством, одна из главных обязанностей каждого правоверного. В 1897 г., по поручению их, пользовавшимся в Медине известностью шейхом Абд-эль-Кадером была на эту тему составлена особая брошюра, заключающая все стихи Корана на эту тему». После издательства ее в Каире «1000 экземпляров предлагалось послать в Россию, где она, как основанная только на Коране, может вызвать брожение среди известной части населения»[5]. Случалось, что часть переселенцев, по тем или иным причинам, так и не могла укорениться на новом месте. Порой, оставив родственников на чужбине, они возвращались назад, привозя с собой книги, газеты, идеи, впечатления и рассказы о событиях и процессах, происходящих в мусульманских странах. Формирующиеся разноплеменные диаспоры по обе стороны границы неуклонно умножали точки социокультурного соприкосновения.

В результате, многообразные связи российских мусульман со странами мусульманского Востока проявились своеобразной «кровеносной» системой жизнеобеспечения и воспроизводства их цивилизационной идентичности в условиях колониального

---

[1] Ишаев Ш. Мекка, священный город мусульман (Рассказ паломника) // Среднеазиатский вестник. 1896. Ноябрь. С. 74.

[2] ГАКП. Ф. 65. Оп. 2. Д. 848. Л. 4.

[3] Там же.

[4] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания... С. 112.

[5] Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз… С. 57.

давления[1]. Как отмечал Беннигсен А., «мусульманские народы, несмотря на все превратности, через которые прошла эта страна, всегда оставались членами Дар уль-Ислама»[2]. Попытки отколоть отдельные фрагменты от «исламского материка» и растворить их в общей социокультурной среде в целом оказались безуспешными. Северные мусульмане, оказавшись в составе российского государства, тем не менее по-прежнему оставались органичной частью общеисламского мира, упорно выделяя себя из русского социокультурного пространства.

**Семья татарина в Астрахани. Рис. Ж-П. Муане, 1858**

В одном из первых исследований, посвященных изучению быта и культуры казанских татар, «Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях» (1844) К. Фукс писал о самобытном, одновременно глубоко традиционном мусульманском укладе, который практически не затронула общая вестернизация. Традиционность, некую обособленность татарского уклада (и даже настороженную закрытость для постороннего взгляда иноверца) также отметил в своих путевых записках «Из Парижа в Астрахань» другой европеец А. Дюма (отец) после посещения семьи астраханских татар[3]. «Они (казанские татары – А.Г.), – писал К. Фукс, – всегда живут довольно отдельно от Русских и от других их окружающих племен. Пред которыми, они стараются, даже и ныне поддержать то преимущество, каким отличались некогда их предки. Они гордятся своим происхождением,

[1] К середине XIX в. происходит «полное пропитывание татарских масс исламом связанной с ним культурой». См.: Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар… С. 35.

[2] Бенигсен А. Мусульмане в СССР… С. 81. «Исламский мир составляет единство в еще большей мере, чем единство христианское». См.: Гаури И. Ислам в его влиянии на жизнь его последователей. Ташкент, 1893. С. 3.

[3] Дюма А. Из Парижа в Астрахань. Свежие впечатления от путешествия в России // Вокруг света. 1991. № 6. С. 14.

своими моральными качествами, своей религией, своим домашним бытом, что все составляет их отличительный характер»[1]. «Этот, уже более двух веков покоренный, и ныне развеянный между Русскими, народ, так удивительно умел сохранить свои обычаи, свои нравы, и народную гордость, точно как бы они жили отдельно»[2].

И. Юшков в статье о сибирских татарах, опубликованной в «Тобольских губернских ведомостях», также признает, «что убеждения татар в превосходстве своей религии так тверды, кажется, ничто в мире не может поколебать их верований»[3]. В этом же духе высказался и «сибирский областник» С.С. Шашков: «Минуло почти три века со времени покорения сибирских татар, и надо сказать, что большинство татарского населения как в Европейской России, так и в Сибири, живя все время среди русских, до сих пор далеко от слияния с ними в одну нацию»[4]. В заметке о тюркском населении Семипалатинска (татарах, казахах) корреспондент журнала «Образование» Ч. Дусук также пишет (1896): мусульманское население «живет довольно изолированно от русского населения»[5]. Аналогичная ситуация констатировалась в Крыму: «резкое разъединение (между татарами и русскими – А.Г.) – которого нельзя отрицать – существует еще и до сего дня между этими двумя населениями»[6]. О настрое среднеазиатских народов С. Максуди высказался, что «несмотря на 40-летнее господство русских туркестанские мусульмане также далеки от всего русского, как и прежде…»[7]. В том же духе докладывал генерал-губернатор Туркестана в 1916 г.: «Русской власти за полувековое владычество в крае не удалось не только сделать инородцев верными слугами Российского императора и преданными гражданами Российского государства, но и вселить в их сознание единство их интересов с интересами русского народа»[8].

---

[1] Фукс К. Казанские татары... С. 14.

[2] Там же. С. 34.

[3] Файзрахманов Г. История сибирских татар... С. 318.

[4] Шашков С.С. Исторические этюды // Собр. соч., СПб. Т. II. С. 79.

[5] Дусук Ч. Мусульманские медресе // Образование. 1896. № 1 (январь). С. 76.

[6] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 137.

[7] Государственная дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия IV. Ч. 1. СПб., 1910. Стб. 374.

[8] Котюкова Т.В. Туркестанское направление думской политики России (1905–1917 гг.)... С. 135.

Говоря об устойчивости мусульманской общины, выдающийся просветитель И. Гаспринский отмечал в работе «Русское мусульманство» (1881), что «мусульманская община представляет компактную, прочную массу, живущую особой, своеобразной жизнью, влиять на которую в смысле русификации едва ли возможно»[1]. «Они (мусульмане – А.Г.) в своей религии и проистекающем из нее своем общественном быте имеют весьма крепкую, почти непробиваемую силу сопротивления всяким чуждым влияниям»[2]. «Можно истребить магометан или изгнать их из империи, если бы это было признано нужным, – писал профессор С.-Петербугского университета Григорьев В.В., – но переделать их радикально нельзя»[3]. К аналогичным выводам также пришел Шиле: «Магометанство же, в свою очередь, сильно влияет на их обычаи, нравы, язык, литературу, характер и тип… Русский элемент очень мало коснулся татар. Магометанство до сих пор обособляет их от господствующего племени»[4]. Слабую европеизацию казахов Потанин Г.Н. объясняет исключительным влиянием исламской культуры[5]. Примечательно, что даже литовские татары, по мнению автора статьи в журнале «Мусульманин» (№ 5), хотя и «смешались с местным населением, утратив язык», но тем не менее сохранили религию[6].

В конце XIX – начале XX в. сохранилась та же картина. «Даже наши казанские татары, – сетует Дингельштедт Н.А. (1896), – весьма обрусевшие, живут совсем особняком»[7]. То же отмечает Знаменский П.В. в 1910 г.: татары-магометане «живут отдельно от русских...

---

[1] Гаспринский И. Русское мусульманство... С. 29.

[2] Там же. С. 25.

[3] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 204.

[4] Шиле. Казанские татары… С. 26.

[5] Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича... С. 81.

[6] См.: Гарипова З.Г. Татары на страницах журнала «Мусульманин» // Страницы истории татарского народа и Татарстана в новое и новейшее время. Казань, 2007. С.133. Рыбаков С.Г. выразился в данном отношении предельно откровенно: «Мы, русские в мусульманстве здесь, как и всюду, имеем сильнейшего врага для наших культурных задач». См.: Рыбаков С.Г. Музыка и песни Уральских мусульман с очерком их быта… С. 291.

[7] Дингельштедт Н. Неведомый мир (Современные мусульмане) // Среднеазиатский вестник. 1896. Март. С. 35. См. также: Анастасиев А. О татарских духовных школах... С. 129.

Вследствие этого в татарских селениях доселе сохраняется своеобразный полувосточный быт… Татары представляют собою вообще самую крепкую из народностей восточного инородческого края, не поддающуюся никаким влияниям со стороны народности господствующей»[1]. Таким образом, «татарское население Казанской губернии, живущее в течение почти 350 лет в густой среде христиан, – резюмирует Смирнов Е.Т., – так же отчуждено от них, как и во времена Иоанна Грозного; тоже замечается и в Крыму, и на Кавказе, в Западной Сибири, не говоря уже о Средней Азии, провинции почти только что занятой»[2]. Татары «подчинились русским только политически, а не морально; только внешним образом, по месту своего пребывания, они считаются европейцами, а по образу жизни, по своим верованиям и обычаям, по своим стремлениям и симпатиям остаются доселе сынами азиатских степей, правоверными последователями ислама и сторонниками просвещения восточного, азиатского»[3]. В социально-культурном охранительном изоляционизме российских мусульман мы видим стихийный «мусульманский национализм», столь активно проявившийся в колониально зависимых странах мусульманского Востока[4].

При этом татары «под русской властью не только не русеют, как другие инородцы, – обращает внимание Знаменский, – но еще сами развивают со своей стороны огромное влияние на соседних инородцев, обращая их в магометанство»[5]. Известный миссионер Коблов Я.Д. вовсе «ударил в набат». В работе «О татаризации инородцев Приволжского края» (1910) он в духе решений Особого совещания[6] предостерегал, что «они (татары – А.Г.) как миссионеры по убеждению до фанатизма проникнуты идеями ислама, никогда не упускают

---

[1] Знаменский П. Казанские татары… С. 4, 32. См. также: Спасский Н.А. Очерки... С. 62, 80.

[2] Е. С-в. Комментарий. Туземная печать в Английской Индии // Среднеазиатский вестник. 1896. Апрель. С. 62.

[3] Анастасиев А. О татарских духовных школах... С. 128.

[4] См.: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма»). М., 1963.

[5] Знаменский П. Казанские татары… С. 32.

[6] Казанские татары через ОМДС, мусульманские школы оказывают влияние на казахов, удмуртов, марийцев, чуваш (отатаривание). См.: ЦГИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 75.

случая побеседовать о своей вере и расположить к ней своего собеседника, что по большей части и удается им при указанной выше устойчивости их верований и сравнительном умственном превосходстве их пред другими инородцами»[1]. «Издавна усвоив ислам, они (татары – А.Г.) были распространителями его среди других тюркских племен и являются в настоящее время носителями идеалов ислама». Другие инородцы «нередко смотрят на татар, как на передовое племя, как на своего рода аристократов, перенимают их образ жизни, обычаи и нравы»; «татары (же – А.Г.) выдают себя за представителей всего мусульманского мира в России»[2].

Очевидно, что именно ислам являлся неким эгрегором цивилизационного фундамента – коллективной душой независимой от политических границ. По мнению С. Максуди, «чувство объединения, чувство единства расы, единства у мусульман религии существовало и будет существовать всегда»[3]. Остроумов Н.П. был вынужден признать «то, что мусульманство продолжает успешно распространяться… показывает, что ислам владеет своеобразною внутреннею силою, своеобразной культурой, которую он, без шуму и реклам, поддерживает и с успехом распространяет»[4]. Этноконфессиональные начала самосознания российских мусульман стали непреодолимым барьером на пути русской ассимиляции, оберегающим от разрушения самобытность их социокультурного уклада[5]. «Каково бы ни было решение мусульманского вопроса…, формула: “Мусульманам не быть” не осуществится, – заявил в своем выступлении в Государ-

---

[1] Коблов Я.Д. О татаризации инородцев Приволжского края. Казань, 1910. С. 10. Спасский Н.А. считал, что «переход инородцев в татары продолжается и доселе». См.: Спасский Н.А. Очерки... С. 61.

[2] Коблов Я.Д. Мечты татар магометан о национальной общеобразовательной школе… С. 11.

[3] Государственная дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия IV. Ч. I... Стб. 1082.

[4] Остроумов Н. Суданский Махди… С. 3. По выражению Победоносцева «мус. религия не имеет себе подобной по интенсивности веры и фанатизма, объединению ее во всем мусульм. мире». См.: Из черновых бумаг К.П. Победоносцева… С. 204.

[5] А.-З. Валиди, не будучи сторонником исламизма, тем не менее в данном отношении предельно категоричен: «Значительная часть тюрков, с XVI в. оказавшихся в зависимости от русских, основываясь на исламе, сохраняют свое национальное существование». См.: Валиди Тоган З. Воспоминания: Кн. 2. Уфа, 1998. С. 228.

ственной Думе С. Максуди, – я это говорю с глубоким убеждением. Силы, посягающие на наше бытие, встретят у нас такое неудержимое стремление к бытию, которое победит все препятствия, всякое давление, и сила сопротивления будет развиваться пропорционально силе давления. Мы были, гг., есть и будем»[1].

***

Таким образом, изначальная принадлежность к разным цивилизациям, сообществам, по выражению Шпенглера О., «иначе чувствующих культур»[2], предопределила разное восприятие мира и, соответственно, разное отношение мусульманских народов и великороссов к тем или иным событиям и процессам[3]. Поэтому в данном отношении сложно говорить о какой-либо тождественности исторических судеб и их линейной синхронности. Вместе с тем об общероссийской истории народов, возможно, и следует говорить исходя из того, что глобальные процессы государственной политики, общественные и социально-экономические катаклизмы, так или иначе, «захватывали» в свой оборот представителей всех народов Российской империи – от великороссов до тунгусов и камчадалов… Но при этом «захватывали» не одинаково, зачастую не одновременно, выдвигая разные задачи, движущие силы и разное осознание внешне одних и тех же событий[4].

---

[1] Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия I. Ч. I... Стб. 376.

[2] Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 334.

[3] Это заметно даже в историческом восприятии славянских народов. Например, если «Полтава» для великороссов – символ триумфа российского оружия, то для украинцев – национальная трагедия, потеря последних надежд на независимость. (Поскольку «король Карл обещал не мириться с царем до тех пор пока не будет обеспечена независимость Украины».) «После неудачи (же – А.Г.) стало ясно, что надо как-то мириться с Москвой… Обессиленная, разодранная соседями на куски, Украина погибала». См.: Коваленко Г. Українська історія. Киев, 1912. «Для Украины… последствия Полтавской битвы оказались крайне негативными: российское правительство, которое одержало победу, стало на путь еще большего ограничения автономии Гетманщины». См.: Власов В. Історія України. Киев, 2003 и др.

[4] По образному выражению А.-З. Валиди, «национальные деятели татар и башкир независимо от того, на стороне ли красных они были или на стороне белых, придерживались единых взглядов». См.: Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. 1… С. 284.

## Глава III

# КОЛОНИАЛЬНАЯ АККУЛЬТУРАЦИЯ ЖИЗНЕННОГО УКЛАДА МУСУЛЬМАН РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: исторические условия, предпосылки и основные тенденции

*Принимать от других культуру и при этом сохранять свое преимущество, с точки зрения совершенства всего человечества, является самой правильной политикой, ассимилироваться очень плохая штука.*

*М. Бигиев*

## § 3.1. Европеизация жизни российских мусульман в контексте общих тенденций стран мусульманского Востока

Россия как социокультурный феномен изначально складывалась на стыке европейской и азиатской цивилизаций, христианских и мусульманских культурных традиций, мира кочевников и земледельцев. Славяне, расселившиеся на обширных просторах Восточной Европы, вклиниваясь в иную этнокультурную среду, неизбежно вступали в разнообразные связи с балтийскими, германскими, финно-угорскими, а также тюркскими племенами. Особое значение контактов лесных и степных народов определялось разделением труда, взаимообусловленным симбиозом, о котором пишет Гумилев Л.Н.[1] За счет более совершенной военно-политической организации кочевники оказывали активное воздействие на общественно-политическое развитие восточнославянского мира.

Естественным образом политические традиции восточных славян нередко складывались в государственных рамках «степных» кочевых (полукочевых) народов, преимущественно говорящих на

[1] Гумилев Л.Н. От Руси к России. М., 1995. С. 34.

тюркских языках: Аварский каганат (анты, дулебы), Великая Булгария (поляне), Хазарский каганат (поляне, северяне, вятичи, радимичи и др.). Киевская Русь первоначально (до сер. X в.) конституируется как вассальная часть Хазарской империи. Отнюдь не случайна попытка князя Владимира после победоносных походов отца утвердить свое государство под именем Киевского каганата. Несмотря на безусловное укрепление древнерусского княжества, объективное стремление к подобным симбиотическим связям и организациям проявилось и в последующих взаимоотношениях с печенегами и половцами (военно-политические союзы, династические браки, торговые отношения и т. д.), вплоть до частичной ассимиляции их в качестве конфедератов. Так называемые черные клобуки (союз остатков кочевых тюркских племен – печенегов, торков, берендеев) с середины XII в. обороняли южные границы Руси. Достойно внимания и то, что на северо-востоке (территории волжско-окского пограничья) проживало также смешанное финно-русско-булгарское население. «Связь русских с "туранцами" (тюркоязычными племенами – А.Г.), – по мнению Трубецкого Н.С., – закреплена не только этнографически, но и антропологически, ибо в русских жилах, несомненно, течет, кроме славянской и угро-финской, и тюркская кровь»[1].

Таким образом, в Восточной Европе сложилась совершенно особая (отличная от Западной Европы) социокультурная ситуация взаимоприятия, взаимопроникновения культур и цивилизаций. «Русская цивилизация и культура постепенно пропитывалась началами… цивилизации и культуры степных кочевников, перенимая у них одежду и оружие, песнь и сказку, воинский строй и образ мыслей»[2]. Весьма показательно то, что, несмотря на неоднократные вторжения в Западную Европу кочевников (гуннов, авар, татаро-монгол и др.), им не удавалось там закрепиться. Что касается дунайских болгар и венгров, они не избежали потери изначальной социокультурной идентичности. В этом смысле судьба России уникальна: с одной стороны, «Россия не может определять себя как Восток и противополагать себя

[1] Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры // Пути Евразии. М., 1992. С. 344.

[2] Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории // Основы евразийства. М., 2002. С. 354.

Западу», с другой – она «должна сознавать себя и Западом, Востоко-Западом, соединителем двух миров, а не разделителем»[1].

Становлению особого «культурно-исторического типа» способствовало вовлечение русских земель в состав татаро-монгольской империи. С геополитической точки зрения государство Чингисхана, по мнению историков евразийской школы[2] (Трубецкой Н.С., Савицкий П.Н., Вернадский Г.В., Гумилев Л.Н. и др.), предвосхитило формирование будущей Российской империи. «Одного взгляда на историческую карту достаточно, – писал Трубецкой Н.С., – чтобы убедиться в том, что почти вся территория современного СССР некогда составляла часть монгольской монархии, основанной великим Чингисханом. Некоторые части прежней императорской России, присоединенные в послепетровскую эпоху: Финляндия, Польша, Балтийские провинции, – в монархию Чингисхана не входили; но они и отпали от России, так как исторической, естественной государственной связи у них с Россией не было… То государство, которое можно называть Россией, или СССР (дело не в названии), есть часть великой монгольской монархии, основанной Чингисханом»[3]. И соответственно, «русское государство инстинктивно стремилось и стремится воссоздать… нарушенное единство и потому является наследником, преемником, продолжателем исторического дела Чингисхана»[4].

Характер вассальных отношений и утвердившийся баланс союзнических интересов позволил Вернадскому Г.В., Гумилеву Л.Н. охарактеризовать Золотую Орду как союзное русско-татарское государство, противостоящее западноевропейской экспансии. Вернад-

---

[1] Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 28.

[2] По мнению Шарапова Я.Ш., «евразийская доктрина была выдвинута в начале XX в. группой российских мыслителей – историков, философов, правоведов, теологов – в качестве панацеи от опасности развала “Большой России” после падения империи Романовых. Первооснову доктрины составляла идея самобытности России, идея принципиального отличия России от других стран мира». См.: Шарапов Я.Ш. Евразийская доктрина в российской историографии // Духовная культура: идеи, история, реальность. Тезисы докладов Республиканской научной конференции. Казань, 1994. С.10.

[3] Трубецкой Н.С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Основы евразийства. М., 2002. С. 209–210.

[4] Там же. С. 213.

ский Г.В. писал: «Монголо-татарская волна поддержала на своем гребне оборону русского народа от латинского Запада»[1]. Отмечая, «там, где вступали в дело татарские войска, крестоносный натиск быстро останавливался», Гумилев Л.Н. приходит к выводу, что «татары, даже не имея такой цели, волею судеб служили преградой на пути католических сил, давая возможность усилиться Московскому княжеству… Так союз с Ордой… принес Северо-Восточной Руси вожделенный покой и твердый порядок»[2]. Своеобразным «апофеозом» славяно-ордынского сотрудничества стала битва под Грюнвальдом (1410), в успехе которой не последнюю роль сыграла конница золотоордынского хана Джалаладдина.

250 лет ордынских отношений привели к естественной политической и социокультурной адаптации (которая проявилась в сфере языка, материальной культуры, структуры торговых связей, элементов государственно-политического строя, финансовой, налоговой системы, почтово-ямской службы и т. д.)[3]. За этот период северо-восточные русские княжества буквально «срослись» с Золотой Ордой. Вернадский Г.В. в данном случае еще более категоричен: «Золотая Орда могла стать если не прямо русским, то монголо-русским государством, как было монголо-китайское, монголо-персидское, а с другой стороны – литовско-русское. Существенным для такого слияния в новых монгольских государствах был вопрос религиозный… Иными словами, если бы монгольские ханы, потомки Джучи, приняли Православие, то, вероятно, не Москва, а Сарай оказался бы духовным и культурным центром русской земли»[4]. Неудивительно, что именно русские княжества оставались последними вассалами в период распада некогда великого государства. В свете вышесказанного имперские амбиции московских князей, выступивших наиболее рев-

---

[1] Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории... С. 357.

[2] Гумилев Л.Н. От Руси к России... С. 146, 187.

[3] Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры... С. 222–223. Об истоках имперских регалий Г. Губайдуллин пишет: «По-видимому, титулом “царь” официально стали именовать себя золотоордынские ханы начиная с хана Узбека, после того как последний женился на дочери кесаря Малого Андроника Палеолога. На монетах, отчеканенных во время Узбека, можно видеть изображение двуглавого орла – герба Палеологов». См.: Газиз Г. История татар... С. 66.

[4] См.: Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории... С. 359.

ностными проводниками ордынской политики, а также их претензии на ордынское наследство представляются вполне закономерными. «Как бы то ни было, – утверждает Трубецкой Н.С., – государственное объединение России под властью Москвы было прямым следствием "татарского ига"»[1].

Последовавший выход из Орды и образование самостоятельного русского государства не означали, однако, выхода из привычной структуры ордынских отношений. (Лишь первые 72 года молодое государство сохраняло свою моноэтничную чистоту.) Борьба за лидерство на постордынском пространстве привела к столкновению Московского княжества с новоявленными татарскими государствами. Вместе с тем в борьбе за возвышение Москва в разные периоды традиционно опиралась на ордынских союзников: на Крымское, Ногайское, Касимовское и другие ханства. При этом на русскую службу в огромном количестве приглашались татарские феодалы[2], которые «сделались одной из надежнейших опор зарождающейся русской государственности»[3]. По данным Бархатной книги, написанной в период правления царевны Софьи, из 930 служилых фамилий Московского государства, составивших основу столбового дворянства, 17 % были татарского и восточного происхождения (против 33 % великорусских фамилий)[4]. Политические традиции, сложившиеся в рамках ордынской эпохи, проявились, так или иначе, практически во всех начинаниях Московского государства (борьба князей за деспотизм политической власти, гипертрофированное развитие феодально-служилых отношений, стремление к расширению даннической территории и т. д.). Политической традицией или инерцией политического мышления можно объяснить первоначальный план своеобразной унии России с Казанским ханством.

«Собирая» ордынские земли, московское правительство действовало также традиционно: как в способах покорения татарских

[1] Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры... С.226. «Новая держава, – по мнению Гумилева Л.Н., – выступила, таким образом, "наследницей" Тюркского каганата и Монгольского улуса». См.: Гумилев Л.Н. От Руси к России... С. 310.

[2] См.: Халиков А.Х. 500 русских фамилий булгаро-татарского происхождения. Казань, 1992. 191 с.

[3] Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры... С. 232.

[4] Ключевский В.О. Сочинения. Т. 2. Курс русской истории. Ч. 2. М., 1987. С. 193.

территорий, так и в методах управления ими. В их основе лежали привычные даннические отношения, то есть ясак, который выплачивался теперь «белому» царю. Несмотря на активную переселенческую практику политика социокультурной колонизации в XVI–XVII вв. носила непоследовательный характер. Жестокие вспышки насильственной христианизации (в основном направленные на крещение служилых татарских феодалов) сменялись периодами затишья. Несмотря на явное этноконфессиональное отличие победителей, Московская Русь, «выросшая» из Золотой Орды, не представляла собой принципиально инородную среду, как, например, Англия для завоеванной Индии. Поэтому сложно говорить о какой-либо значительной аккультурации до XVIII в. Москва до начала петровских преобразований придерживалась политики социокультурной изоляции[1] и сохранялась более азиатской страной, чем европейской. Это в какой-то степени объясняет осторожно-дистантную толерантность[2] англичан и французов в Азии и Северной Африке в отличие от бесцеремонно свойской политики российских властей, для которых местные мусульмане воспринимались как нечто весьма привычное. (Проще говоря, англичане понимали, что берут чужое, московское же правительство было свято уверено, что «возвращает» свое.)

Российская колониальная политика (в отличие от Англии и Франции) носила ярко выраженный конфессиональный характер, была направлена, прежде всего, на христианизацию завоеванных территорий. После присоединения мусульманских государств к России были ликвидированы не только многие традиционные общественно-политические, но и религиозные институты (была уничтожена мусульманская городская цивилизация, включая вакфы, медресе, соборные мечети, прекратило свое существование высшее духовенство). Исламские традиции сохраняли лишь сельские абызы[3].

***

Перелом в плане аккультурационных процессов наступил в XVIII в., по мере бурной вестернизации России. Начиная с петров-

[1] Пайпс Р. Россия при старом режиме... С. 148–150.

[2] Если рассматривать толерантность как терпимость к чужому мнению, верованию, поведению.

[3] Ислам на Европейском Востоке... С. 135.

ских реформ, социокультурное смещение в сторону Европы, как это ни парадоксально на первый взгляд, вдохнуло новую энергию, дополнительный потенциал в политику христианизации и ассимиляции. На фоне европеизации России, а также стремления к унитарному государству все более и более проявлялось осознание (и нетерпимость) ее этноконфессиональной неоднородности и социокультурной пестроты. В начале XVIII в. были ликвидированы остатки татарского войска, структуры традиционного управления мусульманскими территориями (Казанским, Астраханским, Сибирским царствами), а также был упразднен их особый административный статус. Со временем практически все сферы жизни татарского общества подпали под действие общероссийских законов. Исключение[1] составила область семейно-брачных отношений, где допускалось применение норм шариата. Если колониальное проникновение Запада в мусульманские страны привело лишь к трансформации традиционных исламских институтов[2], то в России они в значительной степени были уничтожены[3]. Таким образом, изначальные предпосылки аккультурации складывались в определенном контексте исторического развития и ни в одной стране мусульманского Востока они не проявились столь значимо, как в России.

Однако на колониальных окраинах империи ситуация складывалась не столь жесткая, не говоря уж о том, что отмеченные тенденции, разумеется, не коснулись в полной мере вассальных государств Средней Азии (Бухарского эмирата и Кокандского ханства). По мере отдаленности от метрополии усиливалась самодостаточность элементов мусульманской культуры. Здесь в практической жизни многие вопросы, не выходящие за пределы мусульманской общины, по-прежнему решались по шариату или адату (обычному праву). Сохранение норм шариата в семейно-брачных отношениях побудило Министерство

[1] Исключение было сделано также для мусульманских иностранных купцов: «Бухарского, Гилянского и Агрыжанского дворов татаров, суд и расправу чинить по их законам и по-прежнему обыкновению» (1744). См.: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи… Т. II. 1907. С. 71.

[2] Мартыненко А.В. Бахаи и ахмадиат… С. 51–66.

[3] Ислам на Европейском Востоке… С. 135.

духовных дел и народного просвещения к их изучению, чтобы учитывать в практической жизни. В результате в регионы с мусульманским населением направлялись соответствующие запросы.

Так, в 1824 г. астраханскому губернатору были направлены Голицыным А.Н. «правила о магометанских супружеских делах» дабы «сообразить оная с местными обычаями, живущих здесь Татар и, отобрав от них по сему предмету сведения, донести об оказавшихся его сиятельству»[1]. По этому запросу было открыто собрание из представителей высшего мусульманского духовенства (казиев и ахунов), а также «почетных от каждого общества стариков» для получения отзывов «по соображениям сих предметов». После четырехмесячного обсуждения были приняты поправки в виде дополнительных 15 статей[2]. Впоследствии мусульманское право было достаточно полно изложено в трудах государственного деятеля, исламоведа барона Торнау Н.Е.[3]

Судопроизводство в отношении мусульман в ряде регионов страны предусматривало наличие судов различных правовых систем. Например, в Средней Азии наряду с государственными судами по Положениям об управлении Туркестанским краем (1867, 1886)[4], а также Степными областями (1868, 1891) существовали так называемые народные суды (казиев и биев), «разрешающие подсудные им дела[5] на основании существующих в каждой из означенных частей населения обычаев»[6]. Суд казиев рассматривал дела оседлых туземцев, исходя из положений шариата. Споры кочевников относились к ведению суда биев и судились по адату. На Кавказе с 1870 г. в со-

---

[1] ГААО. Ф. Ф-488. Оп. 1. Д. 483. Л. 1–2, 6.

[2] Там же. Л. 19.

[3] «Изложение начал мусульманского законоведения» (1850), «Мусульманское право» (1866), «Право исследования по закону по мусульманскому законодательству» (1866), «О праве собственности по мусульманскому законодательству» (1882), «Особенности мусульманского права» (1892).

[4] В 1887 г. была создана специальная комиссия во главе с Наливкиным для перевода «Нового положения…» на местные языки, а также для рассмотрения вакуфных дел. См.: Туркестанская туземная газета. 1887. № 2. 17 января.

[5] Из компетенции народных судов исключались дела, связанные с тяжкими преступлениями (против христианской веры, русского населения, государственные, убийство, изнасилование, поджог и т. д.).

[6] Свод Законов Российской Империи. В пяти книгах. Книга первая. Томы I–III. Т. II. СПб., 1912. С. 420.

ответствии с указом Сената (1869) учреждались Горские словесные суды[1], которые также судили подобным образом. Даже там, где не создавались особые суды, дела инородцев разбирались их внутренними управлениями (в Сибири, Астраханской, Ставропольской губ.) «на основании их обычаев и обрядов»[2]. Такое положение расценивалось имперской властью как терпимое, отражающее реальную политическую и культурно-правовую ситуацию в среде мусульманского населения данных регионов.

Реформы Екатерины II (1764–1789 гг.), провозгласившие эпоху веротерпимости, открыли тем самым ворота для интеграции мусульманского населения в общероссийские процессы. Просвещенная императрица в I главе Наказа Уложенной комиссии подчеркивала, что Россия, безусловно, является государством европейским, порукой чего является направленность и успешность петровских начинаний[3], подразумевая то, что эта страна доселе жила по законам азиатским. Выросшая в традициях западноевропейской культуры, Екатерина II очень чутко уловила особый, отличный от Европы, общественно-политический, социокультурный уклад России.

Легализация ислама, определение его юридического статуса, а также сословных прав мусульман[4] снизило напряжение этноконфессионального противостояния двух религиозных общин. Законы 1776, 1782 гг. позволили татарскому купечеству, загнанному ранее на пери-

---

[1] Учреждение Управления Кавказского края // Свод Законов Российской Империи... С. 401.

[2] Положение об инородцах // Свод Законов Российской Империи... С. 558. При переносе разбирательства в мировые и общие судебные установления «решения по сим делам основываются на степных законах и обычаях инородцев». См.: там же.

[3] Наказ императрицы Екатерины II данной комиссии о сочинении проекта нового уложения. СПб., 1907. С. 2–3.

[4] См. указы: «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении Архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий…» (17 июня 1773 г.); «О дозволении подданным Магометанского закона избирать самим у себя ахунов» (28 января 1783 г.); «Об определении Мулл и прочих духовных чинов Магометанского закона и об учреждении в Уфе духовного собрания…» (22 сентября 1788 г.); «О назначении Муфтия над всеми обитающими в России Магометанского закона людьми» (23 сентября 1788 г.); «Об оставлении пятничного дня для духовного в Уфе Магометанского собрания свободным от присутствия» (15 июня 1792 г.); «О бытии в Таврической Области Магометанскому Духовному Правлению под председательством муфтия» (23 января 1794 г.) и др.

ферию восточной торговли, торговать по всей территории империи и создавать органы самоуправления. Данные реформы подтолкнули татарский капитал не только к расширению торговли и освоению общероссийского рынка, но и к широкомасштабному развитию промышленного предпринимательства. О развитии капиталистических отношений, более широком использовании наемной рабочей силы, в частности, свидетельствует ходатайство (1800) Астраханской татарской управы о запрещении астраханским жителям принимать на работу членов татарского общества без договоров и, не имеющих паспортов[1].

«Конец XVIII и начало XIX века были периодом расцвета татарского торгового капитала, и мы видим, что он восстанавливает древние торговые связи с Хорезмом, Бухарой и даже с Китаем через Кяхту, ведя значительную торговлю с этими странами. Возникает также значительная промышленность, и татарские купцы строят многочисленные, хотя и не крупные, фабрики. Фабрики эти строились как в Казани, так и (больше) в селах… Такие фабрики, преимущественно ткацкие, мы видим в следующих селах: Эши-Аста, Байлар-Орсо, Атня, Береския, Березя, Менгер, Маскара, Сосна и др.»[2] По данным Алишева С.Х. из 65 мануфактур в Казанской провинции в XVIII в. (в Казани – 29, в уездах – 36) – 40 принадлежали татарам[3]. В XIX в. татарские промышленники владели многочисленными кожевенными, мыловаренными, текстильными, а также поташными предприятиями как в Казанском крае, так и в других регионах страны. По мнению Г. Губайдуллина, к 1812 г. в руках татарских заводчиков было сосредоточено: 49,14 % всех кожевенных заводов Казанской губернии, 52,17 % мыловаренных заводов и все кумачные фабрики[4]. В начале XX в. им по-прежнему в Казанской губернии принадлежало более трети всех фабрик и заводов[5].

---

[1] ГААО. Ф. Ф-488. Оп. 1. Д. 12.

[2] Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар… С. 33.

[3] Алишев С.Х. Татары Среднего Поволжья в Пугачевском восстании. Приложение № 3. Казань, 1973. С. 206–208.

[4] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар… С.101. Более подробно см.: Губайдуллин Г. Из истории торгового класса приволжских татар // Известия Восточного факультета Азербайджанского государственного университета. 1926. № 2. С. 49–74.

[5] Знаменский П. Казанские татары… С. 16.

Не случайно, Фукс К.Ф., сетуя на забвение поэтических традиций, писал о казанских татарах: «Молодые люди занимаются только торговлей и заводами»[1]. Вслед ему вторит Шиле: «Татары больше заняты заводами и торговлей»[2]. В конце XIX в. Ядринцев Н.М. отметил, что и сибирские татары, «как и казанские, обнаружили замечательные способности к торговле и коммерческие таланты»[3]. Несколько в стороне от общего предпринимательского бума поначалу оставались крымские татары. По саркастическому утверждению Шиле, «крымский татарин не мастер зашибить копейку и не имеет в этом ничего общего со своими казанскими и сибирскими единоплеменниками»[4]. Причину подобной ситуации он видит, прежде всего, в «отсутствии среди крымского населения деятельного русского элемента. Колонизация Крыма русскими только еще в зародыше»[5]. Впрочем, архаичные черты уклада крымских татар сохранялись вплоть до 1917 г.[6]

Важным фактором капитализации жизни татар, даже самых отдаленных регионов, стало развитие водного и особенно железнодорожного транспорта. Транссиб, Московско-Казанская, Среднеазиатская и др. железные дороги соединили в конце XIX в. российский центр с Казанью, Уфой, Астраханью, Самарой, Оренбургом, Ташкентом, Самаркандом, Бухарой, Ашхабадом, Тюменью, Тобольском, Омском, с Крымом и Кавказом. Одни, влекомые коммерческим интересом, другие, в поисках наемной работы, волжские татары широко расселяются по всей территории страны, создавая многочисленные диаспоры, уступая по степени рассеянности разве что евреям. В результате прагматичный мир мусульман внутренней России начал постепенно открываться, преодолевая свой традиционный социокультурный изоляционизм.

Важной предпосылкой аккультурационных процессов с самого начала явилась массовая русская колонизация на Восток, достигшая к началу XX в. невиданных размеров. Между 1801 и 1914 гг. свыше

---

[1] Фукс К. Казанские татары... С. 57.

[2] Шиле. Казанские татары… С. 25.

[3] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение... С. 26.

[4] Шиле. Крымские татары... С. 21.

[5] Там же. С. 22.

[6] Самойлович А.Н. Среди крымских татар летом 1916 г. Оттиск // Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии. Симферополь, 1917. № 54. С. 1–5.

7 млн русских переселились в азиатскую часть страны[1]. За исключением регионов компактного проживания мусульман количественное (а, что более важно политическое) превосходство великороссов (несмотря на «нюансы» колониальной политики) «обрекало» коренное население на неизбежное все более тесное общение и культурный обмен. В результате среди татар достаточно широко распространяется знание русского языка. «Казанские татары и городские – все хорошо знают по-русски, но татары и жители глухих деревень, знающие наш язык – большая редкость. Русскому языку они не учатся, а узнают его только из ежедневных сношений с русскими,[2] – пишет Шиле. – По-русски почти все сибирские татары, даже в глухих местностях, говорят более или менее свободно, исключая разве женщин и детей»[3]. Однако, как отмечалось, сие желание изучить русский язык «обнаруживается только между более или менее образованными мусульманами – между служащими и помещиками, да еще между теми, которым приходится иметь частые сношения с русскими, преимущественно по делам торговли»[4]. Известным показателем интереса к русскому языку стало массовое издание многочисленных самоучителей, учебников и словарей (М.Ш. Салихова, Г.А. Вагапова, К. Насыри и др.)[5]. Не чуждо знание русского языка было и казахам. Однако «киргиз (имеется в виду казах – А.Г.), – отмечает Шиле, – даже хорошо знающий русский язык, не будет говорить на суде по-русски, а объясняется с судьями непременно через переводчика»[6]. Крымские татары также проявили «очевидное стремление к изучению русского языка», к участию «в практических сферах русской жизни»[7].

В результате моменты аккультурации проявились по всему спектру традиционного уклада российских мусульман: начиная с эле-

---

[1] Атлас всемирной истории. Италия. С. 244.

[2] Шиле. Казанские татары… С. 25–26.

[3] Шиле. Сибирские татары… С. 29. См. также: Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 93.

[4] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 453.

[5] Например, «Самоучитель для русских по-татарски и татар по-русски» Г. Вагапова с 1854 по 1911 г. выдержал 20 изданий.

[6] Шиле. Киргизы... С. 5.

[7] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 127.

ментов бытовой культуры[1], кончая восприятием европейских начал в сферах искусства, просвещения и науки. К концу XIX в. татарский костюм в значительной степени утрачивает свои архаичные черты. Под влиянием европейской моды в его облике все более проявляются как русские, так и общеевропейские черты[2]. Весьма популярными в татарской среде становятся многочисленные магазинчики и лавочки, торгующие одеждой из Европы. Например, наблюдательный Фукс К.Ф. весьма тонко уловил тенденции изменения женского татарского костюма. «Татарки с некоторого времени начали вмешивать в свои наряды Европейские украшения: так, например, они обшивают свои рубашки широкими лентами вроде оборок, чего в старые годы не бывало; рукава у рубашки иные делают уже, чтобы можно было уместить их под браслеты; выпускают височки. К цветам же получили такую страсть, что заставили учиться делать их некоторых бедных Казанских Татарок, из мещан, которые из цветного буфмуслина делают что-то похожее…»[3] В отношении облика мужчин он также заметил определенные новшества: «Все, на службе находящиеся, татары имеют на голове волосы и одеваются по-европейски»[4]. Большинство горожан начинают носить укороченные казакины, сходные с сюртуком. К концу XIX в. в среде молодежи, интеллигенции преобладает «костюм, который в литературе назван “европейским”». «Казанско-татарский костюм этого периода, – утверждает Завьялова М.К., – широко распространился на всей территории проживания татар от Поволжья, Урала до Сибири и Средней Азии». Он «оказал влияние на национальную одежду многих тюркоязычных мусульманских народов»[5].

---

[1] См.: Габдрафикова Л.Р. Повседневная жизнь городских татар в условиях буржуазных преобразований второй половины XIX – начала XX века. Казань, 2013.

[2] Завьялова М.К. Татарский костюм… С. 61, 97.

[3] Фукс К. Казанские татары... С. 70. На изменение (модернизацию) женского костюма в XIX в. также обратил внимание Ш. Марджани. См.: Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани... С. 38.

[4] «…но собираясь в мечеть, они одеваются в национальное свое платье и покрывают голову чалмой, или тюрбаном, чтоб не было видно волос». Там же. С. 137. См. также: Спасский Н.А. Очерки по родиноведению. Казанская губерния. Казань, 1910. С. 31.

[5] Завьялова М.К. Татарский костюм… С. 113, 174, 205.

Что касается жилищно-бытового обустройства, то и здесь проявились приметы времени: «Татарская слобода состоит из регулярных улиц, по общему плану города… Дома богатых купцов, по наружности своей, мало отличаются от домов Русских дворян и купцов». Внутреннее убранство купеческих домов также включало предметы европейского обихода (мебель, люстры, зеркала и т. д.)[1]. Немецкий путешественник, исследователь российской крестьянской общины барон Гакстгаузен А., посетивший в 1843 г. Казань, констатировал, что «и Татар уже коснулась европейская цивилизация», описывая убранство юнусовского дома. «Комнаты, в которые нас ввели, были меблированы совершенно по-европейски: софа вместо дивана, стулья, столы, красивый китайский фарфор в шкапах за стеклом, два зеркала на стенах, все с тем же вкусом, который царствовал у нас 20–30 лет тому назад. В одном их шкапов за стеклом была каменная чаша с изречениями из Корана… На стене висели персидская шашка и кинжал в ножнах из кожи, которую умеют приготовлять бухарцы. На столе лежали татарский календарь, Коран на арабском языке, другой в татарском переводе и несколько молитвенников»[2].

«В каждом доме обязательно есть буфет, – отмечает К. Насыри, – наполненный дорогой посудой: тарелками, фарфоровыми чашками, серебряными чайными и столовыми ложками, резные трюмо с высокими зеркалами. В каждом доме есть книги, количество которых зависит от рода деятельности и образования хозяина. Читают книги по истории, а также художественные произведения… Многие имеют книги на русском языке, а также картины, но не вывешивают их на стены, не выносят на видные места. У иных бывают собственные портреты, хотя мусульманская религия и запрещает изображение человека»[3]. Достойно внимания и примечание о том, что хотя «мало кто из мусульман курит в своем доме табак, папиросы или сигареты, но курящих среди них много»[4].

Европейство постепенно среди мусульман становится модой. Об этом с огорчением писал муфтий М.М. Султанов: «В деле под-

[1] Фукс К. Казанские татары... С. 21, 23–24.

[2] Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни... С. 323.

[3] Насыри К. Избранные произведения… С. 19.

[4] Там же. С. 20.

ражания европейским обычаям, образу жизни и следованию моде он (мусульманский народ – А.Г.) так усердно силится, что проходил целые версты, расточая на этом пути большие деньги, скопленные отцами и дедами»[1]. Также критично к европейской моде относился Ш.И. Ахмеров. «В более культурной и зажиточной среде у богатых мусульман, – пишет он, – влияние обнаруживается в роскоши костюма, в европейской обстановке домашней жизни, в появлении мужчин и женщин в общественных собраниях: танцы, театральные зрелища, общественные удовольствия», «корсеты, платья европейского покроя, ботинки и чулки, уборы и выемки, которыми щеголяют наши передовые землячки»; «наш прекрасный пол нередко блещет на собраниях и клубов отчаянным декольте и танцует до упаду». «Что касается до серьезного влияния европейского просвещения, до повышения нравственного и умственного уровня, – иронизирует Ахмеров, – то влияние в этом отношении, кажется, равным почти нулю в настоящем положении прогресса»; чтение «книг едва ли идет далее знакомства с “Монте-Кристо” и “Хорошим тоном”[2].

Приметы европейского быта и нравов постепенно проникали даже в жизнь сельских обывателей. Об этом свидетельствует описание Пашино П.И. «европейской комнаты» дома Ризван-бая в дер. Акбудаево. «Комната, убранная по-европейски (остальные комнаты оставались традиционными – А.Г.), обставлена кожаными диванами, двумя, тремя креслами и полудюжиной стульев сельской работы, есть шкафчик с чайной посудой, зеркало с полотенцами, изразцовая печь с самоваром и подсвечниками; но зато перед диваном стол, на столе счеты, чернильница, перья и другие принадлежности деловой комнаты…» Подобные дома европеизированных мусульман, будь то в Поволжье или в или Средней Азии, как правило, делились на две части: парадную – европейскую и внутреннюю – традиционную. В доверительном разговоре Ризван-бай признался, что хотел бы отдать своего сына обучаться в гимназию, учиться русскому языку и арифметике, но боится, что его будут принуждать к принятию христианства[3].

---

[1] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания… С. 152.

[2] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве… С. 9–10.

[3] Шино П.А. Волжские татары // Современник. 1860. Т. LXXXII. С. 125, 135.

Необычным явлением в культурной жизни мусульман стал театр, который способствовал не только приобщению к незнакомому виду искусства, но и к большей публичности частной жизни. Как писал первый в Казани частный журнал «Заволжский муравей»: «Представление театральных пьес производило весьма ощутимое влияние на вкус и обычаи не только россиян, но даже татар, кои через то приучались как бы к теснейшей связи с русскими нравами»[1]. Если Шиле еще достаточно осторожно отмечал: «Городские татары и татарки иногда посещают балы, маскарады, театры. В театрах татарки сидят обыкновенно в ложах, позади своих мужей с опущенными вуалями»[2], то Потанин Г.Н. пишет более определенно: «Простонародье из татар не стесняясь ходит в театр»[3]. Рыбушкин М.С. также свидетельствует, что «татары… сделались страстными любителями театра», «посещают ныне с удовольствием не только театр, но и всякого рода увеселения, и даже судят о сих предметах с европейской образованностью»[4]. Впоследствии, «задавшись целью привлечь внимание к европейской оперной классике, главный режиссер оперного театра Боголюбов Н.Н. издавал на татарском языке пояснительные либретто опер, содержавших восточные элементы в музыке»[5] («Несколько слов о музыке восточных народов»).

Весьма популярной в татарской городской среде становится переводная художественная литература, оказавшая влияние на развитие татарской романистики. Представляя произведения З. Бигиева, М. Акджигитова, Ф. Халиди и др., Ашмарин полагает, что «татарский роман, по-видимому, возник под влиянием русской литературы; это заметно как по внешнему виду, так и по содержанию; отчасти же на нем заметно также воздействие переводных романов француз-

---

[1] Цит. по: Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Казань в системе этнокультурного взаимодействия народов России // Народы России на переломе эпох (XX – начало XXI вв.). Казань, 2005. С. 11.

[2] Шиле. Казанские татары… С. 26.

[3] Цит. по: Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Казань в системе этнокультурного взаимодействия народов России... С.14.

[4] Рыбушкин М. Краткая история города Казани. Ч. I. От основания сего города до 1774 года. Казань, 1834. С. 125–126.

[5] Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Казань в системе этнокультурного взаимодействия народов России... С.14–15.

ских, которые в русском переводе проникают, как кажется, в татарскую читающую публику». Так, в романе З. Бигиева «Гөнаһе кәбаир» («Смертный грех», 1890) он усмотрел отголоски влияния французского писателя Э. Габорио (в частности его «Лекока», переведенного на русский язык). По мнению критика, автор «также очевидно был знаком с романом типа “Петербургские трущобы” Крестовского»[1].

Интерес к французскому языку и культуре вслед за турками проявился и у татарской интеллигенции. Например, в 1867 г. в Ялте в школе Римско-Корсаковой французкому языку обучались 4 татарских мальчика. Алуштинский городской голова, «простой татарин» для своей дочери («и, как говорят, для других своих знакомых») «выписал» француженку-гувернантку[2]. В 1901 г. для поволжских татар был издан «Мой переводчик. Полнейший самоучитель французского языка и русского, составленный по последним практическим и теоретическим методам. Самое простое и легкое руководство научиться в 3 месяца без помощи учителя читать, писать и говорить по-французски, а также служащее к приобретению навыка и умения основательно изъясняться на русском языке»[3].

Сам язык татарских литературных произведений второй половины XIX в. также свидетельствует о модернизации бытового уклада российских мусульман, проникновении в их жизнь европейских терминов и понятий, активном общении татар с русским населением. Например, С. Максуди в переводе романа Ахмеда Мидхата «Яшьлек – юләрлек» («Молодость – глупость», 1898) с турецкого «на казанско-татарское наречие» использует русские слова: аршин, балкон, гостиница, зонтик, кофе, кучер, лампа, марка, миллион, минута, пакет, парадный ход, печать, повозка, портрет, почта, расход, ряд, ситец, театр, толчок, фонарь, харчевня, чистота, шаль. В очерке Ф. Карими «Бер шәкерт илә бер студент» («Один шакирд и студент», 1899) также присутствуют широкие русские заимствования: апельсин, буфет, восточный, второй, ведь, газета, гимназия, господа, жаждущий, жаркое, каникулы, картуз, керосин, класс, комедия, ком-

[1] Ашмарин Н.И. Очерк литературной деятельности казанских татар-мохаммедан за 1880–1895 гг. М., 1901. С. 33, 35.

[2] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 106.

[3] См.: Минем тәрҗемәнем. Казан, 1901.

пания, контора, лимон, мужик, образцовый, ориенталист, панталоны, пара, пароход, подарок, подметка, полицейский, пристань, свисток, стол, студент, сюртук, труба, университет, фабрика, факультет, фанатик, чайник и др.[1] Вероятно, не случайно К. Насыри, активно выступавший за изучение русского языка, вместе с тем еще в 1883 г. решительно выступил против засорения татарского языка русскими словами, против неуместного употребления русских слов[2].

Европеизации поволжских татар способствовали их путешествия в центральные регионы России. Они предпринимались не только с комерческим интересом, но зачастую организовывались властями с целью демонстрации инородцам имперского величия России. Так, в 1814 г. была предпринята переписка об избрании делегатов от татарского общества Астрахани для встречи в С.-Петербурге с императором[3]. Ежедневное общение с русским населением, а также поездки за границу (включая центры мусульманского модернизма) способствовали большей раскованности и критичности по отношению к закоснелым обычаям. Например, большое влияние на Ф. Карими оказала поездка с Ш. Рамеевым по Европе в 1898 г. (по Германии, Бельгии, Франция, Италии, Австрии, Сербии, Болгарии и Турции)[4]. Ибрагим Камалов (сын известного ишана, имама г. Чистополя), обучавшийся вместе с М. Бигиевым и З. Камали в аль-Азхаре (Каир) у М. Абдо, вернулся из Египта в родной Чистополь настроенным соответственно. Сохранилась весьма характерная фотография 1902 г., где выпускник исламского университета снят с женой на фоне пирамиды Хеопса. Впечатляет не столько щегольской европейский костюм Ибрагима, сколько абсолютно европейский вид его жены Таибы. На ней облегающее платье в стиле модерн[5], в руках изящная сумочка, зонтик, на голове небольшая шапочка, коротко постриженные волосы полностью открыты взору.

---

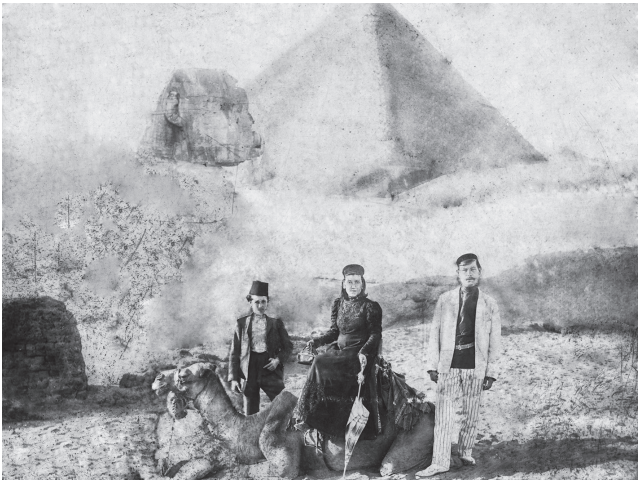
[1] См. Катанов Н.Ф. Восточная библиография // Деятель. 1899. № 3. С. 150; 1900. № 2. С. 110.

[2] Насыри К. Исследование и вывод // Календарь за 1883 г. См.: Гайнуллин М. Каюм Насыри (его научная, литературная и просветительская деятельность). Казань, 1945. С. 63.

[3] ГААО. Ф. Ф-488. Оп. 1. Д. 235.

[4] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 47.

[5] Стиль модерн был широко распространен в начале XX в. среди татарской молодежи «из демократических кругов». См.: Завьялова М.К. Татарский костюм… С. 194.



Впоследствии Ибрагим стал почетным гражданином, имамом и мударрисом, но вместе с тем прослыл большим оригиналом. Во всяком случае, его дочь, Ракия рассказывала детям, как их дед заставлял ее носить спортивные рейтузы и «гонять» на велосипеде. Можно лишь представить впечатление жителей этого купеческого и достаточно традиционного города при виде внучки досточтимого шейха, разъезжающей по улицам с голыми по колено ногами[1]. Следует отметить, что и Р. Фахретдин (кади ОМДС) в своей книге «Тәрбияле хатын» («Воспитанная женщина», 1899) с похвалой отзывался о русских девицах, занимающихся гимнастикой и медициной. Феминистские подвижки проявились и

[1] Амирханов Р.У., внучатый племянник И. Камалова также отмечает нестандартное для имама (хотя и бывшего) увлечение физическими («гимнастическими в первую очередь») упражнениями. «Ибрагим сооружает в доме целый спортивный комплекс, устанавливает тренажеры, занимается не только сам, но и приобщает к этому делу всю свою “сознательную” родню». См.: Амирханов Р.У. Мулла и революционер в одном лице. (Об Ибрагиме Камалове) // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2001. № 3/4. С. 134.

в том, что «либеральные городские татары в настоящее время дозволяют своим женам уже открыто являться к русским в гости, на публичные собрания, прогулки и в театр»[1].

Примечательно, что М. Бигиев будущий выдающийся реформатор, женился на сестре своего друга, Асьме, достойной представительнице этого рода. В семейных архивах потомков сохранилась необычная фотография, где она снята кормящей ребенка с обнаженной грудью. В этом видится определенная позиция, и даже вызов господствовавшим в то время нравам. Фотография «татарской Мадонны» характеризует в определенной степени и самого Бигиева (не только реформатора, но имама С.-Петербургской мечети), широту его взглядов на проблемы феминизма, при его безусловной приверженности религиозным ценностям, духу и смыслу ислама. Полицейские источники по слухам и наветам традиционалистов аттестуют Бигиева как вольнодумца: «как будто бы он нарушает закон своей религии, пьет вино, употребляет пищу запрещенную мусульманской религией и т. п.»[2].

**Казанская гимназистка Р.И. Камалова**

**А. Бигиева**

О том, что первые ростки женской эмансипации в мусульманской среде имели скорее исключительный характер, свидетельствует цикл популярных статей Катанова Н.Ф. «Взгляд мусульманских народов на женщину» (1900). Эти публикации о нравах арабов, турок, персов, казанских татар не содержат и намека на какое-либо

[1] Спасский Н.А. Очерки по родиноведению. Казанская губерния. Казань, 1913 (1912). С. 67.

[2] ГАПК. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1414. Л. 11.

изменение положения мусульманских женщин[1]. В статье «Положение женщины мусульманки» (1906) Коблов Я.Д. констатирует: «Рабыней она родится, рабыней она останется до конца жизни»[2]; Агаев А. («Женщина по исламу и в исламе», 1901) – она обречена «на самое тяжелое беспросветное рабство»[3]. Шкапский О.А. также отмечает «рабское положение, в котором находится киргизская (казахская – А.Г.) женщина»[4]. Бывший кадий ОМДС А. Ибрагимов весьма осторожен в своих высказываниях по данному вопросу: «Если наш народ будет давать женщинам целиком европейское образование, то в будущем он погибнет»[5].

Контрасты российского инородческого стиля становились все более заметными по мере отдаления от центральных регионов к национальным окраинам. Возможно, наиболее яркий пример приводит А. Дюма (отец), вспоминая посещение дворца калмыцкого князя Тюменя. С присущим ему юмором и искренней симпатией он описывает увиденное. Роскошный дом свидетельствовал о том, что его гостеприимные хозяева большую часть времени проводят в соседствующей с ним юрте. Он был наполнен модными, но мало функциональными для его обитателей вещами. Дюма упоминает рояль, на котором хозяева не умели играть, кровать без постельных принадлежностей, умывальные тазы и вазы, служащие украшениями, великолепный несессер с четырьмя флаконами, в которых вместо кельнской воды… оказалась вишневая, анисовая, тминная и можжевеловая водка. В неописуемый экстаз знаменитого писателя привел поднесенный ему салонный альбом для мадригалов: «Альбом в Калмыкии!… Альбом от Жиру! Белый и девственный, как рояль Плейеля, и доставленный вместе с ним! Несомненно, потому что сказали князю, что так же,

---

[1] См.: Катанов Н. Взгляд мусульманских народов на женщину // Деятель. 1900. № 3. С. 137, № 6–7. С. 284–285, № 10. С. 425–426.

[2] Коблов Я. Положение женщины мусульманки // Церковно-общественная жизнь. 1906. № 5. 20 января. Стб. 181.

[3] Ахмед-бек Агаев. Женщина по исламу и в исламе // Кавказский вестник. 1901. № 3 (март). С. 72.

[4] Ор. Шкапский. Положение женщины у кочевников Средней Азии // Среднеазиатский вестник. 1896. Июнь. С. 6.

[5] Толкование тысяча одного честного предания. СПб., 1907. См.: ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 34.

как нет салона без рояля, нет рояля без альбома! О, цивилизация! Куда ты только не проникаешь!»[1]. Однако на утро путешественников ожидало воистину восточное зрелище: форсирующий Волгу десятитысячный табун лошадей, скачки на верблюдах, укрощение диких скакунов и т. д.

Даже в далекой Сибири и Казахстане в жизни мусульман постепенно появлялись новые элементы. «Татары, живя среди русских, – пишет Ядринцев Н.М., – успели усвоить кое-что из их обстановки и обычаев, напр.: обои, самовары, шторы, цветы; постройки несколько улучшились против прошлого столетия… Большею зажиточностью отличались татарские торговцы в городах, перенявшие много из предметов комфорта»[2]. Потанин Г.Н., описывая внешний облик младшего сына казахского султана (Ч.В. Валиханова) Кокуша, отмечал: «Он был одет почти по-европейски; на нем было белое летнее платье: пиджак и узкие панталоны; только красная феска придавала его фигуре вид мусульманина…». Старший сын «Якуб был одет совершенно в такой же костюм, как и Кокуш. Это, очевидно, была киргизская мода (казахская – А.Г.) конца XIX столетия»[3]. Ученики первого выпуска Оренбургской школы, оставшиеся на службе, по отзыву Ильминского Н.И., «тотчас оделись по-казачьи, а некоторые по-русски, в сюртук»[4].

Служилые казахи, часто бывая в русских городах, быстро усваивали «европейские привычки, вкусы и даже некоторые из наших идей». При этом ученый сетовал, что «русское, т. е. светское культурное влияние ограничивается одной внешностью – поярковыми шляпами, жилетами, галстуками, пиджаками и узкими панталонами, самоварами, керосиновыми лампами, тарантасами; в духовную жизнь народа оно почти не проникает»[5]. Впрочем, как и у татар регулярно организовывались депутации «лучших людей» в столицу (1846–1847, 1849–1850,

---

[1] Дюма А. Из Парижа в Астрахань. Свежие впечатления от путешествия в России // Вокруг света. 1991. № 8. С. 27.

[2] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы... С. 26.

[3] Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича... С. 68–69.

[4] Ильминский Н. Мысли по вопросу о мерах для образования киргиз // Приложение / Ильминский Н. Воспоминания... С. 159.

[5] Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича... С. 80–81.

1859, 1860 и т. д.)[1] «для ближайшего ознакомления их с могуществом и блеском Империи»[2]. В ходе этих поездок казахские султаны посещали Эрмитаж, Кунсткамеру, музеи, театры, ботанический сад, Пулковскую обсерваторию, монетный двор, учебные заведения, и, по свидетельству очевидцев, проявили большой интерес к европейской науке и технике[3]. По этому поводу Небольсин П.И. отметил: «Все наши лучшие журналы лучшим людям киргизского (казахского – А.Г.) народа хорошо известны»[4]. Эта тенденция усилилась в начале XX века. Под влиянием татарских мугаллимов, утверждает газета «Кояш», «казаки, живущие вблизи города, начали читать газеты и журналы»[5].

Европеизирующее влияние коснулось также и коренного населения Туркестана. «Сарты, столкнувшиеся непосредственно с жизнью русских, – отмечает Остроумов Н.П., – вступили на неизбежный путь заимствований и подражания не только во внешних формах жизни, но отчасти и во взглядах, в правах и обычаях»[6]. Прежде всего, «русское влияние» затронуло жизнь богатых горожан («преимущественно торгового класса»). Исследователи (Лыкошин Н.С., Остроумов Н.П., Наливкин В.П., Бартольд В.В. и др.) наряду с распространением русского языка обращают внимание на изменение внешней обстановки жилища туземцев: появление окон на улицу, европейскую меблировку гостиных, иногда и кабинета хозяина и т. п. Примером служит убранство домов местных аристократов: Мухитдина-ходжи-ишана, Ариф-ходжи Азиз-Ходжина, Сяид Азим-бая Мухаммадбаева (и его сыновей) в Ташкенте, Мат-Мурада в Хиве и даже дворца бухарского эмира в Кермине. Прогулочную коляску для Абд ал-Ахада (1885–1910) заказывали за 2000 руб. в Москве[7].

---

[1] Переговоры о поездке знатных казахов к императрице велись еще в 1758 г. См.: ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 47.

[2] Плотников Л. По поводу статьи «Путешествующие киргизы» // Русский вестник. 1860. № 30 (ноябрь). С. 246.

[3] Небольсин П. Путешествующие киргизы // Русский вестник. 1860. Т. 29 (сентябрь-октябрь). С. 45, 48–49.

[4] Там же. С. 43.

[5] Уральские казаки-киргизы // Кояш. 1913. № 73. 17 марта. См.: НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 69.

[6] Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I. Ташкент, 1890. С. 60.

7 Туркестанская туземная газета. 1886. № 18. 23 мая.

Сайид Мухаммед Худояр-хан (кокандский правитель в 1845–1857, 1861–1864, 1871–1875) также «внимательно присматривается к европейским порядкам и старается усвоить себе некоторые внешние приемы европейской цивилизации. Он выписал из России, для омеблирования некоторых комнат своего роскошного дворца, – зеркала, столы, кресла и другую мебель, завел экипажи (несколько колясок), разные предметы роскоши, напр. столовые и стенные, весьма дорогие часы, канделябры, люстры и т. п. Эти по-европейски убранные комнаты дворца служат для приема посетителей-иностранцев, т. е. русских»[1]. В доме китабского бека Абдул-Джамиль-бия, по наблюдению Маева Н.А., имелись стол, табуреты, фарфоровые тарелки, вилки, столовые ножи; в окнах были стекла[2]. Даже галереи возле могилы Бахааддина Накшбанди освещались люстрами «несомненно, русской работы»[3]. «Без преувеличения, можно сказать, – пишет Вамбери А., – что нет ни одного дома, ни одной палатки во всей Средней Азии, где не встречалось бы какого-нибудь русского изделия»[4].

Приметами времени стала практика расширения и выпрямления в Ташкенте, Асхабаде и др. городах базарных улиц, появление почтово-телеграфной службы, телефона, железных дорог, типографий, банков, аптек, больниц и т. д.[5] «Все улицы Ташкента освещаются кокандским керосином», производимым под руководством русских промышленников[6]. В Кызыл-Арвате с проведение железной дороги даже появилось электрическое освещение. По Амударье пошли первые пароходы «Царь» и «Царица», а также баржи «Петербург» и «Москва». Достижения передовых технологий демонстрировала Выставка, открывшаяся в Ташкенте в сентябре 1886 г.[7] «Теперь при

---

[1] Сеид Магомед Худояр-хан Кокандский // Нива. 1873. № 18. С. 278.

[2] Маев Н.А. Очерки Бухарского ханства. Ташкент, 1875. С. 14.

[3] Там же. С. 77. См. также: Ханыков Н. Описание Бухарского ханства… С. 95.

[4] Вамбери А. Путешествие по Средней Азии… С. 355.

[5] Лыкошин Н.С. Результаты сближения русских с туземцами // Туркестанский календарь на 1904 г.; Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I... С. 94: Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 171, 235, 237, 244–245, 250; Наливкин В. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913. С. 5; Туркестанская туземная газета. 1894. № 3. С. 4 и др.

[6] Сеид Магомед Худояр-хан Кокандский // Нива… С. 279.

[7] Туркестанская туземная газета // 1886. № 10. 22 марта, № 28. 31 июля, № 35. 18 сентября; 1888. № 3. 23 января.

русских, – признает Абай, – быстрее переняли сарты русские знания и русское мастерство»[1]. Однако, что весьма характерно, новые веяния (новые знания и технологии) в мусульманскую среду Казахстана и Средней Азии проникали зачастую не напрямую от русских, а в татарском адаптированном варианте[2]. Здесь в большом количестве появляются татарская обувь, головные уборы, ткани, меховая одежда и шапки. Популярными становятся платья со стоячим воротником («ногай яка – татарский ворот»); с 1900 г. «среди узбечек распространились рубахи с кокеткой («нугайбуриш – татарский покрой»)[3] и т. д.

«Во второй половине семидесятых годов, – пишет Наливкин В.П., – между туземными франтами, купеческой молодежью, соприкасавшейся с русскими и с Ташкентом, одно время были очень распространены туземные сапоги на необыкновенно высоких и тонких каблуках и халаты с отложными воротниками; в это же время женщины стали обзаводиться бешметами вместо халатов. Позднее у мужчин вошли в моду калоши с широкими носками, халаты, простроченные на машине, и белье из ситца», также как и «русские ботинки», «большие европейские запонки» – у женщин[4]. Чиновничий мундир одел, поступивший на государственную службу С. Абдугафаров. Его две жены выходили на люди с открытым лицом; одна же из них даже надела русское платье. Приближенные к ташкентской администрации аристократы и чиновники начали посещать официальные мероприятия, а также литературно-музыкальные вечера, концерты, русские балы, театральные постановки, клубы и т. д.[5] Ташкентский казий Мухитдин-ходжа присутствовал на бракосочетании дочери генерал-губернатора в домовой церкви женской гимназии[6].

---

[1] Абай. «Свою судьбу от мира не таю…» Избранное. Алматы, 1995. С. 223. Соответственно он призывает: «Узнавай у русских доброе, узнавай, как работать и добывать честным трудом средства к жизни». См.: там же. С. 249. См. также: Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I… С. 68.

[2] Записка Н.И. Ильминского о преподавании языков в Ташкентской учительской семинарии. Приложение… С. 66; Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы… С. 94–95, 105.

[3] Завьялова М.К. Татарский костюм… С. 241–242.

[4] Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы... С. 96, 103, 105.

[5] Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I… С. 66, 73, 76.

[6] Слова г. Мухаммад – Мухетдина казия // Туркестанская туземная газета. 1887. № 42. 2 ноября.

Широкое распространение среди мусульман получила фотография. Худояр-хан даже «устроил у себя полную и снабженную хорошими инструментами» фотолабораторию. Подобная студия была организована его сыном Наср-Эддином в Андижане, городе, вверенном его управлению[1]. Необычайный интерес к фотографии также проявил Бухарский эмир Музаффар ад-дин (1860–1885), разрешая иноверцам снимать не только себя, своего наследника и приближенных, но и могилу святого Бахааддина[2]. «Верно, ни бухарские сановники, ни сам эмир, – с удивлением восклицает Маев, – не могли объяснить себе: каким путем повелитель правоверных, столп и опора ислама, дошел до убеждения в возможности нарушить одно из запрещений пророка?»[3] Очевидно, что за тридцать пять лет со времен посещения Бухары Ханыковым Н.В. здесь произошли существенные перемены. Об этом общем увлечении свидетельствуют также фотографии хивинского, ташкентского казиев Абдысетдара, Мухитдина, бывшего кокандского казия С. Абдугафарова, купца А. Азиз-Ходжина, башкирских мулл и др.[4]

Туркестанские мусульмане, преодолевая традиционное недоверие, начали обращаться к услугам государственных врачей. С декабря 1883 г. по 1885 г. лечебницу для приходящих женщин и детей мусульман посетило 3586 больных, в 1886 г. – уже 6368. В мае 1886 г. была открыта клиника для мусульман-мужчин. За семь с половиной месяцев в ней побывало 1666 пациентов. У городского врача Ташкента в этом году было 3038 больных мусульман. Были также сделаны прививки 1723 детям. В 1885–1887 гг. было решено создать подобные лечебницы (с переводчицами) в Самарканде, Ходженте и Коканде, которые предоставляли бы бесплатные врачебные услуги и лекарства. В Самаркандской лечебнице, открывшейся в феврале 1886 г., за первые девять с половиной месяцев побывало 3213 человек. В сентябре этого года лечебница открылась в Ходженте. За пятнадцать мес-

[1] Сеид Магомед Худояр-хан Кокандский // Нива… С. 278–279.

[2] Маев Н.А. Очерки Бухарского ханства… С. 19, 32–33, 42, 78.

[3] Там же. С. 42.

[4] См.: ГА РФ. Ф. 1463. Оп. 1. Д. 931; Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I…; Абду-с-Саттар-казы. Книга о битвах текинцев. СПб., 1914, Круковский М.А. Южный Урал… и др.

цев после открытия ее посетили 3793 пациента. В 1886 г. открылись также общие больницы для русских и мусульман (имеющие стационары) в Коканде – 20 мест, Андижане – 15, Намангане – 20, Оше – 15, Новом Маргелане – 35, Чусте – 5[1].

Приезжающие в Ташкент бухарские послы регулярно посещали мужскую и женскую лечебницы, интересуясь постановкой работы[2]. Следуя общей тенденции, Бухарский эмир по совету Российского политического агентства «ассигновал 6000 руб. на выписку хинина для раздачи бедным жителям Бухары» в случае возобновления эпидемии лихорадки[3]. Несмотря на появление европейских лекарств и медицинских инструментов из России[4], Абд ал-Ахад, учтя печальный опыт своего отца (к которому врача-христианина допустили лишь в последний момент)[5], «стал приезжать лечиться преимущественно в Россию, в Пятигорск»[6]. (В память об этом одну из улиц Пятигорска даже переименовали в Эмировскую).

Во второй половине XIX в. среднеазиатские монархи начинают проявлять активный интерес к России – к своей будущей (а впоследствии – настоящей) метрополии. По словам купца Абросимова, посетившего Хиву в начале 60-х гг., хивинский хан Саййид-Мухаммад (1856–1865) выразил искреннее желание «посмотреть на Россию, на ее жителей…»[7]. И хотя это ему не удалось, его сын хан Саййид-Мухаммад-Рахим (1865–1910) присутствовал на коронации Александра III

---

[1] Туркестанская туземная газета // 1885. № 28. 31 июля, № 35. 21 сентября; 1886. № 8. 7 марта, № 11. 29 марта, № 13. 13 апреля, № 17. 14 мая, № 18. 23 мая, № 20. 3 июня, № 42. 8 ноября; 1887. № 23. 22 июня, № 45. 21 ноября; 1888. № 44. 18 ноября.

[2] Туркестанская туземная газета // 1887. № 34. 5 сентября, № 41. 26 октября.

[3] Туркестанская туземная газета // 1890. № 1. 5 января.

[4] О способах врачевания у туземцев Туркестанского края // Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник. СПб., 1873. С. 478–479.

[5] Бухарский эмир Музаффар ад-дин долгое время отказывался «лечиться у гяура»; в результате медицинская помощь опоздала. См.: С.-Петербургские ведомости. 1882. № 26. 27 января; 1882. № 51. 22 февраля. Даже в Казани, где «врачей из мусульман… нет ни одного», мусульмане к русским врачам не обращались и зачастую умирали без врачебной помощи. См.: Эн.Пэ. Из мусульманского мира // Казанский Телеграф. 1898. № 1585. 21 марта.

[6] Вамбери А. Моя жизнь… С. 354.

[7] М. Рассказ торговца Абросимова о поездке в Хиву // Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник. СПб., 1873. С. 366.

в Москве (1882) и побывал в С.-Петербурге. На 1886 г. ассигновал 100 тыс. руб., чтобы посетить европейские города (Париж, Вену, Берлин), осмотреть интересные места в Италии, Швейцарии и т. д.[1] Для Бухарского эмира Абд ал-Ахада[2] поездки в Россию станут уже обычным делом: не только с целью оздоровления, но и в связи с политическими переговорами, коронацией Александра III, устройством сына в Николаевский кадетский корпус и т. д. Частые посещения столицы, побудили Абд ал-Ахада даже построить в С.-Петербурге роскошный дом; дворцы по приказу эмира были построены также в Ялте и Железноводске. Судя по путевому дневнику Бухарского эмира (1894), в ходе поездок его светлость посещала школы, театры, музеи, цирк, бани, банки, биржи, воздавала должное фотосъемкам и т. д.[3], в полной мере воспринимая достижения европейской культуры.

Для ознакомления «с могуществом и блеском Империи» наряду с депутациями других мусульманских народов организовывались поездки в Россию туркестанских «лучших людей». Например, казий Мухетдин был в Москве на коронации Александра III. В С.-Петербург на съезд ориенталистов (1876) была приглашена туркестанская делегация (С. Абдугафаров, Джура-бек, Шир-Мухаммад, А. Ниязов). Саттархан в своих «Воспоминаниях» (1890) признал, что посетив русские города (Оренбург, Самару, Сызрань, Москву, С.-Петербург), столкнувшись с пароходами, железной дорогой, общаясь

САТТАРЪ-ХАНЪ АБДУЛЪ-ГАФАРОВЪ

[1] Московские ведомости. 1886. № 113. 26 апреля.

[2] Марджани упоминает, что еще в 1870 г. брат эмира Габдулфаттах посетил С.-Петербург, на обратном пути. Казань. См.: Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара… С. 210.

[3] См.: Точный перевод дневника его светлости Эмира Бухарского. Казань, 1894 (1895).

с европейскими учеными, испытал настоящее потрясение. Туркестанцы посетили театры, музеи, библиотеки, Зимний дворец, Петергоф, Царское село, Павловск; для них были организованы прогулки на военных судах и пароходах. В своем выступлении на конференции Абдугафаров выразил надежду на будущее сближение народов: мы «при посредстве русского народа, можем поступить в общение с европейскими народами и сделаемся, таким образом, участниками общечеловеческой жизни и научного прогресса»[1].

Наряду с представителями туземной администрации столичные города стали чаще посещать представители торговых сословий. Например, самаркандский купец Мирза Бухарин Мирза Абдуллин опубликовал описание своего путешествия в Харьков, Москву и Петербург. Посетив Московский кремль, Оружейную, Грановитую палаты, дворцы, храмы, Третьяковскую галерею, Политехнический и Румянцевский музеи, Эрмитаж, Пассаж, Исакиевский собор, Императорскую публичную библиотеку, он с сожалением констатировал, что «у нас же от ханских времен ничего подобного не сохранилось для памяти»[2]. Увиденное побудило его к сбору и сохранению исторических памятников своего края[3]. В свою очередь, в Туркестане (даже в Бухаре) появляется большее количество иностранцев, путешественников, предпринимателей и др. В Ташкент в 1897 г. даже приехали французы, привезли на продажу семена цветов, фруктов, декоративных растений и т. д.[4]

Бытовой стиль российских мусульман XIX в. отличался контрастным сочетанием традиционно-мусульманского уклада с поверхностными вкраплениями европейской моды. В то же время в жизни великороссов также проявлялись восточные элементы. В целом в повседневной жизни городов с многонациональным населением преобладала этнокультурная эклектика, столь характерная для колониального стиля XIX в. «Конечно, – писал Остроумов Н.П., – все это лишь

---

[1] Воспоминания Саттар-хана Абдуль-Гафарова // Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I... С. 104–106.

[2] Описание путешествия по России самаркандского 2-й гильдии купца Мирзы Бухарина Мирзы Абдуллина // Туркестанская туземная газета. 1888. № 6. 13 февраля.

[3] Мирза Бухарин Мирза Абдуллин. Письмо из Самаранда // Туркестанская туземная газета. 1888. № 19. 14 мая.

[4] Туркестанская туземная газета // 1888. № 24. 20 июня; 1897. № 12. 20 марта.

внешняя сторона дела, но с внешности обыкновенно и начинается перелом в народной жизни, как известно из истории»[1].

Описывая вестернизацию культуры и быта российских мусульман, следует признать, что моду западного стиля задавал Стамбул, который, как и Казань, представлял зону цивилизационного пограничья, активно ассимилирующего европейское влияние. В XIX в. в Стамбуле появляются первые вымощенные клинкером мостовые, водопровод, канализация, газовое освещение, конка (а с появлением электричества – трамвай), железная дорога[2] и т. д. Однако «главное изменение, – по мнению российских путешественников, – в нравах, в одежде, в войске»[3]. В период правления европейски ориентированного Махмуда II (1808–1839) и его приемников стала выходить первая турецкая газета, вырос объем печатных книг; в бытовом обиходе турок появилось много европейских вещей, в том числе стулья и часы. «Особыми указами был регламентирован покрой мужских и женских платьев, а также длина бород. Турецкие сановники стали посещать балы и приемы,… сидели там за одним столом с европейцами и дамами, что раньше считалось совершенно недопустимым»[4]. Под влиянием Стамбула подобные тенденции поощряли правители Египта, Алжира, Туниса: Мухаммед Али (1805–1849), Абд аль-Кадер (1832–1847), Ахмед-бей (1837–1855) и др.

Если в 1896 г. Дингельштедт Н.А. достаточно осторожно писал, что «в самом сердце мусульманства в Стамбуле женщина… почти ухитрилась снять свое покрывало»[5], то Белоруссов в своих «Письмах из Константинополя» (1909) констатирует: «Турецкие женщины сменили черный мешок и густое черное покрывало на светлый широкий

---

[1] Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I... С. 66.

[2] Аристов П. Путешествие в Палестину. Из дневника Петра Аристова. СПб., 1894. С. 29.

[3] Князь Александр В-ий. Константинополь в 1798 и 1839 годах. (Письмо к редактору «Отечественных записок») декабрь 1839 г. // Отечественных записок. 1840. Т. XIII. С. 95. «Нет уже роскошной чалмы, нет янычар, уже более не кидают камней в европейцев, не заключают посланников в семибашенную тюрьму» и т. д. См.: там же.

[4] Рыжов К. Все монархи мира. Мусульманский Восток. XV–XX вв. М., 2004. С. 297–298.

[5] Дингельштедт Н. Неведомый мир (Современные мусульмане) // Среднеазиатский вестник. 1896. Апрель. С. 7.

халат и белую легкую вуаль окутывающую голову, оставляя открытым лицо»[1]. Европейские обычаи, обед «alla franca», «европейская серебряная посуда и хрусталь, …резные дубовые буфеты»; «словом, можно было подумать, что находишься в каком-нибудь загородном доме в Англии, во времена Кромвеля»[2]. Марджани, посетив во время хаджа (1880) дом Муниф-паши в Стамбуле, был поражен, увидев не только «позолоченный стол, стулья (но – А.Г.) и **мраморную статую женщины».** Что касается роскошной мебели, Р. Фахретдин в своем комментарии (1898) лишь кратко отметил: «Мы слышали, что сейчас и в Казани распространены подобные вещи»[3]. «Перемены были видны повсюду, – писал Мармери А., – в домашнем быту, в школе, в гареме, в религии, в политике»[4].

Весьма популярными в Стамбуле в XIX в. становятся европейские развлечения: казино, маскарады, театральные постановки и т. д.[5] Ко двору османских правителей на пост главного музыканта приглашается Джузеппе Доницетти (1788–1856), старший брат знаменитого оперного композитора Гаэтано Доницетти. Влияние Доницетти Паши немало способствовало пробуждению в турецком обществе моды на итальянскую оперу и европейскую популярную музыку в целом. Дело дошло до того, что сами османские падишахи и видные сановники пробовали свои силы в сочинительстве европейских по стилю музыкальных произведений[6]. Если бы правоверные знали, – иронизирует Вамбери А., – «что волосы на голове и борода у него (султана – А.Г.) пострижены a la Fiesco, и что платье свое он

---

[1] Белоруссов. Новая и старая Турция. (Письмо из Константинополя) // Вестник Европы. 1909. Т. IV. Кн. 7. (июль). – С. 355.

[2] Гарем и турецкие женщины. Воспоминания английской гувернантки // Природа и люди. 1879. Август. С. 44.

[3] Очерки Марджани о восточных народах... С. 71, 75.

[4] Вамбери А. Моя жизнь... С. 122. Вместе с тем знаменитый путешественник отмечал, что «движение носило принудительный характер». «Реформы еще не назрели, и за введение их взялись слишком поспешно, не считаясь с местными условиями, лишь бы угодить Европе». См.: там же. С. 122–123.

[5] М. Г-м-в. Карнавал в Пере // Отечественные записки. 1840. Т. X. С. 32–38. Первый театр был создан при дворе еще в период правления Селима III (1789–1807).

[6] Например, султан Абд ал-Азиз сочинил «Invitation a la Valsae», султан Мурад V – «Valse en Mi Bemol Majeur», Рифат Бей – «Piere pour Sultan Murad V», Бурханеддин Эфенди – «Grande Marche» и др.

заказывает у Дюзентуа в Париже», и «сколько шато-лафита и марго выпивалось за высочайшим столом Абдул-Меджида!»[1]. Некоторые путешественники даже сравнивали Стамбул с Парижем[2].

Востоковед Смирнов В.Д., посетивший в 1875 г. Стамбул, застал в Доме науки (Дару-ль-Фунун) первую выставку картин. Где наряду с итальянскими авторами фигурировали работы турецких художников (Нури-бея, Ахмед-бея, Халиль-бея, Али-бея, Хамди-бея и др.). Художественные традиции здесь, вероятно, начали складываться в более ранний период (картины наряду с туграми и раньше украшали стены кофейн). А один из российских путешественников даже привез на родину акварельный портрет Абд аль-Маджида I, выполненного турецким живописцем[3]. Впоследствии султан Абдул-Хамид II не без гордости показывал гостям картины отечественных живописцев, висевшие у него в приемной[4]. Смирнов отметил также появление первых музеев. Для постановки дела на европейский лад в области науки и просвещения приглашались специалисты из Италии и Франции[5]. В Мектеби-султани (высшем учебном заведении вроде лицея) все занятия, кроме богословия и турецкой грамматики, велись на французском языке. Наряду с мусульманами, в нем учились в большом количестве болгары, армяне, евреи, греки и др.[6] В европеизированных турецких училищах преподавали светские предметы; более 50 учебников для них написал сам Сулейман-паша[7]. При этом многие аристократы ездили получать образование во Францию. Решад Фуад-бей (секретарь турецкого посольства в Париже) даже основал в Стамбуле «Общество учившихся во французских школах».

---

[1] Вамбери А. Путешествие по Средней Азии... С. 112, 113.

*Абд ал-Маджид* – турецкий султан (1839–1861), продолжил политику своего отца Махмуда II. Принятый им «Гюльханейский священный трактат» (1839) открыл эпоху Танзимата, реформ, направленных на модернизацию Османской империи.

[2] Князь Александр В-ий. Константинополь в 1798 и 1839 годах… С. 98.

[3] Там же. С. 98, 101.

[4] Вамбери А. Моя жизнь... С. 305.

[5] Смирнов В. Турецкая цивилизация, ее школы, софта, библиотеки, книжное дело. Из поездки в Константинополь, летом 1875 г. // Вестник Европы. 1876. Кн. 8. август. С. 540–542, 555–560.

[6] Там же. С. 555.

[7] Шахтахтинский М. Сулейман-паша как писатель и педагог // Московские ведомости. 1887. № 115. 28 апреля.

На литературном поприще также отмечалось влияние французов. Не случайно, знаменитого А. Мидхада называли романистом a la Эмиль Золя, а фельетоны Саид-бея (Кемаль-паша заде) сравнивали с «Персидскими письмами» Монтескье. На турецкий язык были переведены произведения Руссо, Кондорсе, Бекона, Альфиери и др. Невольно сопоставляя Стамбул и Казань, Смирнов не мог не отметить «учащенность сношений между этими отдаленными городами», влияние турок на жизнь отечественных мусульман[1]. Вместе с тем в Стамбуле ощущалось определенное влияние России. Например, начальник Учительского института Мурад-Бей, прекрасно владея русским языком, изучал сочинения русских поэтов, в частности перевел произведение Грибоедова А.С. на турецкий язык[2]. Несмотря на отмеченные тенденции, по мнению наблюдателей, «турецкая патриотическая мысль осторожно с выбором ассимилировала элементы западной культуры, отдавая предпочтение ее материальным приобретениям, а не духовным»[3].

Ту же картину российские путешественники видели и в Египте. Елисеев А.В. в своих путевых заметках обращает внимание на признаки европейской цивилизации (телефон, телеграф, ж/д, пароходы, газеты и т. д.)[4]. Если Марджани во время хаджа также обратил внимание на местные железные дороги, то Пашино П.И., посетивший Египет в 1873, 1879 гг., наряду с панорамой «разорения и грабежа Египта европейцами»[5] описывает нарождающуюся, как и в Стамбуле, индустрию европейских развлечений. К открытию Суэцкого канала хедив Исмаил (1863–1879) приурочил открытие оперного театра, «где

---

[1] Смирнов В. Мусульманские печатные издания в России // Записки Восточного отделения Императорского русского Археологического общества. Т. III. 1888. СПб., 1889. С. 100, 99.

[2] Туркестанская туземная газета. 1885. № 37. 5 октября.

[3] Белоруссов. Новая и старая Турция... С. 352.

[4] Елисеев А.В. На берегу Красного моря. Из путешествия по Синайской пустыне // Вестник Европы. 1883. Т. III. С. 540–541.

[5] «Надо ли удивляться, что это собирательство (налогов – А.Г.), которое египтяне теперь называют эксплуатацией, этот контроль, это высасывание всех египетских соков, вызывали в туземцах крайнюю неприязнь к европейцам и к самой их цивилизации». См.: Шино П. Феллахи и бедуины и Араби-паша // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 224. 20 августа. С. 1.

впервые была поставлена специально для этого написанная “Аида” Верди»[1]. «Знаменитая г-жа Штольц не сходила с языка туземцев, так как она создала роль Аиды в опере, поставленной в Каире. Казино давало ежедневные маскарады. Приморские рестораны Paradiso и Piramides угощали публику вечерними представлениями, схожими со здешними в Демидроне[2]. Театр Розетти услаждал французскую и итальянскую колонии легкими феериями; наконец, приехала труппа Ренэ (выступавшая до этого в С.-Петербурге – А.Г.) и открыла оперу-буфф»[3]. В 1870 г. в Каире начал работу первый арабский театр, для которого его основатель Шейх Абу Наддара написал 32 комедии[4].

По мнению Елисеева, Александрия вовсе представляла собой «город европейский в полном смысле этого слова»[5]: памятник А. Македонскому, мощеные улицы, биржа[6], водопровод, железная дорога до Каира (где наибольшее внимание привлекали многочисленные типографии и «европейские» школы)[7]. Как и в Стамбуле здесь были популярны арабские переводы произведений Вольтера, Монтескье, Руссо и др. В Каире в 1880 г. была открыта Учительская семинария. В ней обучалось 200 учеников; преподавателями наряду с египтянами работали 4 французов и 1 англичанин. Здесь также функционировала Школа искусств и ремесел, которую, как и семинарию, возглавлял француз. В Школе обучали кузнечному, слесарному, котельному, типографскому ремеслам, а также живописи и скульптуре[8]. Тон в данном отношении задавал двор египетского реформато-

---

[1] Крачковский И. Шейх Абу-Наддара основатель арабской сатирической прессы в Египте (1839–1912) // Восток. Кн. 4. М.,1924. С. 166.

[2] *Демидрон* – Демидов сад в С.-Петербурге, увеселительное заведение, в котором устраивались маскарады, танцевальные вечера, театральные и цирковые представления. Место вечерних развлечений «золотой молодежи», в основе репертуара – французские шансонетки и канкан.

[3] *Ренэ* – бывший любимец петербургской публики, играл в Каире под псевдонимом Жуайэ. См.: Шино П. Феллахи и бедуины и Араби-паша... С. 2.

[4] Крачковский И. Шейх Абу-Наддара… С. 166.

[5] Елисеев А.В. На берегу Красного моря… С. 540.

[6] Аристов П. Путешествие в Палестину… С. 47.

[7] Египет в настоящее время // Туркестанская туземная газета. 1888. № 48. 16 декабря, № 50. 30 декабря.

[8] Европейские школы в городе Каире // Туркестанская туземная газета. 1888. № 41. 25 октября.

ра хедива Мухаммеда Али, описание которого ярко демонстрирует утверждающиеся здесь европейские порядки[1]. Сыновья хедива Тауфика (1879–1892) обучались в Дрездене, путешествовали по Европе и даже в 1888 г. посетили Россию[2].

В Порт-Саиде, палестинских и сирийских городах на глаза также попадали признаки обновления. Между Яффой и Иерусалимом начала строиться железная дорога. Относительно нее Аристов в своем дневнике паломника написал (1894), что хотя дорога еще не достроена, «но движение уже происходит»[3]. Европейские веяния другой русский путешественник застал и во французском Алжире[4]. Даже в отсталом Хиджазе Ш.М. Ишаев, А-А. Давлетшин отметили приметы времени: водопровод, телеграф, пароходное сообщение, больницы, аптеки, типография, распространение египетских и турецких газет, европейские товары, привозимые из Стамбула, русские самовары и т. д.[5]

Прогрессивные реформы, хотя и в меньшей степени, коснулись также и Персидской державы. Шах Мухаммад (1834–1848), как правители соседних мусульманских стран, «пользовался услугами европейского врача». В период правления Насер ад-Дина (1848–1896) в Тегеране появились оружейная и ткацкая фабрики, мостовые, газовое и электрическое освещение, телеграф, были основаны типография и государственная больница и т. д. Персия вступила во Всемирный почтовый союз. Молодых людей начали отправлять на обучение в Европу[6]. Наряду с газетами на фарси начала выходить газета на французском языке «Эхо». Кроме военной школы был учрежден колледж (университет) Медресе-и-Шах, открыта французская школа, где преподавали историю, географию, химию, медицину. Активно обсуждался проект строительства железной дороги (Решт – Казбин –

---

[1] Мехмет-Али (из письма французского путешественника). Александрия, 25 августа 1840 г. // Отечественные записки. 1840. Т. XII. С. 69–71.

[2] Туркестанская туземная газета. 1888. № 31. 13 августа, № 36. 20 сентября.

[3] Аристов П. Путешествие в Палестину… С. 148.

[4] См.: N. Письма из Алжира. IV. V. // Русское слово. 1860. Март. С. 58–71; Апрель. С. 99–103.

[5] Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз… С. 13, 40–43, 51–53, 60; Ишаев Ш. Мекка, священный город мусульман (Рассказ паломника) // Среднеазиатский вестник. 1896. Декабрь. С. 46, 49, 53.

[6] Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 44, 54–55, 65–66.

Тегеран – Испаган). По отзывам Вамбери Тегеран к началу 60-х гг. XIX в. представлял собой вполне европеизированный город. Здесь в шахском саду был поставлен позолоченный конный памятник правителю в натуральную величину[1].

Под влиянием Мирза-Низама (блестящего воспитанника французской политехнической школы) наследник престола Мозаффар-ад-Дин воспринял многие европейские идеи и моды (вплоть до того, что начал носить «панталоны в обтяжку»)[2]. Наследник внимательно следил за новинками западной литературы; для него и его семьи был организован перевод европейской классики. Наряду с беллетристикой появились персидские переводы Шопенгауэра А. («Критика философии»), Ирвинга В. («История Мухаммеда»)[3] и др. Сам шах-реформатор, владевший французским и русским языками[4], предпринимал неоднократные путешествия по европейским странам (1873, 1878, 1898), которые описал в своих путевых дневниках[5]. Его двоюродный брат Хусам ас-Султани (управитель Гилянской провинции), получивший образование в Лондоне и Париже, также много путешествовал по Европе, в том числе в 1888 г. посетил Россию[6].

Наряду с Турцией, Египтом и Персией перемены происходили и в Афганистане. По мнению эмира Абд ар-Рахман-хана (1880–1901), Афганистан «в течение последних 20 лет сделал большие успехи, чем другие страны в течение 50 лет». Здесь появляются железные дороги, почта, электрическое освещение, типографии, начинает выходить газета, зарождается машинное производство (военное, кожевенное и др.). На европейский лад была реорганизована армия. Для потреб-

---

[1] Туркестанская туземная газета. 1888. № 48. 16 декабря.

[2] Л. Б-ич. По поводу последних событий в Персии (Письмо из Лондона) // Среднеазиатский вестник. 1896. октябрь. С. 68. Впрочем, под давлением отца ему пришлось отказаться и от учителя, и от панталон. Одеяние самого Насер ад-Дина Вамбери описывает как «полуазиатский, полуевропейский костюм»: «Нижнее платье делается большей частью по туземному фасону и только верхнее по-европейски. Настоящий образец нашей цивилизации на востоке!» См.: Вамбери А. Путешествие по средней Азии… С. 245.

[3] Арминий Вамбери. Пробуждение татар // Татарстан. 1996. № 11. С. 23.

[4] Туркестанская туземная газета. 1886. № 2. 19 января.

[5] См.: Путешествие шаха Наср-Эддина по Мазандерану. Собственный его величества дневник. СПб., 1887.

[6] Туркестанская туземная газета. 1888. № 39. 10 октября, № 41. 25 октября.

ностей развивающейся промышленности правительство закупало машины, приглашались иностранные специалисты (с условием обучать местных учеников), переводились книги, касающиеся «фабричного производства, химии, физики, математики и проч.». Подобно соседним мусульманским монархам афганский эмир старался лечиться у европейских врачей[1]. В годы его правления открываются больницы, аптеки, начинают проводиться прививки от оспы[2].

Абд ар-Рахман-хан во время пребывания в Ташкенте также познакомился с фотографией. По поводу отказа чиновников последовать его примеру, сфотографироваться, боявшихся после этого обратиться в неверных, эмир впоследствии заметил: «До того времени я допускал еще некоторый ум у моих чиновников, но теперь я убедился, что у них его нет». Вследствие благосклонного отношения правителя в стране появились оркестры; сам Абд ар-Рахман научился играть на рояле и скрипке. Многие преобразования проводились по примеру Индии. Для ознакомления с достижениями европейской цивилизации сын эмира Насрулла совершил поездку в Англию, о чем впоследствии написал книгу «о своих впечатлениях, вынесенных об английской жизни».

Несмотря на признание необходимости «цивилизовать ее (афганскую нацию – А.Г.) посредством общения ее с внешним миром», Абд ар-Рахман был противником широких культурных контактов с европейским миром, предпочитая «воспитывать молодых людей под… собственным наблюдением». По его мнению, обучающиеся в Европе «привозят с собою только пороки запада – пьянство, страсть к картам и т. п.; многие также пошатнулись и в своей религии»[3]. Турецкий султан Абдул-Хамид II даже видел в европеизации одну из главных причин разрушения Османской империи (при всем своем признании технического прогресса в Европе и Америке). Он призвал мусуль-

---

[1] По поводу смерти от холеры своего отца (эмира Афзаль-хана) он с горечью писал: местные «невежественные доктора, которые только имеются в этой стране, старались лечить его», но безуспешно. См.: Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. I... С. 122.

[2] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. I… С. 5; Т. II… С. 15, 23–27, 29, 34–35, 41, 53–54, 60–61, 68–79, 90–91, 100.

[3] Там же. Т. I… С. 197; Т. II… С. 25, 36–37, 61, 98, 189, 280.

ман прекратить обезьянничать, полагаться целиком на европейскую культуру: «Мы должны вернуться к нашему старому достоянию, к исламу, к священному закону Корана»[1].

## § 3.2. Критика изъянов российского колониализма в трудах отечественных культуртрегеров

Несмотря на определенные успехи, европеизация восточных народов в XIX в. не вызывала у отечественных культуртрегеров особой эйфории. Европейская колонизация наряду с выгодами западной цивилизации[2] несла в жизнь покоренных народов массу негативных моментов, разрушающих основы их духовного, социокультурного строя. В отношении упомянутой Персии «Среднеазиатский вестник» (1896) откровенно пишет: «Наша (европейская – А.Г.) цивилизация испортит одну из редких стран, куда она не достигла еще в полной мере, принеся вместе с ее благодеянием монотонность, банальную коррумпированность, разврат, алкоголизм…»[3]. Не случайно на вопрос «Что же мы, однако видим в современной Европе?», татарский модернист А. Баязитов не без сарказма ответил: «Последним словом политических теорий является насаждение с оружием в руках европейской культуры в виде прогрессивного сбывания вина, опиума, хашиша, среди бедных неискушенных сыновей Африки, Аравии и Азии, и все это под благовидным термином “культурной миссии”»[4]. По мнению Ядринцева Н.М., «вторжение русских в Азию (также – А.Г.) уничтожает прежние связи и отношения, повсюду происходит передвижение и разряжение сил, которое сопровождается разложением и катастрофами»[5].

«Издержки» движения на Восток вызывали опасения даже у явных апологетов российского колониализма. Ильминский Н.И. в 1887 г. озабоченно писал Победоносцеву К.П.: «Русские колонизаторы, на

[1] Из мемуаров Абдуль-Гамида // Уфимский вестник. 1913. № 52. 7 марта.

[2] О выгодах «русского правления» писал анонимный автор в публикации «Письмо одного мусульманина». См.: Туркестанская туземная газета. 1886. № 20. 3 июня.

[3] См.: Л. Б-ич. По поводу последних событий в Персии… С. 70.

[4] Баязитов А. Что проповедует ислам // Неделя. 1885. № 36. 8 сентября.

[5] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 89.

первых порах раскольники, наглые и злые, явились… с пренебрежением к инородцам… Со многих сторон приводилось мне слышать, что вообще великорусы – плохие колонизаторы: они все норовят на даровое и на чужое, в религиозном отношении невежды, в нравственном – распущенные, в хозяйстве неряхи… Вообще у нас колонизация, особенно усилившаяся за последние годы, ведется нехорошо. Это как бы огромный поток, с которого сняли плотину, и он понесся неудержимо, все затопляя и разрушая»[1]. «Замечательную» оценку в статье «Азиатская культура и цивилизация» (1894) дал российской колонизации проф. Краснов А.Н.[2]: «Земледелец Европы и в особенности наш южнорусский мужик и барин, изгадив, обобрав, опустошив свой край, сами гнушаются созданной ими мерзости и в природе и в человеческих отношениях. И тогда мужики целыми толпами бессознательно, как стадо, бегут искать новых земель, нового поприща для разрушения и обирания, а барин едет за границу проживать награбленное у природы и людей богатство вдали от содеянного им преступления»[3].

Российское культуртрегерство, несмотря на всю пестроту общественно-политических взглядов, объединяло широкие слои российской интеллигенции, от миссионера Ильминского Н.И. до демократа Ядринцева Н.М., искренне заинтересованных в европейском просвещении национальных окраин. Осознавая ответственность культурной миссии России, они вместе с тем понимали крайне низкий уровень ее стихийных носителей и казенных проводников. Переселенцы на Восток – народ, «занятый материалистическими расчетами, мало походит на просветителя»[4]. «Да простят мне соотечественники, – писал по этому поводу директор Ташкентской мужской гимназии Остроумов Н.П., – огромное большинство нас – плохие культуртрегеры, не только не подготовленные к своей службе в иноплеменном и иноверном крае, но и не стремящиеся выходить из узкой рамки

[1] Ильминский Н.И. Письма… С. 220–221.

[2] *Краснов А.Н. (1862–1914)* – русский ботаник и географ. Труды по истории растительности Средней Азии и степей Северного полушария. Основал Батумский ботанический сад.

[3] Краснов А.Н. Азиатская культура и цивилизация // Книжки недели. СПб., 1894. Июнь. С. 197.

[4] Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 44.

чиновников…»[1] Заостряя внимание на негативных проявлениях колонизации, они стремились привлечь внимание широкой российской общественности к проблемам культурного развития (а где-то к проблемам самого существования) восточных народов.

«Сюда (на Восток – А.Г.), – поясняет Ядринцев Н.М. («Сибирь как колония», 1882), – бежали воры, грабители, разбойники и разные преступники»[2], «у которых одно на уме – как бы хитростью и обманом притянуть к себе трудом и потом приобретенное имущество простодушного и доверчивого туземца. Такие поступки, правда, делают их счастливыми, но, вследствие этого, большая часть из этих искателей счастья стали нравственно портиться, погружаться в зверскую грубость»[3]. Борьба за колонизацию, констатирует Ядринцев, не могла не сделать «это население грубым и отсталым. Какими слабыми культурными и умственными средствами обладает русское население среди инородцев до настоящего времени – это видно из многих свидетельств путешественников и ученых»[4]. По поводу известий о том, что казах Исенбаев Г. пожертвовал войсковой казне уральских казаков 1000 руб. для организации школы, Железнов И.И. пишет: «Правда, мы не слыхали, чтоб уральский казак или другой кто из русских, сам по себе, принес в дар деньги на заведение татарского “медресе”; этой добродетели мы ни за кем из русских не знаем; этой добродетели, положительно можно сказать, нет и быть не может за русскими»[5].

Российскую колонизацию на Восток сопровождали массовое спаивание аборигенов и распространение многочисленных болезней. Ужасающие картины деградации и вымирания коренных народов Сибири представили в своих трудах Шашков С.С., Ядринцев Н.М.[6]

---

[1] Остроумов Н. Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае. Ташкент, 1910. С. 159.

[2] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония... С. 133. Только с 1823 по 1877 гг. в Сибирь было сослано 393914 преступников.

[3] Кастрен М.А. Цит. по: Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 48.

[4] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 47; Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы... С. 168.

[5] Железнов И. Киргизомания // Русский вестник. 1860. Т. 30 (ноябрь). С. 49.

[6] См.: Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 56–57, 87, 92, 95; Шашков С.С. Рабство в Сибири...

и др. Корреспондент журнала «Деятель», обсуждая тему пьянства среди башкир, откровенно признает: «В данном случае, мне думается, пьянство привилось к башкирам через общение последних с русскими»[1]. По отзыву признанного ориенталиста, знатока казанского края Лебедевой О.С., татары, соблазненные в христианство, в большей степени занимаются пьянством и игрой, чем мусульмане[2]. Падение нравов среди мусульман России также констатировал в своем циркуляре Оренбургский муфтий М. Султанов[3]. «Воспринимается, прежде всего, внешний блеск и дурные привычки: курение табаку, употребление спиртных напитков среди простого народа и нравственная распущенность вообще, – пишет инспектор татарской учительской школы Ш.И. Ахмеров. – Так, например, лет 20 тому назад в татарском населении вовсе не было профессиональных проституток, ныне же в Казани – несколько домов терпимости, содержимых татарами»[4]. Признавая, что «мусульмане и в наши дни (по-прежнему – А.Г.) строго исполнительны в отношении религиозно-нравственных обязанностей, – Остроумов Н.П. поясняет, – а уклонения зависят от не всегда здоровых влияний европейской жизни»[5]. При этом Ахмеров полагал, что только «культурное движение вперед рука об руку с образованными нациями» поможет изгладить те «истинно печальные явления, которые идут из цивилизованной среды не к улучшению нравственности, а к ее порче»[6].

В Средней Азии также «благочестие поколебалось»[7]. (Как горестно сетовал поэт Абай Кунанбаев: «Забыты обычаи старых времен», «степь полна вражды и воровства».)[8] «Туземцы, сближавшиеся с русскими и научавшиеся говорить по-русски, усваивали преиму-

---

[1] Башкиры и народные чайни // Деятель. 1900. № 8–9. С. 378.

[2] Lebedeff, Olga. Abrege de l'histoire de Kazan, offert aux membres du XII-me Congres des orientalistes. Roma, 1899. P. 85–86.

[3] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания… С. 151. См. также: Эн.Пэ. Забота о меньшой братии // Казанский Телеграф. 1898. № 1579. 15 марта.

[4] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве… С. 9.

[5] Остроумов Н.П. Коран и прогресс. Ташкент, 1901 (1903). С. 213.

[6] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве… С. 11.

[7] Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы… С. 149.

[8] Абай. «Свою судьбу от мира не таю…»... С. 50, 226.

щественно внешнюю сторону русской жизни, большею частью отрицательные стороны, научались вести легкомысленный образ жизни, пить вино и пиво; это относилось даже к ученым, представителям религии, как муфтий, впоследствии казий Саттар-хан»[1]. Туркестанский генерал-губернатор в докладной записке (1908) военному министру признавал: «Не следует забывать, что мы внесли в среду среднеазиатских народностей также и массу отрицательных сторон европейской культуры: пивные рестораны, опиокурильни, публичные дома, и проч. заведения расплодились не только в городах, но и каждом маломальски большом городском селении. Туземная молодежь хлынула на эти приманки душевного и телесного разврата и к ужасу и горю стариков прославляет себя неслыханными нарушениями Корана и законных вековых традиций Востока о благопристойности и воспитанности. Появились грабители, убийцы, явные развратники и хулиганы среди туземной молодежи; с поразительной быстротой исчезает вера в бога, уважение к старшим и почет к властям. Если подобный упадок нравственности будет сопровождаться и впредь, то трудно даже представить, во что обратятся последующие поколения туземцев. Теперешние старики, муллы, кази и старшины, с прискорбием взирая на такой упадок нравов, винят во всем русских, и, вероятно, в сердцах многих из них, как у Мадали, Мин-Тюбинского ишана, в 1898 г., не раз зарождались тайные желания так или иначе свергнуть иго «неверных урусов»[2]. Эту сторону местной туземной жизни также необходимо учитывать, ибо через нее может произойти вспышка серьезного народного неудовольствия, глубокого по своим последствиям потому, что народ будет уверен в правоте своего дела»[3].

Пользуясь нищетой и неискушенностью местных жителей, колонизаторы за бесценок скупали[4], а то и просто захватывали обшир-

---

[1] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 170.

[2] Лидер андижанского восстания Минтюбинский ишан Мадали «при задержании заявил, что, после завоевания края русским, в народе началась сильная порча нравов, отступление от требований шариата, ослабление семейных основ». См.: Нападение на русский лагерь в Андижане // Казанский Телеграф. 1898. № 1647. 4 июня.

[3] Цит. по: Галузо П.Г. Туркестан-колония. Ташкент, 1935. С. 202.

[4] См.: Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта… С. 249.

ные земли[1]. Так, в начале XIX в. помещица Турчанинова захватила 500 десятин в Екатеринбургском уезде. Помещик Голубцов, согнав местных башкир, присоединил к своему поместью (Красноуфимский у., Пермская губ.) соседние деревни, а затем и лесные угодья. (Не брезговали управляющие Голубцова, приказчики Демидова, Кротова и др. порубками лесов и покосами на башкирских территориях.) Бесконечные тяжбы о «спорных» землях татарские, башкирские поверенные вели с предприятиями Демидова, Артинским, Саранинским заводами и др.[2] В 1882 г. было заведено дело «по обвинению казаков Уральского казачьего войска в самовольном переселении на земли мусульман»[3]. Однако жалобы, поданные в судебные органы, как правило, для инородцев оставались «без последствий». Только дворянское звание помогло татарскому мурзе И. Тимбаеву вернуть свои земли (в Красноярском у. Астраханской губ.), захваченные казаками[4]. Власти порой сами потворствовали злоупотреблениям. Например, известна жалоба на принуждение земским начальником Красноуфимского у. башкир д. Уфа-Шигирей к отдаче купцу Захарову вырубки леса[5].

Начиная с XVIII в. «разные лица начали скупать у них (башкир – А.Г.) огромные пространства земли за самую дешевую цену». «Даже за последние годы, – пишет Шиле (конец 70 гг. – А.Г.), – башкирские земли покупались по полтине и по рублю за десятину, в то время как даже годовая арендная плата была гораздо выше этой цены»[6]. Из Уфы сообщал «Голос» (1876), как некий Уткин приобрел в 1874 г. 50000 десятин в уфатапыпской даче Бирского уезда по 12 коп. за десятину. Всего же он скупил у башкир 200000 десятин земли. Подобные сделки, как отмечает автор, достигались подарками, спаиванием,

---

[1] Земельные споры порой доходили до ожесточенных столкновений. Например, столкновения из-за земли башкир и русских крестьян Усерганской вол. (Орский у., Оренбургская губ.) в нач. 1890-х гг. См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 4. Д. 10/21.

[2] ГАПК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 70; Ф. 39. Оп. 4. Д. 65; Ф. 297. Оп. 1. Д. 933; Ф. 297. Оп. 1. Д. 422; Ф. 297. Оп. 2. Д. 69, 90, 948, 986 и др.

[3] ГАОО. Ф. 10. Оп. 6. Д. 3.

[4] ГААО. Ф. 402. Оп. 1. Д. 7.

[5] ГАПК. Ф. 38. Оп. 1. Д. 73.

[6] Шиле. Башкиры… С.8.

угрозами и захватом территории сверх купленного[1]. «Земли покупались участками, на глаз, при этом башкир, не знавших русской меры десятины, обманывали; участок в 3000 десятин шел за 300 десятин». Один завод купил «30000 десятин строевого леса за 300 рублей»[2].

Корреспондент «Казанского биржевого листка» в заметке «О покупке башкирских земель в Уфимской губернии» (1876) поясняет: «Башкиры весьма часто во многом терпели лишения, сумма, назначенная им единовременно за всю землю, с первого взгляда, по всей вероятности, поразила их своей “громадностью”… они, ни мало не сопротивляясь, попали в эту приготовленную для них ловушку, не предвидя того позднего раскаяния или отчаяния, в каком находятся теперь»[3]. Не случайно Потанин Г.Н. в конце XIX в. называл башкир «вымирающим народом» и «угасающим племенем»[4]. Отчаянное положение после подобных сделок зачастую приводило к распространению ложных слухов (1882) о возвращении несправедливо проданных башкирских земель прежним хозяевам[5].

Относительно сибирских татар Ядринцев также отмечает (1891), что инородцы «запродают» землю «за ничтожную сумму 2–3 рубля»[6]. «Переселенческая волна, – сообщает «Тургайская газета», – хлынула в Тургайскую область, в которой на самом деле не было ни пяди свободной земли и в которую переселения не допускались Положением 1868 г. За свободные земли принимались так называемые летовки… Это заветные земли в Тургайской области, без которых было бы невозможно само существование массы кочевников трех областей» (Тургайской, Сырдарьинской, Уральской)[7]. Относительно колонизации степи казахский просветитель И. Алтынсарин в письме к Ката-

---

[1] Из Уфы // Голос. 1876. № 7. 7 января (19 января). С. 2–3.

[2] Круковский М.А. Южный Урал… С. 37–38.

[3] В.Г. О покупке башкирских земель в Уфимской губернии // Казанский биржевой листок. 1876. № 20. 7 марта.

[4] Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича… С. 80. «Теперь башкир – нищий. В разных местах ему приходится на надел от 15 до 30 десятин на душу, что для кочевника очень немного». См.: Круковский М.А. Южный Урал… С. 38.

[5] См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 3.

[6] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 29.

[7] Страница из истории русской колонизации в Тургайской области // Тургайская газета. 1895. № 14.

ринскому В.В. писал: это «по-моему, верх всякой несообразности ни с чем. Если будут вести дело так неумело, то предрекаю, что киргизы (казахи – А.Г.) – этот многообещающий хороший народ быстро пойдет к погибели, так, что после ничем уже не поправишь»[1].

Впоследствии для облегчения движения переселенческому «потоку» правительством были приняты законы, позволяющие отбирать у кочевников (на «законном» основании) «лишние» земли. Не случайно колониальная администрация, применяя насильственные меры, стремилась как можно быстрее перевести башкир и казахов на оседлое положение[2]. Так, на казахских землях были поселены сибирские и оренбургские казаки. Казацким офицерам (хорунжиям и сотникам) нарезались участки (с правом продажи) по 600 десятин, а генералам и более[3]. На предупреждение, что политика «изгнания кочевников в пески» может завести в тупик, Кривошеин А.В. (главноуправляющий землеустройством и земледелием) ответил: «Изгоняли и будем изгонять»[4]. Горестно звучат стихи казахских поэтов: правительство «раздает нашу землю черным чапанам (русским крестьянам)… таким образом, мы все беднеем и беднеем» (М.А. Андибаев «Моя молодость», 1907). «Наследственные земли засевает без спроса мужик (переселенец) пшеницей. Ходатаев расстреливают, и, не подпуская близко их, все присваивают себе». «Переселенцы убивают всех встречных подряд. Боясь беды такой, казак продает за бесценок все» (Ю. Куфаев «Пережитое нами в нашей долгой жизни», 1907). И «некуда теперь идти казаку: окружен со всех сторон… Наш казак расстался со счастьем, а впереди еще много увидит…» (А. Муштаки «Ласточка», 1911)[5].

В Семиречье в пользу казацких переселенцев насильно отбирались у киргизов орошенные земли; казакам отводились огромные наделы до 100 десятин на мужскую душу. В результате их благосо-

---

[1] Алтынсарин И. Письмо 7 апреля 1880 г. // Приложение / Ильминский Н. Воспоминания… С. 301.

[2] Даже при отсутствии пригодных для земледелия земель начальство требовало от башкир засевать на душу не менее трех пудов хлеба. В противном случае «бездельникам» учинялась «генеральная порка». См.: Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта… С. 292.

[3] Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича… С. 80.

[4] Котюкова Т.В. Туркестанское направление думской политики России (1905–1917 гг.). М., 2008. С. 111, 114.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 25, 32, 35, 70.

стояние держалось «не на труде и культурной работе, но на высокой норме земельных наделов», которые, по большей части, сдавались в аренду местному населению[1]. Начальник Переселенческого управления Глинка Г.В. заявил, что «предоставление русским людям права жить в Туркестане, пользоваться завоеванными землями, есть действительно задача политическая»[2]. Характерно при этом, что российским правительством не было проведено практически «никаких оросительных работ»; сделанные же попытки были весьма неудачны, причинили «огромный вред населению»[3]. В отношении Средней Азии Логофет Д.Н. признает, что «что за 40 лет ничего не сделали в этом направлении (культурного, социально-экономического развития – А.Г.), совершенно забыв эту огромную страну и признав ее как будто не заслуживающей никакого внимания». «Поэтому невольно напрашивается вопрос: не сдать ли Бухару в аренду иностранцам, если мы сами в ней ничего сделать не можем?...»[4]

Крым, некогда цветущий, благоденствующий край также запустел. «Земли татарские захватывались, чуть ли не каждым, кто хотел – судьями, чиновниками, мурзами и т. д.»; «громадные участки просто-напросто выменивались из владений аулов, и робкий крымский татарин и помышлять не мог о принесении жалоб в высшие инстанции»[5]. Одной из причин деградации края стал массовый выезд татар в Турцию. «Причины этой эмиграции, – поясняет Гольденберг М., – уже могут быть прямо отнесены к той политике, которой мы придерживались по отношению к завоеванному народу»[6] (государственно-помещичий гнет, злоупотребления чиновников, вымогательства казаков и т. д.). Результатом стало – «прогрессирующее обеднение татарского населения в земледельческих уездах Крыма»[7].

---

[1] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана... С. 146, 147.

[2] Государственная дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. 1910. Сессия IV. Ч. II. СПб., 1910. Стб. 2608–2610.

[3] Там же. С. 149, 151.

[4] Логофет Д.Н. Страна бесправия. Бухарское ханство и его современное состояние. СПб., 1909. С. 153.

[5] Гольденберг М. Крым и крымские татары... С. 70.

[6] Там же.

[7] Путнин. Истинные причины татарской эмиграции // Новое время. 1903. № 9709. 16 (29) марта.

Неудивительно, что татары «потянулись в Турцию, распродавая свое имущество, бросая в степи и топя в море то, что не находило покупщиков»[1]. «Русский вестник» Каткова М.Н. не без удовлетворения приводит распространенные оценки: «Переселение татар – одно из самых счастливых событий последнего времени»; «благословенна та минута, когда Крым расстанется с туземцами и заселится более иною, более одаренною породою»[2] и т. д. «Прошло более 70-ти лет, как Крым под властию России, – вынуждены были признать участники особой комиссии, – в течение этого времени ничего общего к развитию татар не принималось»[3].

Неутешительный вывод вынуждена признать и официальная пресса. «С.-Петербургские ведомости» в обзоре печати (1883) обратили внимание на статью Нотовича в «Новостях», посвященную 100-летнему юбилею присоединения Крыма к России. Подводя итоги, автор отмечает: «За сто лет русского владычества Крым глубоко и во всех отношениях упал. Земледельческая культура видна только на небольших клочках земли… Городская жизнь положительно дика… Военные действия в Крыму и, вслед затем, вызванное восточными войнами и покорением Кавказа, массовое выселение татар из Крыма убили крымское садоводство и виноделие… Из выселившихся крымских татар на родные пепелища возвращаются немногие, выселение из Крыма, хотя и не такое большое, постоянно продолжается»[4]. «Московские ведомости» в своей юбилейной публикации вовсе предложили «выселить (оставшихся – А.Г.) крымских татар во вновь приобретенные нами среднеазиатские владения, так как татары, будто никогда не обрусеют»[5].

В отношении Сибири «Новости» также без оптимизма добавляют, что «то же самое мы видели при праздновании трехсотлетнего юбилея завоевания Сибири…»[6]. «Русские явились в Сибирь, как заво-

---

[1] Щербань Н. Переселение крымских татар… С. 213.

[2] Там же. С. 211–212.

[3] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 135.

[4] Наша печать // С.-Петербургские ведомости. 1883. № 97. 10 апреля.

[5] Цит. по: Гольденберг М. Крым и крымские татары... С. 81.

[6] Наша печать // С.-Петербургские ведомости. 1883. № 97. 10 апреля. А также: «…двухсотлетия присоединения Ингерманландии, столетия раздела Польши». См.: там же.

ватели, – пишет Шашков С.С., – и, кроме оружия и эксплуатации, не могли ничего принести с собою в среду туземных населений»[1]. С ним солидарен Ядринцев Н.М.: «Отзывы историков и путешественников о жизни инородцев в прошлом и начале нынешнего столетий, показывают, что древний быт их был гораздо обеспеченнее настоящего»[2]. «Сравнительные изыскания привели нас к заключению, что в древние времена инородческая культура в Сибири имела более совершенное развитие и достигла высшей степени, но перевороты и завоевания стерли ее»[3]. Причина массового вымирания сибирских инородцев, по его мнению, кроется в ухудшении положения местных народов, произошедшего вследствие русского завоевания и последующей колонизации. «Предшествующее же их положение хотя и не было выше в культурном отношении, но давало им сносное существование и обеспечивало плодовитость, чему служит доказательством рост и существование этих племен до пришествия завоевателей»[4].

Кавказская война «изгнала и уничтожила горцев, в корень разрушила их культуру»[5]. По словам А. Цаликова, они уходили, бросив «насиженное гнездо, святые могилы предков, родимый кров, имущество, скот, нивы… плоды трудов целого ряда поколений предков»[6]. Публицист Абрамов Я.В. вспоминает: «Все три лета, которые я провел здесь в Нальчике…, мне пришлось вволю насмотреться на то, с каким бесстыдством русские истребляли продукты кабардинской культуры и многолетнего труда». Богатейший край опустел, «хотя некогда прежде … кормил очень и очень большое население». «Огромные пространства земли, прежде занятые горцами, не вызывают даже ни в ком желания приобретения: так мало кажутся они пригодными для культуры», хотя цена на плоскости в некоторых местах и упала до 3 руб. за десятину[7]. В результате, как иронично заметил Цирюльников

---

[1] Шашков С.С. Рабство в Сибири… С. 504.

[2] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 99.

[3] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы... С. 141.

[4] Там же. С. 149.

[5] Личков П.С. Очерки из прошлого и настоящего Черноморского побережья Кавказа. Киев, 1904. С. 5–6.

[6] Ахмет Цаликов. В горах Кавказа... С. 70.

[7] Абрамов Я. Кавказские горцы. (Из личных экскурсий) // Дело. 1884. № 1 (январь). С. 70, 75, 78. В 1868 г. пришлось даже упразднить 12 станиц в Кубанской

П., колонистов, вероятно, «придется переселять на новые места, покорив предварительно какого-либо супостата… ну хотя бы киргиза… Господи! Если хочешь испакостить свое творение – природу, отдай ее русскому человеку, а уж он ее “произведет”»[1]. Переселенцы-казаки в Кубанской области получили по 30 десятин на мужскую душу, которые они, как правило, так и не смогли освоить. В телеграмме ингушского народа в Государственную Думу отмечалось, что в руки казаков перешло 2/3 всех земельных угодий. Избыток земли частью сдавался местным инородцам, частью просто зарастал лесом.

Говоря о запустении Северо-Кавказского края, Личков П.С. также обращает внимание на упадок местной земледельческой культуры. «Искусственные каналы заросли и засорились, стоившие много труда искусственные террасы осыпались, обширные сады, и прекрасные виноградники частью вырублены во время войны и в период заселения страны русскими, частью совсем одичали и так обросли другими породами, что теперь уже трудно определить где кончается перевитая дикой лозой лесная чаща и где кончается бывшее культурное насаждение…»[2] По мнению А. Цаликова, «чиновные культуртрегеры совершенно игнорировали благосостояние (“культурно-хозяйственные нужды”) горцев, не выполняя даже прямых своих служебных обязанностей»[3].

Наряду с грабежом и оскудением колониальных окраин не менее острой для российских культуртрегерских кругов виделась проблема отношения колониальных властей и простых переселенцев к местным коренным народам. Так, «кавказская администрация ставила горцев в положение париев, смотрела на них как на низшую покоренную расу, как на “гололобых татар”, “азиатов”, …с которыми по-

---

области «по крайнему неудобству относительно хозяйства, путей сообщения и отчасти климата», как сказано в официальном приказе. Земли, розданные в частную собственность, также остаются до сих пор совершенно пустыми и некультивированными. См.: там же. С. 70.

[1] Цирюльников П. На старом пепелище черкесов абадзехов. Цит. по: Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 28–29.

[2] Личков П.С. Очерки из прошлого и настоящего Черноморского побережья Кавказа… С. 5–6.

[3] Ахмет Ц-ов. Русская бюрократия и кавказские горцы // Вестник Европы. 1909. T.V. Кн. 9. С. 307, 313.

зволительно какое угодно обращение. Такими же глазами смотрела на туземцев и главная масса русского населения, в лице казачества»[1]. Для них, писал Абрамов Я.В., «туземец являлся не человеком, а так "тварью" какою-то, церемониться с которою решительно нет резона»; в результате утвердился «взгляд, что туземцы стоят вне закона и всякий самосуд против них возможен»[2]. Не лучшая ситуация сложилась в казахских степях. По отзыву Небольсина П.И.: «Соседи киргизов (казахов – А.Г.), уральские казаки нехристиански, негуманно смотрят вообще на мухаммедан, а на киргизов в особенности. Притеснить, опозорить, облаять, обмануть киргиза нипочем; уралец истари смотрел на киргиза как на предмет, которым можно всячески наживаться; человеческих прав его уралец никогда не признавал»[3]. В «Местном обозрении» «Среднеазиатского вестника» (1896) выражено откровенное кредо колонизатора: «Всего в тридцать лет мы приучили полудикого азиатского туземца смотреть на нас как на распорядителей и строителей его судьбы… Мы для них высшая раса»[4].

Очевидно, что имперская психология проникла во все слои великорусского общества, став органичной частью менталитета, породив устойчивые стереотипы национального восприятия. Миролюбов Н. в фельетоне «Воскресные беседы» (1894) откровенно признает: «Вечно новой историей остается протест благомыслящих уважающих свое человеческое достоинство людей против неблаговидной черты в особенно сильной степени, к сожалению, присущей именно русскому народу, составляя один из его крупных недостатков. Это крупный недостаток, в числе целого ряда других, не раз подчеркивался иноземными писателями, повествовавшими о России не только в новейшие времена, но даже еще в XVII и XVI столетиях. Этот недостаток – страсть русского человека издеваться над иноземцами и иноверцами, страсть, которой не чужды бывают и люди, мнящие

[1] Ахмет Ц-ов. Русская бюрократия и кавказские горцы // Вестник Европы. 1909. Т. V. Кн. 9. С. 301–304. «Эти отношения – не пережиток военного времени. Есть в России места, где военные отношения прекратились сотни лет назад, где ряд поколений вырос в мирной обстановке и где все же, несмотря на это, сохранилась ненависть казаков к туземцам и наоборот». См.: Цаликов Ах. Кавказ и Поволжье… С. 92.

[2] Абрамов Я. Кавказские горцы... С. 79.

[3] Небольсин П. Путешествующие киргизы… С. 44.

[4] Местное обозрение // Среднеазиатский вестник. 1896. 1896. Март. С. 64.

себя “интеллигентами”»[1]. «Русский простолюдин, – признает Машанов М.А., – всегда смотрел и смотрит на инородца, как на человека низкого происхождения; ставя себя гораздо выше, он не скупится на всевозможные оскорбительные для инородца прозвища. Инородец в глазах русского остается в некотором отношении “крещеной лопаткой”, “собакой”, “поганой мышью”, не смотря даже на принятие христианства»[2].

На великорусское пренебрежение к инородцам сетуют также последователи Ильминского: Коблов Я.Д., Знаменский П.В. и др. «В противоположность татарам, русские не стараются сблизиться с инородцами; проявляют к ним, но по большей части, прямо таки враждебное отношение, награждая их при всяком случае не особенно лестными названиями. Русский, например, не позволит своим детям играть с детьми чуваш и черемис, а поесть из их посуды – сохрани Бог; ибо из их посуды едят свиньи и собаки. Нередко от русских можно слышать об инородцах: “И что это за народ; у этих собак и особой банной посуды нет; из чего моются, из того и жрут. Тьфу. Давно бы их всех следовало в Сибирь сослать”. К подобным издевательствам инородцы в значительной степени привыкли и притерпелись; но и о сближении их с русскими конечно, не может быть и речи». «Для осмеяния инородцев у русских существует очень много рассказов; например рассказ о происхождении чуваш из поганого теста, в котором копались собаки и свиньи; вотяков называют “саврасыми мышами”, татар (безразлично крещенных и магометан) “собаками”, черемис “черноногими баранами”»[3]. Золотницкий Н.И.[4] в своем докладе

---

[1] Миролюбов Н. Воскресные беседы // Волжский вестник. 1894. № 206. 14 августа. О страсти «русского человека к глумлению над представителями других, и в частности, семитской национальности» автор также пишет: «Когда я стою перед открытой сценой и вижу, как по целым часам коверкают несчастных евреев, как толпа неистово гогочет, требуя повторений, как она посматривает со злорадством по сторонам, – нет ли вблизи “жида”, чтобы насладиться его унижением, полюбоваться, как несчастный “жидок”, потупив взор, с краской стыда на лице, спешит убежать от злых людей, его мучителей». См.: там же.

[2] Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам… С. 79.

[3] Коблов Я.Д. О татаризации инородцев Приволжского края… С. 13, 14. См. также: Знаменский П. Казанские татары… С. 5, 33, 43.

[4] *Золотницкий Н.И.* – инспектор чувашских школ в Казанском учебном округе.

Совету Братства св. Гурия с грустью приводит весьма характерный эпизод: «Русский ямщик, с которым я ехал в той же местности, встретясь с длинной вереницею саней и, погоняя свою тройку, принялся хлестать плетью каждого из сидевших в санях, приговаривая: «Держи собака, чувашская лопатка!». «Замечу, что многообразные обороты русского сквернословия, породившего поговорку, что "честной женщине можно спокойнее пройти мимо стада скотов, чем мимо толпы мужиков", сильнее всякой заразы прививаются к инородцам…»[1]

«В значительной части нашего образованного или полуобразованного общества слышны нередко самые дикие и грубые мнения и выражения об инородцах, – писал Ламанский В.И. – Это совсем не по-христиански, да и большое заблуждение, великий предрассудок. Это решительно наше несчастье! Пора, давно пора понять, что начало разнообразия только пополняет и оплодотворяет начало единства: "каждую особенную народность жизни и слова, – по прекрасному замечанию Срезневского, – можно сравнить с особенным музыкальным тоном: каждая необходима, каждая самобытна, хотя и сливается с другим…"»[2] «Вообще говоря, многие недостатки нашей образованности, нашей администрации, всей нашей полупраздной и сонной провинциальной жизни объясняются господствующим в провинции, да и в столичном обществе равнодушием, пренебрежением и невежеством, часто весьма не нравственным презрением к инородцам, среди коих живут русские образованные люди иногда целые десятки лет, не научась ни одному из этих языков, не ознакомившись с местным населением…»[3]

«К сожалению, предшествующая история оставила столько горьких воспоминаний, – резюмирует Ядринцев, – совершено было столько ненужных жестокостей, а позднейшая эксплуатация инород-

---

[1] Доклад Совету Братства св. Гурия братчика Н. Золотницкого // Приложение к сборнику документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб., 1869. С. 40.

[2] Об инородческих языках (Знаменательное слово В.И. Ламанского в «Живой Старине») // С.-Петербургские ведомости. 1896. № 64. 6 марта.

[3] Там же. Чтобы разрешить инородческий вопрос, – писал Рыбаков С.Г., – «надобно, прежде всего, изучать и изучать старательно инородцев, как то делают относительно своих колоний наши соперники на Востоке – англичане и французы». См.: Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта… С. 293.

цев и обирание их так опровергали всякие дружественные и братские чувства, что между русскими и инородческим населением находится доселе пропасть и полное недоверие со стороны народа»[1]. Проводя аналогии с отношением европейских колонизаторов к американским индейцам, он отмечает, что «магометанское население» в результате не только не смогло сблизиться с русской общиной, «мало того, оно находится в антагонизме с русским населением на экономической почве за захваты угодий»[2]. И хотя, сравнивая с Америкой, Ядринцев называет Сибирь «нашими Соединенными Штатами», сравнение с Австралией и Америкой – далеко не в пользу Сибири[3]. Другой автор («N») сравнивает Сибирь с Алжиром, где также запрещено все, «что не приказано»[4]. При этом, признает Крымский А.Е., «европейцы обыкновенно насмехаются, если речь зайдет о цивилизаторском значении России; у них всегда готов вопрос: «Разве кнут или розга могут быть носителями цивилизации?». «В большом ходу фраза: “Обрусение – другая форма азиатства”, или “не грубой России с ее дикими приемами быть провозвестницей мирной культуры”»[5] и т. д.

Критикуя «издержки» российского продвижения на Восток, отечественные культуртрегеры (востоковеды, публицисты, просветители и миссионеры) стремились, прежде всего, сформировать общественное мнение в пользу расширения культуртрегерской деятельности. Искренне убежденные в цивилизаторской миссии России на Востоке, они, насколько возможно, пытались донести мысль, что не силой оружия способна сплотиться Россия, а социокультурным сближением народов, силой просвещения и науки. Насилие же и проявления ксенофобии способны лишь посеять недоверие к рос-

---

[1] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 203.

[2] Там же. С. 29.

[3] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 95, 141, 433, 449. Автор отмечает полное бесправие колоний по сравнению с метрополией, отстаивает необходимость введения земств, новых гласных судов, гарантий личности, распространения образования и т. д. Неудивительно, что «войны, государственная жизнь не возбуждали здесь особого патриотизма. Во время Отечественной войны 1812 г. в Иркутске были построены триумфальные ворота, говорит предание, для приема Наполеона…». См.: там же. С. 444, 61.

[4] N. Письма из Алжира. V // Русское слово. 1860. Апрель. С. 101.

[5] Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 49.

сийским культурным инициативам. Однако очевидно, что цивилизаторство, которое изначально не включало задачи развития и расцвета национальных культур, понималось культуртрегерами в рамках насаждения господствующих в империи духовно-религиозных и этнокультурных ценностей. Вместе с тем «критика» отразила смену приоритетов официальной этноконфессиональной политики: от грубого гонения к политике аккультурации.

## § 3.3. Российская политика аккультурации мусульман

Наряду с Россией обращение к колониальной аккультурации явилось общим местом в восточной политике европейских стран. Начиная с создания английской Ост-Индской компании (1600–1858) прослеживается настойчивое стремление к вестернизации (социально-культурной адаптации) колоний. Однако эти процессы, происходившие в различных исторических условиях, протекали в странах мусульманского мира крайне неравномерно. Как было отмечено, российские мусульмане подверглись наиболее ранней и наиболее жесткой колонизации, сопровождавшейся грубым сломом традиционных общественно-политических институтов, насильственной христианизацией и ассимиляцией, а также активной переселенческой политикой. Эпоха покорения Поволжья, Приуралья и Сибири, столь ярко окрашенная в эмоциональные тона религиозной нетерпимости, скорее напоминала походы крестоносцев на Ближний Восток[1], нежели рациональную, планомерно взвешенную колониальную экспансию европейских держав в Новое время[2].

---

[1] Кровавый погром, произошедший, когда рыцари ворвались в Иерусалим (1099), поневоле наводит на аналогию с резней, устроенной в Казани «доблестным» православным воинством в 1552 г. «Завоевание Татарии дает типичную картину аннексионистской политики формирующегося Московского многонационального государства». См.: История Татарии в материалах и документах. Введение... С. 4.

[2] «Национально-колонизаторской политике царизма… – в отличие от таковой испанцев в Центральной, Южной, англичан в Северной Америке и Австралии, китайцев в Азии… – была свойственна культурно-идеологическая, точнее религиозная направленность…» См.: Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань, 1980. С. 41.

Вместе с тем «система прямого управления колониями, которой придерживались, в частности, Франция и Испания, (также – Г.А.) допускала преодоление расстояния между колонизатором и колонизованным лишь на пути подавления национальной культуры и вытеснения ее культурой метрополии, ассимиляции части местного населения»[1]. На этом фоне относительно «мягкую» модель «косвенного управления» представили в своих колониях Великобритания и Голландия. В отличие от России мусульманам Северной Африки, Ближнего Востока, Центральной и Юго-Восточной Азии, несмотря на ту или иную степень колониальной зависимости удалось сохранить традиционные общественно-политические, религиозные институты, хотя и подвергшиеся значительной трансформации. Там наряду с прямыми культурными заимствованиями происходил активный процесс более естественной (в отличие от ситуации российских мусульман) органичной адаптации и переработки культурных инноваций на традиционной основе.

Относительно мягкие формы западной колониальной политики, прогрессивные формы хозяйствования способствовали формированию более благоприятных условий восприятия колониями европейских стандартов. Если российская колониальная политика была целиком сориентирована на христианизацию и последующую русификацию (то есть на ликвидацию ислама – центрального элемента мусульманского уклада, на «взрыв» его изнутри), то «европейцы» проводили более осторожную политику своеобразной «эрозии» уклада извне, создавая внешние «комфортные» условия социокультурного перерождения. В культурно-конфессиональном плане британцев вполне удовлетворяли «протестантские» варианты ислама в виде бахаизма и ахмадийата. Упрощенно говоря, британская корона отнюдь не стремилась превратить индусов в англичан, но воспитать широкий слой европейски образованных туземцев в духе британского единства (а позднее «британского содружества», что в определенной степени удалось), способных служить в колониальной администрации и работать на сложно механизированных предприятиях[2].

[1] Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период XIX–XX вв. М., 1993. С. 53.

[2] Что касается России, научно-техническое отставание предельно примитивизировало российскую колониальную политику.

В Лахоре губернатор сэр Дональд Мак-Леод, принимая адрес от высшего сословия местных мусульман, высказался по этому поводу следующим образом: «Англичане имели бы полное право не считать своего дела проигранным даже в том случае, если бы судьба лишила их когда-нибудь владений над Индустаном. И после этого сохранилось бы там громадный рынок их коммерческих операций». Лорд Джон Россель при обсуждении билля об отмене привилегий Ост-Индийской компании также заявил: «Я предвижу вместе со многими, что некоторые из наших колоний достигнут такого развития благосостояния, что рано или поздно обратятся к нам со словами: у нас довольно силы, чтобы жить в независимости от Англии. Узы, которые связывают нас с нею, стали тягостью для нас, и пришло время нам объявить, что мы, сохраняя дружбу с метрополиею, желаем самостоятельности. Думаю, что время это еще не так близко, но не станем страшиться его: употребим все усилия, чтоб упрочить благоденствие подвластных нам народов, и если достигнем этой цели, то никогда не откажутся они, что ни случилось бы в будущем, от тесного союза с нами»[1].

В духе политики европеизации в восточных колониях зарождается массовое книгоиздательство, периодическая печать, европейски ориентированная средняя и высшая школа и т. д. Социально-экономической основой аккультурации стало включение колоний в систему международных экономических связей, капитализация экономики, развитие современных коммуникаций и соответственное расширение всесторонних контактов некогда замкнутых миров. Например, в Османской империи в конце 50-х гг. выдвигаются первые проекты реформы турецкого алфавита на латинской основе, подготовленные Ш. Сами и С. Тевфиком[2]. В Египте железные дороги появились даже раньше, чем в Швеции, а их насыщенность в 1876 г. оказалась выше, чем во Франции[3]. На Марджани во время пребывания в Александрии, Каире, Суэце (1880) сильное впечатление оказала не только железная

[1] Цит. по: Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 496–497.

[2] Атаев Т.О. Политический подтекст латинизации письменности // Фаизхановские чтения. Материалы четвертой ежегодной научно-практической конференции. Н. Новгород, 2008. С. 151.

[3] Луцкий В.Б. Национальная борьба в Сирии (1927–1927). М., 1964. С. 141.

дорога, но и обилие промышленных предприятий[1]. Под влиянием интенсивной аккультурации усиливаются реформаторские и просветительские тенденции, происходят модернизаторские подвижки всего традиционного уклада.

Наиболее ярко политика колониальной аккультурации проявилась в Британской Индии[2]. Не случайно именно в англичанах востоковед Вамбери А. видел «единственно достойных представителей западной культуры» на Востоке[3]. Уже в 1844 г. в Аллахабаде был издан Коран на латинском шрифте в переводе на урду с многочисленными примечаниями маулави Абдул Кадира[4]. К концу XIX в. в Индии выходило около 350 газет и журналов на местных наречиях, под редакцией индусов[5]. По мере становления в колонии английской системы образования (Делийский колледж и др.) в XIX в. также активизируется европейская «разработка» мусульманской школы. Английское правительство тратило на развитие народного просвещения в Индии 800000 фунтов стерлингов ежегодно. В 70-е гг. стараниями колониальной администрации в Дакке, Раджшахи и Читтагонге (ныне Бангладеш – Г.А.) были открыты три новых мадраса[6], занимающихся по программе Колледжа Форта Вильяма. В результате число студентов-мусульман в Бенгалии выросло с 28148 в 1871 г. до 261887 в 1882 г. Абдул Латиф[7], (яркий представитель части индусского мусульманского общества, повернувшейся «лицом к Западу»), в своей фетве, наряду с требованием строго соблюдать «мусульманский образ жизни», призвал к распространению европейского образова-

---

[1] Очерки Марджани о восточных народах… С. 60–62.

[2] Как объясняет Левин З.И.: «Либерально-буржуазный характер английского колониализма создавал благоприятную среду… для расширения контактов туземных средних классов с западной культурой и западным образом жизни…». См.: Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке… С. 53.

[3] Вамбери А. Моя жизнь... С. 193.

[4] Климович Л. Из истории литератур советского Востока. М., 1959. С. 141.

[5] Туземная печать в Английской Индии (перевод с французского) // Среднеазиатский вестник. 1896. Апрель. С. 58.

[6] *Мадраса (медресе)* – учебное заведение второй ступени в мусульманской системе образования.

[7] *Абдул Латиф (1828–1893)* – профессор английского языка в Калькутском мадраса, помощник управляющего Калькутты, глава различных комиссий, член Законодательного Совета Бенгалии, улем.

ния, рекомендуя открывать в мусульманских учебных заведениях специальные английские классы. В 1863 г. в Калькутте ему удалось основать Литературную ассоциацию и Научное общество[1], которое действовало в постоянном контакте с лондонским обществом «East-Indian Association»[2]. (Однако, по мнению Левина З.И., ядро подобных «культурно-просветительных обществ… составляли чиновники колониальной администрации, преимущественно низших чинов, из местного населения…»)[3].

Годом раньше в Газипуре было образовано также Научное общество, перенесшее в 1864 г. центр своей деятельности в Алигарх. В 1866 г. Общество начало выпускать «Алигархскую газету», а в 1870 г. журнал «Тахзиб ул-ахлак» («Усовершенствования нравственности»). В 1877 г. с помощью английских властей был создан Алигархский колледж, ставший центром исламского модернизма и просветительства в Индии. (В Делийском, Алигархском, Лахорском колледжах учились и работали выдающиеся деятели культуры, общественно-политические лидеры индо-мусульманского движения: Мухаммад Касим, Шибли Номани, Мухаммад Али, Шаукат Али, Мухаммад Икбал и др.) Главным идеологом Алигархского колледжа при поддержке ректора англичанина Бека стал выдающийся просветитель и реформатор модернистского толка Сайид Ахмад-хан (1817–1898). Ему удалось открыть «большей частью за свой счет, в разных местностях, “англо-восточные” учебные заведения, в которых ученикам различных вероисповеданий преподавались на английском и местных языках библия, Коран и все науки в их современном развитии»[4]. В своих многочисленных трудах он последовательно отстаивал идеи просвещения, религиозной реформы и модернизации мусульманского уклада. Результаты политики аккультурации были достаточно плодотворны. Сайид Ахмад-хан довольно откровенно признал необхо-

[1] Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли... С. 110–112.

[2] Мурза Алим. Ислам и магометанство // Санкт-Петербургские ведомости. 1882. № 180. 6 июля.

[3] Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке… С. 79.

[4] Мурза Алим. Ислам и магометанство // Санкт-Петербургские ведомости. 1882. № 180. 6 июля.

димость «облегчить представителям высших классов мусульманской общины переход к европейскому образованию и их трансформацию в колониальную интеллигенцию»[1].

Как и в России, в английских и французских колониях политика аккультурации сопровождалась острой дискуссией о методах и формах преподавания в колониально-туземных школах. В Индии споры шли между «англицистами» (сторонниками обучениями на английском языке) и «ориенталистами» (на базе традиционной школы с преподаванием европейских наук на местных языках). Совет директоров Ост-Индийской компании издал в 1854 г. циркуляр по вопросу народного образования, где было указано, что «английский язык и местные наречия Индии должны одинаково (“в связи между собой”) служить орудием образования туземцев, смотря по тому, о каком образовании идет речь». Если начальная школа предусматривала обучение, как на местном наречии, так и по смешанной системе, то в средних и высших учебных заведениях – на английском языке (при «совершенном невмешательстве в религиозные верования» туземцев). После удаления из учебных курсов изучения Священного Писания наблюдался существенный прилив туземцев в государственные училища. Рекомендовалось также создание учительских школ, осуществление денежной помощи традиционным школам («но с подчинением их за это инспекции английских властей»), а в переводах литературы «стараться совместить европейскую науку и формы, в которых туземное население привыкло выражать свои мысли и чувства»[2].

Аналогичные процессы происходили во французском Алжире. После перехода вакфов в казну «справедливость требовала бы, чтобы государство приняло на себя заботы о распространении первоначального образования», хотя и «всякое вмешательство “неверного считается… посягательством на религию”». Во вновь открытых властями медресе (1850) были введены экзамены, светские предметы (литература, арифметика, история, география, арабский и французский языки), казенные помещения, стипендия. В государственных арабо-французских школах (с похожим набором светских дисциплин)

[1] Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке… С. 94.

[2] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 475, 482, 484–487.

главной задачей ставилось обучение французскому языку. Спор относительно языка преподавания в начальной школе решался преимущественно в пользу методики «указующего перста»; «все, без исключения, учителя строго держатся правила: обходится по возможности без пособия арабского языка». Арабские и арабо-французские школы были подчинены военному начальству и поставлены под контроль инспектора мусульманских школ. Недоверчивое отношение арабов к этим школам привело к тому, что детей туда приводили лишь под давлением администрации. В восьмилетних арабо-французских гимназиях, дававших среднее образование, преподавался расширенный курс светских наук исключительно на французском языке. В двух гимназиях обучалось 227 мусульман. Выпускники направлялись на продолжение своего обучения в военные училища Франции (Сан-Сир и др.), Алжирскую медицинскую школу, а также на службу в колониальную администрацию. Наряду с указанными училищами в Алжире функционировали коллегиумы, а также школа искусств и ремесел[1].

Английский и французский колониальный опыт был с лихвой использован российской администрацией, в частности в постановке государственного инородческого образования. Законы и методы управления в Индии были даже переведены на русский язык и изданы в нескольких томах в Туркестане. Успехи аккультурации в Индии привели к тому, что уже в России в начале XX в. стали поговаривать, «что если бы Англия владела Бухарою, то и Бухара в самое короткое время совершенно изменила бы свой вид, превратившись в культурную страну»[2].

***

Либерализация этноконфессиональной политики в России способствовала более широкому использованию мусульман на государственной службе, в работе дипломатических миссий и пограничных комиссий[3]. Примечательно, что с 1784 г. для укрепления российского

[1] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 497–498, 500–504, 506–509, 511–512, 515, 521.

[2] Логофет Д.Н. Страна бесправия... С. 153.

[3] Веселовский Н.И. Сведения об официальном преподавании восточных языков. СПб., 1879. С. 37. Практика использования мусульман на государственной службе достаточно широко использовалась начиная с середины XVI в. Например, «в штате

влияния на Востоке в «степи распространяются мечети по повелению правительства» и определяются муллы из казанских татар с назначенным из казны жалованием[1], создаются татарские школы, строятся караван-сараи[2]. В указе 1882 г. говорилось «о скорейшем окончании мечетей для народов Магометанского закона, позволяя, ежели еще где-либо оные построить нужно, Нам представить»[3]. По мнению муфтия Г. Баруди, «Екатерина Вторая организовала Духовное управление, чтобы успокоить в этих краях башкир, окончательно прибрать к рукам казахов, погасить у казахов и башкир политический запал»[4].

Будущий преподаватель татарского языка в Первой Казанской гимназии и родоначальник династии педагогов-просветителей С.Х. Хальфин (1732–1785) начинал рядовым переводчиком в лашманской конторе, затем работал в Комиссии 1767 г., «заслужил звание бригадира и при осаде Казани сидел в казанском кремле вместе с архиереем, представителями власти, русскими и татарскими помещиками. Когда Пугачев потерпел поражение Хальфин, был старшим

---

Посольского приказа в 1698 г. из 22 переводчиков по всем европейским и азиатским языкам 8 человек являлись татарами. Из 17 толмачей 10 были татарскими». См.: Алишев С.Х. Образование татарской слободы… С. 19.

[1] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 114; Файзрахманов Г. История сибирских татар... С. 321. В этих же целях Екатерина II с бухарским послом направила в Бухару 40000 руб. на строительство медресе Ир-Назар-Ильчи. См.: О некоторых событиях в Бухаре, Хоканде и Кашгаре. Записки Мирзы-Шемса Бухари // Ученые записки, издаваемые императорским Казанским университетом. 1861. Кн. I. С. 87. И в более поздние времена мы видим примеры подобного политического «благоволения» к мусульманскому духовенству. Например, Александр III деньги (30000 руб.), полученные в дар от Бухарского эмира по случаю коронации (1883), передал на восстановление мечетей в Туркестане (Азрет-Султан в г. Туркестан, в с. Зангиата, Ходжа Ахрар в Ташкенте). См.: Д. Молитва за царя в Туркестане // Русская жизнь. 1892. № 109. 23 апреля.

[2] См.: указы «Об имении в Оренбургской губернии переводчиков и толмачей…» (29 июля 1770 г.), «О мерах для укрощения своевольства Киргиз-Кайсаков» (2 мая 1784 г.), «О построении школ и о заведении караван-сараев при мечетях Татарских» (4 сентября 1785 г.); «О снабжении разных родов Киргизских Муллами» (27 ноября 1785 г.); «О доставлении Киргиз-Кайсакам в случающихся между ними распрях и жалобах скорого и справедлвого удовлетворения, и о снабжении их потребным числом Мулл» (21 апреля 1787 г.) и др. См.: ПСЗ-1. Т. XIX. № 13489. С. 99–101; Т. XXII. № 15991. С. 142–144, № 16255. С. 450, № 16292. С. 493–495, № 16534. С. 839 и др.

[3] ПСЗ-1. Т. XXII. № 15991 (2 мая 1884). С. 144.

[4] Галимджан аль-Баруди. Памятная книжка // Казань. 1997. № 10–11. С. 85.

переводчиком Следственной комиссии по наказанию восставших, заседавшей в Симбирске под председательством графа Панина»[1]. На государственной службе были также заняты просветители азербайджанец М.Ф. Ахундов, казахи Ч. Валиханов, М.-С. Бабаджанов, башкиры М. Бекчурин, М. Уметбаев[2], узбек С. Абдугафаров и др.

По мере актуализации «восточного вопроса» в XVIII – XIX вв.[3] усиливается внимание к подготовке специалистов, говорящих на восточных языках. Еще «в 1724 г. Петр I счел необходимым издать указ, которым предписывалось изучение турецкого языка и направление с этой целью в Стамбул юношей в возрасте 14–15 лет»[4]. Одним из первых светских учебных заведений в этом направлении стала Школа для калмыков и татар в Самаре. В этой школе, созданной в 1739 г. по инициативе Татищева В.Н., готовились переводчики с калмыцкого и татарского языков[5]. Несколько позднее были открыты «татарские классы» в Первой Казанской гимназии (1769)[6] и в Астраханском главном народном училище (1795) (преобразованном в 1806 г. в Первую Астраханскую гимназию). В Тифлисской гимназии (1804),

[1] Газиз Г. История татар… С. 169.

[2] М.Ф. Ахундов (полковник) служил в Тбилиси переводчиком в канцелярии наместников Кавказа, Ч. Валиханов – в разведывательном управлении Главного штаба Российской армии, М.-С. Бабаджанов – в Оренбургской пограничной комиссии, М. Бекчурин, действительный статский советник, – переводчиком в канцелярии Оренбургского генерал-губернатора, участвовал в военных походах русской армии в Среднюю Азию (1865, 1866, 1871–1873), М. Уметбаев закончил карьеру в чине титулярного советника.

[3] Обострение противоборства России на южных рубежах с Турцией и Ираном, российские виды на Северный Кавказ и Среднюю Азию, продвижение пределов империи к границам Китая.

[4] Утургаури С.Н. Роль культуры в общественных процессах // Российско-турецкие отношения... С. 108.

[5] «На востоке татарский язык занимает то же место, какое на западе занимает французский». См.: Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни... С. 325.

[6] До этого крещенных татар принимали в Казанскую архиерейскую славяно-латинскую школу (1723 г.), а также в новокрещенские школы в Свияжске, Казани, Елабуге. В этих школах обучали русской грамоте, псалтырю, катехизису и скорописи, готовили церковнослужителей. «В XVIII в. в Сибири было основано много инородческих школ, – писал Шашков С.С., – но, ни одна (по разным причинам – А.Г.) не дошла до настоящего столетия» (XIX в.). См.: Шашков С.С. О шаманстве // Собр. соч. Т. 2. СПб., 1898. С. 595.

а также местных уездных училищах, начиная с 1820-х годов, наряду с грузинским и армянским языками, преподавался «татарский» (азербайджанский) язык[1]. Положение о Закавказских училищах (1835) призывало поощрять детей русских чиновников к успехам в изучении местных языков, «преимущественно татарского»[2].

В Казанском университете был создан Восточный Разряд (1807), переведенный впоследствии в С.-Петербург. Здесь курс обучения был значительно расширен за счет изучения арабского, турецкого, персидского, монгольского, китайского и других восточных языков. Офицеров-переводчиков готовил Неплюевский кадетский корпус, открытый в Оренбурге в 1824 г. В числе кадетов были татары, башкиры и казахи. Татарский язык преподавался также в Казанской батальонной школе, Тобольском главном народном училище, Тобольской, Омской школах и др. В Москве в 1888 г. при Лазаревском институте восточных языков планировалось открытие вечерних курсов арабского, персидского, турецкого языков для всех желающих. До этого подобные курсы читались лишь в С.-Петербурге для военных[3].

В 1887 г. в Туркестане были организованы курсы обучения восточным языкам. 19 февраля в Ташкентском Военном собрании выступил Наливкин В.П., «прочитал собравшимся офицерам о необходимости и пользе для русских чиновников изучения сартского и персидского языков и обещал обучать этим языкам желающих». После его выступления более 50 офицеров и чиновников записались на курсы, которые стали проводится в Мужской гимназии[4]. 17 марта в Самаркандском клубе чиновник Коль, изучавший арабский, персидский, тюркский языки в С.-Петербургском университете, прочитал первую лекцию о сартском языке 70 слушателям из офицеров и чиновников. Занятия для желающих стали проводиться, и в Ташкенте, по вечерам три раза в неделю. Помимо языка слушателей знакомили

---

[1] См.: Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Первое пятилетие. 1867–1871. Тифлис, 1891. С. 404–432.

[2] Там же. С. 418.

[3] Московские ведомости. 1888. № 31. 31 января.

[4] Туркестанская туземная газета. 1887. № 7. 21 февраля, № 40. 19 ноября. Занятия начались 23 февраля. Кроме чиновников изъявили желание их посещать «и русские женщины». См.: Туркестанская туземная газета. 1887. № 8. 28 февраля.

с местными обычаями. В Маргеланском военном собрании чиновник Громбчевский также прочитал лекцию «о жизни туземного населения и о мусульманской религии»[1].

Соответственно запросам растет интерес властей к образованным «инородцам», способным к работе в светской, европейски организованной, школе. Ректор Казанского университета Лобачевский Н.И. писал министру просвещения: «При университете и гимназии, где преподаются восточные языки, необходимо для лучших в оных успехах учащихся, иметь преподавателей из природных персиян, татар, турок, соединяющих, если можно, образованность европейскую с основательными теоретическими и практическими познаниями восточных языков»[2]. К изучению и преподаванию восточных языков в государственных учебных заведениях привлекались иранцы Аб.К. и Ал.К. Казем-Бек, Мир-Моминов Хаджи Мир-Абуталиб, Алиев Мулла-Мухаммед, араб Ахмед-бен-Хусейн, египтянин Мухаммед Айяд Тантави, турок Кутлуш оглы Хаджи Осман, китаец Абу (Абдель) Каримов Исмаил, бурят Д. Банзаров, хакас Н.Ф. Катанов, азербайджанец М.Д. Топчибашев, казах И. Алтынсарин, башкир М. Бекчурин, узбек С. Абдугафаров, татары: Хальфины, Н.М. Ибрагимов, С.Б. Кукляшев, Г.А. Вагапов, М.-Г. Махмудов, А. Даминев, С. Муртазин, Н. Атнометев, М. Бердиев, Х. Фаизханов, А. Баязитов, И.В. Терегулов, С.-Г. Ахмеров, И.М. Бораганский, С.М. Янович-Чаинский и многие другие. Причастность к преподаванию в средней и высшей школе, к научным исследованиям восточных языков, истории, археологии и этнографии привели мусульманских ученых в научные организации. В частности в работе научных обществ активное участие принимали М. Хусаинов, Ш. Марджани, Х. Фаизханов, Ч. Валиханов, М. Шахтахтинский, М-С. Бабаджанов, М.Ф. Ахундов, М. Бекчурин, М. Уметбаев, К. Насыри, Г. Ахмаров, Ш. Ахмеров, М. Аитов, А. Заитов, Г. Ильяси, А. Диваев, А.-З. Валиди и др.

Постепенно, шаг за шагом, российское светское образование начинает проникать в среду мусульманского населения. Преодолевая традиционный негативизм ко всему русскому, в государственные

[1] Туркестанская туземная газета. 1887. № 12. 28 марта; № 20. 30 мая.

[2] Цит. по: Общественно-политическая мысль в Поволжье в XIX – начале XX вв. Казань, 1977. С. 34.

школы поступали преимущественно дети дворян, чиновников, купцов, казаков, сословий, в наибольшей степени подверженных аккультурации. По словам выпускника Казанского университета Мельникова П.И.: «Здесь, встретите вы башкиров и калмыков, покинувших свои привольные степи, чтоб просветить свой разум, и татар, оставивших свой гибельный предрассудок – не учиться, и жадно ищущих познаний, и бурят от берегов Байкала, с своим ламой, пришедших на берега Волги учиться европейской мудрости»[1]. Например, хан Букеевской (Внутренней) Орды Жангир получил русское образование и европейское воспитание в доме астраханского губернатора Андреевского С.С. Казахский султан Чингиз Валиханов дал русское образование трем своим сыновьям (Чокану, Махмуду и Маке)[2]. Поэт и просветитель Абай, опираясь на свой опыт обучения, также отдал своих детей учиться в русские школы[3]. В Ташкентской классической гимназии обучались трое сыновей С. Абдугафарова. Сын султана Восточной Орды Джантюря Махмуд закончил Неплюевский корпус. Для активизации поступления казахов в военные учебные учреждения было принято решение о принятии в кадетские корпуса детей зауряд-офицеров (из казахов), которые прослужили не менее 10 лет в должностях, замещаемых офицерами[4].

Военное образование в России также получил младший сын Бухарского эмира Музаффар ад-дина Сеид-Мир-Мансур; в Николаевском кадетском корпусе обучался наследник престола (будущий эмир) Сеид-Мир-Алим. Сын последнего Кокандского хана Худояра Ибн-Ямин-бек учился в Ташкентской гимназии и Учительской семинарии, внук – Сяйид-Нуруддин-бек, был зачислен во 2-й Оренбургский кадетский корпус[5]. Просветители С. Кукляшев, М. Уметбаев, М. Бекчурин также закончили Неплюевский кадетский корпус, И. Гаспринский обучался в Воронежском военном училище, А. Топчибашев, А. Агаоглу, Ш. Лапин, М. Чокаев – в С.-Петербургском университете, С. Джантюрин – в Московском университете, А. Агаев –

[1] Мельников П. Первый магистр монгольской словесности // Отечественные записки. 1840. Т. IX. С. 16–17.

[2] Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича... С. 78.

[3] Букейханов А. Абай (Ибрагим) Кунанбаев… С. 2, 6.

[4] Тургайская газета. 1895. № 10. С. 8.

[5] Туркестанская туземная газета // 1888. № 26. 5 июля.

в С.-Петербургском политехническом институте, М. Танышпаев – в С.-Петербургском институте инжинеров путей сообщений и т. д. Даже муфтии ОМДС С.-Г. Тевкелев, М. Султанов, М.-С. Баязитов «получили как минимум, среднее русское образование»[1].

Хотя двери российской высшей школы для мусульман (выпускников медресе) в целом оставались закрытыми[2], (исключение составил медицинский факультет Казанского университета), правдами-неправдами им удавалось приобщаться и к высшему государственному образованию. К началу XX в. высшее светское образование в Казанской губернии имели только 0,04 % татар-мужчин[3]. Несмотря на то, что «за первые 100 лет существования Казанского университета в его стенах училось (всего – А.Г.) 97 студентов восточного татаро-башкирского и казахского происхождения»[4], в 1910 г. там обучалось уже одновременно 20 мусульман[5]. В частности одним из первых башкирских врачей был выпускник Казанского университета Ахметьян Абдиев. Впоследствии он также закончил Петербургскую Медико-хирургическую академию и защитил диссертацию, став первым из башкир доктором медицины[6].

---

[1] Хабутдинов А.Ю. Религиозное образование мусульман Оренбургского Магометанского Духовного собрания // Векторы толерантности: религия и образование. Казань, 2006. С. 71.

[2] Например, высшее образование И. Гаспринский, С. Максуди, Ю. Акчура, А. Агаев получали во Франции, М. Шахтахтинский – в Германии. М.Ф. Ахундов отправил обучаться своего сына в университет в Бельгию.

[3] Народное образование в Казанской губернии: вопросы внешкольного образования. Казань, 1905. С. 5.

[4] Михайлова С.М. Казанский университет в духовной культуре народов Востока России (XIX в.). Казань, 1991. С.130. По ее справедливому замечанию, «создание национальных школ, принятие «инородцев» в гимназии и университеты свидетельствует не о заботе царизма о просвещении нерусских народов, а о крахе прежних форм колониальной русификаторской политики, о стремлении изменить формы и методы подготовки миссионеров». См.: Михайлова С.М. Из истории формирования и развития передовой общественной мысли среди татар Поволжья. (Просветительство 1800–1861 гг.) Автор. дис. … канд. ист. наук. Казань, 1969. С. 12. И даже востоковедческие исследования проводились «только для пополнения европейского знания, а вовсе не в целях пробуждения самосознания» народов. См. Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича... С. 81.

[5] «Юлдуз» о бедных студентах-мусульманах // Волжско-Камская речь. 1910. № 424. 24 марта.

[6] Круковский М.А. Южный Урал: Путевые очерки. М., 1909. С. 383.

«Число образованных киргиз (казахов – А.Г.), – пишет Потанин Г.Н., – кончивших курс в высших учебных заведениях[1], с каждым годом увеличивается; к сожалению» многие из них «остаются служить в европейской России, на Кавказе, в Одессе и т. п.»[2] Осознание необходимости светских научных (европейских) знаний проникло даже в традиционно консервативную Бухару. В 1880 г. эмиром Музаффар ад-дином в честь 25-летия царствования Александра II было пожертвовано 20000 руб.[3] на стипендии «при Ташкентской мужской гимназии для детей уроженцев Бухары». Правда детей, обладающих «образованием, достаточным для поступления в младший класс гимназии и прохождения дальнейшего курса», не нашлось («не только в настоящее время, но и в более или менее близком будущем нет и не предвидится»). Поэтому в МНП решили (1885) учредить эти стипендии «при приходских и городских училищах Туркестанского края»[4]. По утвержденным правилам предполагалось посылать по 2 ученика в училища Самарканда, Ташкента, Перовска, Казалинска с выделением содержания по 150 руб. на каждого[5].

Поначалу преобладала стойкая иллюзия, что для мусульман вовсе не обязательно создавать отдельные учебные заведения. Достаточно расширить их прием в общие государственные русские школы. Так, в 1862 г. командующий Башкирским войском генерал Тетеревников Н.К. выступил с инициативой обучения башкирских детей в русских деревенских школах: «в видах сближения башкир с сословиями других ведомств»[6]. План командующего был с энтузиазмом поддержан правительством. Однако эта идея оказалась весьма далекой от понимания реальной ситуации. Несмотря на заверения, что

---

1 Например, видные представители казахской интеллигенции А. Букейханов, Я. Акпаев, М. Таныпшаев, Х. Досмухамедов, Б. Каратаев, Б. Сартанов, М. Чокаев и др.

[2] Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича... С. 82.

[3] По другим данным – 32650 руб. См.: Туркестанская туземная газета // 1885. № 28. 31 июля.

[4] Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. X., № 37. СПб., 1894. С. 28–29.

[5] Туркестанская туземная газета // 1885. № 28. 31 июля.

[6] А также «чтобы в башкирские (светские – А.Г.) деревенские школы принимались дети других сословий» («с приемом русских мальчиков сделается более удобным изучение башкирами русского языка»). См.: ГАПК. Ф. 39. Оп. 1. Д. 220. Л.1.

детям-мусульманам не будут «преподавать догматов христианской религии, дабы не возбуждать ни малейшего подозрения, а потому недоверия в башкирах»[1], план Тетеревникова провалился. Например, в Пермской губернии окружные начальники в 1864 г. на запросы властей дружно отвечали, что «в сельских приходских училищах башкирских детей не обучается и никто из башкир эти училища не посещает, да и надежды нет, чтобы кто-нибудь из башкир отдал в сии училища детей своих», невзирая ни на какие уговоры[2]. Видным сторонником русского государственного образования для туземцев Туркестана был первый генерал-губернатор края Кауфман К.П. (1867–1882). Он искренне полагал, что конфессиональные школы «как остаток давней мусульманской старины не жизнеспособны и потому сами собой замрут» при свете европейского образования[3]. Однако, несмотря на отдельные успехи[4], открытие государственных школ, местное население стойко полагало: «Кто учится в гимназии, тот – неверный»[5].

Откровенно слабый приток инородцев в русские школы побудил к инициативам (частным и официальным) создания для них отдельных светских образовательных учреждений. Первый проект интеграции мусульманской духовной школы с европейской системой образования относится к 1818 г. Его авторами выступили муфтий Хусаинов М. и профессор Казанского университета Кондырев П.С. Данный проект предусматривал создание двух училищ для мусульман в Казани и Оренбурге. В них помимо религиозных предметов планировалось преподавание русского и европейского языков, а также общеобразовательных дисциплин. Кондырев предложил, в том числе создать светское училище для мусульман в Чистополе. В этих училищах готовились бы будущие указные муллы, учителя, чиновники; лучшие выпускники получили бы право поступать в университет. Эти про-

[1] ГАПК. Ф. 39. Оп. 1. Д. 220. Л. 2.

[2] Там же. Л. 21.

[3] Остроумов Н. Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае… С. 1.

[4] Например, Еникеева закончила Ташкентскую женскую гимназию с золотой медалью. См.: Воспоминания Ибн-Ямин-Бека Худояр-ханова // Остроумов Н.П. Сарты. Вып. 3. Ташкент, 1895. С. 169.

5 Там же. С. 170.

екты не были реализованы, прежде всего, по причине противоречий с официальными органами. Попечитель Казанского учебного округа Магницкий М.Л. видел в этих училищах лишь учреждения для активизации миссионерской работы.

На Кавказе государственное образование мусульман также не получило широкого распространения[1]. Несмотря на то, что по Положению (1835) ученики-мусульмане Тифлисской гимназии могли быть освобождены от Закона Божьего, а в уездных училищах[2] наряду с «татарским» языком преподавалось мусульманское вероисповедание[3]. Впоследствии Положениями о Кавказском учебном округе 1848, 1853 гг. предусматривалось обучение «татарскому» языку и мусульманскому законоучению в двух Тифлисских, Ставропольской (позже – Бакинской) и Екатеринодарской гимназиях. В последней вместо татарского языка преподавался черкесский, а в Кутаисской гимназии – турецкий язык. Однако во второй половине 60-х гг. было решено сориентировать среднее образование округа на общеимперские стандарты (устав 19 ноября 1864 г.): прежде всего «усилить преподавание русского языка». Из программ (1867) Тифлисской реальной и Екатеринодарской гимназий было удалено преподавание мусульманского вероучения и «татарского» языка, из Кутаисской гимназии – турецкого языка[4].

В 1847–1848 гг. были утверждены уставы Тифлисских мусульманских училищ Алиева и Омарова учения (для шиитов и суннитов). Они находились на государственном содержании, хотя и функционировали при местных мечетях в ведении духовных иерархов (ахунда и муфтия). Программы трехклассных мусульманских училищ помимо религиозных предметов предусматривали преподавание азербайджанского, персидского, арабского, русского языков, сокращенных курсов географии и истории, арифметики, общего понятия о русских законах, чистописания. В 1850 г. было принято решение об открытии новых

[1] Даже в начале XX в. в Тифлисской гимназии обучалось около 4 % мусульман.

[2] В Закавказском крае (Тифилисе, Елисаветполе, Шуше, Нухе, Шемахе, Кубе, Баку, Дербенте, Эриване, Нахичевани, Ахалцихе, Ленкоране) и Ставропольской губ.

[3] Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Первое пятилетие… С. 418, 478–479.

[4] Там же. С. 2–8, 14, 15, 490-500, 509.

мусульманских училищ, куда казеннокоштные воспитанники Казанского университета «и тамошней 1-й гимназии, по окончании курса наук, были обращены на службу учителями». Их выпускники, подобно закончившим уездные училища, получали возможность поступать в гимназии, где «по их желанию, может быть преподаваемо им учение их веры, в часы, назначенные для европейских языков». Что касается «школ при мечетях» Положение 1867 г. (§100) «впредь до особого распоряжения» оставляло «в настоящем их положении»: «влияние на них училищного начальства ограничивается истребованием через местных уездных начальников ежегодных сведений о количестве сих школ, именах духовных лиц, в них преподающих, и о числе учащихся»[1].

В 60-е гг. XIX в. «Общество восстановления православного христианства на Кавказе» (1860) развернуло миссионерско-просветительскую деятельность: были созданы школы для горских детей, а также открыта четырехлетняя учительская школа в Тифлисе. В 1867 г. в 67 школах «общества» училось 1098 учеников. Однако большинство их оставалось только на бумаге. Откровенно миссионерский характер этих школ не снискал значительных симпатий у местного населения. Параллельно администрацией создавались «горские школы», ориентированные на программы русских уездных (городских) училищ. Однако они были слабо адаптированы к нуждам местного населения и за исключением русского языка были практически бесполезны. Абрамов Я.В. считал, что они были даже вредны: если «общественные» школы грамотности только дискредитировали русское образование, то горские школы выпускали безграмотных писарей, городских лакеев, людей оторвавшихся от своего народа. С конца 1880-х гг. для кавказских инородцев начали создавать, как и в других регионах империи, «русско-татарские» школы. Абрамов констатировал: «К сожалению, насколько много сделано нами на Кавказе для того, чтобы всячески ухудшить экономическое положение туземного населения, настолько же мало сделано для распространения образования среди горцев. Собственно говоря, в этом отношении нами не сделано еще даже начального шага»[2].

---

[1] Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Первое пятилетие… С. 36, 433–454, 456.

[2] Абрамов Я. Кавказские горцы… С. 70. См. также: Ахмет Ц-ов. Русская бюрократия и кавказские горцы... С. 314.

Намного хуже ситуация с государственным образованием инородцев сложилась в Сибири. Хотя «в XVIII в. в Сибири было основано много инородческих школ, но ни одна из них, – отмечает Шашков С.С., – не дошла до настоящего столетия»[1]. Если «в 1782–1784 гг. администрация старалась о распространении школ и обучении Корану татар и киргизов (казахов – А.Г.)», то в XIX в. ставка была сделана на конфессиональные школы, дававшие весьма скудное образование[2]. С 1853 г. был вновь поставлен вопрос об инородческих школах, однако формирование их шло крайне медленно (отчасти вследствие слабого финансирования, а также сопротивления местного населения, опасавшегося христианизации). Наибольшую проблему представляло преподавание образовательных предметов на родном языке, что вызывало откровенное неприятие школьных властей. «Со стороны русской народности в Сибири, к сожалению, почти ничего не сделано для инородческого образования и пробуждения инородческого ума, – с горечью констатировал Ядринцев Н.М. – На Кавказе в гимназиях инородцы составляют 27 % всего числа учеников; в одесской гимназии их было 22 %; в казанском округе – 2 %; в Сибири они не составляют и одного процента»[3]. В области просвещения российскую политику в Сибири Ядринцев сравнивал с политикой испанцев в американских колониях, придерживавшихся, как известно, самых жестких ограничений[4].

Стремление к русскому обучению инородцев было связано с насущной потребностью властей в грамотных кадрах туземной администрации. В частности задача «приготовления» писарей «в достаточном количестве, соразмерно потребностям губерний» неоднократно ставилась Министерством государственных имуществ[5]. Наибольшую проблему представляла подготовка писарей из представителей коренного населения, владеющих русской грамотой. Однако на

[1] Шашков С.С. Сибирские инородцы в XIX столетии… С. 595.

[2] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 117.

[3] Там же. С. 120, 117, 385. «В прежнее время инородцы принимались в омский кадетский корпус, преобразованный теперь в военную гимназию; сюда поступали дети киргизских султанов, в настоящее время их перестали принимать и сюда». См.: там же.

[4] Там же. С. 410.

[5] ГААО. Ф. Ф-494. Оп. 1. Д. 21. Л. 25–26.

предписание Астраханского окружного управления государственных имуществ (1850) Голова общества кундровских татар (ногайцев-карагашей) ответил, что мальчиков, «обученных русской грамоте, кои могли бы помещены быть для практических занятий письмоводством не оказалось»[1]. Вероятно, более успешно данная проблема (обучение русской грамоте) решалась среди юртовских татар. Небольсин П.И. в 1853 г. писал, что они «хорошо владеют русским языком… и сами ввели у себя… обыкновенные сельские школы, где дети должны обучаться и русской грамоте»[2]. В Уфимской губернии были также достигнуты некоторые успехи. За 10 лет (1858–1867) во все 10 училищ губернии поступило около 540 мальчиков-мусульман. Выпускники были направлены на службу по части письмоводства[3].

Еще в большей степени данная проблема была актуальна в казахских степях, где ставилась задача по вытеснению татарского языка из официального делопроизводства, широкому внедрению русского языка[4]. В 1844 г. было принято Положение о Школе для киргизских (казахских – А.Г.) детей при Оренбургской Пограничной Комиссии. «Главная цель учреждения школы, кроме распространения… знания русского языка и некоторой грамотности, состоит в приготовлении способных людей к занятию по пограничному управлению мест письмоводителей при Султанах-Правителях и Дистаночных Начальников в Орде» и др. В Школе должны были обучаться 30 воспитанников исключительно из казахов, «таких, коих родители оказали услуги правительству, или же известны по своей особенной оному преданности». Программа обучения, рассчитанная на 7 лет, включала предметы: русский язык, чистописание, арифметика, татарский язык, «закон магометанский», «составление деловых бумаг на русском языке»[5]. Относительно геометрии, топографии, черчения, фи-

[1] ГААО. Ф. Ф-494. Оп. 1. Д. 21. Л. 27–28.

[2] Небольсин П. Очерки Волжского Низовья. СПб., 1852. С. 74–75.

[3] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 455.

[4] Ремнев А.В. Язык и алфавит в имперской политике в казахской степи (вторая половина XIX) // Имперские и национальные модели управления: российский и европейский опыт. М., 2007. С. 216.

[5] ПСЗ-2. Т. XIX. Отд. I. № 17999 (14 июня 1844 г.). С. 401–402; Т. XIX. Отд. II. С. 216.

зики, политической географии, фигурировавших ранее в проекте[1], оренбургский губернатор высказался отрицательно: «Чтение коих в киргизской школе тем более излишне»[2]. Первая русско-казахская школа открылась в 1850 г. В числе первых выпускников в 1857 г. был казахский просветитель И. Алтынсарин[3].

Подобные проекты обсуждались в других национальных регионах империи. В частности в Крыму в первой четверти XIX в. в местных училищах (например, Феодосийском) было введено преподавание татарского языка для привлечения мусульманских детей в общие школы. В 1827 г. при Симферопольской гимназии было учреждено татарское училищное отделение, которое должно было готовить учителей из татар по различным предметам для городских, сельских и духовных школ. С 1838 г. в них усилилось преподавание русского языка в ущерб татарскому. Однако после ревизии татарских училищ в Крыму (1843) внимание было вновь возвращено к преподаванию крымско-татарского языка. Учителями татарского языка, как правило, были выпускники училищного отделения: Газиев, Селимов, Боданинский и др. Для преподавания использовались учебники: «Букварь крымско-татарского языка» (Газиева), «Грамматика крымско-татарского языка» (Хорасанова), «Друг детей», книга для чтения (перев. А. Челеби), «Сельское чтение» (перев. Газиева); а также выписывались турецкие книги из Стамбула. При этом арабский язык не преподавался, даже в училищном отделении. Восьмилетний курс обучения в Татарском училищном отделении включал 4 года приготовительного образования в самом отделении (чтение, письмо, четыре действия арифметики, заучивание слов и фраз на русском языке), затем 3 года – посещение занятий в гимназии, восьмой год предусматривал уроки по истории и географии, занятия с младшими учениками отделения. Во время Крымской войны в 1854 г. училищное отделение было рас-

[1] Предполагалось, что «с этими познаниями отличнейшие из воспитанников, по выпуске из Школы, могли бы быть посылаемы при караванах в Хиву и Бухару для приобретения топографических о тех странах сведений с соответствующими чертежами». См.: Приложение // Ильминский Н. Воспоминания… С. 18–19.

[2] Там же. С. 28.

[3] *Алтынсарин И. (1841–1889)* – казахский педагог-просветитель, писатель, общественный деятель. С 1879 по 1889 г. инспектор казахских школ в Тургайской области.

пущено и через пять лет окончательно закрыто. За 28 лет в училищном отделении обучалось около 70 учеников, однако закончило его всего 25 воспитанников. В 1859 г. при Симферопольской гимназии был открыт пансион для детей мурз[1] с изучением гимназического курса, основ веры и татарского языка[2].

Министерство государственных имуществ учредило волостные четырехлетние училища для татар в Ногайске, Симферополе (переведенное в Сарабуз), Саках, Таракташе и др. Однако «оно (МГИ) заботилось только о подготовке писарей, а не собственно об образовании татар» (притом, что в этих училищах изучались русский, татарский языки, «закон магометанской веры», арифметика, счетоводство и делопроизводство волостного и сельского управлений»). Ввиду принудительного набора «для поступления в волостные училища татарские общества нанимали сирот и бедняков, оборвышей населения… Такие люди не могли иметь впоследствии никакого авторитета в глазах своих собратьев». После подготовки определенного количества писарей волостные училища были закрыты. Введение татарского языка в трех уездных училищах (Феодосийском, Перекопском, Симферопольском) привело лишь к тому, что «многие из русских научились по-татарски, но число татар, поступивших в эти училища, было совершенно ничтожно». Впрочем, «в Сарабузе мировому посреднику удалось уговорить татар к посещению русского приходского училища», туда начали ходить 12 учеников татар. Попытка же ввести русский язык в медресе (в первой половине XIX в.) «также не увенчалась успехом». «Удались ли меры, предпринятые правительством с целью распространить среди крымских татар общерусское образование? – спрашивает автор статьи в «Журнале Министерства Народного Просвещения» (1868). – Нужно сказать прямо: совершенно не удались»[3].

Реализация проектов государственного инородческого образования (сориентированных «напечатлеть в их (инородцев – А.Г.) умах понятие о величии и могуществе Русского народа и Русского

[1] В татарском отделении симферопольской гимназии предусматривалось 20 казеннокоштных и 10 своекоштных пансионеров.

[2] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 86–90, 118–119.

[3] Там же. С. 89–90, 92–93, 114, 125, 127.

государства»)[1] в первой половине XIX в. не получила широкого практического разрешения. «Их авторы (проектов – А.Г.) совершенно не представляли себе реальностей жизни российских мусульман, они представлялись им «чистым листом». О том, что исламская общественная мысль имеет свои ответы на все жизненные вопросы, богатую литературу, многообразие мнений, свой устойчивый взгляд, достаточно глубокое понимание христианских догматов, ни Кондырев, ни Магницкий, ни оценивающие их предложение Александр I и Голицин (и их последователи – А.Г.) и понятия не имели»[2]. По мнению культуртрегеров, культурно-интеллектуальная жизнь мусульманских народов представляет картину «почти беспросветного мрака, рассеивать который призывает нас политические судьбы нашего отечества»[3].

В 1864 г. после длительного обсуждения было принято общее Положение о начальных училищах. В отличие от первоначального проекта и предыдущей практики оно не предусматривало «местные наречия при первом обучении», в виду того, что «правительство должно озабочиваться развитием общей русской грамотности, а не местных наречий»[4]. Соответственно государственные начальные школы не пользовались популярностью среди мусульманского населения. Дело дошло до использования принудительных мер к образованию инородцев. Например, члены Буинского уездного земского собрания (Симбирской губ.) «пришли к убеждению, что по условиям здешней местности необходимо удержать пока характер принудительного обучения, так как население здешнего уезда, по преимуществу инородческое, не сознало пользы образования и доселе на дело обучения грамотности смотрит, как на исполнение какой-нибудь повинности, и даже готово откупаться от нее. Если дело обучения крестьян предоставить их доброму желанию, то в школах не останется ни одного мальчика, ни одной девочки»[5].

---

[1] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 95.

[2] Исхакова Р.Р. Образование в дореволюционной России: идеологический и конфессиональный аспекты // Вестник Казанского технологического университета. 2008. № 6. С. 29.

[3] Наливкин В.П. Школа у туземцев Средней Азии. Ташкент, 1889. С. 14.

[4] Назарьевский И.Т. Исторический очерк законодательства по начальному образованию в России // Журнал народного просвещения за 1905 г. Ч. CCCLVII. Февраль. С. 171.

[5] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев... С. 22.

Крымская администрация также сочла, что «опыты прошедшего, по-видимому, говорят, прежде всего, в пользу принудительной системы обучения татар в Крыму, какая впрочем, установлена и везде в России, где заведены училища для инородцев»[1]. Вместе с тем в комиссии по образованию крымских татар звучали и отдельные разумные суждения. «Если ввести, как предполагают, во все татарские школы обязательное изучение русского языка, то это не только не принесет пользы, но может, напротив, принести положительный вред делу образования татар. Такая принудительная мера на первых же порах отвратит их от русской грамотности. В школах, устроенных с этой целию, они увидят не более как полицейскую меру, не более как заведение, учреждаемое с совершенно иными целями и намерениями. Они готовы заподозрить своих просветителей в дурных и корыстных намерениях, а в заведениях, устроенных для их образования, готовы видеть только такие заведения, которые учреждены лишь для личных выгод, правящих ими чиновников»[2].

Как было сказано выше, колониальная политика, связанная с аккультурацией, была крайне непоследовательной, поскольку конечным итогом ее виделась христианизация и ассимиляция «инородцев». По мнению администрации, «отчуждение» мусульман от господствующей народности «не подлежит никакому сомнению и никоим образом не может быть оставлено без внимания и без противодействия»; «христианизация просвещения и полное обрусение инородческих детей должно быть целью (начальных – А.Г.) училищ – в этом все согласны»[3]. Противоречия колониальной аккультурации во второй половине XIX в. наиболее ярко отразила так называемая система Ильминского. Ильминский Н.И., являясь искренним поборником просвещения нерусских народов, вместе с тем неоднократно предостерегал от опрометчивого приобщения инородцев к достижениям европейской науки, справедливо опасаясь роста их национального самосознания: «Фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин, а еще хуже аристократ, а еще хуже человек университетского

[1] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев.... С. 93.
[2] Там же. С. 139.
[3] Там же. С. 5.

образования»[1]. Ильминский писал: «Мне представляется невозможным достигнуть, через слияние магометанских начал или принципов и догматов с европейской наукой и цивилизацией, не то чтобы обрусения, а даже какого-либо расположения к русским людям и к русскому государству»[2]. Поэтому он предлагал: «Пусть медресы останутся сами по себе, как терпимые, а русские школы для туземцев пусть идут на русских началах, т. е. на гуманном образовании и воспитании и на русской науке, без вероучения магометанского». «Если бы умудриться эти школы поставить интересно для туземцев, то они, могли бы противостать медресам, как их отрицание»[3]. Что касается народов Средней Азии, то, «по моему понятию, киргизов и сартов вовсе не следовало бы привлекать и допускать в гимназию… Для них гораздо полезнее простое, начальное, но здоровое, русское образование… С такой по-видимому ограниченной программой выходили люди…, которые не гнушались принимать должности толмачей, писарей, начальных учителей» русско-туземных школ и т. д.[4] Весьма полезным он находил опыт колониальных французско-арабских школ в Алжире[5]. Остроумов Н.П. свои опасения выразил еще более ясно: научное образование мусульман «бессильно, при известных обстоятельствах, заглушить в людях национальное

**Н.И. Ильминский**

---

[1] Ильминский Н.И. Письмо 18 февраля 1885 г. (№ 43) // Ильминский Н.И. Письма... С. 175.

[2] Ильминский Н.И. Письмо 29 сентября 1877 г. (№ 2) // Извлечения из писем Н.И. Ильминского к Н.П. Остроумову... С. 6.

[3] Там же.

[4] Ильминский Н.И. Письмо 29 февраля 1884 г. (№ 23) // Ильминский Н.И. Письма... С. 74. В письме к Остроумову Ильминский выразился еще более определенно: «Я в своем мнении… высказался о ненадобности научного классического образования для азиатов, киргиз, сартов и т.п.». См.: Ильминский Н.И. Письмо 12 октября 1885 г. (№ 21) // Извлечения из писем Н.И. Ильминского к Н.П. Остроумову… С. 49.

[5] Ильминский Н.И. Письмо 29 сентября 1877 г. (№ 2) // Извлечения из писем Н.И. Ильминского к Н.П. Остроумову… С. 6.

чувство». «Национальное самосознание от образования даже еще проясняется и получает большую устойчивость»[1].

Ильминский совершенно определенно высказался за неразрывную связь образования и христианизации, перевод богослужения на народные языки «инородцев», распространение религиозной литературы на этих языках, обучение детей «новокрещенов» русскому языку и постепенный перевод организации их духовной жизни на православный лад[2]. Он выступил одним из инициаторов миссионерского общества «Братство святителя Гурия», которое на основании «Положения о начальных народных училищах» (1864) создало сеть «братских» школ. Обучение в них велось по «системе Ильминского». В речи на открытии Братства попечитель Казанского учебного округа П.Д. Шестаков откровенно высказался о целях «системы»: преподавать «на их (инородцев – А.Г.) родном языке, пока они не усвоят русского языка настолько, чтобы с успехом учиться в русских школах, чтобы хорошо понимать наши молитвы и наши богослужения»[3]. К концу XIX в. в Казанской губернии в 122 «братских» школах обучалось около 5 тыс. детей[4]. В этих целях предусматривалась подготовка учительских кадров и духовенства из представителей коренных народов. По инициативе Ильминского были созданы Казанская центральная крещено-татарская школа (1863), а затем Казанская инородческая учительская семинария (1872), которую Ильминский рассматривал в качестве видного и существенного звена «в системе миссионерских

---

[1] Остроумов Н. Что такое Коран? По поводу статей Г.г. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы Алима (Перепечатано из №№ 1–10 «Туркестанских Ведомостей» за 1883 год). Ташкент, 1883. С. 31.

[2] Первые попытки перевести отдельные книги Библии на татарский язык относятся к XVIII в. (кн. Шендяков А.Н., 1785 г.) В 1818 г. был опубликован перевод Нового Завета, выполненный Библейским обществом (переводчики, предположительно, И. Хальфин и казанские священники). В 1840–50-е гг. переводом Библии занималась Переводческая комиссия, созданная в Казани Синодом, с участием А.К. Казем-Бека, Г.С. Саблукова, Н.И. Ильминского, Н.Д. Ясницкого. В дальнейшем в 1860-е гг. переводами целенаправленно занимались Н.И. Ильминский и В.Т. Тимофеев, которыми были опубликованы переводы ряда книг Ветхого и Нового Заветов. См.: Татарский энциклопедический словарь. Казань, 1999. С.76

[3] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 444.

[4] Татарская энциклопедия. Т. I. Казань, 2002. С. 460.

учреждений Казанского края и всего Востока Европейской России»[1]. По его собственному признанию: «главное направление Казанской школы есть религиозное, православно-церковное, хотя воспитанники искренне интересуются и светскими знаниями»; «образование крещеных инородцев должно быть, прежде всего, православно-христианское, религиозное»[2] и т. д. Как выразился Победоносцев К.П., крещено-татарские школы были призваны воздействовать, «прежде всего, на душу» инородцев[3].

Вне зависимости от поставленных целей «система Ильминского» объективно способствовала распространению русского языка и светского просвещения среди мусульман (татар, башкир, казахов и др.). Безусловным достоинством этой системы являлось обучение на основе родного языка инородцев. При этом, вероятно, не все ученики крещено-татарских школ закреплялись в православии. Например, Дорофей Григорьев (Гайнулла Биккинев) параллельно «якобы посещал медресе, где изучал основы ислама», а впоследствии стал муллой[4]. (Исследователь школьной политики российского правительства в отношении татар Поволжья, Горохов В.М. (выпускник центральной крещено-татарской школы), достаточно высоко оценивал деятельность Ильминского, фактически квалифицируя ее как миссионерско-просветительскую.)[5] В 1870 г. «система Ильминского» была официально признана правительственными «Правилами о мерах к образованию населяющих Россию инородцев» и рекомендована к внедрению в широкую практику. Сам же Ильминский неоднократно подчеркивал: «Казанская крещено-татарская школа, конечно, имеет свои особенности, но сущность инородческой системы одна и та же»[6].

---

[1] Ильминский Н.И. Письмо 29 февраля 1884 г. (№ 23) // Ильминский Н.И. Письма... С. 50.

[2] Ильминский Н. Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев... С. 79, 81.

[3] Из черновых бумаг К.П. Победоносцева… С. 205.

[4] Шарафутдинов Д. «Его императорскому высочеству…». С. 42.

[5] Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941. С. 95–96, 97.

[6] Ильминский Н. Мнение об учительской школе для инородцев Оренбургского края… С. 180.

Относительный успех Школы для казахских детей при Пограничной комиссии побуждал к дальнейшей деятельности в этом направлении. В 1861 г. были приняты «Правила, относящиеся до русских школ для киргизских (казахских – А.Г.) детей в Уральском и Оренбургском укреплениях…». В этих школах предусматривалось иметь по 25 воспитанников, изучать чтение и письмо на казахском и русском языках, первые четыре правила арифметики, практиковать переводы с казахского языка на русский и обратно. В них также давали «некоторые сведения о земном шаре, частях света и главных городах государств Европы» и истории. Обучение не должно было продолжаться более 4 лет. С 1864 по 1889 г. благодаря усилиям И. Алтынсарина в Тургайской обл. было открыто 11 училищ для казахов (4 двухклассные центральные русско-казахские, 4 волостные казахские, 1 волостное русско-казахское, 1 ремесленное, 1 женское училище с казахским интернатом). Учителями в русско-казахские школы определялись, как правило, ученики Н. Ильминского: С. Меркурьев, И. Григорьев, А. Мазохин и др.

В 1890-е гг. «для нужд кочевого населения Империи» возник особый тип училищ – аульная школа (в виде отделений при волостных двухклассных русско-казахских школах). Они возникли сначала в Тургайской области, затем в Семипалатинской и Акмолинской. В 1901 г. были утверждены «Правила для аульных русско-киргизских (русско-казахских – А.Г.) школ Акмолинской и Семипалатинской областей»[1]. Была также создана комиссия по составлению казахского алфавита русскими буквами[2]; «кириллица официально вошла в набор инструментов имперской культурной экспансии»[3].

Несмотря на отсутствие в Положении (1861) в программу было введено «краткое преподавание из мусульманского закона божьего» (иман шарты, хафтияк, не более 4 уроков в неделю), что встретило противодействие поборников «системы Ильминского». Чтобы преодолеть недоверие казахов к русской школе, как писал Ильминскому Алтынсарин (1864), «я иногда являюсь детям… официально муллой

[1] Назарьевский И.Т. Исторический очерк законодательства по начальному образованию в России // Журнал народного просвещения за 1905 г. Ч. CCCLVIII. март. С. 35.

[2] Приложение / Ильминский Н. Воспоминания... С. 102–110, 129, 132, 193–194.

[3] Ремнев А.В. Язык и алфавит в имперской политике в казахской степи... С. 214.

и рассказываю, что знаю из духовной истории». В другом письме (1882) он признался своему наставнику, что «принялся в последнее время за изучение магометанского шаригата и составление прилагаемого к сему учебника». Не вполне понимая отрицательное к этому отношение Ильминского, Алтынсарин в письме к Катаринскому В.В.[1] наивно вопрошал: «Николай Иванович до сих пор ничего не отвечает на счет учебника моего по Закону Божьему. Просто удивительно и досадно наконец». После кончины Алтынсарина (1889) Мазохин в письме к Ильминскому печально подытожил: «Грустно становится, когда вспомнишь, что он кончил свою жизнь во мраке магометанства, а как близок он был к христианству!»[2].

Не вполне разделял Алтынсарин стремление Ильминского вытеснить «татарскую грамоту», арабскую графику из жизни казахов. «Хотя вмешательство татарской грамоты может и повредить чистоте и целостности киргизского (казахского – А.Г.) языка, – писал он, – но надо иметь в виду, что разрыв  татарской грамоты с киргизами (казахами – А.Г.) не возможен, …потому что по ней написана религия киргизов, по-арабски и татарски киргиз молится; они теперь встали гораздо ближе с татарами и сартами нежели прежде; связи умножаются; учеников из киргиз (казахов – А.Г.) в татарских медресах не уменьшается и не уменьшается…» Что касается учебника по «шаригату», разъяснял он, «писать подобного рода учебник русскими буквами, как я полагал сначала представляется совершенно невозможным, так как книга религиозного содержания». (Из-за отрицательного отношения Ильминского учебник по мусульманскому праву для русско-казахских школ так и не был напечатан.)[3]

К началу 1880-х гг. в 5 русско-казахских училищах (4 двухклассных и ремесленном) Тургайской обл. обучалось около 200 учащихся на 300 тысячное казахское население области[4]. Алынсарин

---

[1] *Катаринский В.В.* – ученик Ильминского Н.И., с 1875 г. инспектор татарских, башкирских и казахских школ Оренбургского учебного округа.

[2] Письма и бумаги И.А. Алтынсарина // Приложение / Ильминский Н. Воспоминания... С. 221, 251, 309, 342.

[3] Там же. С. 227, 251, 255–256.

[4] Там же. С. 271. См. также: Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 226. Коллизии насаждения государственной школы в Туркестане см.: Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 123–144.

неоднократно извещал инспектора инородческих училищ о «крайностях» обучения, которые только отчуждают мусульман от русского образования. Например, руководитель Орской учительской школы Бессонов А.Г. начал проповедовать в 3-х, 4-х классах Евангелие; в Красноуфимском с/х училище была «подача к столу свинины, заставление учащихся пасти свиней и молитва будто бы с русскими учениками» и т. д.[1] Селицкий, посланный МНП в 1900 г. для обозрения русско-киргизских (русско-казахских – А.Г.) школ, докладывал генерал-губернатору, что «киргизские интерны должны были поступиться и в вопросе о соблюдении в стенах школы уразы (пост)» (протесты умолкли «при применении решительных мер»), русская транскрипция вытесняет арабскую и тем парализует влияние мусульманской литературы, уроки вероучения – не более 2–3 занятий в неделю, отнюдь не позволяется, чтобы «мусульманские ученики были посвящаемы в тонкости шариата» и т. д.[2] В результате «в русскую школу (казахи – А.Г.) отдают детей нехотя, – писал Абай, – как на позор или неволю. Отдают одни бедняки с горя»[3]. По мнению Ремнева А.В., «в глазах казахской интеллигенции мероприятия властей приобретали ярко выраженный негативный оттенок»[4].

Попечитель Оренбургского учебного округа Лавровский П.А. в июле 1875 г. известил Уфимского губернатора, что по смете МНП на содержание инородческих школ (для «башкирского сословия») во вверенной ему губернии ассигновано 11000 руб. Но процесс их насаждения шел относительно медленно. По отчетам мировых посредников в этом году Стерлитамакское приходское училище (в ведомстве МНП) посещали 10 мальчиков, 2-м приходское – 15, Бирское уездное училище – 35, приходское – 20 и т. д. В начальных сельских волостных училищах Уфимского у. обучалось: в дер. Караякуповой – 10 мальчиков, Сафаровой – 45; Бирского у.: в дер. Акканово – 25, Толбазы – 25, Бураевское – 19, Калмыковское – 17 и т. д.[5] Часть средств, выделяемая «на образование башкирского[6] юношества»,

[1] Письма и бумаги И.А. Алтынсарина… С. 337–339, 342.

[2] Журнал Известий по народному образованию1905. Декабрь. С. 275–276.

[3] Абай. «Свою судьбу от мира не таю…»... С. 249.

[4] Ремнев А.В. Язык и алфавит в имперской политике в казахской степи… С. 225.

[5] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1110. Л. 12–13, 33.

[6] В «башкирское сословие» помимо собственно башкир входили и татары.

распределялась через общества вспомоществования бедным. В отчете Оренбургского комитета за 1884 г. отмечено: «Получено из того же (губернского – А.Г.) казначейства ассигнование по смете МНП на выдачу в пособие детям башкирского сословия, обучающихся в учебных заведениях Оренбурга – 240 руб.»[1].

В Бирске в 60-е гг. был создан пансион «для башкирских девиц», который в 1872 г. был переведен в Уфу в Мариинскую женскую гимназию. Количество пансионерок (при квоте 20 учениц) колебалось в разные годы от 2 до 8. Губернскому начальнику в письме к попечителю (1876) пришлось признать, что изначально планировалось готовить «учительниц для женских школ в башкирских селениях, в случае учреждения таковых обществами, земствами или правительством. Но, к сожалению, эта последняя цель доселе не имела ни одного случая для практического применения, кроме того, что воспитанница Мариинской гимназии Хусаинова состоит воспитательницей в пансионате башкирских девиц». Однако высказал надежду на «постепенное сближение башкир к мысли о возможности образования женщин без всякого ущерба религиозным верованиям, не говоря уже о том нравственном влиянии, которое женщины, получившие образование, могут внести в темные массы своих единоверцев и единоплеменников». Губернатор предложил создать новые подобные пансионаты в Бирске, Стерлитамаке, а затем женские школы в мусульманских селениях[2].

Однако на практике мусульмане к государственным школам продолжали проявлять недоверие. Например, в 1872 г. по первоначальному ходатайству общества дер. Макаровой (Стерлитамакского у.) была построена школа. Но в итоге местное население под давлением духовенства отказалось отдавать в эту школу своих детей. Конфликтная ситуация дошла до вмешательства муфтия, который попытался урезонить мулл, противодействующих открытию школы[3]. Одно из сильнейших препятствий государственному просвещению

[1] Отчет о состоянии сумм комитета, Высочайше утвержденного, общества вспомоществовании бедным г. Оренбурга с 20 ноября 1883 г. по 21 декабря 1884 г. // Оренбургский листок. Ежедневное приложение. 1885. № 11. 17 января.

[2] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1110. Л. 79–81.

[3] Там же. Д. 959. Л. 62–65, 68.

башкир (а также казахов и среднеазиатских народов) администрация усматривала во влиянии татарских культуртрегеров (духовенства и учителей). «Татары-грамотеи, – как выразился Ильминский, – летом торгуют между башкирцами, а зимой остаются в каком-нибудь одном ауле, и в башкирской хижине или кибитке обучают башкирских детей магометанской грамоте: кто может уследить такие малейшие импровизированные школы»[1]. В 1888 г. Министром внутренних дел было «сделано распоряжение о преподавании в учебных заведениях Оренбургского учебного округа воспитанникам из магометан закона их веры по книгам на татарском языке, с тем, однако, непременным условием, чтобы татарский язык не употреблялся при обучении воспитанников из башкир»[2].

Вместе с тем на фоне протестов выделялись медресе, которые попытались извлечь максимальный позитивный опыт из сложившейся ситуации. Так, в Стерлибашевском медресе (одном из старейших медресе, образованном в 1720 г.)[3] с 1871 г. начал функционировать русский класс; впоследствии в преподавание были введены география, история, арифметика, естествознание и другие предметы. Преподаватель русского языка К. Габитов в 1876 г. обратился к начальству прислать учебники: Паульсона И.И. «Учебное пособие для народных училищ» (15 экз.) и Золотова В.А. «Арифметику для начальных сельских училищ, по Груббе» (20 экз.)[4].

В 70-е гг. XIX в. начали также создаваться трех годичные русско-татарские училища, в которых основными предметами были русский язык и арифметика, а также давались начальные сведения по истории, географии и природоведению. Однако, несмотря на наличие курса мусульманского вероисповедания, обучение велось главным образом на русском языке и преподавание татарского языка официально не предусматривалось. В начале XX в. в Казанском учебном округе на-

[1] Ильминский Н. Мнение по вопросу о мерах для образования киргиз… С. 159.

[2] ГАОО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 73. Л. 1. Делянов И.Д. вслед за принятым решением поинтересовался: нельзя ли «устроить преподавание вероучения на башкирском языке на средства обществ»? См.: там же.

[3] Среди преподавателей и студентов были Г. Утыз Имяни, С. Юлаев, Х. Салихов, М. Бекчурин, М. Акмулла, Г. Чокрый,Ч. Валиханов, Г. Рафики, Т. Янаби, М.-Ш. Тукаев, Ш. Махмудов и др.

[4] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1110. Л. 96–97.

считывалось 57 русско-татарских училищ. К 1910 г. в Поволжском регионе действовало около 500 русско-инородческих, церковно-приходских школ и школ грамоты[1]. Подобные школы просветитель И. Гаспринский вероятно не без основания называл мертворожденными учреждениями[2].

В 1872–1876 гг. (согласно Положению от 27 марта 1872 г.) были открыты четырехлетние татарские учительские школы в Уфе, Симферополе и Казани, а также в 1883 г. – Орская киргизская (казахская) учительская школа. Здесь подготавливали учителей из татар, башкир, казахов и др. для «инородческих» начальных школ Поволжья, Приуралья, Крыма и Средней Азии. Открытие в 1872 г. Уфимской татарской учительской школы было активно поддержано муфтием Тевкелевым, который согласился выделить 28 тыс. руб. на строительство нового здания[3]. По поводу формулировки «принимать детей татар всех сословий» попечитель Казанского учебного округа дал разъяснение, что «нет препятствий к поступлению мещеряков, тептярей и башкир»[4]. В год открытия в Уфимскую татарскую учительскую школу разрешено было принять 6 учеников[5], число которых существенно пополнилось за счет частных пансионеров.

В учительскую школу принимались, как правило, выпускники медресе; они подвергались вступительному испытанию. На прошение казанского купца М.-Ш.Х. Апанаева о принятии его сына инспектор заведения У.Ю. Саинов ответил: «Может быть принят в Школу ежели он проходил наху и мантык, или, в крайнем случае, прошел шархмуллу, об означенных предметах он подвергнется экзамену»[6]. Однако, для наиболее способных делались исключения. Например, инспектор башкирских, киргизских (казахских – А.Г.) и татарских школ Радлов В.В. ходатайствовал принять без экзамена группу шакирдов (Ф. Мухутдинова, К. Мухаммедзянова, Г. Фаизханова) как лучших

[1] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 79.

[2] Гаспринский И. Русское мусульманство... С. 32.

[3] Однако организаторы школы ограничились арендой дома Шифнер. См.: ГАОО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 2. Л. 31–32.

[4] ГАОО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 3. Л. 3, 19.

[5] Там же. Л. 2–3. Частные пансионеры платили 20 руб. в год, сверх этого – 25 руб. «на первоначальное обзаведение». См.: там же. Л. 47.

[6] ГАОО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 3. Л. 65–67.

учеников Марджани (читающих книгу «Таузих»)[1]. Очевидно, что руководство УТУШ имело тесные контакты с инородческими школами. Об этом свидетельствует ходатайство Саинова об оплате книг и учебников для Араслановской сельской школы[2].

В 1877 г. татарская учительская школа была переведена из Уфы в Оренбург[3], подальше от «пагубного» влияния «высшего магометанского духовенства». При ней было создано начальное татарское училище, призванное играть роль подготовительного отделения к восприятию общеобразовательных предметов учительской школы. Последняя программа Оренбургской татарской учительской школы, утвержденная на три года в 1887 г., помимо вероучения включала занятия по русскому языку, арифметике, геометрии, естествознанию (зоология, ботаника, начальные сведения по химии, минералогии и физике), географии и педагогике[4].

Откровенно обрусительный характер ОТУШ (отсутствие татарского языка), безусловно, снижал для мусульманского населения привлекательность и значимость Оренбургской школы, а соответственно, и уровень обучения в ней. С точки зрения правительства Оренбургская татарская учительская школа не оправдала надежд распространения «между татарскими мусульманами образования в русском духе и сближения их с русской народностью». В 1889 г. она (в духе политики контрреформ) была закрыта[5]. Ильминский Н.И. по этому поводу писал: «Закрытие татарской учительской школы – мера весьма полезная, ибо эти школы (другая Казанская татарская магометанская учительская школа) долгим опытом доказали свою беспо-

---

[1] ГАОО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 3. Л. 57. Они были зачислены в учительскую школу в 1873 г. См. также: Л. 1.

[2] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1110. Л. 211.

[3] «На основании Высочайшего соизволения, сообщенного предложением… Министра Народного Просвещения от 8 декабря 1876 г.» Для ОТУШ было передано здание бывшей Оренбургской киргизской школы. См.: ГАОО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 27. Л. 10.

[4] ГАОО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 116. Л. 2–22. Программа была разработана комиссией председательством окружного инспектора Чеховича.

[5] Высочайшее решение было принято по докладу Министра народного просвещения (27 июля 1889 г.): прекратить принимать новых воспитанников с настоящего 1889–1890 учебного года. По распоряжению Делянова И.Д. Оренбургская школа, после завершения организационно-хозяйственных вопросов, должна быть окончательно закрыта к концу учебного года. См.: ГАОО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 132. Л. 2.

лезность в деле обрусения татар магометан»[1]. Здание и имущество ОТУШ было передано казахской учительской школе, переведенной после пожара из Орска в Оренбург. Оставшихся учеников было решено определить в Казанскую учительскую семинарию и Красноуфимскую русско-башкирскую с/х школу[2].

Попыткой повысить эффективность обучения стало создание при Оренбургской учительской школе педагогических курсов повышения квалификации (1878, 1880, 1881, 1883, 1884)[3]. Например, на курсы 1881 г. были вызваны 20 учителей «инородческих начальных училищ и русских классов при медресах», выделено 1000 руб. на их «содержание и проезд»[4]. Поименный список свидетельствует, что в основном приглашались выпускники ОТУШ (по крайней мере, половина участников курсов 1881 г. – выпускники 1876–1877 гг.)[5]. Инспектор башкирских, киргизских и татарских школ Катаринский В.В. в своих замечаниях по программе курсов отметил, что почти все вызванные уже были на курсах 1878 и 1880 гг., но по-прежнему плохо знают русский язык. Поэтому следует, прежде всего, повторить общий курс русской грамматики. Шестинедельная программа включала в себя как практические занятия (2 недели), так и краткий теоретический курс методики преподавания русского языка и арифметики (4 недели)[6].

Многие представители татарской интеллигенции получили образование в Казанской татарской учительской школе[7], открывшейся в 1876 г. Однако и она не избежала русификаторской ориентации. По мнению С.-Г. Султанова, в Казанской учительской школе не было «обращено достаточно внимания на преподавание вероучения»[8]. От-

---

[1] Письма Н.И. Ильминкого… С. 263.

[2] ГАОО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 132. Л. 2. Попечитель учебного округа известил, что ОТУШ официально закрыта с 1 июля 1890 г. См.: там же. Л. 31.

[3] См.: ГАОО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 66, 77, 86.

[4] Там же. Д. 66. Л. 1–2.

[5] Там же. Д. 3. Л. 1, 22, 35, 36, 40; Д. 66. Л. 2.

[6] Там же. Д. 66. Л. 7.

[7] И.Б. Ашказарский, Г.Г. Исхаки, Ф.Ф. Туктаров, Х.М. Ямашев, Г.Х. Камай, Г.Ю. Кулахметов, С.Н. Максудов, Ш.З. Мухамедьяров, Н.И. Мухитдинов, М.А. Фазлуллин, Г.З. Сайфутдинов, М.Х. Султан-Галиев и др.

[8] Хаджи-Салим-Гирей Султанов. Наблюдения над жизнью казанских татар // Наблюдатель. 1901. № 6 (июнь). С. 31.

нюдь не случайно Ш. Марджани, входивший в педагогический совет школы и в течение девяти лет преподававший там вероучение, был вынужден покинуть КТУШ. Это произошло «в результате разногласий с инспектором и некоторыми учителями (в школу стали принимать учеников русско-татарских училищ, не связанных с татарской культурой)»[1]. Впоследствии (после 80-х гг.) в России не было открыто ни одного подобного учебного заведения. Вспышка активности на ниве образования инородцев в последующие годы сменилась глубоким застоем. С конца XIX в. Уфимское губернское земство 13 раз обращалось в МНП с ходатайством о создании новой учительской школы, но неизменно получало отказ.

В Средней Азии постановка чисто русского образования среди инородцев с самого начала была обречена на неудачу, поскольку во главу угла ставились те же задачи русификации и ассимиляции. Как высказался на годичном акте Туркестанской учительской семинарии М.А. Муропиев[2] (1882), «туземные мальчики большею частью выходят из наших школ, не доканчивая учебного курса, с крайне плохим знанием русской речи, русской грамматики и русского народа; а взрослые и до сих пор отчасти страшатся русской школы, отчасти не ожидают никакой пользы от нея». Для Миропиева «русификационная политика» – главный принцип образования, который должен «по примеру казанской школьной системы держаться православной пропаганды», игнорируя религиозные убеждения туземцев[3].

В Туркестане была сделана попытка использовать опыт «французско-туземных» школ в Алжире[4]. В создаваемых русско-туземных школах дети коренных народов должны были обучаться с русскими детьми на русском языке. Учебные программы этих школ сохраняли для «туземцев» изучение Корана, основных догматов ислама, араб-

---

[1] Ислам на европейском Востоке… С. 188.

[2] *Миропиев М.А.* – выпускник Казанской духовной академии, инспектор народных училищ Сырдарьинской области, директор Туркестанской учительской семинарии, преподаватель истории и географии.

[3] См.: Отчет о состоянии Туркестанской учительской семинарии за 1881 г. Цит. по: Искяндер-Мурза. Русские школы для мусульман в Туркестане // Восточное Обозрение. 1883. № 38. 22 сентября.

[4] См.: Вышегорский А. Высшее мусульманское образование в Феце // Странник. 1890. Март, апрель.

ского языка и т. д. По мнению Бобровникова Н.А., они представляли «из себя как бы симбиоз мактаба и русской начальной школы»[1]. Первая такая школа была торжественно открыта в Ташкенте 19 декабря 1884 г.; преподавателями были назначены Наливкин В.П., Мулла Салих-ходжа Кичкиня-ходжинов. К маю в ней обучалось 38 учеников. Весенние экзамены по русскому языку (чтение и письмо), математике, поначалу (во многом благодаря квалифицированным преподавателям) дали обнадеживающие результаты. В этом же году были открыты русско-туземные школы в Пскенте и Чиназе (24 ученика) (Сырдарьинская обл., Кураминский у.), а также для казахов в Караульской волости (Казалинский у.), куда было набрано 16 мальчиков[2]. Всего в 1884–1885 гг. в первых четырех русско-туземных школах Сырдарьинской области обучалось 116 мальчиков-мусульман[3], что составляло незначительный процент (0,5 %) от общего количества учащихся. При этом в 1885 г. в Сырдарьинской области функционировало 53 мусульманские высшие школы (3020 учеников), 1452 низшие школы (18184 мальчика и 2900 девочек) с общим количеством 24104 учеников[4].

В 1886 г. по указу 20 июня туркестанские генерал-губернаторы в сфере начального образования края получили особые полномочия: права изменять штатное расписание начальных училищ, «определять учителя из туземцев, или оставлять школу без такового», открывать новые училища «на местные средства, при условии полного материального обеспечения русского учителя» и т. д.[5] В результате были спешно открыты новые русско-туземные[6] школы: в Аблыке – 35 учеников, Тиляу – 30, Карызе – 23, Той-Тюбе – 22, Сайраме – 7, Мерке – 45, Сары-Чагане, Перовском уезде (Сырдарьинская обл.), в Андижане – 34, Намангане – 6, Оше – 11, Коканде, Старом Маргелане (Ферганская обл.), в Нукусе, Нукусском Укреплении (Амударьинское отд.),

---

[1] Бобровников Н.А. Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии… С. 6.

[2] Туркестанская туземная газета. 1885. № 1. 12 января; № 20. 5 июня; № 33. 7 сентября; № 43. 16 ноября; 1887. № 19. 26 мая.

[3] Туркестанская туземная газета. 1887. № 15. 25 апреля.

[4] Описание Сыр-Дарьинской области / сост. Е. Смирнов. Ташкент, 1887. С. 337.

[5] Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. X., № 276... С. 592.

[6] Русско-казахские, русско-узбекские, русско-киргизские школы.

в Каттакургане, Джизаке – 19, Дагбите – 10 (Самаркандская обл.), Пянджикенте – 9 (Бухарский эмират)[1] и др.

В 1886 г. в Пскентской школе были открыты вечерние курсы обучения русскому языку для взрослых мусульман, на которые записалось 10 слушателей. Впоследствии в 1887 г. подобные курсы были переведены в Ошскую, Наманганскую, Кокандскую, Каттакурганскую школы, вследствие «малочисленности учившихся (туземцев – А.Г.) на этих курсах» при приходских училищах. Курсы обучения русской грамоте были также открыты в Ташкенте; учителем стал выпускник Учительской семинарии Голубев, хорошо знающий местные языки[2]. В конце 1887 г. на них записалось 18 слушателей. Перед русско-туземными школами администрацией была поставлена вполне конкретная задача: «ограничить преподавание сообщением основных начал русской грамотности, то есть приучить к правильному чтению, письму и счету в пределах строго необходимых для элементарных потребностей инородческого быта». «Эти школы должны были, – по мнению генерал-губернатора Розенбаха Н.А., – содействовать прочному и окончательному слиянию всех этих народностей с великой семьей коренного русского народа в нашей могущественной метрополии»[3].

Однако реализовать совместное обучение туземных детей с русскими едвали представлялось возможным по причине малочисленности русского населения в Туркестане. Однако в отдельных городах попытки организовать подобное обучение все же предпринимались. Так, в Джизаке в русско-туземной школе вместе с 10 мусульманами обучалось 9 русских детей. В Чиназской школе с 19 мусульманами – 4 детей русской и 1 еврейской национальности, в Сайрамской школе на 6 мусульман приходился 1 русский ученик[4]. Но эти примеры

---

[1] Туркестанская туземная газета. 1886. № 39. 18 октября, № 41. 1 ноября, № 48. 20 декабря; 1887. № 1. 10 января, № 2. 17 января, № 7. 21 февраля, № 8. 28 февраля, № 11. 21 марта, № 13. 3 апреля, № 14. 18 апреля, № 18. 18 мая, № 19. 26 мая, № 29. 28 июля, № 35. 12 сентября.

[2] Туркестанская туземная газета // 1887. № 31. 14 августа, № 36. 21 сентября, № 47. 5 декабря.

[3] Цит. по: Остроумов Н. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае // Журнал Министерства народного просвещения. 1906. Ч. I. Январь. С. 144; его же. Колебания во взглядах на образование туземцов в Туркестанском крае… С. 5.

[4] Туркестанская туземная газета // 1887. № 7. 21 февраля; № 18. 19 мая; № 19. 26 мая.

выглядят скорее исключением, чем правилом. В русско-туземных школах наряду с детьми обучались взрослые, что вносило дополнительные трудности. Например, если в 1-й русско-туземной школе Ташкента на 37 детей приходилось 8 взрослых, то во 2-й школе на 38 детей – 25 взрослых, а в 3-й на 36 – 18[1].

Русско-туземным школам катастрофически не хватало учителей. Только первые школы удалось обеспечить выпускниками учительской семинарии (Сычев, Назаров, Оракулов, Бутин, Голубев, Стародубов, Кончалов, Симеонов, Ерцекин, Дост-Мухаммед, Кулбаев). Преподавателями русского языка в основном работали случайные люди. Ташкентскую учительскую семинарию в 1883 г. окончил 1 мусульманин, в 1885 г. – 2[2]. Для активизации их поступления в семинарию правила приема были несколько упрощены. С августа 1887 г. для поступления в Ташкентскую учительскую семинарию достаточно было уметь хорошо читать и писать по-русски и владеть первыми четырьмя правилами арифметики. (Но достаточно хорошо владеющих русским языком среди местных молодых мусульман было немного.) Программа семинарии предусматривала обучение мусульманской грамоте, персидскому языку, ремеслам, садоводству, была рассчитанна на подготовку учителей русско-туземных школ[3].

Несмотря на оптимистические реляции, трудности насаждения русско-туземных школ были налицо. «Кредит доверия» туземцев к начинаниям властей уменьшался пропорционально отдалению от Ташкента и других центров имперской власти. В результате в 1887–1888 гг. Карызскую, Той-тюбинскую, Нукусскую школы перевели в Ташкент[4], Сайрамскую – в Чимкент, Теляускую – в укрепление Ура-Тюбе, Аблыкскую – в Туркестан[5]. По признанию Розенбаха (1891), «рост самых школ подвигался вперед медленно», «результаты ничтожны», несмотря на затраты 23000 руб. в год. При Вревском А.Б. (1889–1898) ситуация не изменилась: дети «по внешнему понуждению

---

[1] Туркестанская туземная газета // 1887. № 49. 22 декабря.

[2] Там же // 1885. № 21. 12 июня.

[3] Там же // 1887. № 16. 2 мая.

[4] Они стали 2-й, 3-й, 4-й русско-туземными школами г. Ташкента.

[5] Туркестанская туземная газета // 1887. № 31. 4 августа, № 33. 28 августа; 1888. № 24. 20 июня, № 37. 26 сентября, № 36. 20 сентября.

учатся неохотно, подневольно и безуспешно»[1]. «Многие родители опасались отдавать своих детей в русские школы, и бывали случаи, что побуждаемые к этому местной администрацией, они нанимали посторонних мальчиков, которые поступали в школы под именем их детей»[2].

Пытаясь как-то повлиять на мусульман в «Туркестанской туземной газете» регулярно печатались статьи, убеждающие родителей отдавать детей в русские школы без страха, что их будут там крестить. По мнению авторов, это должно способствовать сближению народов, их взаимопониманию, знакомству туземцев с науками и т. д.[3] В русле апробированной политики в Туркестане в 70–80-е гг. стали возникать научные кружки и общества любителей археологии, естествознания, антропологии, этнографии и т. д. В Ташкенте были открыты Туркестанская публичная библиотека, которая к 1880 г. насчитывала около 10 тыс. наименований книг (30000 томов), частная публичная библиотека, музей, обсерватория, появились два книжных магазина, была создана «комиссия народных чтений» в Ташкенте (1898) (для деятельности которой приобрели «волшебные фонари» и «прозрачные картины») и т. д. Например, в 1901 г. в самаркандском медресе Ширдор местным «кружком народных чтений» было организованно подобное чтение. Перед аудиторией 4–5 тыс. человек молодой мулла Махмуд читал «Чем люди живы» Толстого (в переводе Н.П. Остроумова). В Туркестан начали приезжать русские актеры, писатели, художники, архитекторы и т. д.

Однако, как отмечал Бартольд В.В., «успехи русской школы и вообще русской культуры затруднялись опасением, как бы не сообщить туземцам слишком много сведений на их языке и не содействовать этим упрочению местной литературы и местных культурных особен-

---

[1] Остроумов Н. Колебания во взглядах на образование туземцов в Туркестанском крае… С. 6, 146.

[2] Граменицкий С. Очерк развития народного образования в Туркестанском крае... С. 45.

[3] М. Письмо в редакцию // Туркестанская туземная газета // 1886. № 33. 4 сентября; Увайз-Мирза Умидов. Письмо // Туркестанская туземная газета // 1886. № 41. 1 ноября; Миропиев М. Письмо // Туркестанская туземная газета // 1886. № 45. 29 ноября; Мулла Саид-Акбар-Ходжа Мирза Агзам Ишанов. Письмо одного почтенного мусульманина из города Маргелана // Туркестанская туземная газета // 1886. № 50. 31 декабря и др.

ностей, в ущерб обрусению. В русско-туземных училищах во второе десятилетие их существования твердо проводился принцип, по которому занятия в русском классе должны были вестись исключительно на русском языке и только при помощи русского языка детьми должны приобретаться «необходимые знания и развитие». В туземном классе не должно было быть никаких других занятий, кроме обучения «туземной грамоте и основам мусульманского вероучения»[1]. Данная система преподавания методом «указующего перста», (игнорирующая родной язык учеников), ярым поборником которой был инспектор народных училищ Туркестанского края Граменицкий С.М., показала в итоге слабые результаты. Впоследствии она подверглась острой критике со стороны учеников Ильминского – Остроумова, Бобровникова и др.[2]

Русско-туземные школы, по мнению Граменицкого С., «должны были проводить в среду туземного населения русскую грамоту и культуру и служить средством для просвещения и слияния с русскими всей массы туземного населения»[3]. Очевидно, что просветительство администрации преследовало «узкоутилитарные цели»[4]. Насаждаемые школы были призваны, прежде всего, готовить кадры для местной низовой администрации: переводчики, волостные управители, старшины и пр. В 1901 г. в 45 русско-туземных школах училось 1490 детей коренных жителей, что составляло примерно 0,05 % от общего количества туземного населения. Полный курс за 25 лет прошли только 313 учеников[5]. Формирование русско-татарских, рус-

---

[1] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 173, 134. См. также: Граменицкий С. 25-летие учебного дела в Туркестанском крае. Ташкент, 1901. С. 12–13, 20.

[2] Остроумов Н. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в туркестанском крае... С. 113–166; Бобровников Н.А. Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии… и др.

[3] Граменицкий С. Очерк развития народного образования в Туркестанском крае. Ташкент, 1896. С. 44.

[4] Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича... С. 82.

[5] Граменицкий С. 25-летие учебного дела в Туркестанском крае… С. 3, 7. К 1909 г. в Туркестанском крае функционировало менее сотни русско-туземных школ (до 3000 учеников) при наличии 5543 мусульманских мектеба (70000 учеников) и 311 медресе с 9000 взрослых учащихся, а также незарегистрированных новометодных училищ и школ для девочек. См.: Остроумов Н. Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае… С. 158–159.

ско-башкирских, русско-казахских, русско-туземных и других инородческих школ, по убеждению А. Цаликова, отражает стремление властей расшатать крепость религиозных устоев, «отторгнуть от единого мусульманского корня отдельные ветви тюрко-татарского племени, так как это разделение могло ослабить силу сопротивления и ускорить процесс русификации»[1].

В отношении конфессиональных школ, «не соответствующих задачам русской государственности»[2], правительство встало «с самого начала на путь принудительного, насильственного обучения русскому языку»[3]. В 1867 г. было принято решение «применить к башкирским школам общую систему надзора», «подчинить образование башкирского народа общим началам в государстве»; соответственно ввести в башкирские медресе «русский язык и главных предметов из программ уездных училищ». «Открытие новых мектебе и медресе, – разъяснялось в 1870 г. – дозволялось не иначе как с обязательством иметь при них учителей русского языка на счет магометанских обществ, в должности которых могут быть определяемы русские, хорошо знающие татарский язык, или же татары и башкиры, имеющие хорошее знание в том и другом языке»[4]. В феврале 1873 г. от Мензелинского исправника поступил рапорт, что в дер. Нуркеевой муллой И. Таишевым была открыта школа для обучения мусульманских детей без разрешения начальства и без преподавания русского языка. На что последовало немедленное распоряжение: школа «должна быть закрыта и мулла, дозволивший себе утверждение сей школы без предварительного разрешения на то начальства, должен быть подвергнут ответственности»[5].

Как иронично отреагировал Насыри: «Высшие власти постановили ввести преподавание русского языка в медресе. Но ведь они понятия не имеют о том, как выглядят эти самые медресе»; «умному человеку ясно, что в (традиционном – А.Г.) медресе преподавать

---

[1] Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 170–171.

[2] Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. Казань, 1916. С. 76, 116.

[3] Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья... С. 225.

[4] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 959. Л. 2, 5, 54.

[5] Там же. Л. 70–71.

(русский – А.Г.) язык невозможно»[1]. Действительно, власти имели самое смутное представление о мусульманских школах, в результате чего на места пошли запросы о наличии и количестве магометанских школ[2]. Недовольство, проявившееся в мусульманской среде, подтолкнуло муфтия выпустить наставление духовенству, разъясняющее необходимость обучения русскому языку. «На вашей обязанности ахуны и муллы, – писал он, – лежит содействовать исполнению означенного Высочайшего повеления»[3].

В Туркестане была также поставлена «задача – ввести русский язык в круг предметов, преподаваемых в мадраса». В 1871 г. специально созданная администрацией комиссия приняла решение: а) применить русский алфавит к сартскому языку и б) составить хрестоматию из самых легких рассказов на местном наречии, но в русской транскрипции (за счет вакуфного обеспечения)[4]. Это стало бы первым шагом к преподаванию русского языка. Сделанные попытки, по признанию Граменицкого, «до сего времени не имели успеха»[5]. При этом несомненную популярность среди населения Казахстана и Средней Азии обретали татарские новометодные школы. «Засилье» татарского культурного элемента в этом регионе вызывало растущее опасение местной колониальной администрации. Очевидно, что «татары были конкурентами русских в деле ознакомления мусульман с европейскими приемами учения, вообще внесения в их среду европейской культуры»[6]. В итоге были приняты жесткие меры, ограничивающие культуртрегерское влияние татарских просветителей, запрещающие нехристианам покупать в Туркестане земельную собственность, преподавать детям иной национальности и т. д.

Откровенный саботаж правительственных правил 26 марта 1870 г. привел к тому, что все мусульманские школы в итоге были подчинены государственному надзору. 20 ноября 1874 г. император утвердил

---

[1] Насыри К. Открытие в Казани первой русско-татарской школы // Избранные произведения… С. 78.

[2] ЦИА РБ. Ф. 11. Оп.1. Д. 1110. Л. 108.

[3] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 959. Л. 60.

[4] Заметка о русской школе для туземцев г. Ташкента // Туркестанские ведомости. 1875. № 16. 22 апреля.

[5] Граменицкий С. 25-летие учебного дела в Туркестанском крае... С. 23.

[6] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 136–138.

мнение Госсовета о подчинении мусульманских школ[1] «учебному начальству ведомству МНП на тех же основаниях, на которых ведаются сим министерством подчиненные ему иные инородческие и русские училища и школы»[2]. Министерство народного просвещения обязало мектебы и медресе ввести за свой счет преподавание русского языка: организовать русские классы, обеспечив жалование учителям русского языка не менее 350 руб. В случае сопротивления инструкция позволяла попечителям закрывать такие конфессиональные школы[3].

МНП также потребовало непременное знание русского языка мударрисами и преподающими духовными лицами. Если поначалу достаточно было «отчетливое письмо и чтение», то с 1 января 1880 г. требовалось удовлетворительное знание полного курса русского класса при медресе[4]. Вся официальная отчетность и переписка допускались также только на русском языке; в обучении разрешались только печатные учебники, одобренные цензурой; открытие новых школ (как и работа мударрисов) допускалась лишь с разрешения учебного начальства и т. д.[5] Очевидно, что несмотря на декларации о приоритете мер созидательных над запретительными[6], правительственные решения были проникнуты духом «борьбы с мусульманской племенностью и цивилизацией», реализации задач «обрусения татар-магометан и их слияния с русским народом»[7], а роль государствен-

---

[1] Уральской, Тургайской областей, Внутренней киргизской орды, Нижегородской, Казанской, Симбирской, Самарской, Саратовской, Астраханской, Пензенской, Вятской, Пермской, Оренбургской, Уфимской губерний.

[2] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1110. Л. 1.

[3] Там же. Л. 225.

[4] Там же. Л. 223. Впоследствии были утверждены (указы «Об установлении по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания образовательного ценза для духовных лиц магометанского исповедания (16 июля 1888 г.); «Об установлении образовательного ценза для духовных лиц магометанского исповедания по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (11 октября 1890 г.), В декабре 1890 г. местным властям были разосланы соответствующие предписания. 30 декабря Министром Народного Просвещения были утверждены «Правила для производства испытаний и выдачи свидетельств в знании русского языка для занятия духовных должностей по округу оренбургского магометанского духовного собрания». См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 1. Д. 201. Л. 1–6.

[5] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1110. Л. 222–225.

[6] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 15.

[7] Сборник распоряжений Министерства Народного Просвещения за 1870 г. С. 343, 835.

ной инспекции «должна была ограничиться областью полицейского наблюдения и политического сыска»[1]. Административное давление вызвало сопротивление руководителей конфессиональных школ, а также волнения татаро-башкирского населения в 1878–1879 гг. (Если бы не «цели обрусения», риторически вопрошает А. Цаликов, почему бы не предоставить «изучение русского языка свободной воле учеников или их родителей, а открытие этих классов – разумению приходов, основывавших мектебе и медресе».)[2]

Недовольство еще больше усилилось после утверждения образовательного ценза для мусульманского духовенства ОМДС[3]. В 1889 г. на Высочайшее имя, в МВД, Оренбургскому муфтию потоком пошли прошения от мусульманских обществ об освобождении мусульманского духовенства от испытания в знании русского языка, о неподчинении мектебе и медресе МНП[4]. «Наплыв прошений», по мнению властей, спровоцировала публикация постановления в «Тарджимане»; подстрекателями же компании является духовенство[5]. Министр внутренних дел распорядился: разъяснить магометанам на сельских сходах смысл «Высочайшего повеления и неосновательность домогательств об отмене оного, а также указал, что приведенный закон, как утвержденный Высочайшей властью, никаким изменениям не подлежит и никакие ходатайства по сему предмету не могут иметь

---

[1] Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 169.

[2] Там же. С. 168.

[3] Указы «Об установлении по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания образовательного ценза для духовных лиц магометанского исповедания (16 июля 1888 г.); «Об установлении образовательного ценза для духовных лиц магометанского исповедания по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (11 октября 1890 г.). В декабре 1890 г. местным властям были разосланы соответствующие предписания. 30 декабря Министром Народного Просвещения были утверждены «Правила для производства испытаний и выдачи свидетельств в знании русского языка для занятия духовных должностей по округу оренбургского магометанского духовного собрания». См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 1. Д. 201. Л. 1–6.

[4] Деревень Аблязиной, Аллабердиной, Юмагузиной (Оренбургского у.), Кунакбаевой, Ильтабановой, Исмакаевой, Верхних Услы, Ильчиной, Ахуновой (Верхнеуральского у.), Габдиновой, Баимовой, Яникеевой, Балапановой, Кулчиной, Старо-Кубяковой, 2-го Аскаровского прихода (Орского у.), Аджитаровой, Ново-Соболевой, Кузабаевой (Челябинского у.) и др. См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 3. Д. 191. Л. 6, 11, 22, 39, 44, 48, 73, 74, 77.

[5] ГАОО. Ф. 10. Оп. 3. Д. 191. Л. 72, 75.

успеха»[1]. Впоследствии отмечались попытки шакирдов, выбранных в муллы, купить «свидетельство о знании ими русского языка»[2].

Новые вспышки протестов вызвали «распоряжения МВД (вслед за законами 1888, 1890 гг. – А.Г.) от 27 июня и 3 августа 1892 г. относительно открытия магометанских школ с разрешения Дирекции народных училищ, о допущении к преподаванию в сих школах только русских подданных, получивших образование в России и об изъятии из употребления в школах рукописных и иностранного издания религиозных магометанских книг, с заменой таковых исключительно печатными учебниками, одобренными цензурой»[3]. Для подавления сопротивления применялись меры высылки лиц, противодействующих введению новых школьных порядков, из мест их постоянного жительства во внутренние великорусские губернии. В 1893 г. лишь смерть спасла почти 90-летнего М.-З. Камалова (руководителя чистопольского медресе «Камалия») от неминуемой ссылки, на чем столь энергично настаивал казанский губернатор[4]. Татарский просветитель ахун А. Баязитов, выступая в центральной прессе, пытался урезонить ретивых культуртрегеров, объясняя, что в конфессиональных (особенно суфийских) школах программа подчинена целям религиозного обучения, посему необходимо проявить тактичность, терпение и понимание: «Для всякого поля своя почва, для каждого овоща свое время!»[5]

Казанский же губернатор в высочайших отчетах докладывал, что «татары-магометане совершенно уклонялись от пользования наравне

---

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 3. Д. 191. Л. 63.

[2] Один из многих // Казанский телеграф. № 1804. 26 ноября; Эн. Пэ. Чего надо проще! // Казанский телеграф. № 1811. 4 июня.

[3] ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 848. Л. 4.

[4] Амирханов Р.У. Закир ишан Камалов и татарское просвещение…

[5] Баязитов А. Ислам и культура // С.-Петербургские ведомости. № 214. 9(21). С. 3. Баязитов и в других своих выступлениях всячески пытался спасти мусульманскую конфессиональную школу от излишнего административного нажима: школы сугубо религиозные (из них выходят преимущественно муллы, воспитанные в духе покорности «Богу-судьбе» и царю), учебники (даже стамбульского издания) также по религиозным предметам, преподавателей иноземцев не имеется и т. д. См.: Баязитов А. Вопрос о просвещении инородцев // Восточное обозрение. 1885. № 10. 7 марта; его же. Обманчивые призраки // С.-Петербургские ведомости. 1891. № 96. 9 (21) апреля; его же. Ислам и культура // С.-Петербургские ведомости. 1891. № 214. 9 (21) августа; его же. Письмо в редакцию // Сын Отечества. 1892. № 338. 11 (23) декабря и др.

с русским населением благами просвещения», татарское население «игнорирует русскими учебными заведениями, довольствуясь почти исключительно скудным образованием в медресах»[1]. (В итоге до первой российской революции «в Казанской губернии было открыто всего 7 русских классов при медресе»[2].) В Оренбургской губернии было принято решение (1893) вовсе закрыть мусульманские школы в Оренбургском Казачьем войске. Местный губернатор мотивировал свой запрет тем, что религиозное обучение занимает слишком много времени и отрывает мальчиков от занятий в русской школе[3].

Широкий резонанс также получило дело 77-летней Ш. Уткуловой, обвиненной в том, что она «в дер. Краснояр (Осинский у., Пермская губ. – А.Г.) без надлежащего разрешения занимается обучением детей татарской грамоте»[4]. На судебном слушании 23 сентября 1895 г. престарелая учительница в свое оправдание лишь сумела растерянно заявить, что она издавно занималась обучением детей чтению и молитвам с позволения местного муллы и «не знала, что на это нужно разрешение». Несмотря на то, что школа Уткуловой, возможно, возникла еще до введения новых школьных правил, ее приговорили «подвергнуть денежному взысканию»[5].

Истинная подоплека этого дела обнаруживается в доносах преподавателей Красноярского русско-башкирского училища С. Шафеева и Ш. Ахмарова: открытие школы Уткуловой «крайне вредит послед-

---

[1] Фирсов Н.Н. Прошлое Татарии... С. 33, 35. Острота ситуации дошла до того, что цензор из газетного материала об усилении государственного контроля над казанскими медресе вычеркнул абзац, начинавшийся словами «Министерство народного просвещения берет мало-помалу в свои руки заведование медресе», с описанием конкретных мер утверждаемого контроля. См.: Эн.Пэ. Из мусульманского мира // Казанский телеграф. 1898. № 1584. 20 марта // Цензорские гранки ОРРК Научной библиотеки КФУ.

[2] Сидорова И.Б. Об отношении земств к народному образованию татар-мусульман // История государственности Республики Татарстан и современность. Казань, 2000. С. 86.

[3] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания… С. 101–102.

[4] «Имеется в виду, что, согласно разъяснению Министерства Народного Просвещения, все татарские школы (медресе и мектебе) открываются не иначе как с разрешения Директора народных училищ». См.: ГАПК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 848. Л. 3.

[5] ГАПК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 848. Л. 25–26, 29.

ней (русско-башкирской школе – А.Г.)… несмотря на всевозможные наши старания по причине таких расстройств учеников в школе мало». На допросе Шафеев показал: Уткулова «в настоящем же году имеет более 40 человек учащихся, она много навредила училищу. В училище у нас всего 37 человек, и все мальчики». В итоге в письме к губернатору директор народных училищ ходатайствовал: данный мектеб «необходимо закрыть, так как в этой деревне имеется русско-башкирское училище»[1].

На следующий год (1896) донос учителя Верх-Култышского училища Имейкина дал ход новому следствию. В результате в 1903 г. учительница К. Ашарапова выселка Кабышево (Пермский у.) была обвинена в том, что «в течение нескольких лет занималась обучением детей татарской грамоте, не имея на то разрешения правительства». В отличие от предыдущего дела свидетели на судебном слушании отвечали более организованно (сами не видели, только слышали, плату не давали и т. д.), и прокурору пришлось отказаться от обвинения. Окружной суд был вынужден признать Ашарапову невиновной[2].

Борьба правительства за «русское» образование мусульман продолжилась и в дальнейшем. «Правила о начальных училищах для инородцев, живущих в Восточной и Юго-Восточной России» (1906, 1907)[3] жестко предписывали преимущественное изучение русского языка. Обучение на «природном языке» для «детей, вовсе не знающих русского языка», допускалось только первые два года. «В последующие годы языком преподавания должен быть русский»[4]. В первоначальных инородческих школах для изучения русского языка и церковно-славянского чтения отводилось 8 уроков, а на грамоту на родном языке 4, в училищах с четырехгодичным курсом русских язык имел 12, а природный всего только 2 урока[5]. На практике местная администрация в своих ограничениях пошла еще дальше.

[1] ГАПК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 848. Л. 4а, 13а.

[2] Там же. Д. 2507. Л. 3, 29–32, 3а.

[3] Правила 1906, 1907 гг. не были применены к Туркестанскому краю.

[4] Правила о начальных училищах для инородцев, живущих в восточной и юго-восточной России, утвержденные Министерством народного просвещения 31 марта 1906 г. с изменениями, последовавшими 2 января 1907 г. Казань, 1907. С. 3–4.

[5] Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 172. См: Правила о начальных училищах для инородцев, живущих в восточной и юго-восточной России. Казань, 1906.

Например, в уфимском русско-башкирском училище для девочек учительницы мусульманки были заменены русскими, выходные дни были перенесены на воскресенье, ученикам Оренбургской казахской учительской школы запретили посещать библиотеку «Оренбургского благотворительного общества» и т. д.[1]

В результате по мусульманским регионам прокатилась волна протестов в Семиреченской обл., Оренбургской губ. и др. В постановлении III Всероссийского мусульманского съезда отмечалось, что Правила 31 марта 1906 г. противоречат «принципу начального обучения на родном языке». Они «по содержанию, особенно по цели, которая ими преследуется, не применимы и осуществление их среди инородческого населения вызывает и вызовет неудовольствие и отрицательное отношение к школам вообще»[2]. В опубликованной докладной записке, поданной представителями мусульман в образованную при МНП комиссию по пересмотру правил об инородческих школах было также сказано: «Правила 31 марта 1906 г. об инородческих училищах с момента своего появления вызвали всеобщее отрицательное отношение к себе со стороны мусульманского населения тем, что они совершенно не соответствовали, с одной стороны, истинным нуждам в области просвещения мусульман, а с другой – устанавливали систему, в основании которой положено было стремление не естественными, а крайне искусственными мерами приобщить мусульман к общерусской культуре»[3].

Весьма характерна программа двухгодичных педагогических курсов для инородцев, составленная Уфимским земством по правилам 29 июня 1907 г. для подготовки учителей магометанских инородческих училищ. На вероучение отводилось 2 час. в неделю (во второй год – 2 час.), родной язык – 3 (2), русский язык – 10 (6). Планировалось принимать хорошо знающих первые два предмета, которых нет нужды дополнительно изучать. «Желающие поступить, должны под-

---

[1] Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 178.

[2] Постановления III Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде. Казань, 1906. С. 6–7.

[3] Правила о начальных училищах для инородцев / Г. Курбангалиев, Ш. Кучуков, Г. Юнусов, Г. Еникеев, И. Акчурин, А. Баязитов. С.-Петербург, 6 октября 1907 года. Оренбург, 1907. С. 10.

вергаться испытанию по тюркскому языку (башкирский, татарский-казанский). Свободно читать и понимать литературный тюркский язык: уметь излагать письменно и устно и быть знакомым со многими литературными произведениями. Окончившие медресе, при приеме должны пользоваться особой привилегией»[1]. «Новые» учебные правила для инородцев вызвали взрыв недовольства мусульманского населения и упорное сопротивление.

Летом 1909 г. мусульманская интеллигенция обратилась «к муфтию Султанову созвать съезд мусульман Оренбургской, Самарской, Уфимской губерний по школьному вопросу». Съезд не состоялся, однако мусульмане воспользовались прибытием в Оренбург депутатов Государственной Думы местного Д. Байбурина и казанца С. Максуди, добились от администрации открытия собрания, которое состоялось 1 октября в местном театре. На собрании присутствовало около 1000 человек, председателем был член ОМДС Г.М. Капкаев, присутствовали оба члена ГД. Обсуждался школьный законопроект, с которым решено было обратиться к председателю ГД, в комиссию по народному образованию, к думским фракциям и министрам: 1. Действие новых правил о частных низших учебных заведениях не должны распространяться на конфессиональные мектебе; 2. Религия и родной язык должны обязательно преподаваться во всех училищах; 3. Преподавание всех предметов, за исключением русского языка, должно вестись на родном языке. 4. Вопросы, относящиеся к преподаванию вероучения, родного языка, нравственно-религиозного воспитания учащихся мусульман… должны разрешаться по соглашению с мусульманскими правилами[2].

Решения Особого совещания (1910) несколько изменили политику в отношении мусульманских конфессиональных школ. «Медресе и мектебе должно быть… возвращено то религиозно-духовное значение, которое они занимали у инородцев ранее…, все светское… должно быть изъято». Совещание вынуждено было признать, русские классы, созданные по указу 26 марта 1870 г., успеха не имели, а посему следует «классы эти при медресе и мектебе закрыть»; их

[1] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 15. Л. 16, 19.
[2] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 50–51.

программы не должны иметь «общеобразовательного характера». Соответственно, следует всячески расширять сеть русско-инородческих школ, а также созданных по почину земств и городских самоуправлений. Этим школам со стороны администрации должна была оказываться активная поддержка по открытию новых «школьных комплектов»[1].

На совещании Казанского уездного земства (10–12 января 1912 г.) развернулась острая дискуссия о программе русско-татарских училищ. Инспектор народных училищ Коблов Я.Д. предложил, исходя из «Правил о начальных училищах для инородцев…», ввести в расписание 12 уроков русского языка в неделю, 6 – родного языка, 6 – арифметики, 6 – вероучения, 2 – пения. Предполагалось, что первые два года преподавание будет вестись на родном языке, последующие два года – на русском. При этом в первые шесть месяцев первого года будет преподаваться только родной язык и вероучение; эти предметы сохранятся и в течение всего курса. Мусульманские участники совещания высказались за увеличение курса вероучения до 8 часов в неделю, хотя бы за счет уроков пения. М. Сайдашев предложил для преподавания вероучения и родного языка приглашать по возможности мулл, «могущих преподавать по новому методу», которые осуществляли бы надзор за этими школами[2].

Параллельно планировалось усилить контроль инспекции за мусульманскими учебными заведениями. Было предложено также (наряду с уже существующими в Казани и Симферополе) создавать новые учительские мусульманско-инородческие семинарии, допуская инородцев к поступлению и в семинарии общего типа[3]. Звучали призывы ввести по отношению к мусульманским училищам в Крыму, также как и в других регионах, государственную инспекцию[4]. Обсуждение проблем инородческого образования сопровождалось жесткой риторикой на самом высоком уровне: «Государственная Дума никогда не допустит национализации школы… государственная начальная

[1] ГААО. Ф. Ф-448. Оп. 1. Д. 111. Л. 1–2.

[2] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 772. Л. 62–65.

[3] Выдержки из журнала особого совещания… // ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 81–82, 84.

[4] Абориген-Крымский. Турецкие просветители в Крыму…

школа должна иметь языком преподавания русский государственный язык... Инородцы должны считать для себя величайшим благом приобщение к русской культуре»[1] и т. д.

В результате наибольшим преследованиям со стороны властей подвергались новометодные мусульманские школы. Например, были закрыты в Самарской губернии мектебы в деревнях Шяльшили, Менглибай, Чопай, в д. Альметово – женское училище известного просветителя Х. Атласова, в Петропавловске – татарская школа Х-Э. Пунамарова, в Елисаветполе – медресе, в Туркестане – около 500 новометодных школ[2], в Хайларе (Манчжурия) пытались закрыть местный мектеб и т. д. В ряде медресе были произведены обыски и аресты преподавателей, сопровождавшиеся изъятием учебной литературы («Галия» (Уфа), «Буби» (д. Иж-Бобья, Вятская губ.), «Хусаиния» (Оренбург), Надеждинская татарская школа (Надеждинский з-д, Пермская губ.) и др.). Из медресе «Мухаммадия» по распоряжению инспектора были уволены преподаватели А. Мустафин, Ш. Шараф, Ф. Зябиров, из Надеждинской школы – А. Мухаммет-Салимыч, С. Хамидуллин и др.[3]

Под прессом гонений некоторые мусульманские школы соглашались интегрироваться в государственную образовательную систему. На ходатайство ирбитского городского головы (1912) МНП дало положительный ответ: «Разрешить существующую в настоящее время в г. Ирбите мусульманскую школу… включить в сеть городских училищ, согласно закона 3 мая 1908 года, преобразовав ее применительно к правилам 1 ноября 1907 года, с отпуском из средств из казны на содержание учителя и вероучителя этой школы». Было разрешено «назначить городскому управлению дополнительное пособие на содержание учащихся в размере 390 руб. в год»[4]. В Оренбурге город-

[1] Государственная дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. 1911. Сессия IV. Ч. II. СПб., 1911. Стб. 1197–1198. См. также: Из решений дворянского съезда Туркестана (1911): «Школа государственная должна быть русской, правительственная школа не может иметь инородческого характера... Россия – для русских» и т. д. Цит. по: Климович Л. Ислам в царской России… С. 70.

[2] Бартольд В.В. Культура мусульманства… С. 38–39.

[3] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 47–49.

[4] ГАПК. Ф. 43. Оп. 1. Д. 751. Л. 1–6.

ское управление, исходя из тех же положений, выплачивало шести татарским школам по 500 руб. на каждую[1].

Последующее некоторое смягчение правил об инородческих училищах (1914) позволило несколько увеличить курсы вероучения и родного языка. В разработанной Уфимским земством программе женской школы при приюте для бедных мусульманских девочек вероучению отводилось 2 часа в неделю (1 класс), 8 часов (2 класс), 9 часов (3 класс); родному языку – 9/ 5/ 7 часов. В программе медресе вероучению отводилось 11 часов в неделю (1 класс), 10 часов (2 класс), 10 часов (3 класс), 5 часов (4 класс); родному языку соответственно – 5/ 4/ 3/ 2 часов; русскому языку – 7/ 6/ 6/ 6. Наряду с арифметикой, геометрией, географией, природоведением, русской и всеобщей историей, педагогикой и гигиеной в программе были персидский язык, тюркская история, наука о нравоучении. Все предметы должны были преподаваться на родном языке[2].

Очевидно, что «этнические и культурные меньшинства могли развиваться только в жестких рамках, отведенных им государством»; «в XIX в. в рамках России как имперского государства, где православие и русский этнос выступали в качестве главенствующих и рассматривались как государственная идея, решение проблемы образования нерусского населения лежало в политической плоскости»[3].

Важным каналом аккультурации являлась государственная издательская политика. В 1785 г. в С.-Петербурге, в духе политики веротерпимости, была образована «Азиатская типография» «путем слияния Азиатского филиала Петербургской Академии наук и типографии И.К. Шнора», который «еще в 1781–85 издавал книги на восточных языках»[4]. Первыми изданиями были «Свод законов Российской империи» на татарском языке, Коран[5] и др. В конце XVIII в. типография была переведена в Казань. Поначалу ее возгла-

[1] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 50.

[2] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 15. Л. 11–12, 16.

[3] Исхакова Р.Р. Образование в дореволюционной России: идеологический и конфессиональный аспекты… С. 27–28.

[4] Татарская энциклопедия. Казань, 2002. Т. 1: А–В. С. 58.

[5] См. указ: «О рассылке напечатанного на Арабском языке Алкорана для продажи в те Губернии, где населены народы Магометанского исповедания» (21 декабря 1797 г.).

вил А. Бурашев, а затем ведение перешло в руки купца Ю. Апанаева[1]. В первые годы (1806–1815) «Азиатская типография» даже получала государственные субсидии – 2000 руб. ежегодно, затем перешла на самообеспечение[2]. С 1801 по 1829 г. она сумела выпустить 93 книги условным тиражом 280 тыс. экземпляров[3], в основном учебники, художественную и религиозную литературу. Помимо восточной литературы печатались русские издания для татар[4]. «Но русские издания, – как отмечал Катанов, – пользуются незначительным спросом, так как татары вообще недолюбливают их»; «первые 29 лет типография исключительно управлялась самими казанскими татарами, чем преимущественно и снискала симпатии волжских мусульман»[5].

В 1813 г. наряду с «Азиатской типографией» (Казань) литература на восточных языках издавалась в типографиях Императорской Академии Наук, а также Данилевского (бывшая Вейтбрехта, С.-Петербург). В 1824 г. было дано разрешение проф. С.-Петербургского университета Сенковскому О.И. на заведение литографии «для распространения лучших сведений по части восточных языков»[6]. Печатная продукция широко распространялась по всем мусульманским регионам и доходила до самых отдаленных аулов. Шиле описывал татар, занимавшихся мелкой развозной торговлей,

---

[1] Фукс К. Казанские татары... С. 134; Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в жизни… С. 1. В 1829 г. она была объединена с типографией Казанского университета.

[2] Соловьев А. Каталог книг отпечатанных в типографии Императорского Казанского университета... С. 2.

[3] Каримуллин А.Г. У истоков татарской книги (от начала возникновения до 60-х г. XIX века). Казань, 1971. С. 134. Каримуллин А.Г. признает, что «эти данные не претендуют на исчерпывающую полноту». В Татарском энциклопедическом словаре приводится цифра 109 книг. См.: Татарский энциклопедический словарь... С. 16.

[4] См.: Соловьев А. Каталог книг отпечатанных в типографии Императорского Казанского университета…

[5] Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в жизни… С. 18, 2. «До настоящего времени татары почти совершенно не читают книг на русском языке; объясняется это отчасти предубеждением, на почве религиозных вероисповеданий, а главным образом совершенным незнанием русского литературного языка, для изучения которого ноне у татар не имеется достаточных пособий». См.: [Ашмарин Н.И.] Кое-что о литературе казанских татар // Казанский телеграф. 1894. № 569. 24 декабря.

[6] ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 1. Д. 287.

«которые заносят в глухие сибирские городки и русские книги»[1]. До этого татары обучались мусульманской грамоте и наукам «не иначе, как по рукописным тетрадям и книгам». Несмотря на то, что в Турции типография была открыта еще при султане Ахмеде III (1726), в ней позволялось печатать «лишь те книги, которые не касались мусульманского вероучения и мусульманских обрядов»[2].

Приняв «Азиатскую типографию», Казанский университет, «помимо собственного своего ведома, утверждает Знаменский П.В., сделался каким-то центром религиозной мусульманской цивилизации чуть не для всего татарского населения Империи, потому что магометанские книги из его типографии чрез татарских книгопродавцев, чрез нижегородскую и ирбитскую ярмарки стали расходиться по всем концам России, где только есть магометане, – в Сибирь, Крым, на Кавказ, Хиву и Бухару… Число всех изданий доходит до 2000000 экземпляров в год. Все эти издания продаются по чрезвычайно дешевой цене»[3]. Обеспокоенный этим Магницкий М.Л.[4] в докладе министру народного просвещения отмечал: «Нашел нужным затруднить сие (татарское) книгопечатание возвышением цены»[5]. Важную культурно-просветительную роль начал играть выпуск календарей на татарском языке, занявших «впоследствии значение периодической печати»[6] среди татар Поволжья, Приуралья и Сибири. Деятельность «Азиатской типографии» дала мощный толчок всему последующему развитию мусульманской печати в России.

Издательская лихорадка в конце XIX в., по мнению Катанова Н.Ф., охватила весь тюрко-исламский мир. «Типографии, в ко-

---

[1] Шиле. Сибирские татары... С. 35.

[2] Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в жизни… С. 3.

[3] Знаменский П. Казанские татары… С. 28–29. См. также: Спасский Н.А. Очерки… С. 78–79. Климович Л. пишет: «Завоз религиозных плакатов (казанского издания – А.Г.) был столь велик, что даже в 1934 г. ими еще довольно обильно украшались внутренние стены среднеазиатских мечетей (например, почти повсеместно в Узбекистане)». См.: Климович Л. Ислам в царской России… С. 69.

[4] *Магницкий М.Л.* – попечитель Казанского учебного округа (1819–1926).

[5] Михайлова С.М. Ибрагим Исхакович Хальфин. Казань, 2002. С. 36. «При любом случае он не переставал писать в Петербург «о недозволении никому в Казани заводить вольной татарской типографии». См.: там же.

[6] Исхаки Г.Г. Идель-Урал… С. 33, 39.

торых печатаются на тюркских наречиях арабским шрифтом книги, находятся везде, где только живут тюрки, исповедующие ислам: в Турции, Египте, Персии, России и Средней Азии. Типографий с арабским шрифтом нет лишь в одном Китае. Книги на тюркских наречиях идут по всему свету, более всего: из Константинополя, Булака в Египте, Тегерана, Калькутты и Казани. Наиболее изящными считаются константинопольские и казанские издания»[1]. «С 3-й четверти XIX века татары стали печатать так много своих изданий, что сил университетской типографии оказалось мало, и явилась настоящая потребность в открытии других типографий с мусульманским, т. е. арабским шрифтом, – пишет Катанов. – Казанские татары в настоящее время имеют собственную типографию в татарской части города и собственные, находящиеся там же, книжные лавки. …Для лучшего ведения дела татары учат своих детей даже в Западной Европе… типографскому и граверному делу, попутно и языкам, в Германии и Франции, и не без успеха»[2].

Открылись новые типографии в Казани (Вечеслава Г.М.)[3], Бахчисарае (Гаспринского И.), Ташкенте (Лахтина С.И.), а также в Москве, Астрахани, Уфе, Троицке, на Кавказе. На казахском языке («миссионерской азбуке») в Оренбурге печатала книги типография Скачкова Ф.Б., на азербайджанском и персидском языках – типография «Братьев Оруджевых» (Баку) и т. д. Идеи организации печатного дела вскоре возникли и в других городах. Ш. Рамиев в письме к своему брату З. Рамиеву (Дэрдменд), обучавшемуся в Стамбуле, писал из Оренбурга: «Постарайтесь привезти побольше разных книг, дающих знания, и романы, показывающие прогрессивное развитие. Пишите о возможности приобретения, о стоимости и доставке типографских шрифтов. Можете ли их привезти в эту вашу поездку или позднее в другой раз, но, во всяком случае, надо стараться…»[4].

---

[1] Катанов Н.Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен… С. 11.

[2] Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в жизни… С. 2, 3. Только Коран с 1892 по 1899 г. три типографии (Чирковой, Университетская и Домбровского) издали 276000 экз. См.: там же. С. 4.

[3] В 1894 г. она была продана Домбровскому Б.Л.

[4] Цит. по: Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика начала XX века… С. 251.

«Кажется скоро (татары – А.Г.) перещеголяют в этом своих учителей», – предполагает Ашмарин Н.И.[1] В результате Казань «представляет из себя значительный культурный центр мусульманства, который распространяет свои издания на арабском, турецком и татарском языках по всей мусульманской части Российской империи и даже едва ли не по всему Востоку. …Мусульманские издания расходятся отсюда в миллионах экземплярах по всему Поволжью, идут в множестве в наши среднеазиатские владения, проникают на Кавказ и даже покупаются за границу, в Индию и Африку»[2]. Во второй половине XIX в. было «издано 3300 татарских книг тиражом около 27 миллионов экземпляров»[3]. «Брошюры печатаются в огромном количестве, – писал Машанов М.А., – в большинстве случаев такие брошюры печатаются в 5000–10000 экземпляров и пускают в продажу по крайне дешевой цене 1–5 копеек»[4]. Р. Фахретдин, как член ОМДС, не без удовлетворения свидетельствует, что избыток издаваемого в России Корана отправляется на реализацию в Персию, Китай, Кашгар и другие страны[5]. Вместе с тем А-З. Валиди в своих «Воспоминаниях» отмечает, что в магазине книгоиздательской фирмы «Хезмәт» («Служение») в Троицке он (помимо религиозных книг) как-то за раз купил «произведение Газали, в котором он подвергает критике теологию, публикации по исламской философии и социологии, изданные в Египте и Стамбуле, книги по физике и астрономии, книжку Л. Толстого «Крейцерова соната», арабские переводы русских романов, турецко-французский разговорник» [6] и т. д.

Многие издания на татарском языке широко распространялись благодаря активной деятельности земств (Казанской, Самарской, Вятской, Уфимской и др. губерний). Например, Казанская управа издала брошюру «О чуме рогатого скота» (1884), Самарская управа –

---

[1] Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар... С. 1–2.

[2] Там же. С. 1.

[3] Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Культурология. Казань, 1998. С. 131.

[4] Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам... С. 54.

[5] Фахретдин Р. пишет, что в России один Коран приходится на 55 мусульман. См.: Фахретдин Р. Коран и печатание его. Казань, 1900.

[6] Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. 1… С. 49.

«Правила и наставления о лечении Сибирской язвы» (1891). В Вятской управе заказывали соседние регионы издания «Беседы Фомы Максимовича о разведении плодовых деревьев», «Беседы об уходе за лугами и луговом травосеянии» (1896) и др. С 1897 г. Уфимская управа начала ежегодно выделять 200 руб. на «издание и распространение татарских брошюр по сельскохозяйственным вопросам». В 1902 г. «Собрание увеличило ассигновку… до 300 руб.», обратив внимание управы, что «выбор брошюр не должен быть узкоспециальным – по вопросам не только сельского хозяйства, а и книг общеобразовательного характера, доступных пониманию народа»[1].

С 1897 по 1903 г. (в период наибольшей активности) Уфимской земской управой заказывались переводные издания[2] и оригинальные татарские произведения[3] в довольно значительных объемах. Только в ноябре 1899 г. И. Терегуловым по заказу Уфимской управы были высланы брошюры «Вода», «Воздух» по 2000 экз. Для отбора литературного материала и экспертизы перевода была сформирована специальная комиссия. Приобретенные издания подлежали преимущественно бесплатному распространению среди мусульманского населения «через земских начальников, учителей башкирских школ, помощников страховых агентов, уездных агрономов, заведующих официальными отделениями склада, разъездных сортировщиков и проч.». Вместе с тем осуществлялась и платная рассылка литературы по заявкам с мест, а также помощь в поиске необходимых изданий[4].

---

[1] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 61. Л. 12–13, 17, 158, 169; Катанов Н. Библиография // Деятель. 1897. № 2. С. 116.

[2] «Вода», «Воздух», «Начальные сведения о земле», «Лошадь и корова», «Овца», «Огород», «Как водить пчел», «Об истреблении озимого червя», «Дурная болезнь, сифилис», «О вреде натуральной оспы и пользе оспопрививания», «Глазная болезнь трахома, ее заразность», «Об уходе за ребенком», переводы русской и мировой литературой классики (Пушкин «Сказка о рыбаке и рыбке», Лермонтов «Ашик-Керим», Гоголь «Ревизор», басни Крылова и др.).

[3] Карими Ф. «Один шакирд и студент»; Исхаки Г. «Кәләпүшчи кыз» («Девушка из шапочной мастерской»), «Жизнь с тремя женами»; М.-С. Умитбаев «Ядкар» («Памятки»), «В память столетнего юбилея Духовного собрания» и др.

[4] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 61. Л. 27, 254. Когда по заказу муллы 3-й Соборной мечети дер. Большипогоская (Слободского у. Вятской губ.) М.И. Шафиева книги «Как водить пчел» не оказалось в наличии, письмо его было переслано И. Терегулову с просьбой помочь. См.: там же. Л. 237–238.

В Ташкенте подобные брошюры с 1884 г. широко издавались на узбекском языке. На страницах «Туркестанской туземной газеты» печатались краткие сведения по истории, географии: материалы по истории Чингисхана, очерки об Индии, Китае, Египте, краткие статьи о лунных затмениях, землетрясениях, изобретениях и т. д. Некоторые статьи в виде отдельных оттисков редактор газеты Остроумов Н.П. начал высылать «бесплатно подписчикам»; например, брошюры «О вредном действии опиума, кукнара, хашиша, анаши, водки и тому подобных вещей» (1884), «О дифтерите и скарлатине» (1884), «О хлопководстве» (1885), Толстой Л.Н. «Чем люди живы» (1887), «О бешенстве собак и заболевании людей водобоязнью» (1888), «Краткая история Египта» (1889), «Краткое наставление по уходу за шелковичными червями (1889), «О (сельскохозяйственной и промышленной – А.Г.) выставке» (1890), «Рассказы из физической географии» (1890) и т. д. 1886 г. в качестве приложения была издана карта частей света с мусульманскими географическими названиями[1]. Организацией перевода статей из русского лечебника (с помощью воспитанников Учительской семинарии) занимался Наливкин В.П.[2]

Несмотря на явный успех книгоиздательской деятельности, отношение правительства к периодической печати на языках мусульманских народов было скорее негативным. В казанском крае верховной властью был одобрен в 1809 г. лишь первый проект И.И. Запольского (в итоге так и не реализованный), поддержанный губернатором Б.А. Мансуровым. Просителями зачастую выступали прогрессивно настроенные представители русской интеллигенции: М.Г. Никольский, П.И. Пашино, В.С. Курочкин и др. Однако последующие 20 прошений (вплоть до 1905 г.) об организации периодических изданий на татарском языке были отклонены[3]. При этом за казенный счет в XIX в. издавались газеты в колониях (на узбекском, казахском, азербайджанском, персидском языках). Например, с 1870 г. начала выходить «Газета Туркестанского края»[4] (приложение на тюркских языках к «Туркестанским Ведомостям», Ташкент, 1870–1883 – ред.

[1] Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I… С. 130.

[2] Туркестанская туземная газета. 1887. № 48. 14 декабря.

[3] Каримуллин А.Г. У истоков татарской книги… С. 188–202.

[4] Более известна в литературе как «Туркестанская туземная газета».

Ибрагимов Ш.М., Х. Чанышев), которая в 1887 г. становится независимым изданием («Туркестанская туземная газета», 1883–1917 – ред. Остроумов Н.П.)[1]. С 1888 г. издается казахское приложение к «Акмолинским Областным Ведомостям» – «Газета Степного края» (Омск, 1888–1902). Брошюрное Приложение к «Тургайским областным ведомостям» также печаталось на казахском языке. При поддержке Бакинского губернатора Старосельского Д.С. с июля 1875 г. начинает выходить газета на азербайджанском языке – «Икинче» («Земледелец», 1875–1877 – ред. Г. бек Зардаби)[2]. В Тифлисе с 1879 г. издается газета на тюркском языке – «Зия» («Свет») (с 1880 по 1884 гг. – «Зияйи Кавказие» («Свет Кавказа»)), а также «Кешкюль» («Чаша суфия», 1883–1891 – издатель Д. Унсизаде). Официальное разрешение также получил крымско-татарский «Тарджеман» («Переводчик», Бахчисарай, 1883–1918 – ред. И. Гаспринский, Х. Айвазов). В 1903 г. «Закаспийским обозрением» (Ашхабад) была сделана попытка издавать газету на персидском языке.

«В отечестве нашем издается много газет на языках других инородцев, – писал А-Х. Максуди, направляя в МВД очередное прошение (1903), – между прочим, и на наречии крымских татар, и закавказских азербайджанцев, и туркестанских сартов, и даже степных киргизов. Лишь мы, казанские татары, лишены этой милости…»[3] Ситуация с тюрко-татарской периодической печатью дошла до того, что даже «Новое Время» еще в 1882 г. поставило вопрос: «В России, как известно, нет ни одного органа на татарском языке…, тогда как оные есть на всех языках не исключая еврейского. Отчего бы не соз-

---

[1] Газета первоначально выходила 4 раза в месяц: 2 раза на узбекском языке, 2 – на казахском. С 1883 г. она стала выходить еженедельно только на узбекском языке, а с 1885 г. и с русским переводом.

[2] Нафигов Р.И. высоко оценивал значение этой газеты (вероятно в противовес «Тарджеману»), полагая, что она оказала значительное влияние на жизнь мусульман всей России. См.: Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. Казань, 1964 С. 380.

[3] «Я ближе всех был связан с И. Гаспринским» // Эхо веков – Гасырлар авазы. 1995. Май. С. 181. Данное прошение не было удовлетворено; по отзыву властей личность Максудова «не удовлетворяет… желательным качествам редактора-издателя», главной задачей которого должно быть «просвещение татар в духе гражданского обрусения». См.: там же. С. 183.

дать такой?»[1]. (Ну «хотя бы на русском языке для мусульман, типа «Русский мусульманин», – откликнулись вслед «С.-Петербургские ведомости».)[2] С.-Г. Султанов признавал, что «отсутствие газеты на татарском языке служит немаловажной причиной умственного застоя (татар – А.Г.), а потребность в ней чувствуется давно»[3].

Не вдаваясь в подробности судеб отдельных проектов, ограничимся констатацией того, что издательская политика российского правительства колебалась между желанием быть понятым в своих лучших «благотворных намерениях» и страхом растущего национального самосознания «инородцев». Эти опасения достаточно ясно выразил редактор «Среднеазиатского вестника» Смирнов Е.Т. «Помещая сведения о распространенности и характере деятельности туземной печати в Английской Индии[4], редакция “Среднеазиатского вестника” имеет целью обратить внимание на тот вред, какой может происходить от самостоятельного, ничем не сдерживаемого развития печати у покоренных народностей, еще не сплоченных органически с ядром государства и не стоящих на надлежащей высоте культурного развития»[5]. Ведь «цивилизующим народом может быть только один русский народ, медленно, но верно исполняющий свою миссию просвещения диких и полудиких финских, монгольских и тюркских племен…»[6].

Накопленный потенциал инноваций способствовал определенным сдвигам и в области правовой культуры мусульман[7]. Показателем восприятия европейской правовой системы стали все более частые обращения мусульман в коронные суды, примеры оформления духовных завещаний у нотариусов[8] и т. д. В ряде регионов с мусульманским населением (Казанской, Нижегородской, Тавриче-

---

[1] Новое время. 1882. № 2264. 19 июня.

[2] С.-Петербургские ведомости. 1882. № 180. 6 июля.

[3] Хаджи-Салим-Гирей Султанов. Наблюдения над жизнью казанских татар… С. 42.

[4] По мнению автора публикации, обширная туземная печать стала мощным проводником критики британской колониальной политики в Индии.

[5] Е. С-в. Комментарий. Туземная печать в Английской Индии… С. 61.

[6] Смирнов Е.Т. Задичавшая страна // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. IV. Ташкент, 1895. С. 26.

[7] См.: Гафаров А.А., Набиев Р.А. Тенденции развития правовой культуры российских мусульман (XIX – начало XX вв.) // Право и государство: теория практика. 2012. № 10. С. 46–51.

[8] ГАПК. Ф. 58. Оп. 1. Д. 24, 32.

ской, Уфимской губерний) создавались земские управления, вводились суды присяжных и другие представительные учреждения. Не случайно, свои призывы к обучению русскому языку Х. Фаизханов, прежде всего, аргументировал насущной необходимостью знания государственных законов[1]. И. Гаспринский в работе «Русское мусульманство» (1881), ставшей программным документом мусульманских реформаторов, также высказался за обязательное присутствие в судах переводчиков[2].

Начиная с 80-х г. XIX в. высказываются осторожные предложения о введении общих принципов управления и судопроизводства в колониальных окраинах империи (Сибири, Кавказе, Туркестане). Если журнал «Вестник Европы» приводит «Письма из провинции» (Тифлис, 1883), где обосновывается необходимость реализации судебной реформы на Кавказе[3], то в начале XX в. карачаи в своем ходатайстве Наместнику Кавказа буквально требуют «распространить и на С. Кавказе действие суда с присяжными заседателями»[4]. Подобные суждения относятся и к Среднеазиатскому региону. Анализ Положений об управлении Туркестанским краем выявляет постепенное сокращение компетенции народных судов. Данный процесс отражает не только стремление колониальной администрации к унификации, но и общую тенденцию модернизации, охватившей весь мусульманский мир. Стремление к правовой реформе породили даже представления, как о «реформированном шариате», так и о «новом адате»[5]. В казахской среде также постепенно растет недовольство сложившейся системой (Временного положения об управлении в степных областях, 1868). Контроль выборных судей-биев, местной администрации «невозможен из-за низкого просвещения населения»; «взятка и подачка служат единственным мерилом при

---

[1] Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. Н. Новгород, 2008. С. 46–47.

[2] Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток... С. 57.

[3] Г. Т-нов. Письма из провинции // Вестник Европы. 1883. Т. IV. Кн. 7 (июль). С. 385.

[4] Цаликов Ах. Кавказ и Поволжье. Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта. М., 1913. С. 146.

[5] Шкапский Ор. Положение женщины у кочевников Средней Азии // Среднеазиатский вестник. 1896. Июнь. С. 10.

разборе дел»[1]. Журнал «Среднеазиатский вестник» (1896), а также другие органы периодической печати («Южный край», «Казанский телеграф») выступили даже за упразднение народных судов и введение среди мусульман судов на общих основаниях[2]. Однако российская колониальная администрация проявила достаточную осторожность, чтобы опрометчиво форсировать этот процесс.

* * *

В целом социокультурная политика российского правительства (как и других колониальных держав) по отношению к мусульманским народам ориентировалась на задачи дальнейшего колониального расширения империи. Стратегия государственного просвещения, прежде всего, была направлена на подготовку лояльных «инородцев», которые, по выражению Ильминского, не погнушались бы работой в колониальной администрации[3]. Хотя и такие «обрусевшие инородцы, – по мнению Ядринцева Н.М., – в лице переводчиков азиатских школ, писарей и проч., являются обыкновенно самым дурным элементом и эксплуататорами, взяточниками и совершенно не имеют никакого благотворительного влияния на среду инородцев»[4]. Подачками и наградами среди инородцев в Туркестане был создан класс «почетных туземцев», не всегда принадлежащих к числу лучших представителей своего народа[5]. О низком качестве туземной администрации говорит обилие материала (до трети, а то и половины объема номеров) «Туркестанской туземной газеты», посвященных преступлениям волостных управителей, биев, аксакалов и др.

---

[1] С. Иш. С-в. Из киргизской степи (письмо киргиза) // Оренбургский листок. 1885. № 7. 10 февраля. В статье опубликовано заявление уполномоченных от волостных Буртинских казахов (1878), где отмечены злоупотребления при формировании выборного туземного начальства. См.: там же.

[2] Местное обозрение. Народные суды в Средней Азии // Среднеазиатский вестник. 1896. Декабрь. С. 130; Казанский телеграф. 1903. № 3136. 21 июня.

[3] По этому поводу участник завоевания Северного Кавказа Зиссерман А. писал: «Если туземец, как редкое исключение, становился искренно нашим приверженцем, то он тотчас терял всякое уважение… между своими». См.: Зиссерман А. Очерк последних военных действий на Восточном Кавказе // Современник. 1860. LXXXII (82). С. 9.

[4] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 240.

[5] Для отщепенцев, «которые от своих отстали, а к чужим не пристали», была придумана кличка «чукынды» (выкрест). См.: Наливкин В. Туземцы раньше и теперь… С. 72, 91.

На Кавказе старшинами назначали «просто отребье горских обществ», (заявивших «себя лишь доносами на своих соплеменников») – «лица, презираемые или ненавидимые всем обществом»[1]. («И вот эти люди, – восклицает Цаликов А., – должны были заботиться о процветании сельских обществ, выполнять разнообразные функции, не имея ни знаний, ни каких бы то ни было моральных устоев».)[2] По этому поводу Ламанский В.И. с горечью писал: «Не надо никогда забывать, что инородец, презрительно отзывающийся о своей народности на ломанном русском языке, есть явление глубоко противное, и всякий трезвый добропорядочный крестьянин-инородец, незнающий ни слова по-русски, во сто, тысячу раз для России полезнее отбившегося от родного своего народа и дела, любого разбитного, но мало порядочного инородца, даже хорошо знающего по-русски»[3].

Несмотря на либеральные вкрапления, внутренняя политика, направленная на интеграцию мусульманского населения в общероссийское социокультурное пространство, по-прежнему рассматривалась преимущественно в русле привычной христианизации и русификации. Говоря о целесообразности предложенного издательского проекта, желая потрафить духу имперской политики, Никольский М.Г. в докладной записке попечителю Казанского учебного округа писал: «Какую умилительную для сердца русского, картину представляет будущность: в древней Ордынской столице, разбойничьем гнезде кровожадных хищников, заклятых врагов Руси, будут мирные, образованные граждане; с востока России прольется свет образованности на мусульманские племена, разброшенные по всему пространству царства русского»[4]. И только «в слиянии… (с «великим русским народом»), – утверждал Шиле, – заключается единственное спасение для всех полудиких, инородческих племен в России»[5]. Как эмоционально выразился по этому поводу Ядринцев Н.М.: «…Обрусей, и тогда мы будем на тебя смотреть, как на предмет, подлежащий равной

[1] Абрамов Я. Кавказские горцы… С. 89–90.

[2] Ахмет Ц-ов. Бюрократия и горцы… С. 306.

[3] Об инородческих языках (Знаменательное слово В.И. Ламанского в «Живой Старине»)…

[4] История Татарии в материалах и документах... С. 354.

[5] Шиле. Башкиры... С. 16.

заботе с другими! Крестись, и тогда мы тебе окажем милосердие!»[1]. Однако эти «обрусительные стремления России, – предостерегал Крымский А.Е., – возбуждают в мусульманском населении далеко не меньшее неудовольствие, чем они возбуждают среди поляков, малорусов, грузин, армян»[2].

Аккультурационные процессы в данном контексте явились побочным продуктом колониальной политики, проистекающие не благодаря, а скорее вопреки ее устремлениям. «К сожалению, – констатировал Ядринцев, – такие личности (как Банзаров и Валиханов – А.Г.) только случайно пробивались из инородческой среды»[3]. (Несопоставимый размах распространения европейского образования среди мусульман Британской Индии и России свидетельствует об известном отвержении российскими мусульманами официальной политики аккультурации.) Отношение мусульман к аккультурации наиболее ясно выразил С. Максуди: «Мы желаем приобщиться к русской культуре постепенно, естественным путем, нисколько не утрачивая своих национальных особенностей»[4].

«Без сомнения, размышления и хладнокровное исследование различных предметов европейской жизни и науки, – констатировал Казем-Бек Ал.К., – может просветить не один азиатский ум, облеченный в грубую оболочку мусульманских предрассудков…»[5] Исторически близкая к «северным мусульманам» русская культура, по мере вестернизации, стала адаптивным проводником приобщения российских мусульман к достижениям европейской культуры. Однако характер и уровень аккультурации у разных народов зависели

---

[1] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы… С. 155.

[2] Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 49.

[3] Ядринцев Н.М. Сибирь как колония… С. 122. Потанин Г.Н. также отмечал, что «между молодыми киргизами (казахами – А.Г.) нет ни одного, которого можно было бы поставить в уровень с покойным Чоканом Валихановым». См.: Потанин Гр. В юрте последнего киргизского царевича... С. 82. «Чокан Чингизович покуда единственный феномен между киргизами (казахами – А.Г.), и в наших оренбургских степях, может быть долго еще ждать такого явления», признает Плотников Л. См.: Плотников Л. По поводу статьи: Путешествующие киргизы… С. 263.

[4] Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия I. Ч. I. СПб., 1910. Стб. 1083.

[5] Казем-Бек, Мирза Александр. Муридизм и Шамиль… С. 230.

от интенсивности социокультурных взаимодействий, степени сохранения традиционных исламских и общественно-политических институтов, масштаба этнодемографических изменений, а также продолжительности воздействия и отдаленности конкретных регионов от собственно российской метрополии. (Естественно, аккультурация затронула, прежде всего, районы Поволжья и Приуралья, определив специфику социокультурного развития татар данного региона, их особую роль в распространении элементов европейской культуры среди единоверцев)[1]. Таким образом, аккультурация стала важным толчком общего процесса модернизации жизни мусульман, охватившего в своем движении практически все слои населения мусульманской России.

Вместе с тем культурный шок, связанный с признанием научно-технических достижений европейской цивилизации, не привел к обвальной ревизии устоев мусульманского мира. Европейские инновации мусульмане воспринимали с присущим комплексом культурного духовно-нравственного превосходства[2]. Данную специфику весьма ярко иллюстрирует эпизод, описанный Казем-Беком М.А. На неоднократных встречах востоковеда с Шамилем присутствовал сын знаменитого горца. Молодой человек, знакомясь в ходе бесед с достижениями европейских наук, не уставал удивляться: «Как это европейские ученые, столь глубоко изучившие и знающие все, до сих пор еще не мусульмане!»[3].

---

[1] Не случайно, В.В. Бартольд отмечал особую «роль татар в деле насаждения европейской культуры среди своих туркестанских соплеменников и единоверцев», которое «началось еще до русского завоевания» Туркестана. См.: Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 106, 165.

[2] Вамбери по этому поводу пишет: «Все исповедующие ислам – турки, арабы, персы, татары, узбеки постоянно восхваляют добродетели и достоинства немагометан…, но все-таки с сверкающими глазами прибавляют: хваление богу, что я мусульманин!». См.: Вамбери А. Путешествие в Среднюю Азию… С. 336.

[3] Казем-Бек, Мирза Александр. Муридизм и Шамиль… С. 230.

# Глава IV

# РЕЛИГИОЗНО-РЕФОРМАТОРСКИЕ ИСТОКИ ОБНОВЛЕНИЯ ИСЛАМСКОГО МИРА В РОССИИ И СТРАНАХ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА

*Аллах не меняет того, что с людьми,*
*пока они сами не переменят того, что с ними.*
*Коран (13:12)*

## § 4.1. Проблемы религиозного реформаторства в мусульманской богословской, религиозно-правовой литературе

Исламский мир, распространивший свое влияние на обширные просторы Евразии и Африки и в свое время бывший «цивилизационным мостом между античностью и европейским Возрождением»[1], в Новое время переживал период глубочайшего кризиса и застоя. По поводу причин сложившейся ситуации д-р Мухатхир Мухаммад (премьер-министр Малайзии) на сессии глав государств и правительств Организации Исламская конференция в Куала-Лумпуре (2003) выразил общее мнение: «Нам предписано стремиться к знанию. Ранние мусульмане поняли это правильно и принялись штудировать древних греков, дополняя их учения собственными открытиями. В результате они дали миру великих математиков, физиков и астрономов, превзойдя остальные народы своего времени по знаниям… В то время, пока европейцы еще оставались отсталыми, просвещенные мусульмане уже построили свою великую цивилизацию, уважаемую и могущественную, которая была более чем способна соревноваться с остальным миром и защищать мусульманский народ от внешней агрессии. Но потом пришли новые интерпретаторы Ислама, которые приня-

[1] Милославский Г.В. Интеграционные процессы в мусульманском мире. М., 1991. С. 144.

лись понимать под наукой лишь исламскую теологию. Все остальное отвергалось. И начался регресс»[1].

Такое положение во многом было связано с особой ролью ислама в традиционном обществе. На заре цивилизации арабо-мусульманский мир выработал самобытную правовую систему, неразрывно связанную с канонами религиозного мировосприятия. Мусульманское право (шариат и фикх)[2], основанное на Коране и сунне, представляет собой совокупность норм и предписаний, детально регламентирующих все стороны жизни мусульманской общины (уммы). Таким образом, любая инновация воспринималась через призму соответствия канонам ислама. «Все, что не предусмотрено шариатом, – писал Ш.И. Ахмеров, – не предписано или не дозволено им, в глазах татарина есть новшество, требующее, по крайней мере, одобрения и санкции духовенства»[3]. Однако возможности интерпретации источников на предмет соответствия были существенно сужены, вследствие того, что в XII в. «врата иджтихада[4] были закрыты». К этому периоду завершилось формирование основных религиозно-правовых школ (мазхабов), сложились принципы ислама как идеологии и теории общественного устройства. «Дальнейшая их разработка прекратилась, …уточнялись отдельные второстепенные вопросы,

---

[1] Подобные процессы охватили также и сообщество российских мусульман. Позиция председателя СМР и ДУМ Европейской части России Р. Гайнутдина, высказанная на III Всероссийском мусульманском форуме (2007), по данному вопросу аналогична: «Среди наших предков также были великие ученые в разных отраслях знания, не только богословы, просветители, но и выдающиеся деятели культуры, политики, но впоследствии под исламской наукой стали понимать лишь выхолощенное богословие, которое к тому же столетиями не развивалось». См.: Укрепление единства России: Ислам не может остаться в стороне // Медина. 2007. № 18 (42). С. 4.

[2] *Шариат* – учение об исламском образе жизни, комплекс предписаний, являющийся источником конкретных норм, регулирующих поведение мусульман. Фикх – юриспруденция, «выступает нормативной интерпретацией положений шариата». См.: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 292–294.

[3] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве... С. 4; Хаджи-Салим-Гирей Султанов. Наблюдения над жизнью казанских татар... С. 28.

[4] *Иджтихад* – право мусульманского правоведа (факиха) выносить решение по важным вопросам религиозной и общественной жизни на основе Корана и сунны, руководствуясь иджмой (согласным мнением авторитетов общины) и методом кияс (суждением по аналогии). «Врата иджтихада были закрыты» в четырех сунитских мазхабах, однако остались открытыми в шиитском.

переписывались и комментировались сочинения предшественников, богословский авторитет которых считался незыблемым»[1].

Наступила эпоха таклида – подражания и следования традиции. («Таклид, – по определению А. Курсави, – это следование одного человека другому в его речах или поступках, будучи убежденным в его правоте, без рассмотрения и обдумывания доказательств».)[2] В результате даже самые независимые умы считали «непозволительным обсуждать или оспаривать начала шариата», утверждая, что «эти начала суть вещи божественные, находящиеся выше человеческого разума, а поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны»[3]. Шариат провозглашался как «вечное и неизменное» божественное установление. В результате положения, относящиеся к религиозным обязанностям людей («вечные и неизменные»), законсервировали, в том числе отрасли права, связанные с изменчивыми общественными нормами. По утверждению Торнау Н.Н.: «Если в европейских государствах гражданские законы… усовершенствуются по мере изменений в их гражданском быте, по мере появления новых гражданских отношений; в мусульманских же странах, гражданский быт регулируется законами раз навсегда установленными, не для подданных того или иного государства, а для мусульман в какой бы стране они не проживали» и «собственно законодательной деятельности не существует более в мусульманских государствах»[4]. Наиболее ярко догматический принцип прозвучал в утверждении, приписываемом основателю маликитского мазхаба Малику бен Анасу (713–795): «Вера является обязанностью, а вопрошание – ересью».

В целом концепция «закрытия иджтихада» отразила идеологическую реакцию консервативных слоев на попытки изменить социально-политические, экономические устои мусульманского обще-

---

[1] Ислам. Энциклопедический словарь... С. 92.

[2] Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад лил-ибад). Казань, 2005. С. 121.

[3] Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев, 1999. С. 453. Гносеологический аспект данного вопроса Ибн Рушд пояснял следующим образом: «Если же ум не мог воспринять какую-то истину, то становилось ясно, что это – выше человеческого ума и что это – предмет веры». См.: там же. С. 432.

[4] Торнау Н.Е. О праве собственности по мусульманскому законодательству. СПб., 1882. С. 2; его же. Особенности мусульманского права. СПб., 1892. С. 7.

ства. «Поэтому-то и создал всевышний Аллах школу мутакаллимов[1] и побудил их к защите сунны посредством систематического рассуждения, способного разоблачить новшества еретиков…»[2] Аль-Газали (1058/59 – 1111), проделавший сложный путь от калама к философии, а затем к суфизму, подчеркивал, что «традициям человек может следовать лишь при том условии, если подражание авторитетам у него носит бессознательный характер»[3]. Выдающийся мыслитель совершенно определенно выступил против крайнего догматизма таклида: «Если имеется текст, мы судим на основании текста, если такового нет, мы судим на основании иджтихада». Побуждая искателей знания к творческому активизму, он писал: «Пророки и имамы позволили людям опираться на личный иджтихад при крайних обстоятельствах, зная, что последние могут при этом и ошибиться… ибо сказано было: "Ошибающийся в иджтихаде получит воздаяние, а достигшие в нем истины – двойное воздаяние"»[4].

Научный оппонент аль-Газали, не менее известный представитель арабской фалсафы[5] – Ибн Рушд (1126–1198), обращаясь к своему читателю, с позиций рационализма пошел еще дальше: «Но ты посоветуйся со своим умом; твой долг верить тому, что он возвещает, и это есть то, что Аллах (да сделает Он нас и тебя поборниками достоверности!) предписал тебе»[6]. Несмотря на угрозу обвинения в ереси, Ибн Рушд решительно отстаивает право ученого на свободомыслие. Свое кредо знаменитый философ сформулировал в фундаментальном труде «Опровержение опровержения»: **«…философы придерживаются того мнения, что никто не должен принуждать кого-либо следовать или не следовать тем или иным религиозным правилам, поклоняться или не поклоняться Аллаху и даже**

---

[1] *Мутакаллимы* – представители *калама* – теологии, дающей толкование догматам ислама, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам (*таклид*).

[2] Газали. Избавляющий от заблуждения // Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения... С. 536.

[3] Там же. С. 535. «…Тот, кто неосмотрительно идет вслед за чужими словами, – слепой…» См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности. СПб., 2007. С. 138.

[4] Там же. С. 555, 556.

[5] *Фалсафа* – одно из трех основных (наряду с каламом и суфизмом) направлений мусульманской философии, ориентированное на античные модели.

[6] Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения… С. 467.

**более того – верить в Его существование»**[1]**.** Залогом освобождения от интеллектуального рабства замечательный ученый считал искреннее стремление к знаниям, жажду «постижения истинной природы вещей»: «Благодаря этому с меня спали узы традиций и рассыпались унаследованные догмы…»[2].

Несмотря на запреты, позитивные традиции мировосприятия эпохи мусульманского ренессанса – рационалистические элементы калама (школы мутазилитов и ашаритов), научная методология фалсафы, гуманизм суфизма – продолжали жить. Книги (аль-Ашари, аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда, аль-Газали, Ибн Араби и др.), написанные в период расцвета «вольнодумства» и сохранившиеся в восточных библиотеках, тщательно изучались в медресе Египта, Турции, Ирана, Индии, Туркестана, Поволжья и Кавказа[3]. Они стали интеллектуальным фундаментом восприятия и генерации новых идей реформаторов и просветителей Нового времени. (Например: на А. Курсави большое влияние оказали труды аль-Газали (1058–1111); на Ш. Марджани – сочинения Ибн Рушда (1126–1198), Ибн Халдуна (1332–1406); на К. Насыри – работы Ибн Сины (980–1037); на М. Абдо – труды и комментарии ад-Даввани (1427–1502), на М. Бигиева – произведения ибн Араби (1165–1240) и т. д.)[4] Не случайно Мурза Алим в целях мусульманского просвещения предлагал переиздать в России фундаментальную арабскую энциклопедию «Послание братьев чистоты и друзей верности» (X в.).[5] Катанов Н.Ф. по это-

---

[1] Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения… С. 506.

[2] Там же. С. 529.

[3] Ислам на европейском Востоке… С.55.; Гаффарова Ф.Ю. Әхмәдһади Максуди. Казан, 2002.

[4] Об актуальности поиска текстов мыслителей прошлого и изучения их работ свидетельствуют письма Х. Фаизханова к Ш. Марджани: «Хочу заиметь “Мукаддиму” Ибн Халдуна», «Хорошо ли читали Ибн Халдуна? У него есть опубликованный в Европе труд “Тарих Бербер”. Если удастся достать, то обязательно вышлю Вам». “Мукаддима” Ибн Халдуна на арабском языке у меня на руках» и т. д. См.: Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 98, 102, 104.

[5] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 229. Данная энциклопедия – коллективный труд просветительско-философского общества «Братья чистоты» (возникшего в г. Басре в X в.), содержащий 52 трактата по математическим наукам, логике, естествознанию, о душе и разуме, о божественных законах и шариате и т.д.

му поводу писал: «Некоторые научные труды (“древних обитателей Хивы и Бухары”, турков-османлы и др.) и до сих пор не потеряли своего значения»[1].

Таким образом, ключевой проблемой раскрепощения интеллектуальной мысли и развития мусульманского общества в целом стала проблема «открытия врат абсолютного иджтихада» (ал-иджтихад алмутлак), допускавшего вынесение самостоятельного суждения по поводу основных вопросов веры и общественно-правовой жизни мусульман[2]. На практике основной вопрос сводился к определению степени буквального толкования основных источников права (Корана и сунны), применимости традиционных предписаний к конкретной исторической ситуации. Истоки ревизии традиционализма следует искать в еретических течениях мусульманского сектантства XV–XVI вв., а также в концепциях суфизма, который на протяжении веков «выступал одной из разновидностей религиозного свободомыслия»[3]. Идеи прихода махди, провозвестника близкого конца света, последнего преемника пророка Мухаммада прослеживается с раннего периода становления ислама. И хотя махди в Коране не упоминается, идея прихода мессии широко толкуется в хадисах. Идеология махдизма активно использовалась в политической борьбе вплоть до конца XIX в.

Изначально махди воспринимался в образе правителя, призванного восстановить чистоту ислама и утвердить царство справедливости. Позднее примешиваются обновленческие мотивы. Наиболее ранние концепции религиозного обновления и адаптации к местным условиям проявились в Индии, где, несмотря на политическое господство, мусульмане составляли конфессиональное меньшинство. В XV в. Сайид Мухаммад, идеолог махдизма из Джайнпура, утверждал, что новый пророк даст новое толкование Корану. Более откровенно идея религиозной реформы прозвучала в воззрениях Абул

[1] Труды по философии, астрономии, истории, медицине и географии. См.: Катанов Н.Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен… С. 7.

[2] Проблемы иджтихада и таклида в разное время и с разных позиций наряду с аль-Газали, Ибн Рушдом рассматривали ал-Бадави (ум. в 1286), Ибн Таймийа (ум. в 1328), Ибн Каййим аль-Джаузийа (ум. в 1351), Ибн Хуммам (1386–1457) и др. См.: Идиятуллина Г. Введение // Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). Казань, 2005. С. 57.

[3] Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 3.

Фазла, придворного историка «могольского» падишаха Акбара I (1556–1605). «Важнейшей отличительной чертой религиозно-философских взглядов Абул Фазла была навеянная махдизмом идея о необходимости нового толкования религиозных догматов в соответствии с меняющимися условиями жизни государств и народов»[1]. Под влиянием Абул Фазла виднейшие улемы в 1580 г. признали Акбара I муджтахидом, т. е. высшим мусульманским духовным авторитетом. В государстве Великих Моголов была введена полная веротерпимость. Череда религиозных реформ завершилась принятием новой «божественной веры» – дин-и илахи, в которой интегрировались черты основных религиозных культов Индии (сикхов, бхакти, последователей индуизма, парсов, джайнов, суннитов и шиитов). Впрочем, новая религия быстро сошла на нет после смерти могущественного правителя.

Кризис государственности средневекового мусульманского Востока, активизация европейской колониальной экспансии усилили движение к религиозной реформе, модернизации традиционных религиозных институтов. В известном смысле «реформаторство было реакцией на подрыв жизненных устоев восточного общества»[2]. В среде мусульманских интеллектуалов Хиджаза, Мавераннахра, Индии, Ирака и Персии росло осознанное стремление к обновлению, рационализации коренных положений мусульманской идеологии. По выражению М.Ф. Ахундова, исламизм нуждался «в реформации, реформации радикальной, сообразно с духом прогресса и цивилизации»[3]. Мусульманские модернисты считали, что «с точки зрения своей функции религия нуждается значительно больше в рациональном основании своих конечных принципов, чем догмы науки»[4].

«Вероятно, первым мусульманином, ощутившим веление нового духа, – писал будущий выдающийся мусульманский реформатор М. Икбал, – был Шах Валиулла Делийский»[5]. Ахмад Абд-ур-Рахим

---

[1] Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли... С. 30, 34, 36.

[2] Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке… С. 92.

[3] Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Баку, 1982. С. 155.

[4] Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе… С. 26.

[5] Там же. С. 101.

Шах Валиулла (1703–1762)[1], преподаватель «мадраса-и рахимие», посвятил более 50 работ вопросам богословия и философии, в которых он обосновывал необходимость восстановления «чистоты» раннего ислама от ложных толкований и поздних извращений. Шах Валиулла призывал не отождествлять сущность религии и преходящие формы ее выражения, зависящие от конкретных исторических условий. Содержание религии, с его точки зрения, должно раскрываться в понятиях, соответствующих духу времени. На практике основной вопрос сводился к определению степени буквального толкования Корана и сунны, т. е. применимости традиционных предписаний к конкретной исторической ситуации. В работе «Ожерелье усердия в постановлениях иджтихада и таклида» Шах Валиулла высказался за право каждого образованного мусульманина на иджтихад, руководствуясь здравым смыслом. «Сам пророк отмечал, – писал реформатор, – что применение религиозных предписаний к различным конкретным условиям должно определяться здравым смыслом… с тем, чтобы в религии господствовала широта взглядов» [2].

Несмотря на то, что вопрос о сущности религии и формах ее конкретного выражения поднимался в странах мусульманского Востока и до Шах Валиуллы, его работы имели широкий резонанс, и способствовали популяризации идей свободомыслия[3]. Неудивительно, что он был объявлен на родине еретиком. По мнению Сайид Ахмад-хана, учение Шах Валиуллы было «протестантской интерпретацией ислама»[4]. Безусловно, важное влияние на развитие взглядов

---

[1] Более подробно см.: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли... С. 39–59.

[2] Цит. по: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли... С. 49.

[3] Религиозно-философские, социальные идеи Шах Валиуллы получили развитие в сочинениях его сыновей, Шах Абдул Азиза, Шах Абдул Кадира (интерпретация «священной войны»), оказали огромное влияние на взгляды идеологов «нового времени» Хаджи Шариатуллы, Дуду Мийана (крестьянское движение фараизитов), Мухамада Исмагила Абдул Гани (движение «тарика-и мухммадиа»), Сайид Ахмад-хана и других – вплоть до Мухаммада Икбала.

[4] Сайид Ахмад-хан пошел дальше своего предшественника, заявив «что не только законы шариата, но и все без исключения догматы ислама должны трактоваться в зависимости от конкретных социально-экономических условий». См.: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли... С. 125–126.

индийского ученого оказал хадж и трехлетнее обучение в Мекке (1730–1733). Именно в этой достаточно узкой среде интеллектуалов общепризнанных религиозно-культурных, образовательных центров продолжалась диссидентская работа подготовки теоретических основ будущей религиозной реформы. Во второй половине XVIII в. в трудах йеменских ученых, Мухаммада ал-Муртада (ум. 1790), а впоследствии Мухаммада аш-Шавкани (ум. 1834) был также выдвинут лозунг «открытия врат иджтихада»[1]. «Его последователи объявили его одним из «абсолютных муджтахидов»[2]. Идеи аш-Шавкани приобрели довольно широкую популярность. Его четырехтомный тафсир «Фатх ал-кадир» («Откровение Всемогущего») был известен и в Поволжье. Во всяком случае, Марджани в путевых заметках о посещении Стамбула отмечает, что в ходе многочисленных встреч речь заходила в том числе и о Шавкани[3].

Среднеазиатские научные центры в этом отношении также не стали исключением. «Литература и господствовавшие там идеи» по каналам традиционных связей проникали в Среднее Поволжье[4]. В 1788 г. в Бухару, в поисках новых знаний, приехал Абдрахим б. Гусман Утыз-Имяни ал-Булгари (1754–1834)[5], в будущем видный татарский поэт и религиозный реформатор. После Бухары он обучался и преподавал в медресе Акча, Туфи, Самарканда, Шахимардана, посетил Кабул, Герат, Балх; в 1799 г. вернулся в Бухару, а затем на родину, в Поволжье. Утыз-Имяни – автор более 90 произведений, из которых половина – сборники религиозно-философского содержания. «Рисала дибага» («Трактат о выделке кожи») раскрывает религиозно-реформаторскую суть его мировоззрения. Рассматривая внешне частный вопрос омовения шкур, выделанных христианами или язычниками, Утыз-Имяни выдвигает идею иджтихада. «Следует детально изучить его (вопрос), – пишет он, – прежде передачи.

---

[1] Ислам на европейском Востоке… С. 112.

[2] Очерки Марджани о восточных народах… С. 74.

[3] Там же. С. 56.

[4] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар… С. 107.

[5] Более подробно о нем см.: Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX вв. Казань, 2001; Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль...

Если его источник достаточно известен из Писания, сунны, и иджмы (согласного мнению авторитетов ислама), то ни у кого не возникнет дискуссии (по его поводу). Если же его источник не известен, скорее он (вопрос) относится к области иджтихада»[1]. Отстаивая приоритет муджтахидов, ученый выступает против слепого следования таклиду. «Эта концепция в народе получила название маслак Утыз-Имяни (учение Утыз-Имяни)»[2].

Теологические проблемы раннего религиозного реформаторства (о единстве и сущности бога и его атрибутах, об отношении к таклиду, открытию иджтихада и т. д.) нашли отражение в работах известного татарского мыслителя и религиозного реформатора Абу-н-Насра Абд ан-Насира б. Ибрахим б. Йармухаммад б. Иштирак ал-Курсави (1776–1812)[3]. Получив, как и Утыз-Имяни, образование в Бухаре в начале XIX в., Курсави проявил себя активным участником меджлисов и блестящим полемистом. С самого начала как в Бухаре, так и в Казани татарский ученый и преподаватель «заработал» скандальную репутацию вольнодумца и еретика. «Убедившись, что приобретенные им знания лишены основания, весьма огорчившись и обратившись к греко-римской философии, принялся проверять Коран и предания Великого пророка. Потратил много сил на то, чтобы проверить соответствие веры данной философии, в результате глубоко постиг Коран и хадисы»[4]. Р. Фахретдин дал высочайшую оценку творчеству Курсави: «…по мастерству в философских науках, в знаниях различных религиозных сект и течений, в воспитанности и умении вести споры, в учении наизусть хадисов, в разделении хадисов по типам и видам, в старании в течение пятисот лет современный мир даже издали не видел ему подобных. Если бы он прожил долгую жизнь, стал бы звеном, соединяющим древних и современных ученых»[5].

---

[1] Цит. по: Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль... С. 100–101.

[2] Там же. С. 103.

[3] Более подробно о нем см.: Юзеев А.Н. Татарская философская мысль…; Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль...; Идиятуллина Г. Абу-н-Наср Курсави. Казань, 2005.

[4] Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том. Казан, 2006. С. 264–265. На диспутах с учеными Бухары он заявлял, что «философские сочинения можно связать с Кораном и хадисами пророка Мухаммеда». См.: там же.

[5] Там же. С. 265.

К критике спекулятивной теологии Курсави обратился в работах «Маджмуа» (Сборник), в комментариях к комментариям ат-Тафтазани, а также к сочинению ан-Насафи. Именно за критику калама он во время вторичного посещения Бухары в 1808 г. был подвергнут преследованиям. Под угрозой смертной казни, официально провозглашенный еретиком, Курсави был вынужден отказаться от своих убеждений, а его книги были публично сожжены и запрещены[1]. Мнимое покаяние не изменило ход мыслей ни Курсави, ни его единомышленников и многочисленных учеников[2].

Свои реформаторские взгляды, известные как маслак Курсави (учение Курсави), он изложил в сочинении «ал-Иршад ли-л-ибад» («Китаб ал-иршад ли-л-ибад» – «Книга о наставлении людям»). «Признавая абсолютный авторитет сунны, он ратовал за полное возрождение всех норм раннего ислама, включая принцип иджтихада»[3]. «Знай, что обязанность каждого, – писал Курсави, – прилагать усилия в поиске правильности (саваб) по мере своих сил; и кто способен на абсолютный иджтихад (иджтихад мутлак) – надлежит ему иджтихад мутлак; и кто способен на иджтихад в рамках мазхаба (ижтихад фи-л-мазхаб) – надлежит ему иджтихад фи-л-мазхаб; а тот кто не способен на иджтихад в вопросах шариата – принуждается к таклиду, надлежит ему провести изыскание (тахарра) ученых, кто из них наиболее сведущ и благочестив, чтобы доверять его фатве и опираться на его высказывание»[4]. Насыри приводит и такие слова великого реформатора: «Поиски и нахождение истины кроются не в слепом поклонении верованиям и идолам древности, а в критическом их осмыслении вплоть до исключения ненужных из них, ибо это свойство и право человека, данное ему богом. Нельзя веровать по-старому»[5]. Таким

[1] По словам отца Марджани, эмир Хайдар впоследствии «жалел только о том, что не сделал трех вещей и одно из них то, что он не убил Абу-н-Насра, когда поднялись на него противники и обвинили его в ереси и тот спасся бегством на родину». См.: Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф... С. 80.

[2] Значительный список учеников приводит Ш. Марджани, а также Р. Фахретдин. См.: Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф... С. 83.; Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том... С. 262.

[3] Идиятуллина Г. Введение // Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад). Казань, 2005. С. 73.

[4] Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины… С. 133.

[5] Каюм Насыри. Избранные произведения. Казань, 1977. С. 17.

образом, иджтихад, с точки зрения Курсави, является не только привилегией, но обязанностью каждого образованного мусульманина.

Защищая Курсави от нападок противников, Р. Фахретдин писал: «Если даже Абуннасыр и объявил себя муджтахидом, то в чем его грех? Разве муджтахиды, как дождь, падают с неба, или же, подобно жемчугу, выходят из моря? Разве можно обвинять человека, вышедшего из простого народа, в том, что он является или объявил себя таковым, днем и ночью приобретавшего знания, сумевшего, не побоясь никого, кроме Аллаха, и даже общества, собравшегося у великого падишаха Бухары, отстоять свою правоту?! Звание муджтахида было во все времена священной и великой обязанностью... Согласно шариату, обучение тому, что знаешь, и изучение того, чего не знаешь, – обязанность каждого»[1]. Как и его предшественники, возврат к первоистокам ислама Курсави видел в очищении религии от «скверных» бида (например: взимание платы за чтение Корана, совершение молений, зикров, необоснованные догматические суждения, претензии на абсолютное знание и т. д.). Вместе с тем он выделяет «благие» новшества, которые «порой бывают похвальными, такие как строительство медресе и сочинение книг. Ведь содействие в распространении знаний и предохранение шариата от прерывания – коренная основа религии»[2].

Рукописи и книги Курсави оказали глубокое воздействие на становление мировоззрения Ш. Марджани, Х. Фаизханова, К. Насыри, Р. Фахретдина, Г. Баруди[3] и других будущих идеологов российского мусульманского модернизма. Фахретдин, завершая повествование о Курсави, признается: «Поняв величие Курсави, отказался от прежних мыслей. Если плохое мнение было результатом слепого следования за другими, то хорошие мнения родились в результате стараний и

---

[1] Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том... С. 264.

[2] Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины… С. 146.

[3] «Хочется видеть благословенные сочинения великого наставника Габдуннасыра. Кажется, он был действительно совершенным человеком», – писал Х. Фаизханов. См.: Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова… С. 118. А также см.: Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 96; Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том... С. 261–267. Х. Фаизханов и Р. Фахретдин предлагали издать сочинения великого учителя. См.: Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 96; Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том... С. 267.

тщательных исследований»[1]. Идеи Курсави получили широкий резонанс в мусульманской научной среде, включая регион Средней Азии[2], где он некогда был приговорен к смертной казни. Даже сын эмира Хайдара, по словам отца Марджани, «раскаивался в своих нападках на муллу Абунасра ал-Курсави»[3]. Сам Марджани, обучавшийся там в 1838–1849 гг., по этому поводу писал: «Мы встретили в Бухаре и Самарканде много единомышленников, хваливших научное воззрение Абуннасыйра. Кади Абуссагид ас-Самарканди (скончался в Самарканде в 1949 г.) возвеличивал Абуннасыйра, расспрашивал о нем прибывших из Булгарской земли. Кади Рахматулла бин Абдуррахим (скончался в Бухаре в 1847 г.) говорил: «Абуннасыйр был рабом Божьим, получившим воспитание у самого Аллаха, однако наши ученые не обладали силой, способной понять его слова»[4].

Выдающимся продолжателем дела Курсави стал знаменитый теолог, философ, историк, религиозный реформатор и просветитель Харун б. Бахаддин б. Субхан б. Абдалкарим ал-Марджани, более известный как Шихабаддин Марджани (1818–1889). Его реформаторская, научная и общественная деятельность открыла дорогу просветительству, распространению среди российских мусульман научных знаний в их европейском понимании. Как и многие предшественники, высшее религиозное образование он получил в среднеазиатских медресе. Проведя 11 лет в Бухаре и Самарканде, Марджани занимался у известных учителей и наставников, работал самостоятельно в местных библиотеках. При этом он не мог не обратить внимание на плачевное состояние мусульманского мира, прежде всего, на его интеллектуальную отсталость и архаичную систему образования. Как и Курсави, он в своих произведениях (более 30 наименований) выступал за «очищение» ислама от скверных бида (новаций), от его позднейших наслоений. Памятуя печальный опыт Курсави, Марджани не решился объявить себя муджтахидом, однако и не хотел

[1] Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том... С. 267.

[2] Не случайно Климович Л. называет Курсави (в ряду бухарских богословов) одним из предшественников М. Бехбуди, лидера туркестанских богословов-реформаторов. См.: Климович Л. Ислам в царской России… С. 194.

[3] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара… С. 203.

[4] Цит. по: Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том... С. 265.

оставаться «слепым подражателем». По мнению Д. Валиди, он предпочел стать «мустедлилем (т. е. требующим во всех случаях доказательств), который не создает отдельного направления или учения шариата, но может иметь свое самостоятельное мнение по тем или иным вопросам фикха, опираясь при этом непосредственно на Коран и на хадисы»[1].

**Ш. Марджани**

В отношении спекулятивной теологии (калама) ашаритского толка Марджани был предельно категоричен: «Ученые прошлого ненавидели калам и порицали его»[2], «ведь он является напрасным ответвлением науки, которое не приводит к результату и не приносит пользу занимающемуся им».[3] «Татарский ученый в чрезмерном увлечении мусульман каламом осознавал одну из главных причин стагнации мусульманского общества»[4]. Также более решительно он выступил за «открытие врат иджтихада». В «ал-Хикма ал-балига» («Зрелая мудрость в толковании ханафитских догматов», 1888) Марджани дал определение иджтихада: «Слово “иджтихад” в языке означает приложение усердия для получения желаемого, в шариате – отдачу факихом всей своей мощи ради достижения мнения (аз-занн) о шариатском суждении. Его результат – преобладание мнения о нем с возможностью его противоположности. Его условие – сила понимания / разума (ал-фахм) естественным образом, знание о Книге и сунне по текстам (матн) и цепочкам передатчиков (санад) или об их смыслах в языке и шариате, об их частях / подразделениях (ак-

[1] Валиди Д. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.- П., 1923. С. 37.

[2] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф… С. 93.

[3] Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). Казань, 2008. С. 132–133.

[4] Шагавиев Д.А. Факторы прогресса мусульманского сообщества в богословских произведениях Шихабуддина Марджани (на примере книги «ал-Хикма ал-балига») // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2009. Т. 151, кн. 1. С. 100.

сам) в указании и извлечении смысла, о речах / выражениях (хитабат) арабов и их традициях в употреблении [этого], их способах в приведении примеров / притчей / поговорок (амсал), о положениях консенсуса, высказываниях сподвижников, видах суждения по аналогии и смыслах, влияющих на суждения. Таким образом, тот, кто в совершенстве овладел всем этим, является способным на иджтихад, и ему должно поступать посредством своего иджтихада и не допускается следовать (таклид) кому-то другому»[1]. Богословские, религиозно-правовые взгляды Марджани вызвали неоднозначную реакцию в среде улемов и навлекли на него резкую критику традиционалистов (кадимистов): И. Динмухамметова (из д. Тюнтерь Малмыжского у. Вятской губ.), Нур-Али ибн уль-Хасан (из Буинского у. Симбирской губ.), Абуль-Фарук (из Казани) и др.[2]

Отказ от таклида и калама схоластического толка, разрешение иджтихада для способных на него позволили Марджани поставить вопрос о разграничении сфер религии и научного познания и допустимости изучения светских наук. Как и Курсави, Марджани оказал огромное влияние на развитие творческой мысли всего последующего поколения. По признанию Р. Фахретдина, книга Марджани «Назурат ал хакк…» («Обозрение истины…») произвела такое впечатление, что «все наши мысли, верования и взгляды на мир превратились в прах; подобно тому, как на пепелище по новому плану строится новый город, у нас возникли совершенно отличные от прежних новые убеждения и взгляды»[3]. «Великая заслуга Марджани, – писал Г. Губайдуллин, – в области религиозной реформации и освобождения мысли от фанатизма. Поэтому некоторые татарские исследователи назвали его татарским Лютером»[4]. «Многочисленные его ученики, большей частью сделавшиеся муллами, представляют… отрадное явление, – признает Ш.И. Ахмеров, – как люди с более широким кру-

[1] Шагавиев Д.А. Факторы прогресса мусульманского сообщества в богословских произведениях Шихабуддина Марджани (на примере книги «ал-Хикма албалига») // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2009. Т. 151, кн. 1. С. 356.

[2] Ислам на европейском Востоке… С. 88; Катанов Н. Восточная библиография // Деятель. 1900. № 4. С. 212.

[3] Фәхреддинев Р.С. Болгар вә Казан төрекләре... Б. 150.

[4] Губайдуллин Г. Из истории татарской мысли // Вестник просвещения. 1921. № 2 (май). С. 42.

гозором и большей терпимостью к чужим убеждениям»[1]. Его реформаторские идеи «стали широко известны не только в России, но и на всем мусульманском Востоке»[2].

При всей приверженности канонам ислама приоритет новой генерации мусульманских интеллектуалов в значительной степени отдавался научному познанию мира. Весьма показательно, как Х. Фаизханов (ученик Марджани) увещевал своего учителя, занятого сличением и правкой списков изданий Корана, напечатанных в типографиях Казани: «Что с вопросом о Коране? Очень прискорбно, что Вам приходится терять [драгоценное] время. А что было бы, если бы Вы [оставили все это]? …не лучше было бы, если Вы потраченное [на это дело] время использовали бы для завершения своей Истории?»[3]. Продолжая рациональные традиции предшественников, Фаизханов напишет: «…нет преград и границ для науки и научных изысканий»[4]. Несмотря на многочисленные, во многом ритуальные, оговорки в отношении незыблемости религиозных основ, учения ранних реформаторов прокладывали дорогу для широких реформ, изменивших традиционный уклад мусульманского общества.

Говоря о раннереформаторском этапе модернизации, А. Баязитов писал: то «была эпоха, когда религиозная жизнь обнимала в себе всевозможные интересы и с несвойственной ей щепетильностью, регулировала все. Даже самую пытливость ума и науки она замкнула в тесные заранее намеченные рамки. Время это прошло. Скоро наступило другое увлечение и даже в большей степени. Было провозглашено торжество разума, и знание было поставлено пределом и целью человеческой жизни. Задачи материального прогресса увлекли всех и ворвались всюду, даже туда, где появление их является логическим бессмыслием. И надо сказать, что успехи были поистине замечательны»[5]. «Если мусульмане будут более придерживаться

[1] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве… С. 19.

[2] Юзеев А.Н. даже допускает возможность влияния Марджани на реформаторские концепции М. Абдо, который, наряду с Д. аль-Афгани, наиболее последовательно выразил в XIX в. идеи исламского модернизма. См.: Юзеев А.Н. Жизнедеятельность Марджани // Очерки Марджани о восточных народах. Казань, 2003. С. 20.

[3] Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 101–102.

[4] Там же. С. 64.

[5] Баязитов А. Ислам и прогресс… С. 94.

смысла учения своего пророка, изложенного в Коране, – отметил также Девлет-Кильдеев, – чем букве этого самого Корана, отнесутся менее фанатично к своим преданиям, в таком случае можно с достоверностью предсказать мусульманам блестящую будущность…»[1]

«Открытие врат иджтихада» имело революционное значение для судеб исламской цивилизации. Показателем произошедших изменений стало то, что в XIX в. уже не таклид, а калам становится предметом острой критики. Что касается таклида, то в конце XIX в. «невежественное», бездумное следование авторитету вовсе становится дурным тоном. В примечаниях к «Рихлат ал-Марджани» («Путешествие Марджани», 1898) Р. Фахретдин, комментируя фразу «У вас недостаточно знаний, поскольку вы только следуете авторитетам», сказанную по ходу импровизированного диспута, восклицает: «Очень правильно сказал»[2].

Успех реформаторского движения мусульман Внутренней России и Закавказья, культуртрегерская деятельность татарских просветителей способствовали активизации аналогичных тенденций в Казахстане и Средней Азии. Идеи религиозного обновления присутствуют в стихах поэтов-просветителей: Акмуллы, Абая, Мукими и др. «Человеческое познание осуществляется благодаря любви к истине и правде, – писал казахский поэт, – страсти к проникновению в корень и сокровенный смысл каждого явления. Это должна быть страсть не к познанию религиозных догм, а к познанию истины сущего. Только она дает человеку удовлетворяющее его человеческое достоинство познание. Ибо это и есть любовь к Аллаху…»[3] Идеи иджтихада все более явственно звучат в его творчестве: «Для того, чтобы утвердится в имане[4], необходимо два условия: во-первых, вера должна быть сознательной, во-вторых, вычитав из книг одно, услышав от мулл другое, нужно выработать свое понимание и быть стойким в нем и не верить уже ничьему наущенью», («не нужно забывать, что, кроме двух видов веры – сознательной и несознательной, – никакой третьей веры нет»)[5]. В противном случае: «если мы не будем иметь

[1] Девлет-Кильдеев. Магомет как пророк. СПб., 1881. С. 34.

[2] Очерки Марджани о восточных народах... С. 70, 75.

[3] Абай (Ибрагим) Кунанбаев. Избранное. Алматы, 1996. С. 132.

[4] *Иман (араб. «верить»)* – вера, неотъемлемая часть мусульманской религии.

[5] Абай. «Свою судьбу от мира не таю». Избранное... С. 242–243.

свободный разум, то как понять божественное слово…? Куда денется сказанное богом: познающий меня узнает меня только разумом?»[1].

Говоря о мусульманских реформаторах XIX в., нельзя не отметить, что существует мнение, что Утыз-Имяни причислен к реформаторам по недоразумению, вследствие сложившихся традиций советской историографии, недостаточной изученности его философских трудов, неточного перевода и т. д.[2] В частности, Ш. Марджани два наиболее крупных раздела энциклопедии «Вафият ал-аслаф…» посвятил именно Курсави и Утыз-Имяни. Восхищаясь первым и воздавая должное второму[3], Марджани естественно не мог уйти от естественного противопоставления их взглядов (в основе которого лежит модернизм Курсави и показательный «традиционализм» Утыз-Имяни). Вероятно, это (в целом внешнее) различие было вполне очевидным для современников выдающихся мыслителей, когда острота полемики была наивысшей[4]. Марджани, считая себя последователем Курсави, также по «партийному» пристрастен в оценках взглядов и творчества Утыз-Имяни. Его вывод крайне категоричен: «Все они (многочисленные произведения Утыз-Имяни «на арабском, персидском, и тюркском языках» – А.Г.) – слабые и незначительные, содержат ошибки и искажения»[5].

Однако сам по себе ревивализм[6] Утыз-Имяни, скрывающийся за показательным традиционализмом, на наш взгляд, еще не повод, чтобы отказать ему в реформаторстве. Еще Марджани отмечал, что в работах Утыз-Имяни «было много… скверных нововведений»[7]. То есть «маслак» Утыз-Имяни, так же как и учение Курсави, был ин-

---

[1] Абай. «Свою судьбу от мира не таю». Избранное... С. 252.

[2] См.: Введение // Утыз-Имяни Габдрахим. Избранное. Казань, 2007. С. 6–78.

[3] Относительно Курсави он пишет, что «самым достойным среди них был тот, чья биография описывается». Утыз-Имяни «был одним из известнейших людей своего времени, благодаря своей учености, достоинству, преподавательской деятельности и сочинениям». См.: Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф... С. 79, 83.

[4] Р. Фахретдин также отмечает, что Утыз-Имяни был оппонентом Курсави по вопросам иджтихада. См.: Введение // Утыз-Имяни Габдрахим. Избранное… С. 41.

[5] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф... С. 86.

[6] *Ревивализм* или *ревайвализм* (revivalism) – возрожденчество, фундаментализм в исламе.

[7] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф... С. 84.

новационен для современной им эпохи (другое дело, что подходы Утыз-Имяни были неприемлемы для Марджани). В этом смысле как модернизм, так и возрожденчество можно рассматривать как содержательные составляющие реформаторства, вместе с тем противостоящие друг другу. В противном случае сложно понять диалектику реформаторства в его едином для модернистов и возрожденцев лозунге: «Возвращение к первоосновам». «Образно говоря, если лозунг первых можно сформулировать как “Вперед с Кораном!”, то лозунг вторых стал “Назад, к Корану!”»[1] Соответственно, исходя из реформаторской первоосновы, Левин З.И. выделил два направления ревивализма: «модернизаторский фундаментализм» и «охранительный фундаментализм»[2], так же как в свое время Степанянц М.Т. разделила салафийа[3] на «возрожденцев-прогрессистов» и «возрожденцев-регрессистов»[4]. По мнению Степанянц М.Т., «возрожденчество» реформаторов являлось по существу мнимым возвратом к прошлому[5]. И оно было обращено, прежде всего, к традиционалистски настроенной части мусульманского общества.

Разворачивающаяся полемика относительно путей развития мусульманского общества в конце XIX – начале XX вв. постепенно приобретает все более ожесточенные формы. Модернистам приходится вести острую полемику как с традиционалистами, так и с фундаменталистами. Лидер ваисовской секты Гайнан Ваисов (Сардар), (представитель возрожденческого течения), по-видимому, исчерпав теоретические аргументы, даже заявил, что прикажет вскрыть могилу Ш. Марджани, облить ее керосином и сжечь[6]. С осуждением взглядов ваххабизма решительно выступил Зайнулла ишан Расулев. В своей книге «Макалят Зайнийah» (1908) он показал теоретические истоки

---

[1] Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке… С. 100.

[2] Там же.

[3] *Салафийа* – общее название движения, относящееся к возрожденческому (фундаменталистскому) течению в исламе.

[4] Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М., 1982. С. 12.

[5] Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.). М., 1974. С. 15.

[6] Катанов Н.Ф. Новые данные о мусульманской секте ваисовцев. Казань, 1909. С. 7, 11.

ваххабизма – многочисленные труды Ибн Таймия[1] и его учеников. Расулев, критикуя положения его учения (по ряду вопросов о явлении и возвращении пророков, атрибутах Аллаха и др.), отметил, что «его последователи пошли дальше своего идеолога и добавили еще больше заблуждений»[2].

Впоследствии наиболее ярким и последовательным идеологом религиозно-правовой реформы выступил выдающийся теолог Муса Бигиев (1875–1949). Он продолжил работу Ш. Марджани по исправлению ошибок в печатных текстах Корана. В начале 1909 г. Бигиев (наряду с Р. Фахретдином, Ф. Амирханом, Г. Тукаем, А.-Х. Максуди и др.) поднял этот вопрос в печати[3], выявив значительное количество типографских ошибок в казанских изданиях. Стремление к более широкому и доступному восприятию Корана привело Бигиева к переводу его на татарский язык[4]. Об этом он известил на обложке книги «Озын көннәрдә руза» («Пост в долгие дни»)[5]. Вспыхнувшая острая дискуссия «настроила мнение татарской религиозной общественности против издания перевода М. Биги». Публикация уже набранного текста «была запрещена указом муфтия»[6].

Несмотря на многочисленные, но во многом ритуальные оговорки в отношении незыблемости религиозных основ, идеи ранних реформаторов прокладывали дорогу для модернизации мусульманского общества. Религиозно-реформаторские идеи приобрели широкую популярность на всем мусульманском Востоке. Во второй половине XIX в. настоящими лидерами мусульманского модернизма становятся Джамалетдин аль-Афгани (1839–1897) и египетский муфтий

---

[1] *Ибн Таймия* (1263–1328) – известный исламский правовед ханбалитского мазхаба, теолог, критик нововведений в религии, отрицал иджтихад и иджму. Его учение оказало решающее влияние на Ибн Абдуль-Ваххаба.

[2] Расулев Зайнуллаһ ишан. Макалят Зайнийяһ... С. 30

[3] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 50.

[4] Коран. Перевод на татарский язык Мусы Биги. Репринт перевода, подготовленного к изданию в 1912 году. Казань, 2010.

[5] «Коръән Кәрим тәрҗемәсе» («Перевод Благородного Корана») значится в списке ожидаемых публикаций: «если пожелает Аллах, будет иметь формат среднего размера, насчитывать до 400 страниц, для читающих язык [перевода] легок, а для покупающих цена дешевая». См.: Гараева Н.Г. От редактора // Коран. Перевод на татарский язык Мусы Биги… С. 5.

[6] Там же.

Мухаммад Абдо (1849–1905). Они придерживались рациональных подходов в решении религиозных вопросов, поддерживали идеи иджтихада. Абдо писал, «что ничего невозможного для разума нет», «вера в авторитет без разума… характерна для безбожника, потому что верующими становятся только тогда, когда религиозное учение осознается разумом»[1]. Выступая за реформу фикха и судопроизводства, он придавал «особое значение принципам маслаха (понимаемого как общее благо, народный интерес) и талфика (синтеза суждений из четырех толков – мазхабов)»[2].

Реформаторские идеи оказывали существенное влияние на мировоззрение и политику мусульманских правителей. Например, пропагандируя общественный активизм, султан и халиф Абдул-Хамид II писал: «Магомед требовал только покорности Богу, отнюдь не в смысле нелепого фатализма. Велика милость Аллаха, но он не может заботиться об удовлетворении потребностей каждого человека. Об этом сами люди должны думать и для этого работать. Не сеющий не соберет жатвы, и только трудящийся достоин пропитания»[3]. В реформированные школы на Ближний Восток приезжали шакирды (студенты) из России. Здесь они могли ознакомиться с трудами турецких модернистов и результатами проводимой там правовой реформы.

Следует обратить внимание на то, что большинство реформаторов ограничивали действие иджтихада, не распространяя его на предписания, основанные на ясных положениях Корана и сунны, применяя иджтихад лишь в отношении сюжетов по общему признанию спорных и неоднозначных (аятов, кои «скрыты в толковании своем»)[4], а также в случаях, не определенных традицией. Фикх (юриспруденция), оставаясь частью шариата, постепенно приобретает определенную самостоятельность, противопоставляясь ему в качестве способа конкретизации общественных норм. Не случайно в спорах с тради-

---

[1] Цит. по: Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике… С. 64, 66.

[2] Ислам на европейском Востоке… С. 5. Важным решением стала фетва Абдо, разрешающая мусульманам делать вклады в банках и получать с них проценты, (что способствовало развитию предпринимательства среди мусульман).

[3] Из мемуаров Абдуль-Гамида...

[4] Коран (3:7) / Перевод смыслов и комментарии В.М. Пороховой. М., 2000. С. 75.

ционалистами Х. Фаизханов апеллирует к мусульманскому праву. Он выступает как религиозный реформатор, призывая определить общепринятый механизм реализации новаций. «Когда мы встречаемся с каким-либо новым явлением, – пишет Фаизханов, – то необходимо, чтобы в фикхе были разработаны правила сравнения различных проблем и вопросов для получения правильного результата; каждый ученый должен это знать, фикх в наши дни из этого и состоит»[1].

В 1869–1877 гг. в Османской империи светской властью был принят Маджаллат[2] – крупнейший кодифицированный свод норм мусульманского права (1850 статей). В этот законодательный акт, игравший роль гражданского и процессуального кодексов, вошли положения, разработанные на основе иджтихада. «Несомненно, – провозглашали новые правовые принципы, – что применение закона должно сообразоваться с потребностями времени» (§ 39), «общая польза – единственный источник всякой власти» (§ 58). Теперь в Турции кадии при разборе дел, отмечал Ш.М. Ишаев, руководствуются «особыми уставами, составленными турецким правительством на основании шариатских постановлений; уставы эти носят название “Дастур” и изложены в виде отдельных статей, как наши русские, или вообще европейские своды законов. Статьи “Дастура” изменяются и дополняются согласно требованиям практической жизни и современности, следовательно, не представляют собой таких неподвижных, неизменяемых постановлений, как шариат»[3].

Вскоре вслед за Турцией к правовой реформе обратились и другие страны. В 1890 г. персидский шах Насир ад-Дин повелел создать «комиссию для изучения французских, английских, немецких и турецких законов с целью заимствовать из этих законов пригодные для Персии положения»[4]. Отражая дух правовой реформы, афганский эмир Абд ар-Рахман в своем наставлении писал: необходимо «преобразовывать и изменять законы по мере роста и совершенствования

[1] Фаизханов Х. Послание (Рисаля) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 44.

[2] Маджалла действовала в Турции до 1926 г., в Ливане – до 1931 г., в Сирии – до 1949 г., в Иордании – до 1976 г.

[3] Ишаев Ш. Мекка, священный город мусульман // Среднеазиатский вестник. 1896. Декабрь. С. 63.

[4] С.-Петербургские ведомости. 1889. № 336. 7 (19) декабря.

нации на пути новейшей цивилизации»; «всякие законодательные собрания и парламенты, которые существуют в разных государствах, предназначаются только для упомянутой единственной цели: всегда делать своевременные соответствующие нововведения и изменения в законах для того, чтобы постоянно шагать в уровень с общим прогрессом всего мира»[1].

Признавая совершенство шариата, М. Бигиев вместе с тем выступал за иджтихад, реформу фикха и судопроизводства. «Всем, что я говорил и писал, преследовал только одну цель: освобождение разума и мысли, разрушение преград, воздвигнутых мазхабами, преодоление слабости нашей воли и [приземленности] желаний. Иными словами, моей единственной целью было освобождение разума и преодоление приземленности наших устремлений»[2]. Свое отношение к мазхабам Бигиев аргументировал тем, что «школы фикха, основанные с целью упорядочения бытия людей во всех его проявлениях не могут быть ни вечными, ни всеохватными. Поэтому решение, которое было верным в определенное время, для определенной ситуации и для определенных людей, не всегда обязательно верно для событий и людей в более поздние века». Бигиев, непосредственно занимавшийся у Абдо, также придерживался принципов талфика и маслаха. Необходимость синтеза мазхабов он аргументировал приоритетом общественного интереса. «Если решение одного из мазхабов по какому-либо вопросу ставит вас в трудное положение, – наставлял реформатор, – то мы, несомненно, должны отвергнуть это решение. Фанатичное следование установлениям, которые могут нанести урон тем или иным аспектам нашего общественного состояния, конечно же, является грехом». «Ислам – религия действия. Это религия, провозглашающая веру в благо деятельности человека и ее необходимость»[3].

Соответственно Бигиев осторожно смещал акценты в сторону иджтихада и иджмы. «Каждому мусульманину гарантируется и обеспечивается свободомыслие, – провозглашал Бигиев. – Каждому человеку дается право на иджтихад. Мысль и разум всегда свобод-

[1] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. II… С. 265.

[2] Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II... С. 73.

[3] Там же. С. 82, 18.

ны». Вместе с тем, исходя из того, что необходимо «принимать во внимание в качестве законопроизводных доказательств исторический опыт, жизненный опыт, доводы разума, потребности, нужды общества, требования времени», он утверждал, что именно умме принадлежит право на иджтихад и законотворчество, ибо «иджма уммы – непорочна. Верный путь, истина и богоугодность не могут быть вне консенсуса уммы»[1]. В отношении судопроизводства Бигиев решительно выступил за осуждение института шейхульисламства. «Мусульманский институт шейхульисламства, – писал он, – в лице всех его сотрудников явился средством или лидером всех пороков», «во всех малых и больших изменах и пороках, первую роль играли шейхульисламы, армия шариатских судей и служителей культа»[2].

**М. Бигиев**

## § 4.2. Суфизм как форма религиозного реформаторства

Наряду с вышеотмеченными тенденциями важнейшим фактором сохранения традиций свободомыслия на мусульманском Востоке изначально являлся суфизм[3]. Данный мистический социокультурный пласт, сориентированный на сугубо индивидуальное постижение божественного, обращался к формам выражения, позволяющим избежать жесткого столкновения с традицией: от мнимого сумасше-

[1] Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II... С. 38, 40, 37, 36. Впрочем, и в отношении иджмы уммы Бигиев предостерегал, что «в силу переменчивости времени, места и возникающих в связи с этим различий, она никогда не может обладать качеством вечного установления». См.: там же. С. 41.

[2] Там же. С. 56, 58.

[3] Толстой Л.Н., высоко оценивая суфизм, в письме к казанским мусульманам писал: «Учение Тариката и суфиев мне известно. Учение это очень высокое…». Цит. по: Коблов Я.Д. Л.Н. Толстой и мусульмане. (По поводу переписки Л.Н Толстого с казанскими татарами). Казань, 1904 С. 7. Бартольд В.В. также писал, что «дервишизм сохранил религиозное свободомыслие, и слово «суфий» до сих пор употребляется в смысле «вольнодумец». См.: Бартольд В.В. Ислам… С. 64.

ствия до метафор и аллегорий суфийской поэзии (Омара Хайама, Ибн ал-Фарида, Руми и др.). В поиске ответа на вопросы, «что есть бог и человек, возможно ли постижение бога, чем и как должен руководствоваться человек в своем жизненном поведении» и т. д., суфии «выступали противниками догмы, навязываемой богословской традицией, поборниками самостоятельного решения кардинальных для религиозного сознания проблем… Знание теологов, – по мнению Руми, – знание законов Правителя (бога), суфии же стремятся к постижению сущности самого Правителя. Протестуя против навязывания столь несовершенного знания, поэт восклицает: "Будь трижды проклято слепое подражание (таклид)!"... Недаром мусульманские реформаторы XX в., в частности, Мухаммад Икбал говорили о "раскрепощающей роли суфизма", рассматривая его как "форму свободомыслия и альянса с рационализмом"»[1].

Предположения о наличии эзотерической культуры духовно просветленных, обладающих знаниями и способностями, недоступными для обыкновенных людей, создавали условия для формирования скрытой субкультуры, выделяющей себя из обычного социума. Данная отделенность, прежде всего, – результат иного восприятия мира, выходящего за рамки его стандартного описания. Развитие подобного мировосприятия связано с определенным образом жизни адептов и особым обучением, предусматривающим не только (и не столько) передачу информации и развитие рационального мышления, но передачу барака (духовного импульса, благословения) от учителя к ученику, пробуждение интуитивного (иррационального, сверхчувственного) канала «прямого» видения Истины. Процесс обучение мюридов подробно описывает М.-З. Чистави (Камалов) в выше упомянутой работе «Табсират ал-муршидин…» (1890), начиная с таких вопросов как «разрешение» (изи), «указание» (ишара), «добрая весть» (бишара), «молитва» (истихара) и т. д.[2].

«Суфийские мыслители не отрицали ценности рационального знания, но в то же время отмечали ограниченность его возможностей»[3].

---

[1] Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма… С. 31.

[2] Хасавнех А.А. Сочинение татарского шейха Мухаммад-Закира ал-Чистави «Табсират ал-муршидин»…

[3] Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма… С. 30. Более того, аль-Газали осуждал лжесуфиев и тех кто, вслед за ними ругал науку и ученых. «Что же ка-

По утверждению аль-Газали, путь ученых – великий путь, «но он ограничен в сравнении с путем пророчества и знаниями пророков и святых, когда знание попадает в Сердца[1] людей прямо от Всемогущего Господа без всякого посредничества. Правильность и достоверность пути постижения через Сердце многие узнали либо с помощью опыта, либо при помощи доводов разума»[2]. Разницу восприятия (соотношение рационального и иррационального знания) характеризует пример из жизни Ибн Сины. «Утверждают, что после беседы Авицены с одним из выдающихся суфиев, Абу-Саид Мейхени, философ сказал: "То, что я знаю, он видит", а суфий прокомментировал ту же беседу так: "То, что я вижу, он знает"»[3]. Не случайно Ибн-Сина называл суфиев «братьями во истине»[4].

«Познание, о котором идет здесь речь, – писал Казанский К.К., – не есть постижение мира умом, при помощи внешних чувств. Ум, требующий доводов и доказательств, по учению суфизма, не есть истинный свет, а лишь его отражение. Познание же суфия, не нуждается в доказательствах, достигает своей цели непосредственным слиянием духа с Сущностью или Истиной»[5]. Трансперсональный опыт в ходе обучения сдвигал сознание ученика в сторону вербально непередаваемого переживания «единства бытия» (вахдат аль-вуджут), слияния и растворения в божественном мире. (Пользуясь современным языком, цель духовного искателя: познать себя как часть мира и мир как часть себя.)[6]

---

сается тех бесплодных вольнодумцев…, появившихся в наши времена, никогда не доходивших до состояния прозрения, однако взявших себе девизом некоторые бессмысленные выражения суфиев и подражающих им, украшающих себя набедренными повязками, молитвенными ковриками и рванными лохмотьями и при этом ругающих все науки и всех ученых, то они достойны смерти…» См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... С. 52–54.

[1] «Когда мы будем говорить о Сердце, знай, что это – истинная сущность человека, которую иногда называют дух или душа…». См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... С. 9.

[2] Там же. С. 38.

[3] Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма... С. 27.

[4] Степанянц М.Т. Восточная филисофия… С. 88.

[5] Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопаталогии. Самарканд, 1905. С. 61.

[6] Калинаускас И. Наедине с миром // Игорь Калинаускас. Жить надо. СПб., 1994. С. 82.

Это приводило к неминуемому осознанию условности конфессиональных отличий и восприятию ислама в качестве определенной культурной традиции на едином пути к богу. По мнению Бартольда, «несмотря на официальное правоверие, мистическое слияние с Божеством уничтожало в их глазах всякие вероисповедные различия, по их словам, Кааба и капище идолов – одно и то же»[1]. Соответственное отношение проявилось в ряде тарикатов к шариату как закону обязательному лишь для находящихся на начальной ступени совершенствования. Можно утверждать, что подобный двойной стандарт мусульманских интеллектуалов в отношении шариата был достаточно традиционен. Даже Аверроэс (Ибн Рушд) (выдающийся кордовский философ), несмотря на всю свою ожесточенную полемику с аль-Газали, еще в XII в. писал, что «шариат, первейшее правило которого наставлять толпу… (Поэтому – Г.А.) не все то, о чем не сказано в Коране, нужно исследовать и разъяснять толпе… не стоит говорить толпе о том, о чем умалчивает Коран… ибо этого учения, доступного всем, вполне достаточно для счастья»[2]. При этом Ибн Рушд совершенно в духе суфийской ереси утверждает: «Одной из главнейших добродетелей является та, что человек принимает и разделяет веру, в которой он родился и вырос, ибо важнейшие догмы всех религий сходны между собой и ведут к одной и той же цели»[3].

«Приверженцы суфизма идеальным поведением считают поведение, не ограниченное рамками религиозной доктрины, а иногда даже их игнорирующее или отрицающее… Человек, обладающий «собственным факелом», то есть «достигший совершенства» руководствуется «не предписанными нормами и стандартами, а самостоятельно избранной линией поведения»[4]. По мнению аль-Газали, пройти путь познания способны лишь «те, у кого есть смышленость,

---

[1] Бартольд В.В. Ислам… С. 62.

[2] Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения... С. 308, 364. В предисловии к «Алхимии вечного счастья» аль-Газали поясняет: «Эта книга написана для простых людей, которые просили написать на эту тему так, чтобы язык ее не выходил за пределы ее понимания». «…Рассказывать то, что не понимает обычный народ, бесполезно», поэтому аль-Газали в этой книге уходит от комментария ряда сложных вопросов. См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... С. 3.

[3] Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения... С. 507.

[4] Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма… С. 46, 41.

чья внутренняя сущность чиста от грязи фанатизма и пустого следования примеру других (таассуб ва таклид)»[1]. «Суфизм не только выступил против монопольного права мусульманских законоведов на толкование законов шариата, но и отрицал по существу необходимость такого толкования для «познания бога», наделяя «способностью "общения с богом" каждого человека независимо от его религиозной принадлежности и положения в обществе»[2].

Кокандский кадий и просветитель Саттархан Абдугафаров, давая характеристику известному ташкентскому ишану Ахмету Хальпе, писал, что обладая «образованием ученого мусульманина», «в религии он был полнейший либерал; толковал Коран по-своему и не считал его божественной книгой…». «Хотя Магомет и сказал, – говорил Ахмет ишан, – что он, Магомет, последний из пророков, но это не правда: пророки должны являться после Магомета от времени до времени». За эти слова, за поиски противоречий в Коране Ахмет ишан был приговорен ташкентскими кадиями к смерти. Однако, учитывая популярность ишана, казнить его все же не посмели. Хотя «Ахмет ишан был маловеруюший мусульманин…, – поясняет Сттархан, – толпа очень любила и уважала Ахмета Хальпу ишана. Он имел мюридов во всем крае, не исключая и Бухару, и многочисленных последователей в Ташкенте, Коканде, Самарканде и в киргизской степи»[3].

Как было выше сказано, выдающийся религиозный деятель суфий Зайнулла Расулев получил после хаджа вторичное посвящение в тарикат накшбандийа-холидийа (1869–1870) от стамбульского шейха Ахмеда Зияутдина Гюмюшханеви, «известного своими реформаторскими взглядами». («Он призывал вести борьбу с деградацией науки, изучать научные труды и биографии ученых, создавать библиотеки».)[4] Зайнулла ишан вслед за своим духовным наставником также выступил за обновление жизни российских мусульман, за иджтихад и реформу исламских институтов[5].

---

[1] Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... С. 125.

[2] Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли... С. 27.

[3] Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах… С. 88, 89.

[4] Ислам на европейском Востоке… С. 278–279.

[5] Там же. С. 279.

Таким образом, принадлежность к тасаввуфу в традиционном мусульманском обществе была практически неизбежной формой свободного духовно-интеллектуального поиска. Вполне естественно, что большинство подвижников раннереформаторского движения (не только вышеупомянутый Шах Валиулла[1], но и Утыз-Имяни[2], А. Курсави, Ш. Марджани, М.-З. Чистави, З. Расулев, Г. Баруди, М. Рамзи и многие другие) были членами суфийских обществ (йасавийа, накшбандийа-муджддадийа, накшбандийа-халидийа и др.). Если на счет Утыз-Имяни нет сомнений, то в отношении Курсави Юзеев А.Н. высказывает мысль о том, что, несмотря на четырехлетнее обучение у шейха Нийазкули ат-Туркмани, прохождение ступеней суфийского посвящения, получение иджазы (разрешение быть суфийским наставником) Курсави не смогли «обратить в число приверженцев суфизма»[3]. Тем не менее с известной долей уверенности можно утверждать, что именно аль-Газали оказал решающее влияние на литературное творчество и мировоззрение Курсави. Об этом пишет Р. Фахретдин: «Известно также, что большую пользу ему принесли произведения суфиев…»[4]. На страницах «ал-Иршад ли-л-ибад» (в главе о тасаввуфе) Курсави сам выступает убежденным «приверженцем суфизма», его защитником и популяризатором[5]. Совершенно в духе аль-Газали Курсави решительно выступает против профанации суфизма. Отметив, что «на сегодняшний день получила распространение у людей нашего и предшествующих веков принадлежность к тасаввуфу, притязания на наставления (иршад) и принадлежность к наставничеству (истиршад)», Курсави высказывает озабоченность: «Однако они не ведают, в чем смысл тасаввуфа и цель его». И поэтому «усилилась потребность в разъяснении и наставлении относительно него»[6]. Вкратце излагая «основные моменты суфийской док-

[1] Шах Валиулла, уже в 14 лет завершив традиционное обучение, вступил в суфийский орден накшбандийа.

[2] Духовным наставником Утыз-Имяни был шейх накшбандийского тариката (ветвь ал-муджаддиййа) Фаизхан ал-Кабули (ум. в 1802 г.).

[3] Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль... С. 104; Ислам на европейском Востоке… С.178.

[4] Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том... С. 265.

[5] Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины... С. 170–179.

[6] Там же. С. 170.

трины и практики…, учение о стоянках (макам) и состояниях (хал) суфийского пути», Курсави «ни разу не упоминает о пагубности какой-либо конкретной суфийской практики»[1]. Его кредо – совершенно однозначно: «**Источник проникновения знания в сердце** (в душу – А.Г.)[2] **– это только тасаввуф. И если факих не занимается тасаввуфом, не проникает знание в его сердце и не управляет им, то становится он нечестивцем, вопреки своему знанию**»[3]. Весьма показательным является также и то, что именно Нийазкули ат-Туркмани добился отмены казни, к которой был приговорен Курсави[4].

Возможно, одни мугаллимы не афишировали свою принадлежность к тасаввуфу, другие по тем или иным причинам не получили посвящения, но с симпатией относились к данной традиции, развивали и широко пропагандировали идеи суфийского толка[5]. Так, дед Марджани со стороны матери Абд ан-Насир ибн Сайф ал-Мулк, получивший разрешение на духовное наставничество от татарского ишана Хабибуллы ибн Хусаина (ум. в 1817 г.), вплоть до своей кончины никому его «не показал, проявив скромность и самоуничижение, что в принципе совпадает с одной из особенностей ритуальной практики мусульманских аскетов и суфиев, особенно накшбандиййа, скрывать свое благочестие от окружающих»[6]. За получившего иджазу ишана должны говорить его ученики, последователи, его праведный образ жизни и дела[7]. Марджани также в своей автобиографии, помещенной в «Мустафад ал-ахбар…» нигде не упоминает о какой-либо принадлежности к тарикату. Однако известно, что он обучался у известных

---

[1] Идиятуллина Г. Введение // Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины... С. 83.

[2] «Сердце» в суфийской традиции – дух, душа. См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности… С. 9.

[3] Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины... С. 173.

[4] Хабутдинов А.Ю. Религиозное образование мусульман Оренбургского Магометанского Духовного собрания... С. 61.

[5] По мнению Хайрутдинова А.Г., «многие татарские религиозные реформаторы являлись выразителями суфийских идей, однако ни один из них не выражал эти идеи как практикующий суфий». См.: Хайрутдинов А.Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2005. С. 63.

[6] Шагавиев Д. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи... С. 70.

[7] Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах… С. 75.

суфийских шейхов накшбандийского ордена (ветви муджаддидиййа): Убайдуллы ибн Нийазкули (ум. в 1852 г.)[1], Абд ал-Кадира ал-Фаруки ал-Хинди (Сахибзадэ) (ум. в 1855 г.), Мазхара (Музхира) ибн Ахмада ал-Хинди (ум. в 1883 г.)[2]. От Сахибзадэ Марджани получил «иджазат, т. е. право быть муршидом – духовным наставником. При этом был соблюден традиционный для накшбандийа порядок. Марджани удостоился от шейха письменного разрешения иметь собственных учеников (хатт-и иршад)[3], был облачен в суфийское "рубище" (хирка), символ самостоятельности, и получил посох, также служивший своего рода "дипломом" и дававший право на самостоятельную проповедь»[4]. То, что по возвращению в Поволжье он практически не занимался духовным наставничеством мюридов (за небольшим исключением), Марджани оправдывал отсутствием времени[5], но ведь «без мюридов ишан немыслим»[6].

---

[1] Сын и духовный приемник ат-Туркмани (духовного наставника Курсави).

[2] Шагавиев Д. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи... С. 65.

[3] Рухсат (Рухсат-нама, Рухсат-и кулл, Иршад-нама, Хатт-и иршад, Иджазат) – буквально «Разрешение» (или «Полное разрешение»). Речь идет об особом документе, выдаваемом муршидами своим наиболее подготовленным халифа. В нем после соответствующей преамбулы, муршид приводит свою цепочку духовной преемственности (силсила). И последним в этой цепочке указывается имя халифа, кому выдано разрешение. Далее чаще всего повторяются стандартные формулы типа: «Такому-то отданы братья такого-то места», или – «Такому-то дано разрешение вовлекать в тарикат мусульман там, где он пожелает». Разрешение позволяет получившему его халифа вступить в руководство какой-либо региональной ветвью (чаще всего в том месте, откуда происходил этот халифа), либо муршид предоставлял право выбора региона, где его халифа могут набирать своих учеников. См.: Baxtiyar M. Babadzanov: Xalwat-i sufiha (The religios Landscape of Khorezm at the Turn of the 19 Century), with bibliography and indices // Muslim culture in Russia and Central Asia. Vol. 3. Arabic, Persian and Turkic manuscripts (15th – 19th centures). Berlin, 2000. P. 135.

[4] Шагавиев Д. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи... С. 67. «О суфийском поведении татарского ученого говорит и случай, когда Марджани с целью благословения (табаррук) пил чай, приготовленный из остатков, оставленных после собрания крупных бухарских ученых». См.: там же. С. 68.

[5] Там же. С. 75.

[6] Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах… С. 76.

Примечательно, что он в своих трудах повсеместно называет себя факиром. Безусловно, это дань литературной традиции[1], с другой стороны, общеизвестно: факир, прежде всего, дервиш и суфий[2]. Возможно, это дело вкуса[3], но само предпочтение весьма симптоматично. Вместе с тем автобиография, «Рихлат ал-Марджани» («Путешествие Марджани») и др. помогают очертить круг общения знаменитого ученого, в котором значительное место занимают суфии. У Р. Фахретдина в краткой биографии Марджани есть прямое указание: он «общался с почтенными шейхами и получил много полезных знаний у уважаемых ученых своего времени»[4]. Наряду с этим большое влияние на формирование мировоззрения татарского ученого оказали произведения выдающихся мусульманских мистиков (ал-Араби, ал-Газали, Курсави и др.). В своем фундаментальном труде «Вафият ал-аслаф…» Марджани не только нигде не выступает против суфизма, но выражает пиететное отношение к выдающимся мастерам тасаввуфа, обнаруживая при этом безусловную сопричастность. Повествуя о Баха ад-дине ан-Накшбанде (1310–1398), он отмечает: «У нас есть связь с его тарикатом – и получили разрешение обучать (иджаза)…»[5]. Говоря о преемниках великого суфия, Марджани дает блестящую характеристику как главному шейху ордена Ходже Ахрару (1403–1490), так и всему тарикату. «Он был одним из величайших ученых и выдающихся гностиков. Его тарикат основывался на сунне и на единодушном мнении общины, следовании обычаю и нормам шариата, избегании пристрастности и новшеств, на посто-

---

[1] Мусульманские ученые нередко, желая подчеркнуть свою скромность и богобоязненность, использовали этот термин. Факир – бедняк, человек нуждающийся материально или духовно.

[2] «…В Индии и Турции его (слово факир – А.Г.) прилагают только к дервишам». См.: Позднев П. Дервиши в мусульманском мире... С. 83. «От смиренного факира Шамиля…», – так заканчивал свои послания с призывом к газавату суфий и знаменитый лидер освободительного движения на Северном Кавказе. См.: Казем-Бек, Мирза Александр. Муридизм и Шамиль. Приложение… С. 236–237.

[3] Также и Х. Фаизханов был не чужд восточной литературно-эпистолярной традиции. Он неизменно заканчивал письма своему учителю словами: «искренний и ничтожный [ваш раб]», «испрошающий и ничтожный», «презренный» и т. д., однако факиром он себя не называл.

[4] Очерки Марджани о восточных народов... С. 72.

[5] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф… С. 32.

янной набожности и **стремлении к истине, не обращая внимания на все, что помимо ее**»[1].

«В своих книгах Марджани высоко оценивал суфизм в плане борьбы человека со своими страстями, утверждал, что мистический путь соответствует пути сподвижников Пророка Мухаммада (асхаб) и их последователей (табиун). Марджани подчеркивал во многих местах превосходство суфиев над факихами и мутакалимами в сфере познания Всевышнего, ставил суфийские идеи выше идей ученых-богословов. Подобно Ибн-Халдуну, он считал суфизм (тасаввуф) одним из разделов шариатских наук, о чем подробно разъяснил в своем труде «Мукаддимат вафийат ал-аслаф». Свидетельством принадлежности Марджани к таррикату является и то, что Г. Баруди в своих дневниковых записях называет Марджани шейхом[2]. Анализируя поведение Марджани в период обучения в Бухаре и Самарканде, а также его богословские труды, Шагавиев Д. приходит к обоснованному выводу о том, что «Марджани, все-таки, можно считать суфийским шейхом, но таким, который не афишировал свои суфийские взгляды, был суфием не для людей, а для своего духовного очищения или ради достижения довольства Всевышнего»[3].

Х. Фаизханов также весьма уважительно относился к выдающимся суфийским учителям, называя аль-Араби – «великим шейхом», Руми – «господином нашим», Курсави – «великим наставником», «совершенным человеком»[4] и т. д., хотя признает критику суфизма Ибн Халдуном разумной[5]. (Однако Ибн Халдун критиковал не суфизм в целом, а так называемых темных суфиев (магов), цель которых не слияние с божественным, но обретение сверхспособностей.)[6] При

---

[1] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф… С. 59.

[2] Галимджан аль-Баруди. Памятная книжка // Казань. 1997. № 12. С. 147.

[3] Шагавиев Д. Введение // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи... С. 74–75.

[4] Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова… С. 118.

[5] Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 105.

[6] Ибн Халдун писал: «Упражнения суфиев имеют целью привести душу к сосредоточению и обратить в ней мысли к Богу настолько, чтоб она могла ощутить вкус (божественного) знания и отождествиться с божеством. Кроме сосредоточения своих мыслей и поста суфии употребляют в своих упражнениях мысленную молитву, чтобы придать своему духу соответствующее направление. И действительно, душа

этом в других местах Фаизханов весьма часто апеллирует к авторитету «имама Газали».[1] Его высказывание о том, «что мысль, хотя субстанция и духовная, но обладает материальными свойствами»[2], близко к суфийской трактовке. Однако вслед за ал-Газали и Курсави он, вероятно, не исключает наличие и «лжесуфиев». Рассказывая о своей встрече с мелой Абделлатифом, он осторожно пишет: «Очень хороший суфий. Что касается его просвещенности, то я и раньше никогда не сомневался в этом. Но после того как убедился в его высокой нравственности, мое искреннее отношение к нему только увеличилось»[3].

Отрицательно относясь к ишанизму (как социальному явлению), туркменский просветитель Саттархан разделял ишанов на людей книжных, знакомых с учением тариката, отличающихся праведным образом жизни и на мошенников, немудрых «в отношении книжной учености»[4]. Абд ар-Рахман афганский также признавал: «Нет сомненья, что основы учения (суфизма – А.Г.) справедливы, но многие из последователей этого учения очень фальшивы»[5]. Не скрывавший свою принадлежность к тарикату, Г. Баруди писал: «Среди внешне благочестивых, рядящихся под суфиев стариков-мусульман встречаются люди, нарушающие шариат»[6]. Показательно, что Д. аль-Афгани и М. Абдо «начинали с увлечения суфизмом». Впоследствии Абдо вспоминал: «В шейхе я нашел учителя, который руководил мною и

---

раскрывается к молитвенным размышлениям, приближается к познанию Бога». Но «душа же чуждая молитвенных размышлений, принадлежит сатанинской природе». «Те, кто ищет этих преимуществ (“знания невидимого мира”) преднамеренно дают своей душе направление небожественное, намеренно добиваться способности блуждать в невидимом мире и созерцать его составляет огромную ошибку и поистине языческое деяние… Суфии в общем, стараются избежать (знаков божественной милости), потому что они ищут Бога ради него Самого и без всякой другой мысли». Цит. по: Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопаталогии... С. 65.

[1] О разрешенности изучения языков говорится также в сочинении имама Газали «Ихья улум ад-дин». См.: Фаизханов Х. Послание (Рисаля) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 48.

[2] Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие... С. 94.

[3] Там же. С. 96.

[4] Абд. Сат. Абд. Гаж-в. [Саттархан Абдугафаров] К вопросу о мусульманских ишанах… С. 73.

[5] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. I… С. 352.

[6] Галимджан аль-Баруди. Памятная книжка // Казань. 1997. № 12. С. 129.

наставлял в том, к чему тянулась моя душа… Он вывел меня из тьмы невежества на просторы знания и освободил от пут слепой веры в авторитет таклида»[1]. Большое влияние суфизм также оказал на М. Икбала, отец которого был практикующим суфием.

Аль-Газали был несомненным авторитетом и для реформаторов, не скрывавших свое отрицательное отношение к суфизму. А. Баязитов даже считал засилье мистицизма одним из факторов застоя и кризиса исламской цивилизации. Тем не менее он с неизменным постоянством ссылался именно на труды знаменитого суфийского ученого[2]. Также с большим уважением к ал-Газали относился А.-З. Валиди. Несмотря на его (в целом) отрицательное отношение к ишанизму[3], ряд суфиев (дервиш йасавийа Муллагул, шейхи Габдулла-хазрет, Габделлханнан, Зайнулла-ишан) оказали существенное влияние на его развитие. В школах шейхов накшбандийа дяди Хабибназара (ученика Марджани) и своего отца Валиди получил начальное образование. Духовным наставником отца (как многих других) был Зайнулла-ишан из Троицка, которого Валиди называет «самым выдающимся шейхом того времени»; он «возложил на отца степень шейха и даже выдал в подтверждение этого письменное свидетельство»[4]. Именно З. Расулев (Зайнулла-ишан), «пользовавшийся славой чудотворца»[5], по собственному признанию Валиди, сыграл решающую роль в его обращении к наукам. «Если бы не внимание и ласка высокочтимого шейха, кто знает, может быть, и я в свои пятнадцать лет, как многие другие мои сверстники, стал бы обычным приказчиком у богатых торговцев»[6]. Впоследствии в 1932 г. именно за «чрезмерный» материал о шейхе Баха ад-дине Накшбанде в лекции о Тимуре (донос до-

---

[1] Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма… С. 66.

[2] Баязитов А. Возражение на речь Эрнеста Ренана. Ислам и наука. СПб., 1883. С. 34; Баязитов А. Ислам и прогресс. СПб., 1898. С. 18–19; Баязитов А. Отношения ислама к науке и к иноверцам. СПб., 1887. С. 22, 28, 31 и др.

[3] Вероятно, А.-З. Валиди имел в ввиду лжесуфиев, когда писал: «К шейхам, казавшимся мне двуличными и лицемерными, я испытывал настоящую ненависть и отвращение». См.: Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I. С. 48–49. Впрочем, о политических мотивах этого было сказано выше.

[4] Там же. С. 28, 52.

[5] Бартольд В.В. Ислам. П., 1918. С. 63.

[6] Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I... С. 50, 207. В школе Хабибназара, а затем Зайнуллы-ишана учился также известный башкирский поэт М. Гафури.

шел до самого Ататюрка) он был отстранен от преподавания в Стамбульском университете[1].

Общеизвестно, что выдающийся реформатор Муса Бигиев также обучался у известных шейхов в Бухаре, Каире, Мекке, переводил Хафиза, был женат на дочери шейха Закира (видного представителя «Накшбандийа» в Поволжье), но нет достоверных сведений о его принадлежности к определенному тарикату. Однако и он признавал: «Свои взгляды я черпаю из наследия великих суфиев, воззрения которых на человечество были очень широки»[2]. Именно за активное распространение идей «великого шейха» аль-Араби «о всеохватности божественной милости»[3] ему пришлось покинуть медресе «Хусаиния» в Оренбурге. Исходя из этого положения, выдающийся теолог делал вывод о том, что никто не останется в аду навечно, (а следовательно, и ад не вечен!)[4]. Параллельно с преподаванием в оренбургском медресе Бигиев эти взгляды излагал на страницах возглавляемого Р. Фахретдином журнала «Шура» и впоследствии посвятил этому вопросу книгу «Доказательства божественного милосердия» (1911)[5]. В рассматриваемом интеллектуальном срезе важна не столько формальная принадлежность к конкретному суфийскому братству или исполнение определенной суфийской практики, сколько то, что М. Бигиев разделял аспекты суфийского мировосприятия. Он, «признавая ограниченность чувственного познания мира, высоко оценивал значимость суфийского озарения (кашф, таджали или тейосис в западной традиции) как полноценного средства миропонимания»[6].

---

[1] Валиди Туган А.-З. 1890–1990: Материалы к изучению жизни и творчества. Уфа, 1990. С. 9.

[2] Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Вып. IV. Казань, 2003. С. 26.

[3] Аль-Газали это положение выразил в формулировке: «Его (Бога – А.Г.) милость, забота и милосердие к своим рабам не имеет предела». См.: Уроки имама ал-Газали. Основы духовности... С. 61.

[4] Выступление М. Бигиева вызвало бурную полемику в мусульманской литературе, в которой приняли участие И. Гаспринский, Х. Атласи, Р. Фахретдин и др.

[5] См.: Бигиев М. Доказательства божественного милосердия // Бигиев Мусса. Избранные труды. Т. I. Казань, 2005; Бигиев М.Ж. Илаһи мәрхәмәтнең дәлилләре. Казан, 1999.

[6] Хайрутдинов А.Г. Муса Джаруллах Бигиев... С. 156; Хайрутдинов А.Г. Социально-философские аспекты татарского мусульманского религиозного реформатор-

В работе «Мелкие мысли на великие темы» (1914) он, критикуя антисуфийские позиции З. Камали, «приписывает мусульманскому истинному тарикату, как христианскому монашеству, великое значение в развитии умственной культуры», видя «в мистике глубокое философское учение»[1].

Как было сказано выше, являясь духовно-интеллектуальным течением, выражающим особый способ восприятия действительности, суфизм по определению не может быть сведен к какой-либо общественно-политической доктрине. Более того, многие продвинутые адепты тасавуффа признают условность культурно-конфессиональных различий[2]. Однако суфийские тарикаты, объединяющие десятки тысяч мюридов, обладающие значительной собственностью, стоящие в лице своих руководителей подчас весьма близко к кормилу власти, не могли остаться в стороне от общественно-политической жизни общества. В результате в XIX в. на суфийской почве проявился широкий спектр общественно-политических доктрин и концепций: от «охранительного» фундаментализма до крайнего модернизма[3]. Однако безусловный реформаторский потенциал суфизма позволяет говорить современным ученым даже о «суфийском учении джадидизма»[4].

---

ства (На материалах творческого наследия Муссы Джаруллаха Бигиева). Автореф. дис. … канд. филос. наук. Казань, 2004. С. 21.

[1] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 76–77.

[2] Коблов Я.Д. даже, несколько категорично, утверждает, что «суфийское учение не имеет ничего общего с мухаммеданством… Нельзя даже сказать того, что суфизм образовался на почве ислама». Ибо он «признает, что все религии более, или менее свершенный отблеск истины, а потому считает их все настолько благотворными, поскольку они выражают истину». Коблов Я.Д. Л.Н. Толстой и мусульмане… С. 9.

[3] См.: Идрис Шах. Суфизм. М., 1994; Идрис Шах. Путь суфия. М., 1993; Хазрат Инайат Хан. Учение суфиев. М., 2000; Хазрат Инайат Хан. Мистицизм звука. М., 1998 и др.

[4] См.: Ахметшин Б.Г. Зайнулла Расулев – выдающийся поборник и подвижник исламской цивилизации // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Уфа, 2010. С. 169.

## § 4.3. Модернистская публицистика и дискуссия о путях развития исламской цивилизации

В результате религиозно-реформаторских сдвигов уже в начале 80-х гг. наметился качественный перелом в умонастроении отечественных мусульман. Накопленный потенциал инноваций предыдущей эпохи, давление процессов модернизации в странах мусульманского Востока (Индия, Турция, Египет) способствовали формированию общезначимого модернистского движения мусульман России. Модернизм вырвался из узкой среды мусульманских улемов, рукописных книг и устных дискуссий (меджлисов) за грань чисто теологических проблем, приобретая с каждым годом все более широкое общественное звучание. Инициатива постепенно переходила в руки европейски ориентированных публицистов, которые на страницах массовой печати развернули широкое обсуждение проблем обновления исламского мира. Оповещая о грядущей эпохе, Мурза Алим писал: «Не подлежит сомнению, что на востоке существует в настоящее время большое религиозное движение в смысле преобразования старых понятий магометан на ислам и согласования их с данными современной науки и более верным пониманием смысла Корана, священной книги мусульман… Мы стоим накануне великой религиозной реформации в мусульманском мире, которая окажет на дальнейшее развитие мусульман то самое влияние, которое имела реформация Лютера на старый католический мир, и эта реформация неминуемо возродит к новой жизни и деятельности временно усыпленное мусульманство»[1].

Существенное влияние на эволюцию мировоззрения российских мусульман оказали труды мусульманских модернистов: И. Гаспринского, Девлет-Кильдеева, Мурзы Алима, петербургского ахуна А. Баязитова[2], С. Абдугафарова. К этой блестящей когорте позднее

[1] Мурза Алим. Ислам и магометанство // Санкт-Петербургские ведомости. 1882. № 180.

[2] Вероятно, учитывая, что Гаспринский – крымский татарин, а Баязитов – касимовский, Ильминский Н.И. советовал Победоносцеву К.П.: в вопросах выдвижения на государственные посты «нужно всячески избегать Касимовцев и Крымцев, как прогрессистов и националистов». См.: Ильминский Н.И. Письмо 21 апреля 1885 г. (№ 44) // Ильминский Н.И. Письма… С. 176.

(в конце XIX – начале XX вв.) присоединились С.-Г. Султанов, А. Агаев, А. Цаликов и др. Их произведения, написанные на русском языке, вывели дискуссию из замкнутого круга мусульманской среды, сделав ее достоянием широкой русскоговорящей публики. Идеи модернизации получили широкий общественный резонанс[1] и стали доступны не только интеллектуалам, понимающим арабский язык (на котором были написаны большинство трудов Марджани и других реформаторов раннего периода). Ставя первостепенной задачей защитить ислам и исламскую культуру от нападок и сложившихся стереотипов[2], они вместе с тем обратились к мусульманам с призывом преодолеть собственные предрассудки и приобщиться к достижениям европейской цивилизации.

Брошюра Девлет-Кильдеева «Магомет как пророк» (1881), по отзыву Ильминского, «имела большой ход между казанскими татарами; хотя она настоящее (нынешнее – А.Г.) магометанство трактует как искажение магометовых идей, сделанное невежественным магометанским духовенством…»[3]. Одну из причин интеллектуального застоя автор видит в нюансах мусульманской догматики. В данном очерке он утверждает, что «Магомет, установив этот догмат (“что он сказал своему народу всю истину, и что после него другого пророка не будет”) в смысле исключительно религиозном, поступил неосторожно, так точно, как и все другие основатели религий, которые всегда

---

[1] Остроумов Н.П. с нескрываемой досадой писал Ильминскому Н.И.: «У меня дух захватывает, когда я вспоминаю эти три имени: Гаспринский…, Мурза Алим и Девлет-Кильдеев». См.: Остроумов Н.П. Письмо 12 мая 1883 г. // Гаспринский Исмәгыйль: тарихи-документаль җыентык. Казан, 2006. Б. 433.

[2] «Отсутствие в продолжении долгого времени научного труда о Магомете и его религии на доступном европейском языке много способствовало утверждению в европейском обществе самых ошибочных и легендарных понятий о мусульманской религии и ее основателе». См.: Девлет-Кильдеев. Магомет как пророк… С. 4. «…Мало кто знаком с учением Корана и с бытом и положением мусульманских народов. Нельзя же называть «изучением и знанием» представление о Коране, как о вреднейшей книге… нельзя же называть знанием – мнение, что мусульмане неисправимые фанатики и враги всякого знания и общежития». См.: Гаспринский И. Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания Исмаила Гаспринского. Бахчисарай, 1896. С. 5.

[3] Ильминский Н.И. Письмо 13–14 декабря 1883 г. (№ 18) // Ильминский Н.И. Письма… С. 52.

считали свое учение вечно истинным, несмотря ни на какой прогресс науки и человеческой мысли. Догмат о неизменности и непогрешимости законов как будто поставил точку ко всем реформам, могущим последовать после него в политическом и гражданском устройстве приверженцев его учения. Вот где заключается, быть может, причина отсталости мусульманских народов в культурном отношении от европейцев, которые брали истину везде, где она находилась, не справляясь с национальностью или религиозностью его источника; между тем как мусульманские народы, вследствие неверного понимания вышеприведенного догмата Магомета, неохотно принимают нововведения и реформы современной цивилизации, если таковые реформы не значатся в Коране. Между тем толкователи учения Магомета неоднократно объясняли, что "он допускает всякие изменения в гражданском быту мусульман, вызванные временем и необходимостью, так как само общество лучший судья в этом деле"»[1].

Невнимание к закону прогрессивного развития человеческого разума, отмечал Девлет-Кильдеев, составляет общую ошибку религиозных преобразователей, не исключая и христианских, в числе которых достаточно указать на греческого императора Константина Великого, который постановил, «что правила вселенских соборов обязательны на вечные времена без всяких изменений», а в последнее время римский папа Пий IX провозгласил догмат «о своей непогрешимости»[2]. Апеллируя к пророку, Девлет-Кильдеев пишет: «К счастью для прогресса мусульман, Магомет сам предоставил им возможность ко всякой реформе и ко всяким изменениям, провозгласив, что «Бог всегда может по своему желанию заменить все им данное лучшим», что и дало повод его толкователям, как и было сказано выше, допустить вполне законность всяких гражданских реформ, лишь бы они были согласны с основными религиозными догмами»[3]. Девлет-Кильдеев был, вероятно, одним из первых татарских мыслителей, который попытался перевести исламских дискурс из сферы религиозной схо-

[1] Девлет-Кильдеев. Магомет как пророк… С. 24–25.

[2] Там же. Пий IX – римский папа (1846–1878), автор «Силлабуса», приложения к энциклике (1864), осудившего прогрессивную мысль, свободу совести, демократию и социализм.

[3] Там же. С. 26.

ластики на поле европейской науки. Ему впервые удалось удачно соединить традиционную мусульманско-богословскую риторику с апелляцией к трудам европейских ученых[1].

В отсутствие газет на тюркских языках большое значение в пропаганде модернистских идей приобретало использование русской периодической печати, к которой проявлялся в мусульманской среде все более активный интерес. «Известно, например, что в начале 1890-х годов в Казани на лавках Сенного базара существовали специальные "читальщики газет", которые переводили статьи на родной язык и знакомили с новостями своих единоверцев»[2]. Не меньший резонанс, чем произведения Гаспринского и Давлет-Кильдеева в начале 1880-х гг. имел цикл статей Мурзы Алима «Ислам и магометанство», опубликованный в «С.-Петербургских ведомостях» (1882)[3]. Говоря о побудительных мотивах взяться за труд, Мурза Алим, прежде всего, ссылается на сообщение о предстоящем издании книги шейха Абуль-Гуда из Алеппо, который «стремится доказать, что учение ислама не представляет никакой преграды прогрессу и старается сблизить эти два элемента». Автор сообщения вынужден признать, что «милосердие, верность данному слову, терпение, словом практические добродетели, которые желали представить принадлежностью исключительно христианства, рекомендуются пророком Магометом»[4]. Вместе с тем многие принципиальные положения статей Мурзы Алима тесно перекликаются с произведением Девлет-Кильдеева.

Мурза Алим также отстаивает положение, что «ислам, правильно понятый, способен вести своих последователей по пути просвещения и цивилизации»; «причину застоя и невежественного состояния большей части магометанских народов нужно искать помимо исла-

---

[1] Barthelemy St. Hilaire, Caussin de Perceval (Франция), W. Muir (Англия), G. Weil, A. Sprenger (Германия) и др.

[2] Загидуллин И.К. «Татарский вопрос» в казанской периодической печати 1885 г. …

[3] Цикл статей Мурзы Алима «Ислам и магометанство», опубликованный в девяти номерах и выходивший с июля по октябрь 1882 г., также не ускользнул от бдительного ока Н.И. Ильминского. Он характеризует их как «либеральные и рационалистические статьи в пользу магометанства». См.: Ильминский Н.И. Письмо 13–14 декабря 1883 г. (№ 18) // Ильминский Н.И. Письма… С. 53.

[4] Турция. Корреспонденция из Константинополя парижской газеты «Temps» // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 166. 21 июня (3 июля).

ма и магометанской религиозной формы, руководствуясь при этом соображением, что всякая религиозная идея теряет животворящее влияние на развитие духовных сил человека, если она затемняется вещественной обрядностью»[1]. Одну из причин застоя Мурза Алим, также как и Девлет-Кильдеев, М.Ф. Ахундов и др., видит в отрицательной роли «своекорыстного невежественного духовенства»[2]. Абд ар-Рахман афганский даже считал, что «многие муллы преподавали народу такие правила, которых вовсе нет в учении Магомета, что было причиной упадка мусульманских народов во всех странах»[3]. На этой же позиции стоял азербайджанский автор книги «Объединение мусульман. Ислам, духовенство и голос другого мира» (1903). Обвиняя духовенство в искажении духовных истин, он видел в деятельности его причину кризиса мусульманского общества, кризиса ислама[4]. Муллы «прячут правду от всего народа», писал И.Б. Альбанчираки («Имамы и муллы», 1910). «Будет ли вам день свободы… Настанет ли год освобождения от этого мрака (невежества)»[5]. Мурза Алим, как и Девлет-Кильдеев, призвал к тому, чтобы мусульмане и особенно «духовенство проникло более **духом** ислама и **смыслом** Корана, чем оно это делает теперь, и затем не пренебрегало бы русским языком и познаниями современной науки, на каком бы наречии эти познания не преподавались»[6].

---

[1] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские Ведомости. 1882. № 239. 5 сентября.

[2] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские Ведомости. 1882. № 180. 6 июля. (См.: Девлет-Кильдеев. Магомет как пророк… С. 35.) Впрочем, после ряда критичных писем Мурза Алим смягчил оценки, отметив безусловные заслуги мусульманского духовенства на поприще духовного воспитания и образования. См.: Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские Ведомости. 1882. № 214. 10 августа.

О фанатичном мусульманском духовенстве, непонимающем «истинного духа религии», писал впоследствии А. Цаликов. См.: Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 153.

[3] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. I… С. 295–296.

[4] См.: Мусульманские идеалы // Казанский телеграф. 1903. № 3136. 21 июня.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 28, 70.

[6] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. №№ 214, 224. 10 августа, 20 августа. (См.: Девлет-Кильдеев. Магомет как пророк… С. 6, 26, 34.)

Мурза Алим в своих рассуждениях исходит из того, что «ислам есть выражение вечных абсолютных истин, “существование Бога единого и бессмертия души”, истин, которые лежат в основе духовной природы всякого человека и которые проповедовали во все времена Богом избранные люди и пророки». Соответственно, «истины ислама, которые находятся в библии, евангелии и Коране … сами по себе не нуждаются ни в каких реформах и поправках, которые всецело относятся только к развитию более верного понимания этих истин, вследствие незаметного, но постоянного движения вперед человеческой мысли в культурном ее развитии»[1]. Подводя к мысли об исторической относительности обрядовой атрибутики, канонов и правил, автор приводит выдержку из сочинения известного шейха Абд аль-Кадера: «Перемены, которые произошли в богослужении и обрядности в разные времена, касаются только побочных обстоятельств, порядков, которые в данное время были полезны, но оказались потом измененными… В этом смысле можно сказать, что каждая религиозная форма была хороша для того времени, в которое она явилась»[2].

Обращаясь к временам, когда арабы «с жадностью бросились к изучению наук и искусств… без всякого религиозного предубеждения» Мурза Алим призывает отечественных мусульман последовать их примеру – посещать гимназии и университеты, не опасаясь отпасть от веры[3]. Последние две статьи цикла посвящены анализу программы реформы мусульманского образования, изложенной в «Русском мусульманстве» (1881). Пропагандируя идеи Гаспринского, автор выступает решительным поборником общеобразовательной мусульманской школы. «Просвещенный же магометанин знает, что “наука” на всем земном шаре одна, на каком бы языке она не преподавалась, что нет русской науки, как нет татарской, французской, немецкой или другой»[4].

---

[1] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 188. 14 июля.

[2] Цит. по: Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 196. 22 июля.

[3] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. №№ 224, 188. 20 августа, 14 июля.

[4] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 285. 21 октября.

Идеи российских мусульманских реформаторов созвучны общим тенденциям развития модернистской религиозно-интеллектуальной мысли (Д. аль Афгани, М. Абдо, Р. ат-Тахтави, Х. ат-Туниси и др.). Подчеркивая, что некогда «европейская мысль получала вдохновение из мира ислама», М. Икбал впоследствии писал, что в настоящем движении в сторону Запада «нет ничего дурного, так как европейская культура в плане своей интеллектуальности представляет собой не что иное, как дальнейшее развитие некоторых наиболее важных этапов в истории исламской культуры. Мы боимся только того, что блистательная внешняя сторона европейской культуры может затормозить наше движение и нам не удастся достичь истинной внутренней духовности этой культуры»[1]. Саид Амир Али (последователь Сайид Ахмад-хана) также считал, что истоки современного либерализма, западной культуры и науки проистекают из ислама[2].

Реформаторские подвижки в мусульманском мире вызвали в интеллектуальном сообществе неоднозначную реакцию. Отражая негативный взгляд на происходящие процессы («ислам не допускает прогресс»), востоковед Березин И.Н. писал: «Напрасно думают, будто преобразования, в духе смягчения, возможны при таких положительных и ясных определениях Алкурана и ислама: вы, новые реформаторы, можете поставить иной принцип, совершенно чуждый исламу, но это будет прямое отрицание самих коренных уставов мухаммедова учения… Ниспровергайте ислам, но не говорите, что вы развиваете недосказанные положения в его же духе; издавайте гюльханейские грамоты[3], но не утверждайте, что ваша реформа в видах ислама законна… Действуя, таким образом, в отношении к исламу, по крайней мере, сознайтесь, что вы действуете против смысла ислама»[4].

С критикой взглядов мусульманских модернистов Гаспринского, Девлет-Кильдеева, Мурзы-Алима[5] выступил также Остроумов Н.П.

---

[1] Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе… С. 30.

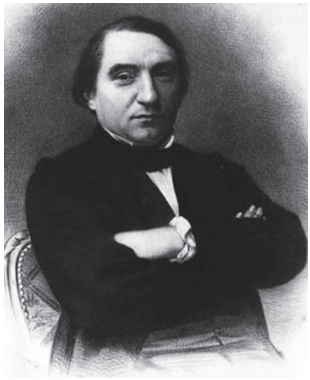
[2] См.: [Саид Амир Али] Жизнь и учение Мухаммеда или дух ислама. Т. I. Берлин, 1902.

[3] *Гюльханейский указ* (1839) провозгласил равенство подданных Османской империи в их правах и обязанностях без различия вероисповедания.

[4] Березин И. Мусульманская религия в отношении к образованности // Отечественные записки. 1855. Т. XCVIII. С. 103, 107.

[5] Популярность модернистов в мусульманском обществе была весьма велика. Вероятно, не случайно в «Туркестанской туземной газете» Остроумова впослед-

В обширной статье «Что такое Коран?» («Туркестанские Ведомости», 1983, №№ 1–10) он пытался «образумить русское общество» (в его «потакании» мусульманской культуре), предвещая грядущий «мусульманский вопрос»[1]. В этом же году эта статья была издана в виде отдельной брошюры[2]. Попытки некоторых образованных мусульман, как Девлет-Кильдеев и Гаспринский, выставить ислам чистой религией, чуждой фанатизма, по мнению критиков мусульманского модернизма, являются «грубым обманом». Особенно раздражали «критиков» европейские защитники ислама. В этот список Крымский А.Е. занес: Вольтера, Гиббона, Седильо, Бертелеми Сент-Илера, Анри де Кастри, Дрепера, Вамбери и др.[3]



Ж.Э. Ренан

Однако «масло в огонь» разгорающейся полемики «подлила» брошюра Ренана Ж.Э. «Ислам и наука» (1883). Французский ученый, выступая в Сорбонне на собрании «Научной французской ассоциации», заявил, что ислам и наука противоречат друг другу, что его учение является препятствием для свободы, науки и экономического развития. «Слабость мусульманских стран…, упадок…, интеллектуальное ничтожество …, неизбежная ограниченность каждого правоверного… делают его совершенно неспособным к науке, неспособным выучиться чему бы то ни было, воспринять какую бы то ни было новую идею»; все это дает ему повод усомниться в точности таких понятий, как «арабская философия, арабское искусство, мусульманская наука, мусульманская цивилизация»[4]. Ренан, подобно ярым апо-

---

ствии появился сотрудник «мулла Алим» (в противовес Мурзе Алиму), который стал писать откровенные панегирики российской колониальной политике в Туркестане.

[1] «Остроумов чутким взглядом предвидит опасность и по мере сил старается образумить русское общество: таков смысл его статьи о Коране». См.: Ильминский Н.И. Письма 13–14 декабря 1883 г., 10 февраля 1884 г. (№№ 18, 21) // Ильминский Н.И. Письма… С. 53, 61, 62.

[2] См.: Остроумов Н. Что такое Коран? По поводу статей Г.г. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы Алима. Ташкент, 1883.

[3] Крымский А. Мусульманство и его будущность… С. 109.

[4] Ренан Э. Ислам и наука. Спб., 1883. С. 4.

логетам христианства[1], пытается взять под сомнение историческое значение арабо-мусульманской культуры и в мнимом эпигонстве (отсутствии оригинальных достижений) увидеть следствие изначально пагубного духовного фундамента. С его точки зрения, исламу органично присущ фанатизм, интеллектуальная ограниченность, нетерпимость и ничем не оправданное высокомерие его адептов. Что, по мнению писателя, привело к неизбежному кризису мусульманского мира, начиная с конца XIII в.

Авторитетный ученый, вероятно, сам того не желая, спровоцировал бурную реакцию в общественно-интеллектуальной жизни мусульман. В Париже с критической статьей в адрес Ренана на страницах «Journal des debats» (1883) выступил Д. аль-Афгани[2]. В России антимусульманский выпад прогрессивной российской общественностью был воспринят также как вызов. В «Восточном обозрении» в заметке «Судьбы магометанства» (1883) был поставлен вопрос: «Может быть у Ренана, в области этих философских воззрений найдутся европейские противники;… (так же – А.Г.) к этому вопросу не могут остаться равнодушными и магометанские ученые». «Образованным мусульманам предстоит собрать известные имена ученых магометан и выдвинуть их в этом походе против магометанизма. Это вызов к ним со стороны европейской науки, от ответа будет зависеть приговор самому магометанству в среде цивилизованного мира; мало того, от этого зависит судьба не только культа, но и людей его исповедующих»[3].

---

[1] Ренан Ж.Э. (1823–1892) снискал известность благодаря своей попытке рационально осмыслить евангельские легенды («История происхождения христианства», 1863–1883). Для его ранних работ была характерна весьма высокая оценка достижений арабско-мусульманской философии («Аверроэс и аверроизм», 1861). Тем более был неожиданен его резкий антимусульманский выпад. Объяснение дал сам автор, сказав, что он ориентируется на ожидание конкретных слушателей. Так, читая лекцию перед еврейской аудиторией (1883), он буквально «спел дифирамб» иудаизму, отметив его тождество с христианством; а также несколько категорично утверждал, что «объевреившийся» современный мир именно иудаизму обязан упрочением справедливости и прогресса, распространению лозунгов права, равенства и свободы. См.: Угодливость Ренана евреям // Новое время. 1883. № 2596. 22 мая.

[2] Новое время. 1887. № 4122. 21 августа (2 сентября). О пребывании в Петербурге шейха Джемаль-Эддина // Московские ведомости. 1887. № 231. 23 августа.

[3] Судьбы магометанства // Восточное обозрение. 1883. № 18. 5 мая. Заметка предварялась извещением о том, что редакция получила первый номер «Тарджема-

Ответ не заставил себя ждать[1]. Через месяц на страницах «Восточного обозрения» появилась статья «Мусульманство и рационализм» (за подписью Мусульманин). Опровергая Ренана, автор подчеркивает, что до ислама арабы переживали «время неведения», однако в результате религиозно-реформаторской миссии пророка было создано великое государство, в котором стали процветать науки. Мусульманин практически дословно повторяет слова Мурзы Алима: «Они (арабы – А.Г.) бросились к изучению разных наук». (А впоследствии «арабская философия знакомила средневековых схоластиков с греческой философией, а схоластики познакомили с этой последнею – всю Европу».) Согласно мнению автора статьи, европеизм «есть, в сущности, не что иное, как рационализм в области науки и религии, доступный всем». Он, «как животворный элемент всякого умственного прогресса, присущ также исламу, но (хотя и – А.Г.) не всем исповедующим его учение»[2].

В конце 1883 г. «Восточное Обозрение» известило читателей о выходе книги А. Баязитова «Возражение на речь Эрнеста Ренана. Ислам и наука»: «Самым веским доказательством, что истинно-образованный магометанин не может быть противником науки и знания, является сама книга. Она устами автора ее лучше всего опровергает предрассудок о мухамеданской нетерпимости»[3]. Вышедшая книга ахуна А. Баязитова имела среди мусульман России оглушительный успех[4]. Ильминский отмечает, что она «возбудила чрезвычайно живой интерес к себе в умах оренбургских мусульман: они повыписы-

---

на» – первой газеты на тюркско-татарском языке в России. В более ранних номерах «Восточного обозрения» было дано объявление о подписке на эту газету. Возможно, здесь просматривается определенный адрес прозвучавшего обращения к «образованным мусульманам». См.: там же.

[1] Редакция «Восточного обозрения» отмечала, что в ответ на статью «Судьбы магометанства» (№ 18) пришло несколько писем. «В них указано, что магометане, проживающие в России, также жаждут просвещения».

[2] Мусульманин. Мусульманство и рационализм // Восточное обозрение. 1883. № 24. 16 июня.

[3] Библиография // Восточное обозрение. 1883. № 52. 29 декабря.

[4] До этого А. Баязитов писал на татарском языке. См.: Баязитов А. Ислам китабы (Книга ислама). Казан, 1880; Баязитов А. Мөхәммәд Мостафа (салла-л-лаһу галәйһи вә сәлам) дөньяга килүе вә диннең башлануы. (Явление на свет Мухаммеда-избранного (Да благословит его Бог и приветствует) и начало религии). СПб., 1881 и др.

вали себе возражение Баязитова в значительном количестве экземпляров и читают, а для тех татар, которые не понимают литературного русского языка, переводят на татарский язык»[1]. Исходя из положения, что «Ислам есть положительное и точное определенное учение», Баязитов, как и предшественники, обращается к сугубо рациональному началу восприятия теологических проблем, ибо разум и «есть свет от света Божьего»[2]. Поскольку «учение нашего пророка Магомета… не противоречит логике здравого мышления и не боится науки», «конечный идеал, к которому стремится человечество, и окончательная цель его развития на земле – есть объединение религий и науки, этих высших областей духовного мира человека»[3]. (Свои идеи Баязитов стремился перевести также в практическую плоскость. Он подготовил ряд учебных пособий для нарождающейся новометодной школы[4].)

Об этом также писал и казахский просветитель И. Алтынсарин (1882): «Нельзя сказать, чтобы направление мулл (считающих недопустимым изучение «измышлений неверных» – А.Г.) вполне согласовывалось с основным духом мусульманского закона или шаригата, который нигде, например, не отрицает надобности обучаться вообще светским наукам и искусствам, от каких бы народов они не исходили, доказательством чему служит даже обязательность для желающих получать звание ученого муллы (хатиб) изучение» наук: «арифметики, медицины и астрономии»[5]. Бывший кокандский казий Саттар-хан Абдугафаров не ограничился констатацией непротиворечивости научного знания исламу. «Научное знание не только не противоречит учению ислама, – утверждал он, – но делает его более ясным для нашего ума и способствует нам лучше исполнять в жизни предназначения религии»[6]. В другой своей статье Саттар-хан высказался, что

---

[1] Ильминский Н.И. Письмо 3 апреля 1884 г. (№ 28) // Ильминский Н.И. Письма… С. 102.

[2] Баязитов А. Возражение на речь Эрнеста Ренана. Ислам и наука… С. 5, 34.

3 Там же. С. 4, 37.

[4] См.: Ислам китабы (Книга ислама). Казан, 1880; Мөхәммәд Мостафа (салла-ллаһу галәйһи вә сәлам) дөньяга килүе вә диннең башлануы. (Явление на свет Мухаммеда-избранного (Да благословит его Бог и приветствует) и начало религии). СПб., 1881; Дин вә мәгыйшәт (Религия и жизнь). СПб., 1883 и др.

[5] Письма и бумаги И.А. Алтынсарина… С. 250.

[6] Туркестанская туземная газета. 1887. № 6.

«с приобретением этих (научных – А.Г.) знаний (“шариат, математика, медицина, астрономия и другие науки”) люди будут по возможности постигать произведение своего Творца и его совершенное могущество». «Тогда только мы исполним все определения нашего всемогущего Владыки (Бога) и познаем самих себя», используя полученные знания для пользы самих людей[1]. Таким образом, как впоследствии напишет кадий ОМДС Р. Фахретдин: «Наука – основа ислама… Пророк Мухаммед желает распространения науки среди приверженцев ислама и объясняет, что каждый совершенный должен знать о своих потребностях. Поэтому можно утверждать, что “всеобщее учение” – первая норма исламской религии». «Древние мусульманские государства распались, и этому причиной было пренебрежение к осуществлению “общего образования” и включению всего народа в равноправное обучение»[2].

Выводы, высказанные А. Баязитовым в «Возражении…», но только на более широкой основе рассуждений, были полностью повторены им в следующей книге «Отношение ислама к науке и к иноверцам» (1887)[3]. Вторая часть этой работы, вероятно, была навеяна бурной полемикой с Миропиевым М.А., Елисеевым А.В., которые, как и некоторые другие представители официального востоковедения, обвинили ислам в фанатизме и нетерпимости[4]: ислам «полон предрассудочности и способности настраивать своих последователей к истинному просвещению, мешать нравственному облагорожению и сближению с немусульманами»[5]. Все недостатки жизни мусульман

[1] Мулла Абдулла. Слова одного почтенного мусульманина // Туркестанская туземная газета. 1885. № 8. 4 марта.

[2] Ризаэтдин Фахретдинов. Жить по совести // Аргамак. 1994. № 3. С. 91.

[3] См.: Баязитов А. Отношения ислама к науке и к иноверцам… С. 102.

[4] См.: Миропиев М. Какие начала должны быть положены в основу образования русских инородцев-мусульман? По поводу брошюры Исмаила-бея Гаспринского // Русь. 1884. № 17. сентябрь. С. 24–41; Елисеев А.В. Религиозный союз Сенуси и его значение для России // С.-Петербургские ведомости. 1886. № 73. 15(27) марта. С. 1–2; Среди татар. I–III, IV // Новое время. 1891. № 5396. 8 (20) марта; № 5422. 3 (15) апреля; № 5443. 26 апреля (8 мая); № 5475. 28 мая (9 июня) и др.

[5] Среди татар. IV // Новое время. 1891. № 5475. 28 мая (9 июня). «Мы уже видели, насколько враждебен ислам всякому единению с иноверцами». См.: Миропиев М. Какие начала должны быть положены в основу образования русских инородцев-мусульман… С. 37. Коран положительно не способен «вести мусульман по пути умственного и нравственного прогресса» (Остроумов Н.П.). См.: Туркестанские ведомости. 1883. № 10 и др.

проистекают от их религии, в которой якобы нет нравственных идеалов; она сосредоточена исключительно на обрядах и несовместима «с какими-либо новшествами», а книги мусульман полны суеверия и невежества. В итоге критики высказались за усиление цензуры мусульманской литературы[1].

В ответных статьях «Вопрос о просвещении инородцев» (1885)[2], «По поводу фанатизма» (1886), а впоследствии «Обманчивые призраки», «Ислам и культура» (1891), «Письмо в редакцию» (1892) Баязитов подчеркнул изначально толерантные традиции ислама: по его канонам «строго запрещается убивать, грабить и притеснять мирных граждан из христиан или евреев». «В кодексах юридических учений ислама… говорится: 1) Претензии неправоверного более страшны перед правосудием Божиим, чем претензии правоверного. 2) Кровь их, как кровь наша; имущество их также, как и имущество наше. 3) Что нам, то и им». Таковы «были и личные отношения Магомета (и его соратников, по мнению Баязитова – А.Г.) к иноверцам»[3]. Критики ислама фанатизм вменяют «только одному магометанству», но не рассматривают «его как свойство вообще природы, присущее всему человечеству в известной исторической стадии». «Европейский мир, – пишет Баязитов, – в течение целых 12 веков… (с момента образования христианства – А.Г.) ровно ничего не сделал в пользу науки и просвещения, напротив того, оказал сильное гонение и нетерпимость ко всякому свободному мышлению и умственному развитию»; в то время как «в продолжение целых 6–7 веков во время царствования мусульманских халифов, ислам был центром умственного движения, что и было арабами передано латинскому западу»[4]. Во всяком случае,

---

[1] Среди татар. I–II // Новое время. 1891. № 5396. 8 (20) марта; № 5422. 3 (15) апреля.

[2] Данная статья вышла без указания авторства. Редакция «Восточного обозрения» ограничилась пометкой, что это – «возражение от одного образованного лица, знающего хорошо магометанскую литературу».

[3] Баязитов А. По поводу мусульманского фанатизма // С.-Петербургские ведомости. 1886. № 123. 6(18) мая. С. 1–2. См. также: его же. Обманчивые призраки // С.-Петербургские ведомости. 1891. № 96. 9(21) мая. С. 2. «Убивать или резать иноверных граждан отнюдь не допускается мусульманским учением в мирное время»; «кровь их, как наша кровь, имущество их, как наше имущество» и др.

[4] [Баязитов А.] Вопрос о просвещении инородцев // Восточное обозрение. 1885. № 10. 7 марта. С. 10.

ислам «не создал инквизиции, не зажег костров для мучения людей, не подчинившихся его учению»[1].

Достойно внимания и замечание А. Баязитова о том, что оппоненты приводят произвольно взятые стихи Корана, которые следует рассматривать в историческом контексте, ибо «Коран заключает в себе много постановлений, как мирных, так и военных и уголовных»[2]. Законы военного времени не могут характеризовать религиозное учение в целом[3]. Пророк «никогда и нигде не проповедовал не только беспощадной войны, но даже и наступательной», считает А. Агаев (1902). Правда, его «последователи его не послушались и не придерживались строго его учения, увлекаясь все более завоевательной политикой»[4]. Подобная аргументация, но в более жестких формулировках звучит в высказываниях упомянутого индийского модерниста Саида Амир Али (1902): «Ислам взялся за меч для самозащиты и всегда будет держать его для этой цели, но никогда не вмешивался в догматы какой-либо нравственной религии, никогда не преследовал и никогда не устанавливал инквизиций. Он никогда не прибегал к костру, или колесу, чтобы заглушить различие мнений или подавить человеческую совесть, или уничтожить ересь»[5].

Фанатизм, если он и есть[6], считает Баязитов, отнюдь «не истекает из вероисповедной розни учения ислама и христианства». Источник его – невежество: «всякое нововведение принимается темной массою нелегко, а масса эта есть у всех наций, есть она и у мусульман». Таким образом, «забота об умственном развитии и распространении наук среди мусульман есть неотложная необходимость». Ислам же «стоит близко ко всему разумному, гуманному, к науке и познанию» (он «не заглушает науку, а споспешествует ее развитию»)[7]. «Всякая

---

[1] Баязитов А. По поводу мусульманского фанатизма… С. 2.

[2] [Баязитов А.] Вопрос о просвещении инородцев… С. 11.

[3] Баязитов А. Обманчивые призраки. Ответ на статью «Среди татар» в газете «Новое время» // С.-Петербургские ведомости. 1891. № 96. 9(21) апреля.

[4] Агаев, Ахмед-бек. Об исламе без фанатизма // Новое время. 1991. № 6 (февраль). С. 41.

[5] [Саид Амир Али] Жизнь и учение Мухаммеда или дух ислама… С. 361–362.

[6] Если он имеется среди российских мусульман, то исключительно связан с заботой о вечной жизни, спасении души, но не с политикой, угрозой христианству и государству. См.: Баязитов А. Обманчивые призраки...

[7] Баязитов А. Ислам и культура... С. 2–3.

религия, – по мнению Баязитова, – дающая понятие о Верховном существе, делающая его и нравственным вследствие религиозных его принципов, – достойна уважения»[1].

Труды А. Баязитова получили признание не только в России, но и за рубежом. Его сочинения «Возражение на речь Эрнесте Ренана…», «Отношение ислама к науке…» впоследствии были переведены на турецкий язык и изданы в Стамбуле[2]. Как ни странно, новая книга Баязитова получила весьма положительный отзыв в «Московских ведомостях»[3]. Автор, квалифицированно разбирающийся в проблемах исламоведения, хорошо знающий арабский и русский языки, также опровергает предвзятые мнения об исламе[4]. Он отмечает высокое общественно-политическое положение женщин в мусульманском мире, веротерпимость ислама, гуманное отношение к невольникам, животным и т. д. «Что касается отношения ислама к науке и образованию, то согласно Корану очень поощрительно; да и вся громадная литература служит свидетельством тому»[5].

Рецензия N вызвала новую вспышку ксенофобии. Некий Русский Христианин, отвечая N (в статье «Ислам и отношение к нему в русской печати»), попытался опровергнуть вышеотмеченные положения[6]. Однако аргументация сводилась преимущественно к цитатам из Корана, выдернутым из исторического контекста. Более всего оппонента возмутило то, что статья N была опубликована в «Московских ведомостях», которые доселе «с одушевленною любовью служили интересам и власти, и церкви, и граждан православно-русских, но не иноверно-инородческим». Эта статья, по мнению автора, – «не-

---

[1] [Баязитов А.] Вопрос о просвещении инородцев… С. 11.

[2] Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Доп. Т. I. СПб., 1905. С. 228.

[3] См.: N. Новое исследование об исламе. Отношение Ислама к наукам и к иноверцам. С.-Петербургского мухамеданского Ахуна Атаулла Баязитова // Московские Ведомости. 1887. № 218. 10 августа.

[4] «До сих пор в нашей литературе вполне довольствуются старыми, Бог весть, когда созданными, ошибочными представлениями о Востоке и его обитателях». См.: там же.

[5] Там же. С. 3.

[6] См.: Русский Христианин. Ислам и отношение к нему в русской печати (По поводу статьи в «Московских Ведомостях») // Странник. 1887. Т. III (сентябрь – декабрь). С. 233–258.

уместный, неблаговременный вызов православно-русским чувствам и интересам»[1].

Русский Христианин объясняет случившееся новыми веяниями, проявившимися после кончины Каткова М.Н.[2] Новый редактор «принципиально не захотел печатать (данное – А.Г.) возражение». В отношении N рьяный критик сумел лишь ехидно заметить, что «по содержанию его писания он должен быть добрый мусульманин по вере, нерусский по племени…»[3]. Тему пресловутой нетерпимости ислама и его воинственности продолжила публикация Остроумова Н.П. «Исторический очерк взаимных отношений между христианством и мусульманством» («Странник», 1887), которые автор трактует как сугубо антагонистические и непримиримые[4]. Исламофобские выпады официозных востоковедов и публицистов во многом отражали общую атмосферу контрреформ Александра III, направленных на укрепление имперских основ российского государства.

При этом поддержка ряда изданий[5] (даже эпизодическая) в определенной степени говорит о близости общественно-политических взглядов ряда демократически настроенных русских интеллигентов и мусульманских модернистов. Есть основание говорить об их взаимовлиянии. Еще в 50-е гг. Добролюбов Н.А. в рецензии (1857) на книгу В. Ирвинга «Жизнь Магомета»[6], отмечая позитивный подход

---

[1] См.: Русский Христианин. Ислам и отношение к нему в русской печати (По поводу статьи в «Московских Ведомостях») // Странник. 1887. Т. III (сентябрь – декабрь). С. 255, 256.

[2] Катков М.Н., редактор «Московских Ведомостей» умер 20 июля 1887 г. Некролог см.: Московские Ведомости. 1887. № 199. 21 июля.

[3] Русский Христианин. Ислам и отношение к нему в русской печати… С. 256–257.

[4] Остроумов Н. Исторический очерк взаимных отношений между христианством и мусульманством // Странник. 1887. Т. III (сентябрь – декабрь). С. 642–657. См.: Агрономов А.И. Джихад. Священная война мухаммедан. Казань, 1877.

[5] «Восточное обозрение», «С.-Петербургские ведомости», «Новое время», «Сын отечества» и др.

[6] См.: Irving W. History of Mahomet and his successors (История Магомета и его наследников, 1849). Это произведение неоднократно переиздавалось в переводах Никифорова Л. (1849–1908), Киреевского П. (1957), Антоновича М. (1875), Соколовой Л. (1904) и др. Только издательство Клюкина М.В. в рамках «Общеполезной библиотеки для самообразования» выпускало данную книгу (в переводе Никифорова) с 1849 по 1908 гг. не менее четырех раз. Все это также свидетельствуют о пробудившемся в российском обществе интересе к исламу и мусульманскому Востоку.

американского автора, выступил с критикой отечественной научной литературы в целом. «В наших историях», по словам Добролюбова, Мухаммед неизменно изображается, «во-первых – как обманщик, ни с того ни с сего вдруг сочинивший новую веру и морочивший людей ложными чудесами; во-вторых – как завоеватель, внезапно принесший, неизвестно из каких тайных источников, новые силы народу слабому и ленивому и мгновенно превративший мирных пастухов в хищных завоевателей». Выступая против демонизации образа Мухаммеда, критик призвал к большей объективности в освещении исторических событий в целом, происхождения ислама в частности, объяснять исторические процессы не только деятельностью великих личностей, но и конкретными условиями жизни народа[1].

Эту линию нарождающейся демократической печати, выступившей против насаждения ксенофобии и религиозной нетерпимости, продолжил известный религиозный философ Соловьев В.С. Он был одним из близких друзей ахуна А. Баязитова. Биографический очерк Соловьева «Магомет, его жизнь и религиозное учение» (1896) во многом был написан при участии и под влиянием А. Баязитова, уже имевшего опыт описания жизни пророка (1881)[2]. Соловьев не без основания писал издателю Павленкову Ф.Ф., что его книга предназначена «также и для множества русских мусульман, на которых как на читателей имею основание рассчитывать…»[3]. По выходу книги Соловьева Баязитов опубликовал в «Неделе» рецензию – «Что проповедует ислам» (1896). Татарский модернист отмечает, что в отличие от завзятых «порицателей ислама», которые «не утруждали себя вникнуть в истинный смысл цельного учения, ограничиваясь лишь отдельно взятыми отрывочными фразами», Соловьев рассматривает деятельность пророка и его учения в историческом контексте становления и развития новой религии. Это относится к расхожим обвине-

[1] Добролюбов Н.А. Жизнь Магомета. Сочинение Вашингтона Ирвинга // Современник. 1858. Т. LXVII, отд. II. С. 168–175.

[2] Баязитов А. Мөхәммәд Мостафа (салла-л-лаһу галәйһи вә сәлам) дөньяга килүе вә диннең башлануы. (Явление на свет Мухаммеда-избранного (Да благославит его Бог и приветствует) и начало религии). СПб., 1881.

[3] Цит. по: Горбунов Ю. Кое-что об авторах биографий // Будда Шакьямуни. Конфуций. Мухаммед. Франциск Ассизский: Биогр. повествования. (Жизнь замечат. людей. Биогр. б-ка Ф. Павленкова; Т. 3). Челябинск, 1995. С. 323.

ниям ислама в фанатизме, культивировании идей священной войны, многоженства и т. д.[1] Также положительный отзыв на произведение Соловьева дал С-Г. Султанов: «В этом очерке автор весьма удачно реабилитирует личность пророка от пристрастных нападок на него»[2].

Высоко оценивая упомянутый выше очерк Соловьева, Баязитов позволил себе не согласиться с утверждением об отсутствии в исламе идеала человеческого совершенства, что стало, по мнению философа, причиной того, что «идея прогресса, как и сам факт его остаются чужды магометанским народам». Баязитов оставил за собой право со временем высказаться на этот предмет[3]. В произведении «Ислам и прогресс» (1898) он, как и в предыдущем труде «Отношения ислама к науке…», обращается к историческому экскурсу в эпоху золотого века арабо-исламской культуры, когда «вся наука Греции (Индии и Персии – А.Г.) перешла в Аравию». По его мнению, последователи «Абассидов не пошли по этому славному пути (предначертанному пророком – А.Г.); они склонились к другому течению и отстали от учения духа Ислама и чистого Шариата. …Они сохранили за собою лишь подражание аравитянам в одной внешней обрядности, в учении одного букварного зубрения, а самый дух Ислама ускользнул от их взора»[4].

Книга «Ислам и прогресс» произвела сильное впечатление на современников. Не случайно С.-Г. Султанов, апеллируя к авторитету Соловьева, Эмерсона, Гете, Карлейля, Ирвинга и др., однако чаще всего ссылается именно на эту работу Баязитова[5]. Вслед за ним, используя приведенные Баязитовым выдержки из Корана и хадисы, Султанов утверждает, что «шариат может идти рука об руку со всеми благоразумными реформами»; «наша религия не только не отрицает прогресса и пользы наук, а наоборот, поощряет к тому, обещая

---

[1] Баязитов А. Что проповедует ислам... С. 1164─1168.

[2] Хаджи Салим Гирей Султанов. Священная область мусульман в Аравии… С. 105.

[3] Баязитов А. Что проповедует ислам… С. 1168.

[4] Баязитов А. Ислам и прогресс... С. 27, 7. С этим выводом полностью согласился С.-Г. Султанов. См.: Хаджи Салим Гирей Султанов. Священная область мусульман в Аравии… С. 126.

[5] Хаджи Салим Гирей Султанов. Священная область мусульман в Аравии… С. 117, 125, 126, 132; Хаджи-Салим-Гирей Султанов. Наблюдения за жизнью казанских татар… С. 37–38.

ученым людям небесные награды». По его мнению, «ислам проповедует любовь к науке, к знанию» и могущество халифатов некогда «покоилось на знании подлинного учения ислама. Не стало его и исчезло могущество этих гигантов!». В настоящее время «в косности казанцев виновата вовсе не религия, а незнакомство их с подлинным ее духом»[1].

Отметая огульные обвинения, Султанов отмечает отрицательное отношение ислама к рабству, стремление к социальной гармонии[2], «отсутствие в исламе духа отчуждения и вражды к иноверцам»[3]. Осуждая затворничество женщин мусульманок, он подчеркивает, что «полигамия теперь представляет скорее исключение, чем общее правило в наиболее цивилизованных мусульманских странах, например, Европейской Турции, Египте, Алжире и среди интеллигентных мусульман у нас в России»[4]. Затворничество мусульманских женщин, по мнению А. Агаева, совершенно неправомерно приписывают Мухаммеду. «Магомет наделил их (мусульманок – А.Г.) такими широкими правами, о которых даже некоторые современные законодательства, как, напр., французское, не решаются мечтать»[5]. Амир Али даже выразил уверенность (ибо это – «мнение, разделяемое большинством мусульман»), что полигамия должна прекратиться в современном мусульманском обществе, поскольку многоженство противоположно духу ислама[6].

При этом мусульманские публицисты, как правило, подчеркивали достоинства мусульманского брака, являвшегося, прежде всего, гражданским актом, обеспечивающим женщинам большие социальные гарантии, чем представительницам других конфессий. «Будущее нации, – подчеркивал Р. Фахретдин, – связано с крепостью семьи,

---

[1] Хаджи-Салим-Гирей Султанов. Наблюдения за жизнью казанских татар… С. 37, 39.

[2] Подобные оценки дает и Торнау Н.Е. См.: Торнау Н.Е. Особенности мусульманского права… С. 21, 41, 43.

[3] Хаджи-Салим-Гирей Султанов. Наблюдения за жизнью казанских татар… С. 37.

[4] Хаджи Салим Гирей Султанов. Священная область мусульман в Аравии… С. 128, 129, 130–133.

[5] Ахмед-бек Агаев. Женщина по исламу и в исламе // Кавказский вестник. 1901. № 3 (март). С. 82.

[6] [Саид Амир Али] Жизнь и учение Мухаммеда или дух ислама… С. 381, 421.

которая, в свою очередь, зависит от уважительного отношения друг к другу со стороны мужа и жены». Однако «если нет единства и любви, то создание семьи невозможно, и необходим разрыв бракосочетания». Очевидно, право на развод защищает положение женщины. «Хотя Бог разводы не любит, но еще больше осуждает он то, когда мужчина живет и мучает жену, которую не любит и не считает своим жизненным спутником»[1]. По мнению Ф. Карими, «ислам дает женщинам больше прав, чем предоставлено их христианским сестрам»; «превалирующее мнение о полной изоляции мусульманок также ошибочно». Хотя он признает, что реальное обращение мусульман с женами пока находится «в противоречии с духом ислама»[2].

Принципиальным поборником женского равноправия выступал М.Ф. Ахундов, не ограничивавшийся в разрешении «женского вопроса» сферой семейно-брачных отношений. Ориентируясь на европейские стандарты, азербайджанский просветитель ратовал за уравнение женщин «во всех правах человечества с мужчинами». «Говорят даже, – писал он, – что в иных странах Европы допускаются они к государственным должностям, не говоря еще о том, что они в иных государствах занимают и престол, если по рождению имеют на то право». Во всяком случае, шариат «в процессах судебных… должен применять главную основу конституции, заключающую в себе равенство в правах» мужчин и женщин. Таким образом, «исламизм нуждается в реформации… устанавливающей свободу и равноправность обоего пола в человечестве, умеряющей восточный деспотизм мудрыми политическими учреждениями и предписывающей поголовную и обязательную грамотность всех мусульман и мусульманок»[3]. В письме к Г. Зардаби (1877) Ахундов утверждал, что «польза науки реальна лишь тогда, когда… науку будут изучать люди обоего пола – и женщины и мужчины»[4]. С подобным благим лозунгом – ввести образование женщин, выступил Абд ар-Рахман афганский[5].

---

[1] Ризаэтдин Фахретдинов. Жить по совести… С. 99.

[2] Арминий Вамбери. Пробуждение татар… С. 24–25.

[3] Ахундов М.Ф. Избанные философские произведения... С. 137, 192, 155.

[4] Там же. С. 284.

[5] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. II. С. 262.

С критикой А. Баязитова, защищавшего правовые достоинства мусульманского брака, выступил Коблов Я.Д. При этом он признает, что «среди здешних (казанских – А.Г.) мусульман замечается сравнительно меньше пристрастия к многоженству, чем на востоке, а в последнее время, можно сказать, полигамия совсем выводится из употребления и брачная жизнь принимает более нормальные формы»[1]. Остроумова также новейшая мусульманская литература ни в чем не убедила. Он остался верен себе: в 1903 г. выпустил в ответ Баязитову новую книгу «Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман», направленную на разоблачение мусульманского модернизма[2].

Как и предшествующие реформаторы, Баязитов в книге «Ислам и прогресс» ратует за восстановление изначальных принципов свободомыслия раннего ислама, включавших иджтихад. Аргументируя свою мысль, автор приводит хадис: «Когда Мухаммед отправлял в Йемен самого близкого своего асхаба (собеседника, друга) Мааза с поручением и, давая ему инструкцию в руководство, спросил между прочим Мааза, как он будет решать возникшие на месте вопросы, Мааз ему ответил: “Буду руководствоваться положениями Корана!” – “Ну, а если и в Коране не найдешь ответа?” – “Тогда буду руководствоваться Сунною”. – “А если и там не будет ответа?” – “Тогда буду решать собственным усмотрением (ачтахиду бираи)”. На это Мухаммед сказал: “Хвала Богу, внушившему мысль посланцу посланца своего”»[3].

Таким образом, по мнению Баязитова, «история законодательства Ислама дает прекрасный ключ к открытию самых сложных и хитрых замков. К сожалению, этот ключ в небрежных руках успел покрыться плесенью и ржавчиной. Он ждет времен, когда эта плесень очистится и им воспользуются, чтобы вдохнуть новую силу туда, где былая действительность и энергия составляют гордость всего человечества»[4]. Насущная задача – «очистить учение Ислама от пле-

---

[1] Коблов Я. Положение женщины мусульманки… Стб. 183.

[2] Наряду с Баязитовым, Гаспринским, Девлет-Кильдеевым, Мурзой Алимом Остоумов критикует взгляды Агаева, Лебедевой, эмира Абдурахмана, Амира Али, Абдуль Хакка и др. См.: Остроумов Н.П. Коран и прогресс...

[3] Баязитов А. Ислам и прогресс... С. 89.

[4] Там же. С. 91.

вел, примешанных к нему позднейшими невеждами»[1]. Вместе с тем Баязитов понимает: «Мы не можем вернуться к прежней простоте»[2] ранних времен. Модернистский подход Баязитова иллюстрирует также пассаж относительно портрета Мухаммеда (работы Гедана), представленного в очерке Соловьева В.С. Несмотря на жесткие традиционные каноны, мусульманский ученый высказал лишь сожаление о том, что данное изображение не соответствует образу пророка, отметив при этом, что портрет в журнале «Звезда» (№ 4, 1895), по его мнению, предпочтителен[3].

Доказывая возможность обучения европейским наукам, мусульманские модернисты всячески подчеркивали конфессиональную нейтральность научного знания. Арабы в свое время восприняли знания у греков, персов, индусов, китайцев, позже передали эстафету научного познания европейцам, теперь настало время поучиться мусульманам у христианской Европы. Комментируя статью С. Абдугафарова («Слова одного почтенного мусульманина», 1885), редакция «Туркестанской туземной газеты» уточняет: «Нет стыда и ничего предосудительного для них (мусульман) учиться у русского народа знаниям, какими обладают европейцы, так как минувшие времена у мусульманских народов было много знаний, и европейские народы учились у них разным наукам, не считая это стыдом и предосудительным для себя»[4].

При этом мусульманские модернисты через все свои труды активно проводят мысль об отсутствии антагонизма (и даже наличии близости) между исламом и христианством. Девлет-Кильдеев иудаизм, христианство и ислам называет тремя родными дочерями ветхозаветных истин, признавая, что мусульманская религия «есть родная, хотя и младшая сестра этих двух религий и основана на ветхозаветном и новозаветном учении»[5]. «Исламизм основан на учении Библии и Евангелии», – утверждает он[6]. Мурза Алим, объясняя странное, на

---

[1] Баязитов А. Ислам и прогресс... С. 7.

[2] Там же. С. 95.

[3] Баязитов А. Что проповедует ислам… С. 1164.

[4] Туркестанская туземная газета. 1885. № 13. 12 апреля.

[5] Девлет-Кильдеев. Магомет как пророк… С. 4, 7.

[6] Там же. С. 21.

первый взгляд, название своего цикла статей «Ислам и магометанство», в принципе рассматривает ислам как общее название авраамических религий. По его мнению, Мухаммед вовсе не создал ислам, вера Аврамова была до него (в виде иудаизма и христианства); «он не пришел уничтожить истины библии и евангелия, но пришел для того, чтобы подкрепить их и дать им большее развитие»[1]. М. Бигиев в своих рассуждениях пошел дальше, представляя ислам реформированным развитием иудаизма и христианства. Он ссылается на мнение турецкого писателя Джалала Нури, что Мухаммед был реформатором, подобным Лютеру: «реформированный иудаизм и христианство стали называться Исламом», то есть «Ислам – это, по сути, протестантизм»[2].

«Мухаммед такой же посланник или апостол Божий, как Моисей, Иисус и другие пророки», – дополняет Мусульманин[3]. Неудивительно, что христианские морально-этические сентенции Толстого также оказались востребованными мусульманскими модернистами[4]. Согласно «его учению (Мухаммеда – А.Г.), – писал А. Агаев в статье «Фанатизм ислама и его отношение к немусульманам» («Хазар» (Баку), 1902), – все пророки, начиная от Якова и Моисея, кончая Иисусом, говорили одну правду, одну истину. Все они были люди, отдавшиеся воле Божьей, передававшие другим Его заветы, сводившиеся, в общем, к одним и тем же истинам: вера в единого Бога, в загробную жизнь, в бессмертие души, в конечное торжество добра над злом. Различия между ними только в языке, в форме выражений, в деталях, менявшихся сообразно времени…». «Если посчитать все стихи Корана и сопоставить их по содержанию между собой, то окажется, что большая часть этой книги посвящена Ветхому и Новому заветам, пророкам – и особенно последним, Моисею, Давиду, Захарию, Иисусу, Пресвятой Деве». В них Мухаммед развивает свою излюбленную теорию о единстве веры. Эти аяты, по мнению Агаева,

---

[1] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 196. 22 июля.

[2] Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Ч. II… 38–39, 84–85.

[3] Мусульманин. Мусульманство и рационализм // Восточное обозрение. 1883. № 24. 16 июня.

[4] См.: Письмо Султанова С.-Г. Толстому Л.Н. от 10 ноября 1896 г.

«не оставляют и тени сомнения относительно того братского единства между христианами, евреями и магометанами, о котором мечтал Магомет, и идеи, которую так рельефно проводит в Коране». Таким образом, «слова (Корана – А.Г.) позволяют думать, что ни одно учение, ни одна религия, претендующая на божественное происхождение, не может идти дальше этих пределов терпимости»[1].

Исходя из единства (по «духу и смыслу») и непротиворечивости авраамических религий, всеобщности духовно-культурных ценностей, мусульманские модернисты призвали правоверных преодолеть культурную отчужденность от немусульманских народов. Ибо, как утверждает Абдугафаров, изоляция ведет лишь к росту самомнения, «а самомнение ведет к застою»[2]. Не религиозные ценности, а «только различные человеческие понятия, суждения и мнения разделяют людей друг от друга»[3], «церковь рядом стоит с мечетью в селениях и городах; каждая из них зовет к тому же Всевышнему»[4]. А. Баязитов, выступивший во второй половине XIX в. едва ли не самым последовательным реформатором-модернистом, писал: «Итак, мы видим по учению Ислама, что для правильной жизни земной и небесного блаженства нет различия ни в нации, ни в религии. Всевышний оделил всех своими благами; и милосердия Господа хватит для каждого»[5].

Идеи мусульманских модернистов подготовили духовно-интеллектуальные предпосылки для «кристаллизации» в будущем учения М. Бигиева о всеохватности божественного милосердия, ставшего потенциальной основой для восприятия общечеловеческого равенства, единства и солидарности, «для кардинального изменения отношений между Богом и человеком, от сковывавшего человека иррационального страха перед божественным гневом к доверию и свободе»[6]. В документах Оренбургского ГЖУ отмечается, что М. Бигиев «внес в местное мусульманское население целую революционную смуту,

---

[1] Агаев, Ахмед-бек. Об исламе без фанатизма… С. 41–42.

[2] Воспоминания Саттар-хана Абдуль Гафарова… С. 109.

[3] Девлет-Кильдеев. Магомет как пророк… С. 4.

[4] Баязитов А. Ислам и культура… С. 3.

[5] Баязитов А. Ислам и прогресс... С. 52.

[6] Хайрутдинов А.Г. Социально-философские аспекты татарского мусульманского религиозного реформаторства... С. 19.

проповедуя как на мусульманских чтениях, так и в литературе о том, что существующие религии в одинаковой степени угодны Богу, что нет такой религии, которая была бы у Бога в загоне или, наоборот, в почете»[1].

Религиозное реформаторство, исторически предшествуя просветительству, вместе с тем пронизывает все последующие этапы модернизации вплоть до начала XX в. Российское мусульманское культурное движение развивалось не изолированно, а в живой тесной взаимосвязи с прогрессивной мыслью мусульманского Востока, опираясь на достижения выдающихся мыслителей и внося свой вклад в процесс осознания места ислама в современном ему мире. «В результате таких исканий, – заключил А.-З. Валиди, – мы остались верными исламу, но понимали его основы по собственному разумению»[2].

[1] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 50; ГАОО. Ф. 10. Оп. 4. Д. 158. (ч. 4). Л. 805.

[2] Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I… С. 103.

# Глава V

# МУСУЛЬМАНСКИЙ «ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ» В РУСЛЕ МОДЕРНИСТСКИХ ПРОЦЕССОВ В РОССИИ

## § 5.1. Зарождение и развитие мусульманской просветительской идеи (общественная апробация и распространение)

По мере успехов религиозно-реформаторского движения и раскрепощения интеллектуальной мысли для мусульман открывался путь к восприятию тенденций развития мирового сообщества. Тем более что активная колониальная экспансия европейских держав не оставляла альтернатив их интеграции в мировую систему политических, экономических и социокультурных связей. Перед мусульманским миром встала насущная задача практической адаптации норм исламской жизни к грядущим инновациям. Передовые улемы (Ш. Марджани, А. Баязитов, Р. Фахретдин, Х.-Г. Габаши, З. Расули, Г. Баруди, М. Биги, С. Абдугафаров, М. Бехбуди и др.) подчас при поддержке модернистски настроенных политиков призвали правоверных к обучению достижениям западноевропейской цивилизации.

В XIX в. мусульманской духовно-интеллектуальной элитой России (вполне осознанно) был выдвинут «просветительский проект», представлявший комплекс мер, идей, предложений, а также частных проектов, направленных на модернизацию социокультурного уклада мусульманского общества. Его важнейшими направлениями являлись: реформа системы образования (мектебов и медресе), распространение научных знаний, расширение издательского дела, развитие светской культуры в целом. Мусульманский «просветительский проект», будучи, в известном смысле, продуктом европейского влияния, вместе с тем стал альтернативой официальному (имперскому) проекту модернизации мусульманских народов, реализуемого на путях христианизации и русификации.

***

Еще в 1818 г. муфтий ОМДС Хусаинов М. внес министру просвещения предложение об учреждении двух главных училищ в Казани и Оренбурге, с возможностью по окончании которых поступать в университет. Однако откровенное стремление попечителя Казанского учебного округа Магницкого М.Л. использовать этот проект для активизации и расширения миссионерской деятельности привело к его провалу. Позднее Х. Фаизханов, комментируя планы по поводу школьной реформы, осторожно намекал в письме к Марджани относительно контактов и переговоров с Хаджи-эфенди (будущим муфтием Салимгареем Тевкилевым). «Как он полагает, высшие власти больше доверяют именно ему… благодаря этому, возможно, получится реформировать кое-какие наши мусульманские дела. Хотя он и не говорит об этом в открытую, но из его слов можно понять, что он думает об этом»[1]. (Справедливости ради, следует отметить, что очередной муфтий, сориентированный на сверхосторожную политику[2], так и не станет в итоге российским Абдо.)[3]

В XIX в. нарождается особый тип мусульманских интеллигентов, интересующихся европейскими знаниями и активно занимающихся самообразованием. Еще в 1799 г. Георги И. отмечал, что некоторые из них «имеют небольшие собрания письменных повествований, и очень недурное знание о происшествиях как своих собственных, так и соседственных владений; да сверх того изрядное сведение о своих древностях»[4]. Пашино П.И. в 1860 г. описывает данную тенденцию как весьма характерное явление, распространенное даже среди сельских священнослужителей. Например, один мулла «просил продиктовать ему названия всех столиц, и какую религию испове-

---

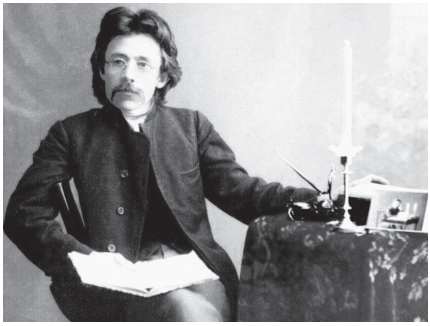
[1] Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 105.

[2] С. Тевкелеву (с которым, просветители связывали определенные надежды) Ильминский Н.И. дал в 1884 г. довольно точную характеристику: «Теперешний муфтий Тевкелев, хотя отчасти и фанатик, но старого времени степной, русско-татарский помещик, внешне отшлифованный, а образования, и русского и татарского, недалекого, – он не может усвоить и полюбить новейшие, прогрессивные идеи…» См.: Ильминский Н.И. Письма... С. 64.

[3] *Абдо М.* (1849–1905) – идеолог мусульманского реформаторского движения, муфтий Египта.

[4] Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов… С. 10.

дует каждое государство». «Другие занимаются историей. Вы у них непременно найдете кроме истории Аравии, историю Тимура, Чингисхана, найдете историю болгар и записки из истории России, от взятия Казани до Пугачева включительно»[1]. Никольский М.Г. в своем ходатайстве по поводу издания газеты на татарском языке заверял, что «соучаствовать в издании сей газеты… обещались несколько мулл»[2]. Профессор Григорьев В.В. также отмечал, что встречал «наших татар-мусульман, которые отлично говорят по-русски и читают русские книги, не учившись этому ни в каком, ни в правительственном, ни в частном русском учебном заведении»[3].



**М. Бигиев**

Если арабы Северной Африки обучались в университетах аз-Зейтуна (Тунис), аль-Азхар (Египет), «северные» мусульмане, как правило, подавались в среднеазиатские медресе Самарканда и Бухары. Джемаль ад-Дин аль-Афгани, будущий лидер мусульманско-реформаторского движения, например, светское образование получил в Индии. Классический путь в поисках знаний проделал будущий знаменитый теолог М. Бигиев. После Ростовского реального лицея он обучался в Бухаре, Каире, Мекке, Индии (в университете г. Дюбент), затем вновь в Каире, Бейруте, Сирии (в медресе Шама). Примечательно, что последний отрезок своего пути из Бейрута в Шам за неимением средств он прошел пешком. В итоге он напишет: «Полный больших надежд я путешествовал по исламскому миру, посетил Бухару, Турцию, Египет, Хиджаз, Индию и Сирию. Я видел все религиозные медресе. Но, к сожалению, в конце концов, вернулся на родину неудовлетворенным и совершенно разочарованным»[4]. Хотя

[1] Шино П.А. Волжские Татары // Современник. 1860. Т. LXXXI. С. 274.

[2] История Татарии в материалах и документах… С. 354.

[3] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев… С. 204.

[4] Цит. по: Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2004. С. 20.

«курс наук, проходимых в Бухаре не мал, потому что он состоит более чем из 137 книг, – признавал Ханыков Н.В., – но зато однообразность также велика, кроме того он почти совсем не исправлял недостатков первоначального воспитания, потому что ум закованный там в цепи, учением наизусть ничего не понимая, изощряется здесь только относительно веры»[1]. Сын Худайар-хана Ибн-Ямин-Бек в своих воспоминаниях писал, «что, проучившись несколько лет в мусульманской школе, я не только не умел задачи решать, но даже не знал, как подписать свою фамилию»[2].

Распространение идей модернизации во второй половине XIX в. обусловило снижение значения и авторитета среднеазиатских учебных центров. Отчасти этому способствовала конфискация в Самаркандской области вакуфов в казну, приведшая к обнищанию и запустению школ. Несмотря на то, что только в Бухаре по-прежнему функционировало около 200 медресе (высших, средних и низших), преобладание средневековой схоластики в медресе Бухары и Самарканда[3] привело к падению популярности этих школ[4]. Ученик Марджани Х. Фаизханов в письме (1860) к своему учителю размышляет о том, что «после получения полного бухарского образования для изучения наук необходимо посетить Герат, Багдад, Мосул, Дамаск, а также Египет и Стамбул», и что их общему другу следовало бы «поехать в Турцию, Египет и Сирию, посмотреть на редкости исламского искусства, а заодно и повысить свои знания». Относительно себя с горечью признается: «В этом году мне не удалось посетить

---

[1] Ханыков Н. Описание Бухарского ханства… С. 222.

[2] Воспоминания Ибн-Ямин-Бека Худояр-ханова... С. 169.

[3] О постановке традиционного образования в Туркестане более подробно см.: Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта туземной женщины оседлого туземного населения Ферганы…; Наливкин В.П. Школа у туземцев Средней Азии. Ташкент, 1889; Керенский Ф.М. Медресе Туркестанского края // Журнал Министерства Народного просвещения. 1892. Ч. CCLXXXIV. Ноябрь; Граменицкий С. Очерк развития народного образования в Туркестанском крае…; Остроумов Н. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в туркестанском крае…; Бобровников Н.А. Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии… и др.

[4] В этом отношении весьма показателен эпизод с представителем татарского реформаторства А. Курсави, который был обвинен в ереси и приговорен бухарским эмиром к смертной казни.

Стамбул, если Аллах пожелает, лелею надежду оказаться там в следующем году»[1].

Много позднее, в 1915 г. Валиди А-З. (соответственно эпохе) вложил в уста «великого учителя» еще более категоричные суждения, что Марджани «осуждает закоснелость мусульман Средней Азии, в особенности Бухары, советует молодым татарам не тратить напрасно времени на поездку в Мавараннагр, где они вместо науки, кроме грубого невежества, пошлости и лицемерия, ничего не найдут, поощряет их к занятию историей, географией, естественными науками и математикой»[2]. В 1879 г. Шиле констатировал, что «те мальчики, которые готовятся в муллы, оканчивают иногда свое образование в Бухаре, а в последнее время и в Египте…»[3]. Даже мединские медресе в конце XIX в. отличались большей широтой суждений, нежели бухарские школы[4]. Впоследствии по мере усиления кризиса традиционного восточного образования туркестанские джадиды выдвинут лозунг подготовки кадров духовенства в Стамбуле и Александрии[5].

В эти годы все больший авторитет приобретает каирский университет аль-Азхар, ставший под влиянием Мухаммада Абдо настоящим центром восточного модернизма[6]. В Каир потянулись шакирды из России: З. Кадыри, Г. Баттал, И. Камалов, М. Бигиев, З. Камали, Г. Расули, К. Мутыги (Тухватуллин), Ш. Камал и др. Некоторые из них непосредственно занимались у Абдо и были близки к кругам, связанным с партией «Хизб аль-Ватани аль-Хурри» (Свободная национальная партия Египта). Значительная часть учащихся из Рос-

---

[1] Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 102, 85. «Во всяком случае, в январе 1860 г. Он сообщал, что “весной этого года Академия планирует послать меня” в Турцию. В апреле план несколько изменился: поездка была перенесена на следующий год». См.: Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова… С. 104.

[2] Валидов А.З. К столетию со дня рождения татарского ученого историка Шигабуддина Марджания. Казань, 1915. С. 1.

[3] Шиле. Казанские татары… С. 14.

[4] Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз… С. 62.

[5] Вахабов М.Г. Формирование узбекской социалистической нации… С. 211–212.

[6] «Мы фанатично верили в святость принципа свободы мнений, – писал Т. Хусейн (ученик аль-Азхара, выдающийся египетский писатель и просветитель), – в необходимость свободно судить о коранических текстах – принцип иджтихада, в необходимость обновления и культурного подъема». См.: Левин З.И. Рыцарь свободной мысли. М., 1998. С. 12.

сии направлялась также на учебу в училища Стамбула (З. Рамиев (Дэрдменд), А. Саиди, Губ. Буби, Ф. Карими, С. Максуди, Ю. Акчура, А. Агаоглу, А. Фитрат, Г. Саади (Сагди), Ш. Камал, Г. Шонаси, Х. Зайни, М. Сатаев и др.), возникшие еще в ранний период Танзимата. Не случайно еще в первой половине 1870-х гг. И. Гаспринский посетил наиболее видные центры мусульманского модернизма (Стамбул, Сирию, Египет, Тунис). Решающее влияние на его мировоззрение оказали идеи мусульманского реформатора аль-Афгани.

**И. Камалов**

И хотя в проекте реформы мусульманской школы Х. Фаизханов предлагал ориентироваться на пример школ как России, так и Турции, все же вдохновляющим образцом модернизации для мусульманских реформаторов были, прежде всего, учебные заведения Стамбула. Говоря о том, что «нынешние османские министры очень хорошие и образованные люди», и высоко оценивая турецкий дипломатический корпус, он в своих письмах к учителю не удержался от восхищенного восклицания: «Все это – плоды деятельности покойного султана Махмуда. Каких хороших парней они готовят!»[1]. Характеризуя же персидского посла, Х. Фаизханов лишь снисходительно заметил: «Конечно, он не получил европейского воспитания…»[2]. Вамбери А. также отмечал, что «турки прилежнее (персов – А.Г.) учатся европейским языкам и начинают мало-помалу заниматься химией, физикой и историей»[3].

Очевидно, для мусульман николаевской России Турция была реальным ориентиром модернизации, европеизации мусульманского

[1] Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 91, 100.

[2] Там же. С. 92. Мелкум-хан (1833–1909), получивший среднее и высшее образование в Париже, занимавший видные государственные, дипломатические посты, представляет скорее исключение из общего правила.

[3] Вамбери А. Путешествие по Средней Азии... С. 4.

мира[1]. Махмуду II (1808–1839) в 20–30-х гг. XIX в. удалось провести ряд прогрессивных реформ, в том числе создать регулярную армию, уничтожить военно-ленную систему, реорганизовать структуру центральных и местных органов власти и т. д. В годы его правления были открыты: Общевойсковое военное училище (за образец для него был взят французский колледж Сан-Сир), военно-медицинское училище, хирургическая школа (впоследствии объединенные в Султанское высшее медицинское училище), Школа юридического просвещения, Школа литературных наук (для подготовки переводчиков) и др.[2] По мнению Смирнова В.Д., успех мусульманского издательства в России во многом был обязан усилению «печатного дела в Стамбуле, центре современной мусульманской учености…»[3].

В этом контексте совершенно определенное звучание приобретают слова Марджани, обращенные к своему ученику Фаизханову: «Я был не только против его поездки в Петербург, но и уговаривал его отправиться куда-либо в другое место»[4]. По утверждению Д. Валиди, Марджани после временного отстранения от должности имама (1854) «сам… намеревался переселиться в Турцию, но это как-то не осуществилось»[5]. Неудивительно, что сын Марджани, Б-М. Багаутдинов получил образование в Стамбуле[6]. Постановка образования в Турции, даже среди христиан, выглядела предпочтительней удручающей ситуации в России. «Московские Ведомости» (1875) по этому поводу вынуждены были признать: «Уже в 1861 году в областях,

---

[1] Исхаки Г. Идель-Урал… С. 39.

[2] Не случайно именно софты (стамбульские студенты) в 70-е годы стали оплотом либерализма в борьбе за конституционные реформы. В 1876 г. шесть тысяч студентов, а также курсанты военной школы сыграли решающую роль в свержении режима Абд ал-Азиза и последующем принятии конституции. Впоследствии, в конце XIX – начале XX вв. радикально настроенная часть стамбульского студенчества приняла активное участие в младотурецком движении. См.: Рыжов К. Мусульманский Восток... С. 11.

[3] Смирнов В. Мусульманские печатные издания в России... С. 99.

[4] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф… С. 95.

[5] Валиди Д. Очерк истории образованности и литературы татар… С. 35. См. также: Шиһабетдин Мәҗани. Әлмәт, 1998. Б. 98.

[6] Амирханов Д.К., Хуснутдинов Б.К. К генеалогическому древу Ш. Марджани. Потомки Ш. Марджани – работники науки и образования // Шигабутдин Марджани: Наследие и современность… С. 204.

непосредственно подчиненных Турции, приходилась одна школа на 1774 человека христианского населения и один учащийся на 70 жителей. У нас же даже в 1874 году одна школа приходилась на 3349 человек и один учащийся на 81»[1].

Вплоть до конца XIX в. наиболее важным направлением модернизации оставалась реформа традиционного мусульманского образования. Выражаясь языком философии образования, перед мусульманской школой стояла задача не только обретения светского характера, но, прежде всего, перехода к конфигуративной парадигме образования, т. е. трансляции знаний не только (и не столько) прошедших эпох, но постоянно обновляемых и непосредственно связанных с современной жизнью. Первый проект реформирования мусульманской школы, (основанной «на шариате и здравом смысле»), приближающий ее к стандартам европейского образования, был разработан Х. Фаизхановым. Его проект, детально изложенный и обоснованный в «Ислах мадарис» («Реформа медресе», 1862), «Рисаля» («Послание») и др.[2], стал ориентиром для всех последующих реформаторов школьного дела. Он был направлен не только на использование прогрессивных методов дидактики и обучение современным научным знаниям (естествознанию, географии, истории), а также русскому языку, но позволял интегрировать мусульманскую школу в общероссийскую систему образования[3]. Однако Х. Фаизханову не удалось получить поддержку, ни со стороны официальных властей, ни благосклонного отношения казанских улемов, «под исключительным влиянием которых находилась народная масса»[4].

По тем же причинам не получила развития и попытка просветителя К. Насыри создать светскую начальную школу (1871–1876) для детей татар. С подачи инспектора Радлова В.В. Насыри (бывший преподаватель татарского языка в духовном училище и духовной семинарии, 1855–1871) начал работу по организации школы «для детей

[1] Цит. по: Казанский биржевой листок. 1876. № 3. 8 января. С. 2.

[2] См.: Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 12–55, 105–106. Своими планами Х. Фаизханов также поделился в письмах к Ш. Маржани и Ч. Валиханову.

[3] Прежде всего, в отношении состыковки учебных планов медресе с программами государственной средней и высшей школы.

[4] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы татар… С. 77.

мусульман… с русским языком обучения». Однако консервативная часть татарского общества восприняла проект Радлова–Насыри как дело, подрывающее «основы ислама». Просветитель с грустью отмечал, что «особенно несносны фанатики и реакционеры, которые всюду распространяют слухи, будто человек этот (К. Насыри – А.Г.) хочет опозорить мусульманскую веру». Дело «дошло до того, что прежние знакомые учителя перестали кланяться ему при встрече», «нашлись и такие, кто требовал прогнать учителя из Казани; каждый из его учеников был подвергнут в медресе порке: так их принуждали отказаться от уроков русского языка»[1].

Начинание К. Насыри столкнулось также и с некомпетентностью непосредственного начальства. Инспектор русско-татарских училищ Радлов В.В., пообещав «с три короба всяческих благ», грубо вмешивался в учебный процесс. «Прохожие, заслышав его крик, останавливались под окнами, думая, что в доме происходит драка»[2]. На ретивый нажим начальника талантливый педагог ответил в статье «Открытие в Казани первой русско-татарской школы для детей мусульман» (1876): «За короткое время, вдруг, Германию сюда не пересадить. …Все новое, непривычное вначале кажется народу чуждым. Нельзя добиться успеха, если не насаждать это новое осторожно, тактично. …И народ постепенно успокоится, привыкнет, не станет высказывать несправедливые упреки. Так уж повелось, что в каждом деле кто-то начинает первым и на его долю не выпадает ничего, кроме брани»[3]. В 1876 г. из-за разногласий с инспектором русско-татарских училищ Насыри прекратил свою работу в школе[4].

Аналогичного мнения с Насыри придерживались участники особой комиссии (по вопросам образования крымских татар) мурзы Арслан-Бей-Тащи-оглу и Абдувели Мурза Карашайский (1867): «Только мерами постепенными и разумными можно вознаградить потерянное время… ввести между татарами русскую грамотность», (начиная с уровня медресе, оставив мектебы без изменений). Пре-

[1] Насыри К. Открытие в Казани первой русско-татарской школы… С. 79, 74.

[2] Там же. С. 77.

[3] Там же. С. 77, 79.

[4] В начале XX в. в Казанском учебном округе насчитывалось 57 русско-татарских училищ, созданных благодаря поддержке властей.

подавателями русского языка должны быть мусульмане, «в случае же недостатка здесь (в Крыму – А.Г.) пригласить из Казани или Оренбурга»[1]. Подобные попытки предпринимались и в других регионах страны. Так, в 1867 г. ташкентский купец Сяид Азиз-бай Мухаммадбаев предложил ввести в программу Ишанкульского медресе Ташкента преподавание русской грамоты, арифметики, ремесел, а также ознакомление с государственными законами[2]. Тархан Г. Исенбаев организовал в Камыш-Самарской части Внутренней Орды бесплатную школу для казахских детей, куда пригласил двух русских учителей для обучения русской грамоте[3]. В 1887 г. по инициативе и на средства Хивинского хана Саййид-Мухаммад-Рахима (1865–1910) в Хиве было открыто медресе с преподаванием русского языка. Среди восьми его учеников обучался сын Диван-беги. Хан, намереваясь отдать в новую школу двух своих сыновей, собирался прикупить лавки, черную доску и другие предметы школьного обихода[4].

Становление государственного образования в национальных регионах оказывало безусловное влияние на тенденции развития местных конфессиональных школ. Например, образцовым учреждением Туркестанского края стала Ташкентская мужская гимназия (1881). Несмотря на то, что даже 1912 г. мусульмане составляли всего 2 % ее учеников, гимназию начиная с 1880-х гг. регулярно посещали посольства Бухары, Хивы, депутации мусульманской духовно-интеллектуальной элиты Ташкента, Чимкента и др. Они «смотрели все классные помещения и физические приборы», слушали уроки и знакомились «с порядками обучения в этом учебном заведении»[5]. Ташкентский казий Мухаммад Мухитдин-ходжа, говоря о своих неоднократных посещениях ташкентской русской школы, признавал: «Видя тамошние порядки обучения, осмеливаюсь заявить, что и в мусуль-

[1] Мнение таврических мурз Арслан-Бея-Тащи-Оглу и Абдувели Мурзы Карашайского // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1867. Ноябрь. С. 135–136.

[2] Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I… С. 65.

[3] Небольсин П. Путешествующие киргизы… С. 44.

[4] Туркестанская туземная газета. 1887. № 21. 8 июня.

[5] Туркестанская туземная газета. 1885. № 3. 26 января, № 27. 25 июля; 1886. № 21. 12 июня, № 42. 8 ноября; 1887. № 2. 17 января, № 22. 16 июня, № 34. 5 сентября, № 41. 26 октября; 1888. № 3. 23 января, № 28. 21 июля.

манских школах следовало бы ввести такие порядки»[1]. Также высказался сын кокандского хана Ибн-Ямин-Бек Худояр-ханов, некогда обучавшийся в Ташкентской гимназии и Учительской семинарии. «Я уверен, что если бы в наших мадрасах ввести порядки русской гимназии и некоторые русские науки, например: русский язык, историю, географию, математику и физику, то было бы очень хорошо. Я думаю, что в наших мадрасах успехи учащихся были бы не меньше успехов русской школы». «Послушайте меня, братья-мусульмане, – призывал он, – учитесь русскому языку, посылайте своих детей в русские школы и начинайте в мадрасах учить русскому языку и русским наукам. Эти науки вере нашей не мешают, а пользу нам доставят»[2].

Азербайджанский просветитель и поэт С.А. Ширвани открыл в 1869 г. в Шемахе школу, где также попытался реализовать прогрессивные идеи мусульманского образования. В 70-е гг. горцы Хасавюртовского округа, кумыки, чеченцы Салтау и Ауха, горные чеченцы Ичкерии «добровольно обложили себя школьным налогом по 30 копеек с дыма для образования школьного капитала»[3]. В Кабарде в 1889 г. было принято аналогичное решение об особом налоге, направляемом на содержание школ, на стипендии в средних и высших учебных заведениях, в ремесленных училищах и т. д. Карачаевцы же в начале XX в. обратились к наместнику Кавказа с ходатайством открыть новые светские школы, увеличить стипендии для горцев в гимназиях и создать на Северном Кавказе высшее учебное заведение[4] и т. д. Однако и здесь традиционалисты яростно выступали против новаций. Шиитский имам Хаджи Сеид Багир утверждал: «Вероотступник тот мусульманин, который учит своих детей русскому языку, одевается по-европейски, не бреет головы, или носит только русские сапоги». В результате такой агитации количество учеников в русско-мусульманском училище в Тифлисе, находящемся под началом шейх-ульислама, снизилось с 62 до 30[5].

---

[1] Письмо Мухаммад-Мухиэтдина Ходжи // Туркестанская туземная газета. 1887. № 2. 17 января.

[2] Воспоминания Ибн-Ямин-Бека Худояр-ханова… С. 170.

[3] Ахмет Ц-ов. Русская бюрократия и кавказские горцы… С. 315.

[4] Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 145–146.

[5] Религиозные распри среди мусульман // Новое время. 1892. № 5800. 23 апреля (5 мая).

Наиболее сложными для восприятия мусульман оказались вопросы преподавания русского языка в мусульманских школах и возможности обучения у иноверцев, в принципе. Даже М.Ф. Ахундов, (человек весьма далекий от религиозных предрассудков), вполне осознавая эту проблему, устами своего героя вопрошал: «Необходимо отправиться в Европу, изучить их (науки – А.Г.) там. Но возможно ли отправиться в Европу? Каким образом общаться с гяурами?»[1]. Просветители понимали необходимость приобретения научных знаний, «на каком бы языке это не происходило»[2]. Изучение русского языка – наиболее простой и естественный в данной ситуации способ приобщения к ним. Саттар-хан писал: «Самым главным средством к изучению наук служит знание русского языка, без которого нет никакой возможности» достичь этого[3].

Необходимость приобщения к европейскому образованию диктовалась в том числе производственной необходимостью. Говоря об успехе и значении Ташкентской выставки (1886), У.-М. Умидов писал, что «некоторые из братьев-мусульман, трудясь над своими ремеслами, постараются улучшить их, подражая русским и учась у них». Поэтому «нужно помыслить о необходимости и неизбежности знания русского языка и русской науки», «например: география, минералогия, ботаника, астрономия, геометрия, анатомия и другие науки, которые нужны для человеческой жизни»[4]. Однако сложившиеся стереотипы, связанные с насильственной христианизацией, сформировали мощный психологический барьер неприятия. Не случайно на вопрос Фукса, почему в татарских школах не обучают русскому языку, он «получил в ответ, что такой ученик, по их мнению, сделался бы негодяем, и не имел бы места в их обществе»[5]. «Учитель (же – А.Г.)

---

[1] См.: Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения… С. 58.

[2] [Абдугафаров, Саттар-хан]. Мысли одного почтенного мусульманина // Туркестанская туземная газета. 1887. № 6. 14 февраля.

[3] Мулла Абдулла. [Абдугафаров, Саттар-хан]. Слова одного почтенного мусульманина // Туркестанская туземная газета. 1885. № 11. 23 марта. Сам он обучился русскому языку у татарина артилериста Еникеева. См.: Воспоминания Саттар-хана Абдуль-Гафарова… С. 102.

[4] Увайз-Мирза Умидов. Письмо // Туркестанская туземная газета. 1886. № 41. 1 ноября.

[5] Фукс К.Ф. Казанские татары... 129–130.

русского языка в народных школах, учащиеся в русских учебных заведениях, в гимназиях или университете и даже чиновники, состоящие на государственной службе, – по признанию Ш.И. Ахмерова, – считаются за людей чуть ли не погибших, во всяком случае – за плохих мусульман»[1].

Марджани, и Фаизханов, как никто, понимали, что, «начиная это дело (школьную реформу – А.Г.), надо опасаться совершить что-то, что выглядело бы сомнительно с точки зрения религии»[2]. Х. Фаизханов в письме к Марджани осторожно спрашивал: «Нет ли какой-либо поддержки в шариате, хотя бы самой слабенькой в виде преданий, чтобы воспользоваться [выгодами] вышеуказанного участия [правительства в содержании медресе] не будет ли других отрицательных последствий от этого? Не окажет ли сопротивление общественное мнение?»[3]. С. Абдугафаров, как бывший казий (Чимкента и Коканда), утверждал, что изучать «русский язык нискольку не противоречит нашему религиозному закону (шариату)». В своих аргументах он также обратил внимание, что арабский, персидский, турецкий языки когда-то принадлежали язычникам, но на них говорят до сих пор, сам султан изучает европейские языки, для их изучения в Стамбуле открыты школы, купцы и дипломаты также учат языки иноземцев и т. д.[4] В своем открытом письме маргеланский Мулла Якуб также доказывал, что изучение русского языка не может нанести мусульманам какой-либо вред[5].

Даже спустя тридцать лет в 1902 г. С.-Г. Султанов в докладе Экономическому совету Уфимского земства исходил из того, что «всякое дело, каждый шаг, каждое явление в жизни рассматривается с точки зрения соответствия или противоречия требованиям шариата. Все что не предусмотрено, в глазах мусульманина есть новшество, требующее, по крайней мере, одобрения и санкции духовенства».

---

[1] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве... С. 7.

[2] Фаизханов Х. Реформа медресе (Ислах мадарис) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 26.

[3] Цит. по: Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова… С. 133–134.

[4] [Абдугафаров, Саттархан]. Мысли одного почтенного мусульманина // Туркестанская туземная газета. 1887. № 7. 21 февраля.

[5] Мулла Якуб сын муллы Халь-Мухаммада. Письма из города Маргелана // Туркестанская туземная газета. 1888. № 29. 28 июля.

Поэтому каждую из переводных брошюр, выпускаемых для мусульман нужно, как минимум, «снабжать соответствующим содержанию эпиграфом религиозного характера или же религиозной формулой»[1]. М.-С. Уметбаев также обращал внимание на былой положительный опыт: еще в 60-е гг. распространяемый лист о пользе оспопрививания начинался изречением из Корана (сура Филь)[2].

В «Реформе медресе» Х. Фаизханов воззвал к великим традициям прошлого. «В период могущества ислама, то есть в период арабских халифов, династии Саманидов и тюркских правителей династии Сельджукидов, в мусульманских городах были большие медресе, в них преподавались все шариатские науки того времени, естественные и точные науки, гуманитарные науки. Также мусульмане сами многого достигли в различных областях науки, были выше всех народов того времени, в том числе и христиан, в вопросах знания и образования. И совершенно не отказывались получать знания у представителей других религий»[3]. Обращение к хадисам (в интерпретации просветителя) также приводило к аналогичным выводам: «мусульманин должен брать знания там, где находит, даже у представителя другой религии»[4].

Что касается преподавания русского языка, то Х. Фаизханов, прежде всего, исходил из просветительской целесообразности этого начинания. «Хорошо зная русский язык и читая после окончания медресе русскоязычные книги (поскольку русская литература очень богатая), они могут совершенствовать свои знания… Они станут причиной прогресса миллионов мусульман…»[5] «Если наши ученые

[1] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 61. Л. 169–170.

[2] Там же. Л. 216. Удачный пример традиционной аргументации по вопросу, «как люди должны относиться к науке» содержит сборник поучений (изданный М.С. Уразовым, 1880): «Ищи случая посидеть с учеными! Посланник Божий сказал: Если кто-нибудь во славу Божию посидит хоть один час в ученом собрании или подле какого-нибудь ученого, то поступок такой для него принесет такую же пользу, как и служение Богу в течение 40 лет. Всякое дело, которое используется без справок в науке, не дает успехов должных. Всячески усваивайте науку, и она принесет вам пользу. Занимайтесь наукой с колыбели до могилы. Наука дает возможность легче и скорее заработать кусок хлеба и познать Бога».

[3] Фаизханов Х. Реформа медресе (Ислах мадарис)… С. 16.

[4] Там же. С. 15.

[5] Там же. С. 20.

будут знать русский язык, то они могли бы переводить полезные и нужные книги на наш язык. По-моему, в Стамбуле и Каире сейчас так и делается»[1]. Не пренебрег Х. Фаизханов и куда более прагматичными доводами. «Мы мусульмане-татары, будучи народом, живущим под властью русского государства, просто вынуждены знать русский язык. Простой народ, проживающий в деревнях, должен знать русский, чтобы понимать все запреты и предписания местных властей, чтобы добиваться справедливости в судах. Также понимать и пользоваться теми новшествами (реформы Александра II – А.Г.), которые вводятся государством для облегчения жизни народа. …Купцы должны знать русский, и если они понимают, то могут читать газеты, быть в курсе торговых дел, контролировать их. Они также могут в полной мере пользоваться решениями государства, облегчающими их деятельность. …Имамам также необходимо знать русский, ведь документация Духовного собрания ведется по-русски. …Если муллы будут владеть русским языком, то, зная наши цели и задачи, они смогут (в земствах – А.Г.) защищать их»[2].

Близкие мысли высказал в своем наставлении муфтий С. Тевкелев. Необходимость обучения русскому языку продиктована необходимостью говорить с чиновниками, знать законы и постановления («как будешь защищать себя в суде»); в противном случае – зависимость от переводчика («вы лишены многих выгод»); в конечном счете «от этого зависит ваше благосостояние». По мнению муфтия, «после религиозных правил самое необходимое… знание русского языка». «Вот причины, почему вы должны читать и писать по-русски, к этому я вас приглашаю, это я вам предписываю!»[3] (В письме к Марджани Х. Фаизханов также добавляет: «В противном случае государство не окажет помощи; вообще при отсутствии русского языка и разрешение не будет дано на открытие подобного медресе... Медресе также, имея подобную программу, будет находиться в ведении Духовного собрания, возможно, что это постоянно будет так. В таком случае русские не будут вмешиваться в наши внутренние дела. Вот чем мы бредим!»)[4]

---

[1] Фаизханов Х. Послание (Рисаля)… С. 47.

[2] Там же. С. 46–47.

[3] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 959. Л. 60.

[4] Цит. по: Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова… С. 133.

Осознавая недостаточность аргументации Х. Фаизханова, Марджани в «Вафият ал-аслаф…» не просто повторяет доводы своего ученика, но заостряет политическую составляющую проблемы, обозначая грань уступок и компромиссов. Причину неудачи проекта Фаизханова он видит, прежде всего, в том, что «все это столкнулось с клеветой и измышлениями завистников и врагов». Поэтому по поводу преподавания русского языка он, обращаясь к традиционалистски настроенной части мусульманского общества, поясняет: «Хусаин б. Файзханов объяснил…, что это всего лишь средство получить разрешение от правительства, цель же – возрождение утраченных и позабытых наук»[1]. «Осуществление подобного (создание нового медресе А.Г.) возможно лишь при согласии и содействии российского государства. Для того, чтобы получить такое согласие и добиться положительного отношения русских к изучению необходимых нашему народу предметов, необходимо ввести хотя бы для определенной части учащихся медресе изучение русского языка и письменности. Ведь наша страна связана с русским государством, постоянно возникает потребность в русском языке и для того, чтобы избежать неприятностей от действующих законов, которые все составлены на этом языке, его нужно знать. Ведь даже пословица гласит: «Тот, кто изучил язык другого народа, обезопасил себя от его коварства. …Известно, что государство намерено открыть школы подобного образца. Если это произойдет, мы ничего не сможем сделать. Их управление будет вестись таким образом, что не принесет пользы мусульманам, не будет способствовать возрождению их наук, сохранению их чести и возвращению былого расцвета. …Различные проповедники-епископы и монахи всеми силами стремятся заронить сомнения в души простонародья и сбить их с верного пути. Для этого назначены определенные люди, и государство оказывает им помощь. Но опасность, исходящая от них, во много раз больше той, которой ждали от сторонников нововведений. …Защита мусульманской веры от нападок неверных и предупреждение мусульман об опасности позволительны и обязательны. Но это можно сделать, только зная язык неверных и читая их книги»[2]. Впоследствии подобная аргументация

[1] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф… С. 92.

[2] Там же. С. 90, 91, 93.

станет хрестоматийной. «Чтобы познакомиться с обстоятельствами времени, – пишет казахский поэт А. Кашимов, – надо учиться грамоте и русскому языку. Для этой цели нам надо проводить время вместе с сыновьями русских». В противном случае «мы расстанемся с… своими землею и водою». «Для того, чтобы сохранить от врагов себя самих и свою веру, должны считать заповедью учиться по-русски» («Наставление казакам», 1908)[1].

Несмотря на эти разъяснения новации Фаизханова, Марджани и других реформаторов столкнулись с критикой традиционалистов. «Засим я нисколько не огорчаюсь от бешенства и клеветы своих противников и врагов, наоборот, горжусь этим. Я не стану, слава Аллаху, неверным от того, что они меня обвиняют в ереси, – в пылу полемики отвечал Фаизханов. – Мое это убеждение относительно медресе сильнее их. И бешенство их изо дня в день укрепляет мою убежденность»[2]. Эмоциональный накал страстей иллюстрирует восклицание Марджани, в сердцах брошенное в адрес противника реформ имама Кышкари: «Да ускорит Аллах его гибель и да пошлет его в ад!»[3]. Опасаясь нападок традиционалистов, сторонники реформ в своих публикациях благоразумно скрывались под различными псевдонимами: С. Абдугафаров – «Мулла Абдулла», «Абд. Сат. Абд. Гаж-в»; Ш.И. Ахмеров – «Мусульманин» и др. Ожесточенность споров во многом предопределялась тем, что речь шла не только об изменении порядков в школе, «но и вообще во всей жизни татар-магометан»[4].

В борьбе за создание общемусульманской газеты И. Гаспринскому также пришлось столкнуться с «невежеством и фанатизмом» собственного народа. Он «в Казани нашел одного только человека, который одобрил и поощрил его план издания газеты: этот единственный человек был – Марджани»[5]. Ш. Рамиев в вышеотмеченном письме З. Рамиеву (Дердмэнд) писал: «В наших краях понемногу поднимают вопрос о налаживании дела просвещения, но не знаю, далеко ли пойдут, сказать пока трудно. Вы сами видели и знаете, наш народ не

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 21, 158.

[2] Цит. по: Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова… С. 136.

[3] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф… С. 92.

[4] Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар… С. 69.

[5] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 52.

обращает внимания на слова тех людей, у которых нет чапана или чалмы на голове. Некоторые люди испугались, услышав, что подготавливается Гаспринским издание газеты, и говорили, показывая издалека: “Газета, газета… ведет к порче мира”. Правда, воспитанию поддается все…»[1]. Выступая против культурной ограниченности, Гаспринский впоследствии (в 1894 г.) обратился к переводу и изданию дневника Бухарского эмира Абд ал-Ахада, посвященного путешествию по России. Для Гаспринского было важно показать мусульманам и всему российскому сообществу, как бухарский эмир, «столп и опора ислама», с одной стороны, и прогрессивный мусульманин – с другой, не отступая от исламских принципов, воспринимает достижения европейской цивилизации (с каким интересом и вниманием)[2]. Однако и в более поздний период, по признанию казахского поэта И. Мамашова («Пример», 1912), «мулла, если увидит у кого-нибудь газету или журнал проклинает того, кто выписывает их»[3].

Признавая кризис мусульманской культуры, Баязитов писал, что «такие периоды застоя можно видеть в истории почти что всякого народа. Выйти из него, вступить на новый путь всегда стоило большого труда и борьбы. Всегда являлись фанатики, приверженцы status quo, убедить в их собственной близорукости всегда стоило больших усилий. Мы думаем, что подобные староверы подымут свой голос в осуждении того пути, который мы указываем современному мусульманину. Они будут осуждать стремление жить по тем началам, которые украшали расцвет Ислама. Они будут стоять за жалкую действительность, за современное узкое понимание духа Ислама!»[4]. Правоверие традиционалистов, – иронизирует С.-Г. Султанов, – «их ревность нейдет далее ношения ярких бухарских халатов, длинно-полых неуклюжих кафтанов, бритья головы, подавания назойливому попрошайке мелкой медной монеты и тому подобных мелочей, считаемых актами благочестия». «Они совершенно не понимают, что во многом далеко отходят от шариата, что положения магометова

[1] Цит.: Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика начала XX века… С. 251.

[2] См.: Точный перевод дневника его светлости Эмира Бухарского…

[3] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 22.

[4] Баязитов А. Ислам и прогресс… С. 92–93.

учения представляют себе не так ясно, как им кажется»[1]. Внешние проявления, «чеплашка да халат имеют в их глазах большее значение, чем внутренние убеждения, нравственная чистота и религиозная искренность»[2]. Обращаясь к традиционалистам, Ш.И. Ахмеров писал: «Вы сохраните в полной чистоте и неприкосновенности свою религию, но не можете оставаться неподвижно в умственном движении вперед, когда все вокруг вас идет по пути прогресса». «Пора выдти из засаленного халата и подумать об умственной и нравственной опрятности»; «маленький азиатский комок не устоит против лучей европейского просвещения»[3]. «Движение это ("вперед по пути цивилизации") можно остановить на время, но совсем его прекратить не дано человеку», – констатирует Мурза Алим[4].

Во второй половине XIX – начале XX вв. видными идеологами воинствующего консерватизма стали И. Динмухамметов (ат-Тюнтери, Ишми ишан), Ш. Мухамматов, Г. Мухутдинов и др. В своих многочисленных произведениях (более 40 наименований)[5] Динмухамметов критиковал положения ученых, увлекшихся «усули джадид» (новым методом обучения), обвиняя их в том, что они, обратившись к новшествам, забыли основы ислама, изложенные в древних книгах[6]. Протестуя против каких-либо реформ в сфере образования, он утверждал, что новый метод «означает отвержение Корана, звуковой метод – метод возмущения – состоит из множества струн Ильминского…»[7]. В этом же духе выступал Г. Мухутдинов. Осуждая новации И. Гаспринского, он настаивал на том, что ничто так не вредит обществу, как новые порядки (звуковой метод обучения, проведение экзаменов

---

[1] Хаджи-Салим-Гирей Султанов. Наблюдения за жизнью казанских татар… С. 35.

[2] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве... С. 7.

[3] Там же. С. 12, 15.

[4] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 239.

[5] См.: Абу Накип ат-Тюнтери. Светильник примечаний. Казань, 1899; Абу Накип ат-Тюнтери. Сокращенный сборник. Казань, 1899; Ишмухаммет Тюнтери. Весы примечаний. Казань, 1900; Ишмухамет Тюнтери. Лекции и размышления на темы мыслей и слов, появляющихся в последнее время в игтикаде. Казань, 2000; Шейх Абунакип Тюнтери. Условия исполнения Шариата. Казань, 2000 и др.

[6] См.: Ишмухаммет Тюнтери. Разговоры и беседы по поводу некоторых мест сочинения «Футухат». Казань, 1900.

[7] Ислам на европейском Востоке… С. 88.

и т. д.), идущие в разрез со старыми, которые, безусловно, разрушают основы религии[1]. Несмотря на видимое идеологическое размежевание мусульманских интеллектуалов, теоретические грани их споров едва ли были четко очерчены. В этот период появлялись труды, в которых одновременно критиковались как И. Тюнтери, так и Ш. Марджани[2]. Джадидист Мухамметназип Тюнтери (Шамсутдинов), выступая за модернизацию учебного процесса и критикуя старые взгляды, вместе с тем призывал не доверять ученым, вводящим новшества[3] и т. д.

Традиционалистское движение (кадимизм) стало закономерной реакцией на существенные изменения в жизни мусульманского общества. Очевидно, что споры вокруг метода обучения отразили лишь частный вопрос общей проблемы модернизации, неизбежно ведущей к дестабилизации общества. Кадимисты понимали или инстинктивно ощущали, что отказ (даже частичный) от традиции размывает систему ценностных ориентиров, ведет к маргинализации культуры, «порче нравов», девальвации существующих морально-этических и социальных норм. Кадимизм был призван уравновесить крайние проявления модернизма, оградить мусульманское общество от пагубных экспериментов, сохранить культурную преемственность развития.

Департамент полиции, анализируя сложившуюся ситуацию, признавал (1900), что в мусульманской среде образовались две партии: сторонников традиций и сторонников новаторства (кадимизма и джадидизма – А.Г.). Последние считают, что «европейские науки должны сочетаться с Кораном и преподаваться на татарском языке. Они указывают на необходимость осмысливать свою веру, очистить ее от суеверий и невежественных толкований мулл и укрепить свою народность, расширяя область применения родного языка в литературной, научной и религиозной сфере и вообще хлопочут о прогрессе на почве ислама и тюркской народности». Во что это выльется, кто

[1] См.: Мухутдинов Г. Железные острия относительно несообразностей в новых порядках. Казань, 1899.

[2] См.: Нур-Али (из Буинского у. Симбирской губ., сын шейха Хасана Мирзаларского). Нурийат. Казань, 1897; Абу'ль Фарук (из Казани). Тамбиху с сахих. Казань, 1897.

[3] См.: Мухамметназип Тюнтери. Одно рассуждение по поводу доверия явлениям мира и разбор сочинений. Казань, 1900.

победит, какая партия более благодетельна для государственности? – аналитики Департамента полиции ответить в тот период еще затруднялись[1]. То, что ситуация в мусульманском обществе воспринималась как неоднозначная, свидетельствует признание Ш.И. Ахмерова, который считал, что «новаторы» составляют в среде мулл исключение, а «приверженцы старины пока всесильны»[2].

По вопросам новаций в мусульманском обществе происходили открытые ожесточенные столкновения. Сами шакирды весьма активно включаются в общий процесс обновления школы. По сообщению «Казанского телеграфа» (1898) в одном из местных медресе состоялась дискуссия ученика и муллы на тему «Коран не против науки»[3]. Подобные выступления не всегда заканчивались благополучно для шакирдов. Например, за сатирическое стихотворение «Ишан хәзрәтләренә» (Ишану, 1902), направленное против засилья схоластики в мусульманских школах, шакирд Троицкого медресе М. Гафури был изгнан[4]. 16 декабря 1905 г. ученики Казанского Айтугановского медресе были приглашены в мечеть на пятничную молитву и собрание мусульман, чтобы объявить об исключении трех шакирдов «за то, что они иногда ходят в русских костюмах, изучают русский язык в Учительской татарской школе и читают газеты на татарском и русском языках». Поскольку учащиеся на собрание не явились, толпа (50 человек) именитых мусульман ворвалась в медресе с угрозами и оскорблениями. Развернувшийся конфликт с трудом удалось урегулировать[5].

Апогеем схватки джадидистов и кадимистов стало так называемое дело мугаллимов. Начало ему положило прошение 12 указных имамов «старомусульманской партии» на имя министра внутренних дел Столыпина П.А. (1908). Потерпев поражение на поприще открытой полемики, кадимисты обратились к политическим доносам. Подчеркнув свою верноподданность, они «мугаллимов» («новаторов») представили как «особого рода общество революционеров», которые

---

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 2.

[2] Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве… С. 21.

[3] Эн.Пэ. Из мусульманского мира // Казанский телеграф. 1898. № 1585. 21 марта.

[4] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 17. Л. 19.

[5] Священник Дъячков. Инцидент в Казанском Айтугановском медресе // Церковно-общественная жизнь. 1906. № 7. Стб. 254–255.

«пустили жилы по всем татарским селениям России», «возмущают татарское общество против правительства»; и «общество очень следует за этими мугаллимами». Центром («очагом революции») якобы является медресе «Мухаммадия», выпускники которой «суть революционеры». Они стремятся «сплотить татарское общество», мектебы сделать общественными, ввести в них новый метод и обучать там по программе турецких революционеров, захватить в свои руки ОМДС, читать хутбу на татарском языке и т. д. Анонимные авторы ходатайствовали принять меры против деятельности «мугаллимов». В подтверждение своих слов они приложили антиправительственное стихотворение на татарском языке комитета социалистов-революционеров: «такую марсельезу у казанских “мугаллимов” поют в мектебах хором мальчики»[1].

Проведенное негласное дознание на местах не выявило политического подтекста деятельности «мугаллимов». Однако борьба вокруг метода преподавания в школах полностью подтвердилась. Например, в школе при Соборной мечети г. Челябинска между настоятелем ахуном М.Х.М. Салимовым и вторым имамом М. Хадиевым (Мунир) были противоречия по вопросам метода преподавания. Их споры вовлекли местную общественность. Сохранилось прошение Ш. Асфандиярова, И. Гайнуллина о воспрещении Муниру Хадиеву «заниматься обучением детей по новому методу»[2]. В Казани в начале мая 1911 г. на стол полицмейстера лег очередной анонимный донос («Извещение») на Галеевское медресе («Мухаммадия»), подписанный «Мусульмане». В нем утверждалось, что «медресе это есть очаг революции», центр вредной деятельности «партии» Г. Баруди и его соратников Б. Апанаева, С. Иманкулова, Л. Хусаиновой

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 4. Д. 158 (ч. 4). Л. 757–763. Среди «мугалимов-революционеров» оказались: К. Имангулов (Корсунский у., учитель на фабрике Акчурина), С. Мамышев (Сызранский у., учитель на фабрике Акчурина), Нугайбеков (Сызранский у., дер. Рахметли), Д.М. Акчурин (Кузнецкий у., мулла дер. Бегеевой), Жалялютдин (Кузнецкий у., азанчи дер. Мазарлы), Ш. Рязапов (Кузнецкий у., на фабрике Дебердеевых), Мунир (М. Хадиев) (мулла, Челябинск), мугалимы (Петровский у., дер. Иж-Бобьино), Герей-Хаджи (Хвалынский у., дер. Кулатка), ред. газеты «Аль-Ислах» (Казань), И. Биккулов (Буинский у., дер. Н.Тинчели), ред. журнала «Чукеч» (Т.С. Соловьев) (Оренбург). См.: там же. Л. 761–762.

[2] Там же. Л. 765–767.

и др.[1] В 1913 г. Курмановское медресе (Чистопольского у.) покинули молодые учителя С. Садретдинов и М. Фахрутдинов, выступившие против насаждения старых порядков, за обучение по новому методу, выписывание газет и т. д. В знак протеста против удаления учителей из медресе также ушли 24 шакирда[2]. Казахский поэт А. Алимжанов, отражая общий настрой мусульманского общества, писал: «Так называемые заветы отцов разорили совсем…»[3].

Характер и уровень «дискуссии» в данный период характеризует сочинение «Приведение доказательств против сторонников насилия над чужим мнением» (Казань, 1910) «представителя старого направления среди татар и направленное против методистов». В своей критике он стремился всячески связать их взгляды (их «безбожные догадки») с либеральным движением, с программой «Мусульманского союза». Проклиная «еретика» Р. Фахретдина, его труд «Формы обучения» автор писал: «Эй, проклятые новометодисты, перед всем мусульманским народом вы стали казием четвероногим, а благодаря попиранию шариата стали перед ним человеком негодным. На этом основании к вам применимо веление Корана: "Счастье (в раю) – тем, кто их убьет!". К списку «отсталых имамов» он также отнес Ш. Хамитова, М. Бигиева, Г. Гафурова-Чыгтай: «считает их достойными заключить в самый нижний круг ада, откуда никто обыкновенно не выходит». За книгу «Исабэт» («Путь к истине», 1909) он обратился к ОМДС, предложив лишить Гафурова-Чыгтай духовного сана[4], что впоследствии было сделано. Борьба между джадидистами и кадимистами дойдет до того, что представители младотатарской (радикально-настроенной) шакирдской среды выдвинут идею убийства муллы И. Динмухамметова и других видных традиционалистов[5].

---

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 771. Л. 55.

[2] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 75, 91–92.

[3] Там же. Л. 150.

[4] Приведение доказательств против сторонников насилия над чужим мнением. Казань, 1910. С. 2, 8, 9. См.: НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 772. Л. 135.

[5] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 504. Л. 5. В данном контексте последующий расстрел в 1919 г. Динмухамметова большевиками (суть теми же младотатарами) по надуманному обвинению в контрреволюционной деятельности представляется продолжением прежней борьбы между джадидами и кадимистами.

В докладе Департаменту полиции прошение 12 мулл Столыпину объяснялось борьбой двух партий в мусульманском обществе: «одна прогрессистская стремится получить более широкое образование и ввести в повседневную жизнь обычаи и распорядки, присущие более культурной части населения». Консерваторы же выступают против новшеств, особенно муллы, которые «лишились того прежнего своего неограниченного влияния на темную массу населения, пользуясь которым они эксплуатировали население как хотели, злоупотребляя произвольным толкованием изречений Корана и др.»[1]. Констатируя, что «на почве воспитания идут в населении бесконечные споры», официальные органы пришли к выводу: «по-видимому новое течение одержит верх»[2].

Несмотря на ожесточенную полемику о путях развития, охватившую все слои мусульманского общества, было очевидно, что идеи модернизации постепенно пробивают себе дорогу. Отправной точкой развития джадидизма можно считать появление брошюры И. Гаспринского «Русское мусульманство» (Бахчисарай, 1881), ставшей своеобразным манифестом российско-мусульманского модернизма. Гаспринский был, вероятно, первым мусульманским деятелем общероссийского масштаба, который, получив светское государственное образование, непосредственно соприкоснулся с западноевропейской культурой[3]. В «Русском мусульманстве» был не только выражен европейски ориентированный взгляд «русского мусульманина», но и была выдвинута широкая программа реформ[4].

В своих предложениях Гаспринский выходит далеко за рамки школьной реформы. Не ограничиваясь предложениями ввести

---

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 4. Д. 158 (ч. 4). Л. 790–791.

[2] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 49.

[3] И. Гаспринский обучался в гимназии (Симферополь), кадетском корпусе (Воронеж), Сорбонне (Париж).

[4] Первоначально она была изложена еще в газете «Таврида» (№№ 43–47, 1881), а затем опубликована в виде отдельной брошюры. Характеризуя Гаспринского, Ильминский пишет: «Гаспринский, городской голова в Бахчисарае, напечатал статью: “Мусульманство в России”, и потом основал газету, устроив свою типографию; у него идеи прогрессивные на магометанской основе. Он старается объединить интересами науки и цивилизации все миллионы мусульман, русских поданных от Крыма до Средней Азии; а язык и грамматические формы, а также новоделанные термины Европейской публицистики заимствует из Константинопольских газет». См.: Ильминский Н.И. Письмо 13–14 декабря 1883 г. (№ 18) // Ильминский Н.И. Письма… С. 53.

в учебную программу преподавание общенаучных дисциплин на татарском языке, он также выдвинул задачи развития печатного дела, организации периодического издания на татарском языке (в виду широкой грамотности и возможности распространения полезных знаний), присутствия в судах переводчиков и т. д. Как и ряд предшественников, он выступил за изучение русского языка, ибо «незнание русской речи изолирует от русской мысли и литературы, не говоря уже о полнейшей изолированности в отношении общечеловеческой культуры»[1]. Аргументируя свои предложения, Гаспринский скорее ритуально обращается к хадисам, к словам Али о том, что «чернила ученого столь же достойны уважения, как и кровь мученика»[2]. Просветитель выразил также надежду на «возможность единения (народов – А.Г.), сближения нравственного, на почве равенства, свободы, и образования»[3]. Не исключая принципиальную возможность организовать новую татарскую школу за счет государства, Гаспринский при этом достаточно жестко подчеркивал то, «что русская школа для татар есть мертворожденное учреждение – это доказывает ее практика, поддержанная и теорией дела»[4].

**И. Гаспринский**

Самостоятельный мусульманский просветительский проект вызвал еще большие (чем у кадимистов) опасения в среде официальных культуртрегеров, сориентированных на этнокультурную ассимиляцию мусульманских народов. Острая полемика по вопросам школьного образования отразила борьбу за пути модернизации мусульманского общества в целом. Миропиев М.А., Остроумов Н.П. и др., пытаясь как-то объяснить ту ситуацию, что «русская школа в русском Туркестане, в продолжение 15 лет ее существования… не

[1] Гаспринский И. Русское мусульманство... С. 8.

[2] Гаспринский И. К истории просвещения // Тарджеман. 1901. № 48; Гаспринский И. Русское мусульманство... С. 45.

[3] Гаспринский И. Русское мусульманство... С. 31.

[4] Там же. С. 32.

сумела привлечь к себе достаточное количество туземцев и поселить среди них уважение к себе», выступили в местной печати с критическими заявлениями в духе Ренана. Миропиев, сетуя на отсутствие единой системы в этом вопросе, на «неудачные опыты в деле образования инородцев и мусульман, не изгладившиеся в памяти туземцев недавнего времени в Казанской и других губерний», нашел объяснение в фанатизме приверженцев мусульманской религии. При этом фанатизм будет «тем упорнее», покуда будет преподаваться в медресе мусульманское богословие[1]. Остроумов также заявил, что Коран положительно не способен «вести мусульман по пути умственного и нравственного прогресса»[2].

Возражая Миропиеву и другим оппонентам А. Баязитов пишет: «Но изгнание Корана из мусульманских училищ, не равносильно ли лишению целого народа его религии? Неужели этого добивается просвещенный автор статьи об образовании мусульман!». Для татарского просветителя истинные мотивы «критиков» вполне очевидны. Миропиев фактически выступает против «политики, основанной на принципе взаимного уважения и веротерпимости»; он «держится системы, которая ставит в основу просвещения мусульман исключительно православно-христианские начала» («целью образования является не что иное, как обрусение»). Такая политика, подводит итог Баязитов, естественно «встречает в лице каждого ученого… мусульманина оппозицию и защиту»[3].

Радетелей мусульманского образования поспешил «успокоить» Искяндер-Мурза («Русские школы для мусульман в Туркестане», 1883). «Можем уверить автора (Миропиева – А.Г.), что между истинно-просвещенными мусульманами не только России, но и всего земного шара, он не найдет религиозного фанатизма. Он встретит между ними лишь убеждение в том, что основные истины ислама, как-то: существование единого Бога, пророческие качества Магомета, бессмертие души, личная ответственность перед Богом каждого

[1] См.: Искяндер-Мурза. Русские школы для мусульман в Туркестане // Восточное обозрение. 1883. № 38. 22 сентября. Также см.: Миропиев М. Какие начала должны быть положены в основу образования русских инородцев-мусульман?...

[2] См.: Туркестанские ведомости. 1883. № 10.

[3] Баязитов А. Вопрос о просвещении инородцев… С. 10.

мусульманина за свои действия, без посредников и без догмата наследственности прародительского греха Адама и т. д. – не боятся ни света науки, ни прогресса человеческой мысли»[1]. Попутно заметив, что «история христианских народов… представляет не мало примеров невежественного фанатизма», и «русская цивилизация сама еще находится в младенчестве». Искяндер-Мурза утверждает, что «дело просвещения и цивилизации… распространять рациональные понятия в области веры, как и в области науки»[2].

При этом единение с русскими станет возможным «только тогда, когда, во-первых, установятся взаимное уважение между религиозными формами – между исламом и православием; во-вторых, когда русские мусульмане поймут, что их религиозное учение отнюдь не противится прогрессу и не препятствует умственному развитию во всех областях человеческого знания; в-третьих, когда предлагаемое мусульманам со стороны русских педагогов просвещение будет действительно таковым для них в нравственном и умственном отношении и принесет им помощь; наконец, в-четвертых, что самое главное, … что за русской речью не следует по пятам религиозная пропаганда»[3]. В подтверждение своих слов Искяндер-Мурза приводит в пример политику англичан в Индии. В правительственных школах «программа чисто научная и техническая, без всякого преподавания Закона Божьего. Эти школы (в отличие от миссионерских – А.Г.) имеют большой успех, и туземцы посещают их с большим удовольствием, жертвуя нередко деньги для устройства их». Вместе с этим ширятся мусульманские медресе, «в которых преподают магометанское богословие и светские науки на разных языках». «Английское правительство поддерживает эти школы своими денежными средствами, хотя они и учреждаются по инициативе и на деньги местных мусульман»[4].

Полемика со страниц центральных изданий вскоре распространилась и на региональную прессу. Автор под псевдонимом

---

[1] Искяндер-Мурза. Русские школы для мусульман в Туркестане // Восточное обозрение. 1883. № 36. 8 сентября.

[2] Искяндер-Мурза. Русские школы для мусульман в Туркестане // Восточное обозрение. 1883. № 38. 22 сентября.

[3] Там же.

[4] Там же.

«Мусульманин»[1] в письме «Несколько слов о казанских мусульманах» («Волжский вестник», 1885) выразил сожаление о пренебрежении мусульман «к русской грамоте»[2], причина которого, по его мнению, кроется в засилье религиозного образования. Он также высказался, «что изучение своей религии, безусловно, обязательное для хорошего мусульманина, нисколько не препятствует изучению русской грамоты и общеобразовательных наук»; то есть «религиозное мусульманское образование отнюдь не исключает возможности и общечеловеческого образования»[3]. «Мусульманин» выразил пожелание, «чтобы потребность в общем, не только среднем, но и высшем образовании как можно скорее и глубже пустила свои корни в среду местного мусульманского населения»[4]. В ответном письме за подписью «Истинный мусульманин» автор (по всей вероятности влиятельный богатый купец, член городской думы) не отрицает, в принципе, полезность русского (европейского) обучения, однако находит излишним высшее государственное образование для торговцев, к которым преимущественно относятся городские татары. Отражая достаточно традиционную точку зрения, он вместе с тем поднимает достаточно важный вопрос о том, что «мусульманин, проучившийся в средних и высших учебных заведениях, обыкновенно не возвращается в свою среду и не приносит своим никакой пользы»[5].

Весьма знаменательно включение в дискуссию «Оренбургского листка». Критикуя косность татар, их пренебрежение европейским

---

[1] Загидуллин И.К., представивший в своей статье материалы полемики в «Волжском вестнике» (1885), не исключает возможность, что Мусульманин – Ш. Ахмеров (1853–1900), инспектор Казанской татарской учительской школы, который, после отставки В.В. Радлова в декабре 1884 г., был по совмещению назначен (1885) инспектором татарских школ Казанского учебного округа и оставался на этой должности до упразднения инспекции (1889). В дальнейшем он исполнял обязанности инспектора народных училищ Казанской губернии. См.: Загидуллин И.К. «Татарский вопрос» в казанской периодической печати 1885 года…

[2] «…На долю такой многочисленной массы мусульман (в Казани – А.Г.) – приходится только двое студентов из казанских татар. Кроме того, во всех трех гимназиях едва ли наберется до десятка воспитанников из казанских татар». См.: Мусульманин. Несколько слов о казанских мусульманах...

[3] Мусульманин. Несколько слов о казанских мусульманах...

[4] Там же.

[5] Истинный мусульманин. Письмо в редакцию // Волжский вестник. 1885. № 26. 31 января.

образованием, он отмечает: «Недаром мы не находим ни одного гимназиста из татар ни в казанском, ни в оренбургском учебных округах», «хотя в русских учебных заведениях мы находим учеников из башкир и из киргизов». Выступая против засилья клерикализма, неизвестный автор пишет: «Татары требуют возрождения своей народной жизни; они пребывают в косности и застое, в душевном мраке, в полном невежестве, и не мулле возродить их»[1]. Последняя фраза была полностью перепечатана в ответе «Истинному мусульманину» от «Друга мусульман»[2], интеллектуала востоковедческого образования близкого к научным кругам (однако его выводы менее категоричны). Обращаясь к великим научным традициям Аббасидов[3] и достижениям булгарской цивилизации, он говорит о невежестве современных татар, самоограничившихся исключительно религиозным обучением, (умалчивая при этом о политических причинах такого положения). Говоря о том, что «без научного образования вы никогда не выбьетесь из экономического застоя и вас будут побивать на промышленном рынке…», автор призывает мусульман в большей степени обратиться к общенаучным знаниям: хотя бы расширить программы медресе (если есть опасения в обучении в русских школах)[4].

Подобная корреспонденция из Казани о том, что «мусульмане в стороне от культурной жизни остального человечества», появилась на страницах «Московских ведомостей». Ответом на нее стала статья (1887) собственного корреспондента газеты в Стамбуле азербайджанского публициста М. Шахтахтинского. Он, соглашаясь отчасти с высказанным суждением в отношении мусульман России, Персии

---

[1] Оренбургский листок. 1885. № 6. 3 февраля.

[2] Загидуллин И.К. ошибочно автора данной публикации называет «Потомком мусульманина», строя на этом версию о его татарском происхождении. См.: Загидуллин И.К. «Татарский вопрос» в казанской периодической печати 1885 года…

[3] При Аббасидах «начинается расцвет арабской культуры, и мусульмане высоко подняли знамя науки. Кроме богословско-юридических наук, у них стала слагаться обширная литература и по другим отраслям знания – по философии, медицине, естествознанию, математике, астрономии, истории и географии, – литература, давшая сильный толчок развитию науки на всем западе Европы и послужившая связующим звеном между мирами греко-римским и новоевропейским». См.: Друг мусульман. Истинному мусульманину // Волжский вестник. 1885. № 89. 17 февраля.

[4] Друг мусульман. Истинному мусульманину // Волжский вестник. 1885. № 89. 17 февраля.

и Средней Азии, вместе с тем обратил внимание на вдохновляющий пример Турции и Египта, сумевших в короткий срок модернизировать систему образования[1]. Активным участником дискуссии выступил ташкентский просветитель С. Абдугафаров, опубликовавший на тему образования мусульман ряд публикаций («Туркестанская туземная газета», 1885–1890). Призывая единоверцев не пренебрегать государственной школой, изучением европейских наук и русского языка, он также исходил из рациональных соображений. Саттар-хан не уставал повторять: «Мы обязаны изучать для собственной нашей пользы русский язык», «приобретать у русского народа эти (научные – А.Г.) знания и употребить их в свою пользу», освоить результаты научного прогресса европейских народов (машины, железную дорогу, телеграф и т. д.)[2].

Взгляды мусульманских модернистов, по мнению «Друга мусульман», ясно указывают «на то, что в мусульманстве начинает возрождаться интеллигентный класс», который «появляется даже в среде духовенства»[3]. Об этом свидетельствуют, в частности, заметки (в «Новостях», «Оренбургском листке», «Волжском вестнике»)[4], посвященные кончине муфтия С. Тевкелева[5]. Рассматривая вопрос, «кого избрать на место усопшего», «Новости» отмечают, «что большинство столичных мусульман озабочено тем, чтобы преемником усопшего муфтия был избран человек с европейским образованием»[6]. Однако традиционалистская реакция поспешила тут же «подпра-

[1] Шахтахтинский М. Сулейман-паша как писатель и педагог…

[2] Воспоминания Саттар-хана Абдуль-Гафарова… С. 110; [Абдугафаров, Саттар-хан]. Мысли одного почтенного мусульманина // Туркестанская туземная газета. 1887. № 6. 14 февраля; Мулла Абдулла. [Абдугафаров, Саттар-хан]. Слова одного почтенного мусульманина // Туркестанская туземная газета. 1885. № 11. 23 марта.

[3] Друг мусульман. Истинному мусульманину…

[4] Новости. 1885. № 7. 7 января; Волжский вестник. 1885. № 4. 12 января; Муфтий Тевкелев // Оренбургский листок. 1885. № 4. 20 января; Оренбургский листок. 1885. № 6. 3 февраля; Оренбургский листок. 1885. № 9. 24 февраля и др.

[5] Относительно почившего 1 января муфтия С. Тевкелева газета пишет, что «покойный был высокообразованный человек и немало поработал в пользу введения русского языка в мусульманские школы, между тем как его предшественники были люди, отличавшиеся крайней приверженностью к традициям и нетолерантностью к русскому языку и русской гражданственности». См.: Новости. 1885. № 7. 7 января.

[6] Там же.

вить» сделанное сообщение. На страницах «Волжского вестника» было опубликовано письмо «представителей мусульманского общества г. Казани», что оно «предполагает ходатайствовать о том, чтобы в звании Муфтия был утвержден один из образованных мусульман духовного звания, человек честный и благонадежный во всех отношениях и вполне знающий магометанский Шариат»[1]. Казанские муллы обратились также к оренбургскому духовенству с воззванием «присылать в уфимское магометанское духовное собрание приговоры о назначении муфтия непременно из мулл, или из духовного звания, так как де только муллы тверды в вере пророка»[2]. По мнению «Оренбургского листка», полемика по поводу выбора муфтия тесно связана с вопросами приобщения татар к европейскому просвещению[3]: русский язык не изучается в татарских школах «все по тем же побуждениям твердой веры». Была высказана уверенность, что «благомыслящие мусульмане… желают, чтобы муфтием было избрано лицо светское, просвещенное…, желающее ему (своему народу – А.Г.) блага путем распространения русского просвещения и общечеловеческой цивилизации, а не из безграмотных фанатиков»[4].

В 1883 г. Гаспринскому все же удалось добиться разрешения на издание газеты «Тарджеман» («Переводчик», Бахчисарай). В своем письме (1913) к историку Д. Валиди он напишет: «Целые три года входил я перед двумя губернаторами и тремя министрами с ходатайствами и в течение 4 лет ездил в Петербург для того, чтобы добиться разрешения на издание газеты»[5]. Борясь за издание газеты, он первоначально издавал листки «Первенец» (500 экз.), «Заря» (100 тыс. экз.), «Сборники» (по подписке), Календарь на 1882 год и т. д.[6] Не-

---

[1] Письмо в редакцию // Волжский вестник. 1885. № 14. 17 января.

[2] «Оренбургский соборный ахун Альмеев уже читал сие воззвание торжественно в мечети; верно прочитано оно было и в других мечетях». См.: Оренбургский листок. 1885. № 6. 3 февраля.

[3] Оренбургский листок. 1885. № 9. 24 февраля. Подводя итог полемики, данная заметка почти полностью пересказала содержание публикации «Волжского вестника» (Друг мусульман. Истинному мусульманину) от 17 февраля.

[4] Оренбургский листок. 1885. № 6. 3 февраля.

[5] Цит. по: Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 52.

[6] Червонная С. Исмаил Гаспринский: «пантюркистская» идея в контексте поисков межнационального согласия // Татарстан. 1991. № 5. С. 54.

смотря на то, что «тогдашние цензурные условия вообще были до невозможного стеснительны, но для задушения мусульманской печати принимались особо исключительные меры», «приходилось работать в невыносимо душной атмосфере, созданной царским самодержавием на основе национального шовинизма»[1], «Тарджеман» (1883–1918) стал общероссийским рупором джадидизма, трибуной пропаганды идей просвещения, либерализма и национального освобождения.

Получив благословение Марджани, впервые татарский публицист обратился «к широкой публике на ее родном языке и по-русски ко всей грамотной России, благодаря чему он приобрел многократно большую аудиторию»[2]. Газета издавалась на русском языке (до 1905 г.) и «тюрки» — первом литературном тюркском языке Нового времени. В первой статье газеты утверждалось, что «Тарджеман» «будет служить по мере сил проводником трезвых, полезных сведений из культурной жизни в среду мусульман и обратно...». «Исламизм настолько же совместим с цивилизацией, как и многие другие религии…», – писал Гаспринский в статье «Судьбы мусульманства» (1883). «Мусульмане такие же люди, как европейцы… Косность многих магометанских стран ошибочно взваливать на учение ислама… нет и не может быть учения, расы или страны, окончательно не восприимчивой»[3].

Гаспринскому удалось привлечь к работе в газете лучшие интеллектуальные силы. Авторами статей были Ю. Акчура, Дэрдменд, А. Максуди, Р. Фахретдин, Н. Нариманов , Ф. бей Кочерли, А. А. Рефибейли, О. Акчорлаклы, А. Озенбашлы, Х-С. Айвазов, И. Фехми, Ф. Кепрюлю, З. Гекалп, А. Мухтар паша и др. «Тарджеман» получал также финансовую поддержку мусульманских предпринимателей, прежде всего братьев Рамиевых (Оренбург), Акчуриных (Симбирск) и Зейн аль-Абидина Тагиева (Баку). Активная издательская деятельность джадидистов (периодическая печать и книгоиздательство) способствовали распространению научных знаний, развитию общественно-политической мысли и национального самосознания. «Газета побуждала иных к совершенствованию своих знаний, иных

[1] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 51.

[2] Исмаил Бей Гапринский. Россия и Восток… С. 9.

[3] Судьбы мусульманства // Тарджеман. 1883. № 8. 10 июня.

к общественной работе, а иных к литературной, иных к педагогической деятельности, и не прошло десятка лет, как Гаспринский нашел себе сотни сторонников, которые развивали и распространяли идеи великого учителя»[1].

Н.П. Остроумов

Начавшийся выпуск «Тарджемана»[2], статьи татарских модернистов в «С.-Петербургских Ведомостях», «Восточном Обозрении» и др. вызвали у апологетов миссионерства взрыв негативных эмоций. «На днях получил № 1 газеты Гаспринского “Переводчик” и просто готов был рвать на себе волосы, – с отчаянием писал Остроумов Н.П. Ильминскому Н.И., – жду, что дальше будет»[3]. Остроумов в том же году (1883) возглавил «Туркестанскую туземную газету». Несмотря на привлечение местных культурных сил (в частности просветителя, историка С. Абдугафарова[4], поэта Фурката, Ш. Ибрагимова, Х. Чанышева и др.), официозное издание мало отвечало запросам и потребностям местных мусульман. По признанию самого редактора газета предназначалась преимущественно «для туземных должностных лиц Туркестанского края, с целью ознакомления их с распоряжениями местной администрации и распространения среди них полезных сведений»[5]. Например, «Письмо мусульманина» (1894) представляет собой весьма характерную публикацию данного издания – своеобразный панегирик колониальной администрации[6]. Не случайно Ильминский, приветствовав выход

---

[1] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 52–53.

[2] Мимо этого события не смогли пройти даже «Московские ведомости». (См.: Московские ведомости. 1883. № 98. 8 апреля.) Вероятно, Катков М.Н. не терял из виду своего бывшего «воспитанника» И. Гаспринского, жизненные позиции с которым так сильно разошлись.

[3] Остроумов Н.П. Письмо 12 мая 1883 г. // Гаспринский Исмәгыйль: тарихи-документаль җыентык... С. 433.

[4] С. Абдугафаров (1840–1901) был сотрудником «Туркестанской туземной газеты» в 1883–1890 гг.

[5] Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I… С. 128.

[6] В «Письме…» восторженно описывается поездка барона Вревского А.Б. в Ферганскую и Самаркандскую области с целью ознакомления с нуждами местного

газеты, в ответном письме к своему ученику поинтересовался: «Любопытно впрочем, есть ли из числа среднеазиатских туземцев люди, которые с интересом читают газету и заимствуют из нее сведения и новости»[1]. В наметившейся газетной схватке между Остроумовым и Гаспринским к концу 80-х гг. все более очевидно проявлялась победа Гаспринского[2]. В 1890 г. Ильминский был вынужден признать: «Живущие в России татары видимо сплачиваются и под водительством "Переводчика" стараются упрочить ислам на рациональных и интеллигентных основах, притом независимо от русского образования и от русского языка»[3].

«Туркестанская туземная газета» Остроумова, если не претендовала на роль властителя дум, но, несомненно, рассчитывала оказать значимое влияние на характер модернизации отечественных мусульман. Несмотря на небольшой тираж (615 экз. в 1890 г.), подписчики газеты были в С.-Петербурге (5), Москве (2), Казани (3), Гельсинфорсе (1), Бахчисарае (1), Кашгаре (1), Омске (1) и т. д[4]. Однако еще в 1884 г. Остроумов обратился к методам борьбы далеким от классических литературных жанров. «Относительно Гаспринского я жду, что сделает бухарский дипломатический агент, – сообщал в письме к Ильминскому Остроумов. – Он обещает мне выйти с представлением о вредности "Переводчика" для русских интересов»[5]. Позже не удержался от восклицания: «А Гаспринский! Ах, какой он дерзкий и непокорный!»[6]. В 1888 г. констатирует: «"Переводчик" в високос-

населения. См.: Письмо мусульманина // Туркестанская туземная газета. 1894. № 7. 22 февраля.

[1] Ильминский Н.И. Письмо 29 ноября 1883 г. (№ 16) // Извлечения из писем Н.И. Ильминского к Н.П. Остроумову… С. 43.

[2] Соперничество, идеологические разногласия не мешали И. Гаспринскому и Н. Остроумову вести переписку. См.: Khalid A. The politics of muslim cultural reform: jadidism in Central Asia. Oxford, 2000. P. 87.

[3] Ильминский Н.И. Письмо 20 апреля 1890 г. (№ 26) // Извлечения из писем Н.И. Ильминского к Н.П. Остроумову… С. 59. С облегчением добавил, что приложению к «Акмолинским Областным Ведомостям» запретили печатать «Историю…» Вамбери, а «Тарджеману» – энциклопедию. См.: там же. С. 60.

[4] Остроумов Н.П. Сарты. Вып. I… С. 133.

[5] Остроумов Н.П. Письмо 13 ноября 1884 г. // Гаспринский Исмәгыйль: тарихи-документаль җыентык... С. 433–434.

[6] Остроумов Н.П. Письмо сентября 1884 г. // Гаспринский Исмәгыйль: тарихи-документаль җыентык... С. 434.

ном году тон свой повысил. И в № 2 с чего-то заговорил в хвалебном тоне о Турции…». В итоге пришлось признать: «Грустно мне, что мою газету приходится навязывать…»; какой-нибудь татарин попросит выслать «на пробу» два-три номера газеты, вышлю – тем дело и кончается[1]. В другом письме Остроумов мрачно добавляет: «Нет предела моему удивлению, что русский цензор не умеет цензировать татарские газеты. Тем более дивлюсь, что редактор «Восточных Обозрений» так потворствует татарству […] Поверьте, что от татар выйдут бунтари»[2]. Вероятно, именно Ядринцева Н.М.[3] (редатора «Восточного Обозрения»), замечательного патриота и ученого имел в виду Ильминский, когда «докладывал» Победоносцеву К.П., что «наша русская интеллигенция не прочь сочувствовать рассвету магометанской культуры»[4].

Действительно, позиция Ядринцева Н.М., как и других сотрудников «Восточного обозрения» Шашкова С.С., Потанина Г.Н. была проникнута искренней симпатией к российским «инородцам». Их книги, статьи и очерки (также как и произведения Наливкина В.П., Ковалевского М.М. и др.)[5], направленные на осуждение российской колониальной политики, на демократичное решение национального вопроса, способствовали пробуждению общественно-политического сознания российских народов[6]. Самоотверженная деятельность русских патриотов не только спасла честь и достоинство русской интеллигенции, но и сохранила возможность для позитивного этно-

---

[1] Остроумов Н.П. Письмо января 1888 г. // Гаспринский Исмәгыйль: тарихи-документаль җыентык... С. 434.

[2] Остроумов Н.П. Письмо 22 октября 1883 г. // Гаспринский Исмәгыйль: тарихи-документаль җыентык... С. 433.

[3] *Ядринцев Н.М.* (1842–1894) – один из основоположников сибирского областничества, востоковед, этнограф, географ, путешественник, публицист, редактор-издатель газеты «Восточное обозрение». Автор исследований «Сибирь как колония» (1882), «Сибирские инородцы, их быт и современное положение» (1891) и др.

[4] Ильминский Н.И. Письмо 13–14 декабря 1883 г. (№ 18) // Ильминский Н.И. Письма… С. 53.

[5] «Сибирь как колония» (1882), «Сибирские инородцы…» (1891) Ядринцева Н.М., «Рабство в Сибири», «Сибирские инородцы в XIX столетии» Шашкова С.С., «Национальный вопрос и равенство подданных перед законом» (1906) Ковалевского М.М и др.

[6] См.: Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I…

культурного диалога. В редакционном резюме к статье А. Баязитова «Вопрос о просвещении инородцев» (1885) было выражено кредо «Восточного обозрения»: «Следует принимать… голоса самых образованных из них, и прежде всего, избегать ожесточенных нападок на их дорогие верования, чтобы не создать озлобления, недоверия и пропасти, при которых едва ли возможно будет какое-либо сближение и просвещение. Истинный путь нравственного воздействия и цивилизации, прежде всего, требует не насилия совести, а соблюдение человеческого достоинства, мудрости и гуманности»[1].

Ядринцев (как редактор, публицист и ученый) в описываемый период неоднократно поднимает проблему вымирания малых народов России. Основную причину этого бедствия он видит «в ухудшении быта, в обеднении инородцев с лишением прежних угодий, в оскудении промыслов рядом с расширением их потребностей, как и последствий сближения с народами культурными»[2]. Он один из первых откликнулся на выход «Тарджемана» (а также казахского «Особого прибавления» к «Акмолинским Областным Ведомостям», узбекского прибавления к «Туркестанским Ведомостям»)[3], предоставил газетные полосы татарским модернистам и т. д. В критике Миддендорфа А.Ф. («Очерки Ферганской долины»), представлявшего Фергану как «рай земной», видится попытка Наливкина В.П. обуздать неразумную обвальную колонизацию края[4]. В своих работах он выступил против огульного отрицания уклада жизни мусульман. Например, скрупулезное изучение женского вопроса («Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы», 1886) привел его к неожиданному для европейских ученых выводу. «…В некоторых, по крайней мере, отношениях, положение мусульманской женщины лучше,

[1] См.: [Баязитов А.] Вопрос о просвещении инородцев… С. 11.

[2] Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы... С. 149. См. также: Инородческий вопрос и оспа в Сибири // Восточное обозрение. 1883. № 17. 28 апреля; Вымирающие племена // Церковно-Общественный вестник. 1883. № 46 и др.

[3] См.: Объявление о подписке на газету «Переводчик – Тарджеман» // Восточное обозрение. 1883. № 14. 7 апреля; Судьбы магометанства // Восточное обозрение. 1883. № 18. 5 мая; Первая киргизская газета // Восточное обозрение. 1890. № 28. 15 июля.

[4] См.: Наливкин В. По поводу книги А.Ф. Миддендорфа «Очерки Ферганской долины».

а круг ее личных прав неизмеримо шире, чем у женщин европейских народов»[1].

Востоковед Лебедева О.С., с искренней симпатией относившаяся к исламской культуре, также с пониманием воспринимала озабоченность российских мусульман в вопросах, касающихся государственного образования. Выступая на XII конгрессе ориенталистов в Риме (1899), она по этому поводу отметила, что Россия много выиграла бы, если бы дала возможность татарам-мусульманам основать свой университет. Ибо они видят, что дети, обучавшиеся в гимназиях и университетах, совсем забывают свою религию и традиции, не становясь в итоге ни христианами, ни мусульманами[2].

По-новому архивные документы позволяют взглянуть на общественно-политическую деятельность проф. Катанова Н.Ф. Авторитетный ученый помимо своей научной деятельности был членом Казанского временного комитета по делам печати, председателем переводческой комиссии при Управлении Казанского учебного округа, выполнял экспертные переводы по заданию жандармского управления[3] и т. д. В 1911 г. Катанов представил переводы книг «Толкование тысячи одного честного предания», «Бадавам», «Биш мужик». Однако они вызвали раздражение начальства. Помощник начальника Вятского ГЖУ высказал мнение, что в переводе Катанов смягчает содержание. В письме к начальнику Казанского ГЖУ он писал: «Катанову доверяться нельзя», «он из своей библиотеки продавал воспрещенные брошюры на татарском языке». «Брошюра “Бадавам” безусловно преступна»[4].

К концу XIX – началу XX вв. многие, некогда «шокирующие» новации, по поводу которых «ломались копья» в 60–70 гг., воспринимались уже как почти само собой разумеющиеся явления. Неудивительно, что и Оренбургский муфтий М. Султанов в своем циркуляре

---

[1] Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы… С. 138.

[2] Lebedeff, Olga. Abrege de l’histoire de Kazan, offert aux membres du XII-me Congres des orientalistes… P. 90–91.

[3] В частности именно он переводил известное «Прошение 12 указных имамов к Столыпину П.А.» См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 4. Д. 158. (ч. 4). Л. 763.

[4] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 8, 36.

(1898) «О приложении старания и прогрессированию мусульман» призвал к «обновлению»: «Обращаю большое внимание на соответствие проповедей требованиям времени и обстоятельств»[1]. Весьма показателен в этом отношении переработанный проект реформы медресе просветителя и ученого Г. Фаизханова, представленный в труде «Мухаррик аль-афкар» («Двигателей мыслей», 1893)[2]. В отличие от варианта своего старшего брата Х. Фаизханова, в этом проекте отсутствуют уговоры и полемичные филиппики. И даже аргументация («Чтобы хорошо жить на свете, каждый народ, живущий на земле, мусульмане или не мусульмане, вместе с религиозными науками должны изучать и светские науки. На протяжении уже 4-5 веков мусульмане отстают в благоустройстве жизни от христиан, и это является результатом того, что мусульмане не стремятся изучать светские науки. Сначала нужно построить одно медресе в Казани, одно в Оренбурге и одно в Сибири»)[3] выглядит скорее традиционной. При этом Г. Фаизханов не без удовлетворения констатировал успех просвещения: «Наши татары-мусульмане (Поволжья и Приуралья – А.Г.) среди всех мусульман России занимают первое место по умению читать и писать на родном языке», но в случае реализации реформы в течение 25 лет грамотность «среди нашего народа» увеличится вдвое[4].

Его проект уже не рассчитывает на помощь государства: финансирование медресе должно обеспечиваться за счет прибыли от вакуфных средств, вложенных «в один из надежных банков»[5]. Медресе должны быть в ведении ОМДС и опекаться созданным Научным исламским обществом. Если эти медресе не будут созданы, Г. Фаизханов не исключал возможность обучения «пусть даже в русских школах». Наиболее способных шакирдов медресе он также предлагал

---

[1] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания... С. 153, 154. См. перевод циркуляра: Эн.Пэ. Забота о меньшой братии // Казанский Телеграф. 1898. № 1581. 17 марта: «Напоминаю вам гг. муллы, что вы обязаны содействовать *общему согласованию требований религии с требованиями времени».*

[2] Фәезхан Г. Мөхәррик әл-әфкәр. Казан, 1893.

[3] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар (Двигатель мыслей)... С. 23.

[4] Там же. С. 14, 15.

[5] Там же. С. 24.

отправлять «на три-четыре года в иностранные или русские школы».[1] Мусульманский законоучитель (и переводчик) Т. Яхин в брошюре «Обучение дитя изящному» (1898), кади ОМДС и историк Х.-Г. Габаши также высказались за возможность обучения русскому языку.

«Дело мугаллимов» отразило крах кадимизма как общественного движения. Перелом в борьбе с традиционалистами позволил «новаторам» обратиться к вопросам, вызывавшим колебания даже в среде джадидистов (отношение к государственному образованию, обучению у иноверцев и т. д.). Р. Фахретдин «в ответ» на опасения Марджани писал (в «Асар», 1908): «Мы считаем, что если такое (государственное – А.Г.) медресе будет основано, то, вероятно, опасения, высказанные досточтимым Марджани, будут небезосновательны. Однако мы думаем иначе. В мире очень редко встречается совершенно чистое добро или чистое зло, особенно в вопросах, связанных с общими проблемами. Поэтому можно и не учитывать частичный вред дел, приносящих общую пользу. И наоборот, нельзя допускать общий вред ради частичной пользы. …Если они (преподаватели – А.Г.) будут русскими, не нужно опасаться, так как новые науки, преподаваемые на русском языке, обычно изучаются в старших классах, когда ученики уже знакомы со своей религией подобающим образом… Хотя и существует вероятность, что шакирды, достигшие такого уровня, могут склоняться к тому или другому, но эта вероятность не страшна. …Чем больше проходишь по пути знания и наук, тем ближе становится ислам. Каждому должно быть известно, что, если и заметна какая-то опасность для ислама, то она не от знания и наук, а от невежества»[2]. Понимая сохраняющееся некоторое влияние традиционалистов, Фахретдин высказал сомнение относительно перспектив волжской столицы. «Однако такое великое дело (“высшее медресе”) мы не ждем в городе Казани и от казанских мусульман. Поскольку и среди народа, и среди ученых там очевидно падение нравов, невероятно, что они смогут это осуществить. Вероятно, это смогли бы сделать мусульмане Урала, от них можно этого ждать»[3].

[1] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар (Двигатель мыслей)... С. 15, 25.

[2] Фахраддин Р. Хусаин Фаизханов (отрывок из библиографического труда «Асар») // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 120.

[3] Там же. С. 120–121.

«Только тогда (обратившись к образованию – А.Г.) мы выполним предписание ислама, гласящее: “Учение для каждого мусульманина обязательно”»[1].

С аналогичных позиций выступал выдающийся бухарский публицист А. Фитрат, активно ратовавший за открытие новометодных школ. Предлагая «преобразовать одну из бухарских медресе в специально медицинскую», назначить русского доктора ее директором, «пригласить для нее из Европы преподавателей и ежегодно отправлять несколько человек, способных молодых людей, для получения медицинского образования в Россию», он подчеркивал: «Все это отнюдь не противно нашему шариату, потому, что пророк сказал об этом так: ищите науку, хотя бы она была в Китае…»[2]. К созданию мусульманской духовной семинарии на Северном Кавказе (во Владикавказе или Екатеринодаре) призвал А. Цаликов (1911). В этом учреждении подготавливались бы образованные кадии и муллы, преподавались предметы «мусульманской религии и светских наук как на арабском, так и на родном языке учащихся с параллельным преподаванием русского языка»[3].

С призывом обучаться «русской науке» выступил и выдающийся казахский просветитель Абай: «Для того, чтобы избежать пороков и достичь добра, необходимо знать русский язык и русскую культуру… Человек, изучивший культуру и язык иного народа, становится с ним равноправным и не будет жить позорно». «Если ты этого достигнешь, – наставлял поэт, – то научишь свой народ (“добывать … средства к жизни”) и защитишь его от угнетения»[4]. Для этого «надо создать школы, надо, чтобы население дало средства на эти школы, надо, чтобы учились все, даже девушки»[5]. Но пока, писал А. Алимжанов, «пал низко наш киргиз (казах – А.Г.) вследствие невежества и стал предметом насмешек для цивилизованных народов». «Невеже-

---

[1] Ризаэтдин Фахретдинов. Жить по совести // Аргамак. 1994. № 3. С. 91.

[2] Абд-ар-Рауф (Фитрат). Рассказы индийского путешественника. С. 57. Цит. по: Климович Л. Ислам в царской России… С. 204.

[3] См.: Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 155.

[4] Абай. «Свою судьбу от мира не таю…» Избранное... С. 248–249. «Говорю тебе правду: не торопись женить сына, обучай его русской науке, хотя бы пришлось тебе для этого заложить все свое имущество». См.: там же. С. 250.

[5] Там же. С. 265.

ственный человек тоже, что слепой, который среди бела дня частенько падает в яму. Если ты хоть с зернышко имеешь надежды на будущую жизнь, заставляй детей своих старательно учиться» («Жалкий мой народ!», 1911)[1].

«Зажги лучину в сердцах невежественного народа, – призывали приемники Абая, – мы рабами остаемся… не оставь нас (отец) под ногами чужих, учи отец, не оставляй в невежестве». Ибо «без учения наши души растопчет время, и когда народ идет к прогрессу, нет пути кроме науки», «открой библиотеки, школы и типографии» (И.Б. Альбанчираки «Образец литературы», «Товарищ», 1910). «Давайте удержим свою самобытность и, получив образование, сохранимте свою веру: будемте муллами и этим по возможности давайте служить нации» (М.С. Кашимов «Наставление казакам», 1908). «Братцы, сдвиньтесь вперед. Наука – оружие мужчины. Казак, иди вперед… не жалей средств к просвещению»; «а не поднимешь свою голову, то совсем ты пропадешь» (И. Мамашов «Пример», 1912)[2]. Подобные призывы звучат в стихах киргизского просветителя О. Садыкова. В сборнике «Шадмания» он писал: «Чтобы освоить просвещение Европы, потянитесь к науке, мои истинные друзья!»[3].

## § 5.2. Основные направления и тенденции мусульманского просветительского движения

Безусловным прорывом в борьбе за новую мусульманскую школу стало открытие И. Гаспринским первого новометодного медресе в Бахчисарае в 1884 г. (Как было выше сказано, этноконфессиональная политика российского правительства в Крыму была не столь жесткой, как в Поволжье, которое считалось колониально-освоенной частью империи.) Медресе под руководством Гаспринского вскоре стало образцовой школой новометодного направления в России. Вслед за Бахчисараем на «новый метод» перешли такие крупные медресе как «Мухаммадия», «Касимия» (Казань), «Усмания», «Галия» (Уфа), «Хусаиния» (Оренбург), «Буби» (с. Иж-Бобья Сарапульского

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 148, 150.

[2] Там же. Л. 21, 22–23, 28.

[3] Цит. по: Соорбекова Г.Т. Роль джадидского движения… С. 197.

уезда Вятской губ.), «Расулия» (Троицк) и др. (более 500 школ разных местностей).

В медресе «Мухаммадия» (1882–1921) наиболее полно «было достигнуто совмещение богословского образования с общим». «После поездки Г. Баруди в Турцию, Египет и Мекку в 1886–1891 гг. процесс был полностью перестроен»[1]. Кроме элементарных предметов здесь «в довольно широком объеме» преподавались геометрия, общая история, логика, психология, педагогика, учение о нравственности и др.[2] В начальных классах религиозным предметам отводилось 39, светским – 111 часов, в средних классах соответственно 43 часа и 131 час.[3] Современники отмечали, что Казань наряду с Бухарой, Стамбулом и Каиром «считается одним из важных образовательных центров мусульманского мира»[4]. Программы и организация учебного процесса послужили образцами для многих новометодных медресе: «Хусаиния», «Буби», «Галия» и др.[5]

В медресе «Хусаиния» (1889–1919) помимо религиозных предметов начали преподавать светские дисциплины (алгебра, геометрия, физика, химия, естествознание, история, законоведение, педагогика, гигиена и др.). В 1894 г. был образован русский класс. Занятия проводились на арабском, татарском и русском языках. Полный курс обучения включал 4 ступени: 1) «иптидаия» – 3 года (соответствовал начальным училищам), 2) «рушдия» – 4 года (2-х классным городским училищам), 3) «игдадия» – 4 года (гимназиям и реальным училищам), 4) «галия» – 3 года (университетам)[6]. В примечании к краткой справке о медресе Хусаиновых отмечается: «В медресе религиозно-духовные предметы проходятся подробно, а светские предметы проходятся кратко, о них дается лишь некоторое понятие»[7]. В «Хусаиния» получали образование воспитанники из всех регионов России: Крыма, Кавказа, Средней Азии, Сибири и Дальнего Востока

[1] Татарская энциклопедия. Казань, 2008. Т. 4. С. 313.
[2] Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар… С. 70, 103.
[3] Амирханов Р. Нива, не полегшая под ветрами // Татарстан. 1993. № 2. С. 39.
[4] Знаменский П. Казанские татары… С. 28.
[5] Татарская энциклопедия... Т. 4. С. 313.
[6] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 49.
[7] ГАОО. Ф. 213. Оп. 1. Д. 5а. Л. 1.

(татары, башкиры, казахи, узбеки и др.). На это обратил внимание директор народных училищ: в этом медресе «я увидел уроженцев Самарской губернии, Симбирска, Уфы, Тобольска, Акмолинской, Тургайской областей»[1]. К 1909 г. число воспитанников достигло 235 (из них в интернате было 94)[2].

О развитии образования в начале XX в. свидетельствуют факты: в Казанской губ. функционировало до 1000 мусульманских школ (в них обучалось 70 тыс. учащихся: 1 учащийся на 9 мусульман, 1 учащаяся на 12 мусульманок)[3], в Оренбургской губ. – 266 (77 медресе, 189 мектебе), среди которых, по признанию школьного начальства, «есть уже немало школ, особенно в городах, где уже введена новая звуковая система обучения по учебникам Гаспринского»[4]. «Татарская женщина, – отмечается в официальной справке, – несмотря на свое подчиненное положение, не осталась в стороне от проявившихся в мусульманстве новых веяний просветительского характера. Так, в Оренбурге учительницей Багбистан ханум открыт 2-х классный новометодный мектебе для девочек, а в Троицке женою муллы Башкатовой открыто мусульманское женское училище»[5]. В результате даже такой принципиальный противник «мусульманской общеобразовательной школы», как Коблов Я.Д., признал (1908): «Среди народностей, населяющих восточную часть России, татарские магометане по грамотности занимают первое место. Процент грамотных среди них очень велик даже по сравнению с русскими»[6].

«Новый метод, зародившийся в Крыму и Поволжье среди татарской интеллигенции, быстро распространился (и – А.Г.) в Туркестане»[7]. Этому энергично способствовали выпускники джа-

---

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 15.

[2] ГАОО. Ф. 10. Оп. 4. Д. 158. (ч. 4). Л. 805.

[3] Для сравнения у русского населения: 1 учащийся на 14 мужчин, 1 учащаяся на 55 женщин. См.: Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли… С. 269.

[4] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 37.

[5] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 49.

[6] Коблов Я.Д. Мечты татар магометан о национальной общеобразовательной школе… С. 1.

[7] Вахабов М.Г. Формирование узбекской социалистической нации. Ташкент, 1961. С. 206; Остроумов Н. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае… С. 130.

дидистских медресе Поволжья и Приуралья[1]. Первая новометодная школа была открыта в Андижане (1889) при хлопкозаводе по инициативе владельца; за 10–15 лет они возникли почти во всех крупных городах и кишлаках Туркестана[2]. К началу XX в. в Ташкенте насчитывалось свыше 20 новометодных мектебов, в Коканде – 16[3]. Причем учителями в среднеазиатских школах, как докладывал чиновник МВД (1910), «в громадном большинстве, если не исключительно, являются казанские татары»[4]. То, что «вместо русских насаждение европейских форм общественности, как и европейской школы, приняли на себя татары» неоднократно отмечает Бартольд В.В.[5] Бобровников Н.И. при этом поясняет, что туркестанские мусульмане, не имея своей независимой печати, всецело «питаются литературою привозною, преимущественно татарскою. Последняя же до такой степени проникнута новометодными идеями, что невозможно ожидать, чтобы кто-либо из читающих мусульман стал жертвовать на осужденные историей (кадимистские – А.Г.) учреждения»[6].

---

[1] Например, выпускники «Галия» (Уфа) будущие киргизские просветители И. Арабаев, И. Канатов, О. Садыков, К. Шабданов, Т. Чынгышев, И. Кононов, Мамбеталы Молдо, Надыркул и др. См.: Соорбекова Г.Т. Роль джадидского движения… С. 195.

[2] История Узбекской ССР. Т. 1. Ташкент, 1955. С. 330–333. Впрочем, распространение «нового метода» в мусульманских регионах России происходило далеко неравномерно. Например, Ч. Дусук описывая конфессиональные школы Семипалатинска (18 мусульманских медресе (9 мужских, 9 женских)), характеризует их как сугубо традиционные учреждения, которых не коснулась модернизация. См.: Дусук К. Мусульманские медресе // Образование. Отдел II. 1896. Январь (№ 1). 76–78. Граменицкий С. о Туркестане также писал: «Мусульманские школы – мадраса и мактабы… образовательного значения не имеют… Все попытки реформировать их (ввести в преподавание русский язык – А.Г.) не привели к желательным результатам, и школы эти остаются до сего времени в том виде, в каком они существовали до водворения в крае русской власти». Впрочем, его заявление вероятно продиктовано желанием лишний раз подчеркнуть необходимость дальнейшего насаждения среди туземцев русского образования. См.: Граменицкий С. 25-летие учебного дела в Туркестанском крае… С. 23.

[3] Тарджеман. 1903. 17 октября, 1910. № 42. 15 октября.

[4] Цит. по: Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли… С. 38.

[5] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 10, 135, 165.

[6] Бобровников Н.А Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии... С. 88.

В результате уже в начале XX в. 90 % (по утверждению Нафигова Р.И.) всех мектебов и медресе примкнули к новометодному направлению[1]. А к 1916 г., по мнению Беннигсена А., в Российской империи насчитывалось более 5 тысяч новометодных школ (на Средней Волге, Кавказе, в Туркестане и Казахстане)[2]. Не без гордости А. Цаликов писал о своих соотечественниках, что «горские племена уже выдвинули из своей среды значительную интеллигенцию, а вот напр., осетины, то те в смысле школ и просвещения в последнее время оставили даже и русское население края в лице казачества»[3]. Важную роль в распространении «нового метода» сыграла позиция видных улемов Х.-Г. Габаши, Р. Фахретдина, М. Бехбуди и др. ОМДС выступал своеобразным координационным центром новометодных преобразований, пропагандируя джадидистскую систему в своем официальном органе[4].

Особое значение в начале XX в. приобрели медресе в Уфе и д. Иж-Буби, которые стали «главными рассадниками реформаторских идей ислама». По мнению Д. Валиди: «Это уже был не простой новый метод, который мы видели в медресе Мухаммедийе и Хусанийе... Здесь имеет место не только отречение от старой схоластики,… но и тенденция к полному примирению ислама с современной европейской культурой… Хотя в них главное значение придавалось богословию, но и светские науки получили полное гражданство»[5]. Медресе Буби (1881–1912) с 1895 г. возглавили преподаватели Габдулла и Губайдулла Буби. В программу обучения были введены математика, физика, химия, всеобщая история, литература французский язык; были открыты русский класс, химический и географический

---

[1] Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли... С. 269, 35. «Если мы будем понимать “новый метод” в собственном его смысле, в первоначальном его значении, как обучение грамоте по звуковому способу, вместо старинного слогового, то в настоящее время мы должны будем большинство татарских конфессиональных школ отнести к разряду новометодных». Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар… С. 88.

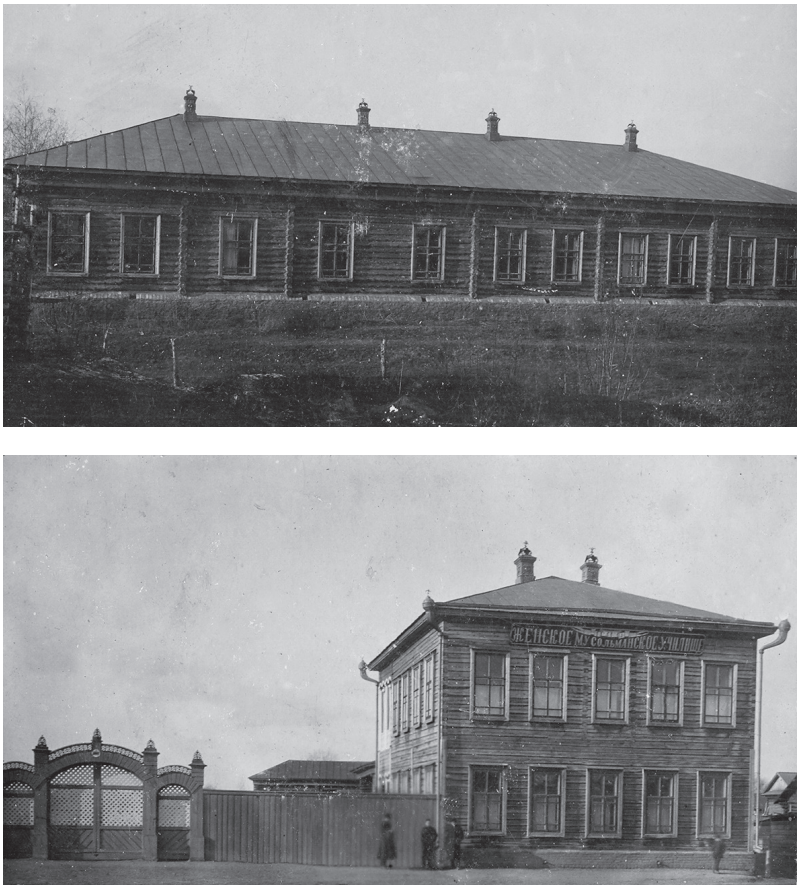
[2] Беннигсен А. Исмаил бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России // Исмаил Бей Гаспринский. «Россия и Восток»... С. 87.

[3] Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 146.

[4] Шакуров Ф.Н. Развитие исторических знаний у татар до февраля 1917 года. Казань, 2002. С. 36.

[5] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 66.

кабинеты. Братья Буби добились больших успехов в реформировании школьного образования. В Иж-Бубинском медресе «религиозные науки занимали лишь 16 % от общих преподаваемых предметов»[1]. Власти квалифицировали медресе Буби как высшее татарское училище[2]. В 1908 г. было создано женское медресе, которое возглавила М. Буби.




**Мужской и женский корпуса медресе Иж-Буби**

[1] Вакыт. 1908. 27 сентября. 4 б. Цит. по: Юзеев А.Н. История джадидизма и мусульманское образование // Векторы толерантности: религия и образование... С. 52.

[2] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 4.

На Габ. Буби большое влияние оказали сочинения А. Мидхат-паши, М. Абдо, с которыми он познакомился в конце 90-х гг. В русле выше отмеченной дискуссии Габ. Буби (в работе «Способствует ли прогресс наук безверию?») писал: «Если ученикам школ будет внушаться все соответствие коранического учения с науками, то они приобретут возможность давать ответы на все вопросы, направленные против ислама…»[1]. Воспитанник бубинского медресе вспоминает, как «в маленькую деревню… устремились молодые люди не только из разных губерний внутренней России, но из далекой Сибири и Туркестана… В Боби преподавание светских предметов велось тоже по турецким учебникам и преподавателями их были большей частью лица, получившие образование в Турции»[2]. Контакты по поводу обмена новометодным опытом отмечает также и Коблов Я.Д.: «Навещали Иж-Бобью любители магометанского образования из среднеазиатских владений и из Турции. Вообще это медресе было выдающимся центром мусульманского просвещения»[3].

**Б. Иманкулова-Буби с воспитанницами медресе Иж-Буби (1911)**

[1] Цит. по: Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар... С. 10.

[2] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар... С. 67.

[3] Коблов Я.Д. О татаризации инородцев Приволжского края… С. 24; его же. Конфессиональные школы казанских татар… С. 94–95.

Как высшее мусульманское учебное заведение изначально создавалось медресе «Галия» (1906–1919)[1]. Создателем и организатором медресе стал религиозный реформатор и просветитель З.Д. Камалетдинов (Зия Камали) – выпускник Каирского университета «Аль-Азхар», ученик М. Абдо. Также в Египте и Турции получили образование З. Кадыри, Г. Шонаси, Х. Зайни, М. Сатаев. В «Галия» принимали шакирдов, окончивших курс рушдия (среднюю ступень). Обучение продолжалось 6 лет (3 года – подготовительный класс, 3 года – основные курсы). В медресе, наряду с религиозными предметами, преподавали алгебру, геометрию, тригонометрию, химию, физику, географию, физиологию человека, всеобщую историю, историю турков и татар, психологию, педагогику и др.; использовались учебники на арабском, турецком, русском языках. Выпускникам выдавались аттестаты: 1 степени – мударисса и 2 степени – хатыба и учителя. С 1906 по 1916 гг. «Галия» закончили 950 шакирдов (из них 726 татары)[2]. Здесь также учились крымские и сибирские татары, узбеки, казахи, киргизы, туркмены, башкиры, черкесы. В 1912 – 1913 учебном году одновременно обучались (включая вольнослушателей)114 учеников[3]. Администрация считала, что «медресе “Галия” представляет из себя тип Народного университета» и «принадлежит к числу высших учебных заведений»[4].

«Грамотность, магометанское вероучение и обряды, – по данным полиции (1913), – распространяются среди киргизов (казахов – А.Г.) главным образом летом учениками татарских медресе»: «молодые татары “мударисы” из “Галие”» выезжают и «открывают летучие юрты-школы для местного киргизского населения» «без всякого разрешения». Также активно преподают в степях шакирды

[1] В нем обучались М. Гафури, С. Кудаш, Х. Туфан, И. Башмаков, Ш. Бабич, Г. Ибрагимов, Ш. Сюнчаляй, Г. Нигмати, С. Габаши, узбекский писатель М. Шермухаметов, казахские поэты Б. Майлин, М. Жумабаев и др. См.: ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 1. Л. 19.

[2] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 1. Л. 2, 9, 10–12, 18.

[3] Из Казани, Самары, Астрахани, Саратова, Уфы, Оренбурга, Вятки, Перми, Пензы, Тамбова, Ставрополя, Тобольска, Томска, Семипалатинска, Сырдарьинской, Тургайской, Акмолинской, Семиреченской областей. См.: ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 521. Л. 2–6, 9.

[4] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 17. Л. 3.

Буинского, Симбирского медресе, оренбургские муллы и др. «Несмотря на довольно высокую плату за обучение, пришлые учителя татары привлекают в свои школы значительное число молодых киргиз и даже учеников русско-туземного училища». Некоторые из них на зиму перебираются в Уфу в медресе «Галие». Обучение ведется преимущественно по новометодным учебникам, изданным в Казани на татарском языке (по татарской грамматике, арифметике, истории, географии, арабскому языку, шариату). В предисловии к книге З.А. Ташкентского «Чупан-ата» (1909) даже утверждается: «Казаки любят новый метод, а потому и ученики школ старого направления выдают себя за новометодистов»[1].

**Мугаллим с воспитанниками новометодного училища в Петропавловске (1911)**

Важной частью школьной реформы стало движение, направленное на подготовку учителей для новометодных школ. При наиболее крупных медресе (значимых центрах школьной реформы) организовывались учительские курсы. Например, курсы, открытые по инициативе мецената Г. Хусаинова в Каргалинской слободе близ Оренбурга (1896), а также курсы при «Мухаммадия», «Буби» и др. Однако

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 7–8, 17.

в квалифицированных учителях ощущался постоянный недостаток. Преподаватель естественных наук уфимского медресе «Галия» Г. Шонаси в статье «Съезд мугаллимов» («Тормыш» («Жизнь»), 1913) предложил программу неотложных мер для разрешения существующей проблемы: 1) издание газет и журналов по вопросам о способе преподавания; 2) открытие учительских курсов; 3) открытие мужских и женских учительских семинарий; 4) организация учительских съездов в каждой губернии («чтобы устроители этих съездов были лица хорошо знакомые с новым методом»)[1].

«Первые новометодисты, – по мнению Д. Валиди, – не были вольнодумцами и беспощадными разрушителями старого порядка; наоборот, их тактика была чужда всякой прямолинейности и резкости, в особенности в своем начальном периоде, когда они поставили главной своей задачей направить дело религиозного образования на более правильный путь и очень осторожно относились к светским наукам, принимая их только в качестве орудия для более основательного понимания религии». Учитывая, что обучение «теджвиду» (искусству чтения Корана) и каллиграфии было лучше поставлено в Каире и Стамбуле, чем Средней Азии «новометодисты и в этом отношении пошли по стопам своих юго-западных единоверцев». Естественно, что «преподаватели для этих (новометодных – А.Г.) учебных заведений, вербовались, главным образом, из воспитанников Медины, Каира и Константинополя. Первые из них, – пишет Валиди, – снабжали нас религиозно-арабской, а последние – научной и турецкой литературой». Таким образом, «преподавание научных предметов велось по турецким учебникам, а богословия – по арабским»[2].

Говоря о том, что «литература и издательство среди нашего народа за последние десять лет проснулись от сна, и началось какое-то движение», Г. Фаизханов отмечает, что «этот процесс связан (уже – А.Г.) не только с выходцами из религиозных медресе, но и с теми, кто после религиозных медресе учился в российских школах, или теми, кто накопил новые знания, мысли информацию из книг русских и ос-

[1] Шинази А. Съезд мугалимов // Тормыш. 1913. № 1. 18 октября. См.: ГАПК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 6. Л. 86.

[2] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 48, 49, 60.

манских писателей»[1]. Он попытался очертить круг несомненных достижений в этой области. Г. Фаизханов обращает внимание на выход татарской теологии на уровень дискуссии с европейскими учеными (Г. Баязитов «Возражение на речь Эрнеста Ренана. Ислам и наука»), на издание К. Насыри «на понятном казанском мусульманском языке» «около двадцати книг, как собственного сочинения, так и переводных по истории, географии, математике» и др.[2], «на писательскую и издательскую деятельность» Г. Баруди, прежде всего, «по составлению учебников, сообразных современности»[3]. (Следует отметить также, что Баруди выпустил первое русскоязычное пособие с изложением догматики ислама)[4].

К составителям новометодных учебников Г. Фаизханов также относит Ш. Тагири и А.-Х. Максуди[5]. В их пособиях по татарскому языку (1892, 1893) были введены особые знаки для точной передачи фонетических особенностей языка. К этой группе можно отнести также: И. Гаспринского[6], М-С. Уметбаева[7]. К списку ранних работ

---

[1] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 26. «Гатаулла Баязитов, Габдулкаюм Насыри, Галимджан Баруди, Хасан-Гата Мухаммади (Габаши), Ризауддин Аниси, Захир Биги, Маулякай Тубыли, Муса Акъегет, Фасихуддин Апаки, Шакирджан Тагири, Хади Атласи». См.: там же.

[2] А также учебные пособия по геометрии, русскому языку (азбука, словари, по русской грамматике), по татарскому языку (этимология и синтаксис, словарь), популярные брошюры (Наука о посевах, Особенности растений, О характерах, О пользе членов тела и о сохранении здоровья, О гальванических работах) и др.

[3] «Намунаи хисаб» («Арифметика»), «Мадхаль арабия» («Введение в арабский язык»), «Хуснуль-ль-машраб фи сарф лисан-иль-араб» («Морфология арабского языка»), арабо-персидско-тюркский словарь «Люгат саляс» («Три языка»), Сведения об исламе и др. Его букварь «Савадхан» («Начальная грамота») выдержал 12 изданий (1891–1915).

[4] См.: Баруди Г. Основы ислама. Сочинение казанск. муллы Галимджана Баруди. Казань,1906.

[5] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 26–27. Один из поборников «нового метода» весьма высоко оценивает учебники Максудова и Тагирова, выступает против утверждения Гаспринского в статье «Предупреждение» (Тарджеман, 1898, № 9) о том, что существует только один учебник по звуковому методу – его «Ходжа-и судъян». См.: Мусульманин-учитель. Грошовая литература // Казанский телеграф. 1898. № 1585. 21 марта.

[6] «Учитель ребенка» (1888), «Турецкая хрестоматия» (1894), «Помощник учителю» (1898) и др.

[7] «Краткая татарская грамматика» (1901).

Х.-Г. Габаши также принадлежат труды по педагогике – «Воспитанный ребенок» (1890), «Здоровье» (1890), «Сознание» (1891)[1], истории – «История тюрок» (1897) и др. В 1902 г. Х. Атласи опубликовал «Естественную историю», ставшую также учебником для шакирдов медресе. Сам Г. Фаизханов подготовил «Краткую этимологию татарского языка», перевел и опубликовал «Историю тюркского родословия» (Абулгази), «Сказки попугая», «Калилу и Димну» и др. В этот период Р. Фахретдин также подготовил ряд учебников по арифметике, грамматике родного и арабского языков, по поведению и воспитанию учащихся.

Безуспешные попытки получить разрешение на издание татарской газеты в Казани, подтолкнули К. Насыри, Ф. Халиди, А.-Х. Максуди, Ш.К. Шагидуллина и др. к выпуску суррогатных заменителей периодической печати – календарей. И хотя они начали издаваться с более раннего периода (с начала 1840-х гг. – «Горрәлек», «Тәкъвимнамә», «Саль-намә»), именно К. Насыри сумел превратить их в орган народного самообразования. В 1870–1895 гг. он выпустил 25 настольных календарей[2]. Для узбеков в Ташкенте, а затем в Москве в 1871–1873 гг. ежегодные календари начал издавать Ш.М. Ибрагимов. В 90-х гг. появились также настенные, ежемесячные, еженедельные календари[3].

Несмотря на упорное противодействие кадимистов обучению русскому языку практический интерес брал свое. В конце XIX в. большим спросом у татарского населения пользуются самоучители, грамматики, словари по русскому языку. В этот период издаются: словарь Ш. Абду-л-Азизова (1893), самоучитель М. Салихова (1893), грамматика К. Насырова (1891), его же словарь (1892), «переводчик» И. Шамсутдинова (1901), самоучитель Г. Вагапова (1854–1911, 20 изд.) и др.[4] Катанов Н.Ф. считал, что основой многих научно-популярных изданий служат переводы, изготовленные «самими татарами,

[1] См.: Габәши Х.-Г. Тәрбияле бала. Казан, 1890; Габәши Х.-Г. Саулык. Казан, 1890; Габәши Х.-Г. Басыйрат. Казан, 1891.

[2] Соловьев А. Каталог книг отпечатанных в типографии Императорского Казанского университета… С. 358.

[3] Более подробно см.: Миннуллина Л.З. Татарские печатные календари XIX – начала XX вв. как памятник культуры. Дис. … канд. ист. наук. Казань, 2006.

[4] Катанов Н.Ф. Катанов Поволжские татары в их произведениях и в жизни… С. 21.

образованными по-европейски». «Надо отметить, – писал он, – что татары охотнее читают книги, переведенные или составленные самими мусульманами, в особенности, если в них не проводятся мысли, которые могли бы “разломать ислам”»[1].

На татарский язык переводятся и широко издаются книги по сельскому хозяйству, животноводству, пчеловодству, ветеринарии, медицине, истории и т. д.[2] Среди успешных переводчиков: И.В. Терегулов (учитель Казанской учительской семинарии), М.-С. Мансуров (учитель Ново-Аккузинской школы Елабужского у.), З. Хабибуллин (учитель Караякуповской русско-башкирской школы), Х.Д. Терегулов (студент Казанского ветеринарного института), С.А. Хакбирдин (Балканский прииск, Верхнеуральский у.) и др. Вслед за казахским переводом работы Трутовской В.К. «Дурная болезнь, или сифилис», сделанного студентом Казанского ветеринарного института М. Джасмагамбетовым (1899)[3], переводы этой книги на татарский язык осуществили студент Казанского университета Х.Г. Атласов (1901) и А. Аслаев (1910)[4]. Переводами на узбекский язык общественно полезных брошюр занимался С. Абдугафаров и др.

---

[1] Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в жизни… С. 19.

[2] Бутлеров А.М Пчела, ее жизнь и главные правила толкового пчеловодства. Краткое руководство для пчеляков, преимущественно для крестьян (1871, 1880, 1887, 1892); Беседы Фомы Максимовича с крестьянскими мальчиками о разведении плодовых деревьев (1878); Исаков М.А. О чуме, как узнавать эту болезнь и что делать для того, чтобы остановить ее распространение (1882); Попов И.П. О крестьянской рабочей лошади (1894); его же. Об улучшении крестьянского молочного скота (1898); его же. Об улучшении крестьянского овцеводства (1899); Глазная болезнь трахома, ее заразность, причина распространения среди сельского населения и способы предохранения (1898); Трутовская В.К. Дурная болезнь, или сифилис; Девятов Н.Г. Червь, истребляющий всходы ржи (1900); Селивановский Н.П. Антон-огуречник (1900); Покровский Е.А. Об уходе за малыми детьми (1901) и др. См.: ЦГИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 61.

[3] Трутовская В.К. Дурная болезнь. Жаман ауру немесе мерез (курт ауру). Перевод студента IV курса Казанского Ветеринарного Института Мусы Джасмагамбетова. Оренбург, 1899.

[4] Коварная болезнь или сифилис. Казань, 1901; Опасная болезнь или сифилис. Казань, 1910. См.: Хайдаров М.М. «Препятствующий радостям любви губящий человечество…». URL: http://www.nkj.ru/konkurs/detail.php?ID=15531 (дата обращения: 25.11.2014).

Особо выделяются популярные брошюры И. Терегулова о воде, воздухе, человеке. Катанов отмечает, что в них используются русские научные термины[1]. Книга Терегулова «Начальные сведения о земле» заслужила высокую оценку муфтия[2]. Были также отмечены труды М.-С. Мансурова (о садоводстве, 1896), Ш. Тагирова («Новый образ», 1896, «Новая мудрость», 1899), М-Ф. Заитова («Разрешение трудностей относительно явлений мира», 1900) и т. д. Как отмечает Катанов: «Одни образованные татары (И. Терегулов) взялись за популяризацию естественноисторических сведений Запада, а другие стали знакомить татар с историей России, геометрией, географией, арифметикой и др. европ. науками (К. Насыров, Г. Баруди, Ш. Марджани)»[3]. («Более капитальными историческими трудами, – пишет он, – можно считать сочинения Ш. Марджани (2 тома), М.-З. Гусеинова и Р. Фахрутдинова»[4].) Параллельно с трудами татарских историков появляются первые изыскания, посвященные истории башкир, туркмен, киргиз (М.-С. Уметбаева, Абду-с-Саттар казы, О. Садыкова)[5].

Высоко в своих библиографических обзорах Катанов ставит книги Ш. Тагирова «Новый образ» (1896), «Новое знание» (1898). Излагаемые представления о строении вселенной (знания по астрономии, физике, химии) автор пытается согласовать с Кораном. По мнению обозревателя, эта книга, «будучи усвоена мусульманами, произведет переворот в их мировоззрении»[6]. Г. Фаизханов также выделяет книгу Ф. Апаки «О достижениях, изобретениях, уровне наук и образования мусульман в прежние благословенные времена», отмечает сочинения М. Тубыли, содержащие предания, наставления, притчи, «описания

---

[1] Катанов особо отмечает, что Терегулов использует русские научные термины. См.: Катанов Н.Ф. Библиография // Деятель. 1897. № 11. С. 634–635.

[2] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп.1. Д. 61. Л. 61.

[3] Катанов Н.Ф. Материалы к изучению казанско-татарского наречия. Ч. I. Казань, 1898. С. 4.

[4] Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в жизни… С. 24.

[5] См.: Уметбаев М-С. «Ядкар» («Памятки». Казань, 1897); Садыков О. «Кыргыз таварихи» («История киргиз», Казань, 1907), «Мухтасар тарихи киргизия» («Краткая история киргизов». Оренбург, 1913), «Тарихы кыргыз, Шадмания». Уфа, 1914), Абду-с-Саттар казы. «Книга рассказов о битвах текинцев» (СПб., 1914) и др.

[6] Катанов Н.Ф. Библиография // Деятель. 1897. № 4. С. 263.

нравов и обычаев казахов и киргиз», пишет, что «они нашли несколько тысяч читателей среди мусульман татар и казахов»[1].

Катанов Н.Ф. обращает внимание на появление переводов К. Насыри, М. Яхина, Г. Камала и др. на татарский язык художественной литературы, сочинений таких писателей, как Грибоедов, Пушкин, Крылов, Гоголь, Лермонтов, Толстой, Дэфо, Н. Кемаль, А. Мидхат и др.[2] Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Фета также переводил Дэрдменд; Крылова, Толстого, Чехова – С. Рамеев; Гоголя («Старосветские помещики»), Пушкина («Капитанская дочка») – Г. Исхаки; Лермонтова («Ашик-Кериб») – С.-М. Султанов[3], Островского – Б.М. Терегулова. Близкий к оригиналу перевод Пушкина («Бахчисарайский фонтан» и другие произведения) удалось сделать башкирскому просветителю М-С. Уметбаеву[4]. Знакомство с русской и зарубежной литературой[5] привело казахского просветителя А. Кунанбаева (Абай) также к переводам на казахский язык произведений Пушкина, Лермонтова, Крылова[6].

За перевод Толстого Л.Н. собирался взяться вышеупомянутый С.-Г. Султанов. В письме к Толстому (1896) он писал: «Не удовольствуясь впечатлением, произведенным на меня Вашей знаменитой брошюрой «Богу или мамоне?», я нашел весьма полезным распространить это сочинение среди магометан, моих единоверцев, говорящих на тюркском наречии, как то: среди башкир, татар, сартов и т. д. Так как между ними читающих на русском языке весьма мало, то я

---

[1] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 27–28.

[2] Катанов Н.Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен… С. 11; Катанов Н.Ф. Поволжские татары в их произведениях и в жизни… С. 19; Катанов Н.Ф. Материалы к изучению казанско-татарского наречия. Ч. I. Казань, 1898. С. 4; Катанов Н. Библиография // Деятель. 1899. № 3. С. 149–150. См. также: Авид. О книжном деле казанских мусульман // Казанский телеграф. 1898. № 1633.

[3] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 61. Л. 179, 185–186, 221.

[4] См.: Уметбаев М.-С. Бакчасарай фонтаны. Казан, 1900.

[5] Абай читал произведения Пушкина, Лермонтова, Некрасова, Толстого, Тургенева, Салтыкова-Щедрина, Достоевского, Белинского, Добролюбова, Писарева, Чернышевского, «Опыты» Спенсера, «Позитивную философию» Льюиса, «Умственное развитие Европы» Дреппера и др. См.: Букейханов А. Абай (Ибрагим) Кунанбаев... С. 4–5.

[6] Букейханов А. Абай (Ибрагим) Кунанбаев (Некролог) // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. Вып. III. Семипалатинск, 1907. С. 5.

с удовольствием беру на себя труд перевести означенное произведение на тюркское наречие, поэтому всепокорнейше прошу Ваше сиятельство разрешить мне перевод этого Вашего сочинения», а также «прошу не отказать мне в переводе статей Ваших «Стыдно» и «Много ли человеку нужно»[1]. Положительный ответ был получен от дочери великого писателя[2].

Г. Фаизханов высоко оценивал литературное творчество Х.-Г. Габяши, Р. Аниси, З. Биги, М. Акъегетзаде. Что касается последних, подчеркивает, что «оба являются первыми авторами романа[3] среди нашего народа. Их сочинения приняты всеми слоями нашего общества»[4]. В результате в татарской литературе появляется образ молодого реформатора, героя нового времени. Наблюдательный Ильминский, скрупулезно фиксирующий все изменения, происходящие в мусульманском мире, не преминул отметить: «В 1885 году кончил курс в I Пензенской гимназии татарин Муса Акчигитов: тогда он приезжал в Казань и напечатал на татарском языке свое сочинение “народный роман” (“Хисамеддин менла”, 1886) в котором юный татарский интеллигент осмеял старые татарские понятия и семейные порядки и поставил новые, цивилизованные положения, семейное и общественное. Герой романа – молодой мулла образованный и гуманный, получивший образование в Стамбуле»[5]. (Сам Муса Акъегет работал с 1886–1888 гг. в газете «Тарджеман» у Гаспринского. Затем, как и его герой, он обучался в Стамбуле, где впоследствии преподавал русский язык и экономику в Высшей военной академии и Высшей военной школе.)

Ашмарин Н.И. также обратил внимание на «народный роман» (как и на другие произведения нарождающейся татарской прозы), отметив общую тенденцию развития татарской литературы. «До самого последнего времени, – свидетельствует он, – не более тридцати

---

[1] Письмо Султанова С.-Г. – Толстому Л.Н. от 10 ноября 1896 г. URL: http://www.islamnn.ru/print.php?sid=2508 (дата обращения: 25.11.2014).

[2] Узиков Ю. Письма Льву Толстому из Башкирии. URL: http://eng.bashvest.ru/eng/showinf.php?id=13964 (дата обращения: 25.11.2014).

[3] См.: Акъегет М. Хисаметдин менла. Казан. 1886; Бигиев З. Өлуф, яки Гүзәл кыз Хәдичә (Тысячи, или Красавица Хадича). Казан, 1887.

[4] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 27–28.

[5] Ильминский Н.И. Письма… С. 310.

лет тому назад, местная мусульманская литература состояла почти всецело или из ученых мусульманских сочинений, написанных на арабском языке и доступных лишь незначительному образованному классу мулл и улемов, или из сочинений на тюркском языке (турецком или татарском, а нередко и смешанном из этих обоих), но не оригинальных, а переводных с других восточных наречий... Все эти книги, за весьма немногими исключениями, были религиозного характера или касались различных обрядовых сторон внешнего культа. Книги научного и беллетристического характера почти совсем отсутствовали, да им и мало было цены: высоко ценилось только то, что имело связь с религией, все же остальное, светское считалось за пустяки»[1]. Однако в последнее время наметилась «общая тенденция… – дать такой материал для чтения, который будучи доступен по своему содержанию не только образованным (по мусульмански) классам общества, но также и вообще грамотному люду, вместе с тем служил бы проводником в народные массы новых идей и научных знаний в европейском смысле этого слова. …Сочинения трактуют, главным образом, о необходимости ввести изменения в весь строй мусульманской жизни, начиная с жизни семейной и кончая отношениями общественными и вопросом о народном образовании».[2] Художественные произведения (как переводные, так и оригинальные) «черпают свое содержание из одного и того же источника – истории былых славных времен востока, его легенд и сказаний»[3].

Не осталось вне внимания критики творчество Г. Биктимировой, которая ряд произведений в поэтической и прозаической форме посвятила роли мусульманской женщины в семье и методам воспитания

---

[1] Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар… С. 2.

[2] Там же. С. 4. Сторонники реформ в своих сочинениях «осмеивают старинное платье мужчин, бритье головы и металлические украшения из монет, носимые женщинами, причем, – отмечает Ашмарин Н.И., – в одном сочинении герой рассказа, разгуливая по пароходу, гордится своим костюмом европейца и красной феской на голове, придающей ему вид “образованного турка”». Уместно в данном контексте прозвучит возмущенное мнение кадимиста, приведенное Ашмариным Н.И.: «С тех пор как он (новый метод – А.Г.) появился, преподаватели, хальфы являясь на собрания, не надевают чалмы, а ходят, надев на голову шапку, в коротком платье, с тростями в руках!». См.: там же. С. 7.

[3] [Ашмарин Н.И.] Кое-что о литературе казанских татар // Казанский телеграф. 1894. № 569. 24 декабря.

детей[1]. Идеи образования и воспитания в духе нового времени также звучат в произведениях молодого писателя Г. Исхаки[2]. Новаторский характер произведений Ф. Карими был отмечен в полицейских документах. О приезде в конце 1900 г. в Оренбург Ф. Каримова и Ш. Шагидуллина полицмейстер докладывал: «2–3 месяца назад приехали новаторы»[3]. Нарождающаяся татарская художественная литература имела безусловный просветительско-идеологический подтекст.

Если Мурза Алим в 1882 г. в отличие от Гаспринского ставил крест на татарском языке, считая, что он «мало обработан и составляет лишь жаргон», и «вряд ли разумно и практично терять дорогое время на выработку этого (татарского языка – А.Г.) и создание какого-то литературного татарского наречия, когда уже существует готовый арабский и русский языки»[4]. То и Смирнову В.Д. казалось (1888), что «османское наречие… решительно вытесняет собою в казанской печати местный литературный жаргон. Теперь те или другие произведения османской письменности, пришедшиеся по вкусу казанским книжникам, уже не переделываются ими, как бывало прежде, на местно-казанский лад, а перепечатываются целиком, как они есть в оригинале». «Но что еще существеннее, – по мнению исследователя, – сами местные казанские сочинители стараются теперь в своих оригинальных произведениях подделывать свой язык под османскую литературную речь. Таким свойством отличаются сочинения» К. Насыри[5], М. Акджигитова и др.

---

[1] «Таргыйб әль-банат» («Поощрение девочек», СПб., 1892, 1897), «Хөснә-л-васыйа» («Прекрасный опекун», СПб., 1895, 1899), «Мөгашәрәт әдәбе» («Этика общения», СПб., 1895, 1899). Последняя книга включала в себя также наставления муфтия М. Султанова и советы Р. Фахретдина (С. 21–23). См.: Катанов Н. Восточная библиография // Деятель. 1900. № 4. С. 213.

[2] См.: «Счастье и успокоение в обучение» (1897), «Девушка, вышивающая тюбетейки» (1898), «Жизнь с тремя женами» (1900) и др.

[3] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 19. К этому времени у Карими вышла работа «Об образовании женщины» (Оренбург, 1900); Шагидуллин издал «Адрес-Календарь» (СПб, 1900), Альманах «Заман» (Оренбург, 1900), собирался перевести 10 брошюр соч. Пуцыковича Ф.Ф. См.: там же.

[4] Мурза Алим. Ислам и магометанство // С.-Петербургские ведомости. 1882. № 285. 21 октября.

[5] Об этом также пишет и Н.Ф. Катанов. Сравнивая сборники стихов издания Г. Фаизханова (1890) и Г. Насыри (1884), он отмечает, что у Насырова многие «татарские слова заменены арабскими, персидскими турецкими». См.: Катанов Н. Библиография // Деятель. 1897. № 1. С. 48.

Вместе с тем Смирнов отмечал, что в драмах Г. Ильяси и Ф. Халиди (1887, 1888) присутствует некоторое стремление «сохранить народность речи»[1].

Однако по прошествии времени Ашмарин Н.И., отмечая позитивные сдвиги, констатирует (в конце XIX – начале XX вв.), что некоторые татарские писатели начали писать «на чистом народном языке с примесью арабского элемента»[2]. Например, он обращает внимание на сочинение К. Насыри «Плоды собеседников»: «все сочинение написано живым, изящным языком и читается с интересом»[3], «даже встречаются попытки пользоваться произведениями народной словесности для литературной обработки»[4]. (Стиль простого и доступного татарского языка Х.-Г. Габаши называл «казанским тюрки».) Того же мнения придерживался и Катанов (1898): «В Казани лишь в последнее время стал вырабатываться особый стиль: одни (К. Насыров, Г. Фаизханов) стали употреблять слова своего и др. языков с коренными казанско-татар. граматич. формами, а другие (А. Максудов) стали употреблять современный турецкий язык»[5].

Относительно литературного языка тюркских народов развернулась немалая дискуссия. Авид, отвечая на упреки «Тарджемана» в адрес народного татарского языка книги И. Терегулова «Вода», пишет, что «книжный татарский язык (“тюрки”, активно пропагандируемый Гаспринским – А.Г.) смесь из восточных языков, поэтому он для многих недоступен». «Если бы эта брошюра была бы написана книжным языком, как того желает “Переводчик”, (учитывая, что ее будут читать и школьники – А.Г.) едва ли эта брошюра была бы доступной пониманию маленьких чтецов»[6]. Весьма симптоматично,

[1] Смирнов В. Мусульманские печатные издания в России... С. 99–100,101.

[2] Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар… С. 3.

[3] Н.А. [Ашмарин Н.И.] Кое-что о литературе казанских татар // Казанский телеграф. 1895. № 577. 5 января. Об авторстве Ашмарина свидетельствует совпадающий текст с очерком Ашмарина, написанным в 1895 г., а также упоминание об этом Катанова. См.: Ашмарин Н.И. Очерк литературной деятельности казанских татар-мохаммедан за 1880–1895 гг…; Катанов Н.Ф. Материалы к изучению казанско-татарского наречия… С. 3.

[4] [Ашмарин Н.И.] Кое-что о литературе казанских татар // Казанский телеграф. 1894. № 569. 24 декабря.

[5] Катанов Н. Материалы к изучению казанско-татарского наречия… С. 4.

[6] Авид. О книжном деле мусульман // Казанский Телеграф. 1898. № 1633.

что в тоже самое время и муфтий М. Султанов в своем наставлении имамам буквально требовал, чтобы далее проповеди и увещевания по возможности произносились «на чистом родном, легком и для каждого слушателя понятном языке» без примеси арабских, персидских и др. слов, которые только затемняют главную мысль[1]. Впрочем, дискуссия на этом не закончилась: того же Терегулова и в дальнейшем будут ругать и хвалить. Если С.-М. Султанов в упомянутом докладе (1902) отмечал, что переводы Терегулова «изложены на особенном уличном татарском языке» (а следует писать на литературном), то отзывы на его книгу «О вреде натуральной оспы…» (1903) Фахретдина, Каурыгулова, Хабибуллина были исключительно положительны[2].

Деление на туркофонов, татаристов и русофилов достаточно условное. Так, С. Максуди (видный туркофон) в повести о Робинзоне (1898) лишь изредка употребляет турецкие слова[3]. Его роман «Магишат» (1898) написан на «чистом казанском диалекте»[4]. Книга А. Мидхата («Молодость – глупость», 1898) в переводе С. Максуди, по мнению Катанова, «изложена хорошим татарским языком и читается весьма легко», а использование русских слов свидетельствует, «что переводчик любит русский язык»[5]. При этом роман «русофила» К. Насыри «История Гульрух и Камарджана» (1896) по признанию самого автора был написан на турецком языке[6]. «Тюрко-татарский язык – основной язык мусульманского населения, – писал А. Цаликов, – сделал, несмотря на все препятствия, огромные успехи»[7].

Прогресс татарской литературы и публицистики оказал существенное влияние на развитие литературы среднеазиатских народов, а также на процесс оформления их литературных языков[8]. Несмотря

---

[1] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания… С. 153. См. также извещение об этом: Эн.Пэ. Забота о меньшой братии // Казанский телеграф. 1898. № 1581. 17 марта.

[2] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 61. Л. 169, 216–217, 219.

[3] Обозреватель «Казанского телеграфа», анонсируя выход этой книги, вовсе пишет, что перевод сделан «на чисто местном татарском языке». См.: Эн.Пэ. Из мусульманского мира // Казанский телеграф. 1898. № 1582. 18 марта.

[4] Айда Адиле. Садри Максуди Арсал... С. 21.

[5] Катанов Н. Библиография // Деятель. 1899. № 3. С. 149–150.

[6] Катанов Н. Библиография // Деятель. 1897. № 4. С. 261–262.

[7] Цаликов А. Кавказ и Поволжье… С. 181.

[8] Самойлович А.Н. Драматическая литература сартов // Вестник Императорского Общества Востоковедения. 1916. № 5.

на присутствие татаризмов в драматических произведениях начала XX в. были сделаны первые шаги применения на литературном поприще языка «понятного народной массе». Как отмечает Бартольд В.В., «таким непредвиденным способом, без всякого прямого участия русских, было положено начало достижению цели, к которой стремились многие ориенталисты…»[1].

В конце XIX в. интерес к театральному искусству привел к тому, что «вопрос о спектаклях на татарском языке, – как отмечал "Казанский телеграф" (1898), – вошел в новую фазу своего развития; один из интеллигентных казанских мусульман (Г. Камал – А.Г.) решил заняться серьезной разработкой татарского театрального вопроса в Казани». («Спектакль на татарском языке – есть давнишняя мечта лучшей части казанского мусульманского общества».)[2] Одним из первых шагов в этом направлении (наряду с драмами Г. Ильяси и Ф. Халиди) стал перевод Камалом пьесы турецкого писателя Н. Кемаля[3] «Несчастное дитя» (1900)[4]. Пример в этом отношении подавали азербайджанские просветители. Комедии М.Ф. Ахундова («Молла Ибрагим-Халил, обладатель философского камня» (1850), «Ботаник мусье Жордан и дервиш Мастали-шах, знаменитый колдун» (1850), «Медведь, победитель разбойника» (1851), «Восточные адвокаты» и др.)[5] положили начало становлению азербайджанской, тюрко-мусульманской драматургии. Благодаря усилиям выпускника Московского университета Г. бека Зардаби «в 1871 г. в Азербайджане начал работать первый в Российской империи мусульманский драматический театр»[6]. О популярности театрального искусства среди мусульман в частности свидетельствуют многочисленные упоминания в дневни-

[1] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 138.

[2] Цит по: Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика начала XX века. Казань, 1966. С. 295–296.

[3] *Намык Кемаль* (1840–1888) – турецкий поэт, журналист, прозаик, переводчик и общественный деятель. Крупный представитель литературы Танзимата. Один из организаторов и руководителей общества «Новые османы».

[4] Кемаль Н. Кызганыч бала: 3 фазылдан гыйбарат театр уены / Төрекчән тәрҗ. Г. Камал. Казан, 1900.

[5] Русские переводы, опубликованные в газете «Кавказ», получили положительный отзыв российской критики. См.: Смесь // Библиотека для чтения. 1952. Т. 112. С. 212–235.

[6] Шигабутдин Марджани: Наследие и современность… С. 254.

ке (1894) Абд ал-Ахада о посещении театров. Наряду с русскими театрами он отмечает, что в С.-Петербурге (в доме Преселкова) для него А.М. Казем-Беком был организован спектакль на персидском языке. На обратном пути в Тифлисе эмир также посетил персидский театр (в доме Арцруни)[1].

Активная реформаторско-просветительская деятельность способствовала также повороту мировоззрения мусульман в восприятии экономических реалий капиталистического развития. Г. Фаизханов, во многом заложивший «основы экономической теории у татар»[2], «одним из первых ввел в оборот систему важнейших политэкономических понятий, категорий, законов и учения о создании богатства»[3] («Книга собеседований (трактаты) о средствах к жизни и изобилию», 1882; «Двигатель мыслей», 1893). Эффективность рыночной экономики у него не вызывает сомнений. «Анализ экономических воззрений Г. Фаизханова позволяет сделать вывод о его приверженности идеям классической школы политической экономии. Особое влияние на взгляды… Фаизханова оказала работа Адама Смита “Исследование о природе и причинах богатства народов”»[4]. По мнению Газизуллина Ф.Г., «Г. Фаизханов выступает защитником и певцом частной собственности на средства производства…»[5]: «Только человек, являющийся хозяином и пользующийся всеми выгодами производства, всегда трудится вдохновенно и старательно»[6].

Г. Фаизханов был активным пропагандистом прогрессивных форм хозяйствования. Ратуя за развитие частного землевладения, он агитирует татарских купцов 1/5 или хотя бы 1/10 часть «от имущества» вкладывать в покупку земли. Осознавая, что основой экономи-

---

[1] Точный перевод дневника его светлости Эмира Бухарского… С. 48, 62.

[2] Хабутдинов А.Ю. Введение // Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 6.

[3] Газизуллин Ф.Г. Г. Фаизханов и формирование системы экономических взглядов в татарской литературе // Некоторые вопросы политэкономии и истории экономической мысли. Ученые записки КГПИ. Вып. 141. Казань. 1975. С. 158.

[4] Роль Габделгалляма Фаизханова в формировании и развитии экономических идей в татарском обществе // Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 51, 47.

[5] Газизуллин Ф.Г. Г. Фаизханов и формирование системы экономических взглядов… С. 88.

[6] Фаизханов Г. Книга собеседований (трактаты) о средствах к жизни и изобилию, 1882. С. 72. Цит. по: Газизуллин Ф.Г. Г. Фаизханов и формирование системы экономических взглядов… С. 88.

ки является земледелие, Г. Фаизханов предлагает расширить спектр сельскохозяйственного труда за счет развития садоводства и овощеводства, домашнего животноводства и птицеводства. Он также призывает к всестороннему расширению промыслов, ремесел, торговли, «больше обучать своих детей светским наукам, учить их полезному в этом мире ремеслу и мастерству»[1]. Предлагая вкладывать деньги в надежные банки, он вместе с тем не вдается в богословские проблемы этого вопроса. По этому поводу Г. Фаизханов писал: «Люди, имеющие деньги, большей частью держат их не дома, а в сейфах, сундуках торгового дома, ибо, во-первых, они приносят доход, во-вторых, так безопасно»[2]. Также он широко пропагандирует различные формы кредита, приводя в пример успех предпринимателя из Оренбурга А. Хусаинова.

## § 5.3. Организационные формы реализации просветительских проектов

Надежда «ранних» просветителей на помощь государства, по всей видимости, была продиктована крайней скудностью вакуфных средств в Поволжье, ликвидированных после падения Казанского ханства. Даже в 1889 г. на праздновании юбилея ОМДС отмечалось, что «в округе Оренбургского магометанского собрания вакуфов очень мало – всего 21; состоят они из книг, усадебных мест, домов и лавок, завещанных для мечетей, медресе и духовного причта»[3]. Однако «рост числа вакфов начинается во второй половине XIX века», что позволило реформаторам впоследствии сориентироваться на традиционное вакуфное финансирование[4]. Известно, что в Алжире половина всех земель относилась к категории вакфов, в Тунисе – 1/3, в Турции – также около 1/3[5]. На доходы от вакфов существовали не только традиционные религиозные учреждения, но и вновь создан-

[1] См.: Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 28–39.

[2] Цит. по: Газизуллин Ф.Г. Г. Фаизханов и формирование системы экономических взглядов… С. 154.. См. также: Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 24.

[3] Оренбургское магометанское духовное собрание… С. 198–199.

[4] Смотри проект Г. Фаизханова. См.: Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар (Двигатель мыслей)... С. 14–25.

[5] Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 45.

ные «светские» и даже государственные школы. В Бухаре, где почти половина всей обрабатываемой земли принадлежала вакуфам, только одни медресе получали ежегодно (1914) свыше полумиллиона (641400) рублей дохода[1].

В Крыму под вакфами в начале XX в. было 87614 десятин земли. Кроме того, им принадлежало около 500 домов и лавок и более 300 десятин земли в городах. Так, медресе Зинджерли, обладающее «вакфом в 4500 десятин богатой земли», имело ежегодно «до сорока тысяч дохода»[2]. Общая сумма от крымских факфов в 1914 г. превышала 800 тыс. рублей[3]. Подобные возможности (в более ограниченных масштабах) проявились и в России в конце XIX – начале XX вв. Например, благотворитель М. Ахмеджанов выделял ежегодно до 10 тыс. руб. на содержание медресе «Буби»[4]. Предприниматель А.Г. Хусаинов в своем завещании (1906) на нужды образования оставил «почти полмиллиона рублей, заключенных в вакуфном имуществе»[5]. Из доходов с этого капитала содержалась медресе «Хусаиния», ежегодная смета которой колебалась между 18–25 тыс. руб.[6] и «около 40 начальных училищ (мектебов) нового метода, в различных местах внутренней России. Кроме того, было основано определенное число стипендий на татарскую учительскую школу, на ремесленное училище, на университет, на ежегодное командирование в Медину и Каир четырех шакирдов для усовершенствования своего образования и т. д.»[7].

В начале XX в. оренбургские приходы обладали собственностью на сумму 313 тыс. руб., казанские – 136 тыс. руб., московские – около 50 тыс. руб., троицкие – 46 тыс. руб.[8] По мнению школьного на-

---

[1] Пясковский А.В. Революция 1905–1907 гг. в Туркестане… 1949. С. 539.

[2] Зинджерли медресе // Тарджеман. 1914. № 98 (4 мая). С. 1.

[3] Бунегин М.Ф. Революция и гражданская война в Крыму (1917–1920 гг.). Симферополь, 1927. С. 45–46.

[4] Коблов Я.Д. О татаризации инородцев Приволжского края… С. 24.

[5] См.: Айдагулов М.Ш. Проблемы вакфов в контексте культурных особенностей России // Фаизхановские чтения. Материалы четвертой научно-практической конференции: «Фаизхановские чтения». Н. Новгород, 2008. С. 131–133; Завещание Ахмеда Хусаинова // Йолдыз. 1906. 17 дек.

[6] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 49.

[7] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы татар… С. 60.

[8] Салихов Р.Р. Татарская буржуазия России и трансформация традиционной мусульманской благотворительности во второй половине XIX – начале XX вв. // Ислам и благотворительность. Казань, 2006. С. 35.

чальства, в Оренбуржье наиболее способствовали распространению грамоты: «в Оренбургском уезде – братья Хусаиновы, в Орске – Рамеев, в Троицке – Яушев»[1]; в Уфе – С. Джантюрин, С. Шамгулов, С. Назиров[2]; в Пермской губернии (в Екатеринбургском у.) – З.Х. Агафуров[3] и др. В документах полиции особо выделяются братья Хусаиновы, «одни из серьезных деятелей… по распространению образования по новому методу»[4]. Ведущую роль в мобилизации средств на нужды образования играли авторитетные просветители, такие как И. Гаспринский. По отзыву директора народных училищ Оренбургской губернии, «страстный мусульманский патриот, несомненно, много сделавший для пробуждения мусульманства: он зорко следит за жизнью его», будит и направляет, побуждает благотворителей (таких как Хусаинов) к строительству мечетей и учебных заведений[5].

Важным фактором культурного переворота стали, создаваемые с конца XIX в. мусульманские благотворительные общества, которые в качестве одной из основных задач считали помощь бедным «ученикам мусульманам к поступлению или довершению образования в средних и высших учебных заведениях»[6]. Идея создания такого общества широко обсуждалась в мусульманской среде с начала 1890-х гг. В 1893 г. было образовано Мусульманское благотворительное общество в Казани (в составе Попечительского комитета о бедных). В 1897 г. по решению МВД «в определенной степени был упрощен порядок регистрации уставов общественных организаций, а также утвержден и опубликован примерный устав обществ»[7]. Устав столичного общества был утвержден в 1898 г. Организатором и председателем Мусульманского благотворительного общества в С.-Петербурге стал казахский султан генерал-майор Г.Б. Вали-Хан. Он лично обратился к провин-

---

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 37.

[2] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 1. Л. 5.

[3] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 418. Л. 51–52, 116.; ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 72.

[4] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 8.

[5] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 14.

[6] Казанский Телеграф. 1898. № 1584. 20 марта.

[7] Минуллин З.С. Возникновение и развитие мусульманских благотворительных организаций в России (XIX – начало XX вв.) // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2008. Т. 150, кн. 8. С. 199.

циальным мусульманам «с просьбой о посильной помощи»[1]. В этом же году было открыто Попечительство о бедственных мусульманах г. Уфы, в 1900 г. – Общество пособия бедным мусульманам г. Перми[2]. С 1897 по 1905 г. было образовано 14 обществ[3]. Однако в массовом порядке мусульманские благотворительные общества начали создаваться с 1906 г.:[4] в Оренбурге, Илецке, Каргале, Самаре, Орске, Перми, Екатеринбурге, Кунгуре, Красноуфимске, Нижне-Тагильске, Буинске, Архангельске, Троицке, Лигово и др.[5] В некоторых городах (таких как Пермь) существовало несколько мусульманских благотворительных организаций[6]. В Оренбурге, например, действовали: «Оренбургское благотворительное общество», «Оренбургское общество попечения учащихся», «Оренбургское мусульманское женское общество», «Особый попечительский совет по делам умершего Ахмета Хусаинова»[7].

Благотворительные общества стали более удобной формой социокультурного попечительства в мусульманской среде, поскольку закон об управлении вакфами, широко обсуждаемый в 1890-е гг., так и не был принят. Например, в Орске купец 2 гильдии А.-С.М. Бурнаев передал в дар Мусульманскому обществу (создателем которого являлся) построенное каменное здание для медресе с условием: «чтобы здание это навсегда оставалось бы училищем»[8]. Для обеспечения медресе Бурнаев передал в дар обществу также каменную лавку (1909), чтобы «доходы, полученные от этой лавки (300 руб. в год – А.Г.), употребить на ежегодный ремонт… медресе при Орской I соборной мечети и содержать таковое в полной исправности, остальные,

---

[1] Казанский Телеграф. 1898. № 1584. 20 марта; № 1585. 21 марта.

[2] Впоследствии преобразованное в Мусульманское благотворительное и просветительское общество г. Перми. См.: ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 56.

[3] Минуллин З.С. Возникновение и развитие мусульманских благотворительных организаций… С. 199.

[4] Создаваемые согласно Указу от 4 марта 1906 г. «О временных правилах об обществах и союзах».

[5] ГАОО. Ф. 47. Оп. 1. Д. 1; Ф.10. Оп. 1. Д. 353, Оп. 2. Д. 202; ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 56; Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Л. 56 и др.

[6] Пермское мусульманское культурно-экономическое благотворительное общество, Мусульманское благотворительное и просветительское общество г. Перми. См.: ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 56.

[7] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 47.

[8] ГАОО. Ф. 47. Оп.1. Д. 6. Л. 1.

сколько останутся деньги выдавать в учебное время мугаллимам, т. е. учителям преподавателям мусульманского вероучения в этом училище по усмотрению приходского духовенства и уполномоченных от общества лиц»[1]. Только в случае ликвидации общества здание медресе переходило бы в собственность I соборной мечети[2]. Подобный договор был заключен Орским мусульманским обществом с наследниками купца А. Рахматуллина (во исполнение его последней воли) о постройке здания Мусульманского женского училища с помещением для учительницы[3]. Общую структуру деятельности мусульманских благотворительных обществ иллюстрирует годовой отчет за 1910 г. Троицкого мусульманского общества. Расход: 1300 руб. – для библиотеки этого общества «Няжат», 1400 руб. – приюту, нищим – 1000 руб., имаму – 180 руб., шакирдам – 100 руб. Доход: Городская Дума ежегодно ассигнует – 1400 руб., проценты собственного капитала – 1000 руб., а также – членские взносы. Газета «Вакыт», обращаясь к состоятельным мусульманам, призывала их активно жертвовать имущество в пользу мусульманских обществ[4].

Благотворительные общества стали также своеобразным каналом распределения земской помощи мусульманским школам. Так, в Перми (и Пермском у.) земская управа поручила распределять денежные пособия Пермскому мусульманскому культурно-экономическому благотворительному обществу. При этом общество использовало свое положение для активизации внедрения «нового метода». Председатель Г.М. Гайнуллин от имени общества рассылал анкеты с вопросами об учебниках, образовании преподавателей, системе преподавания и т. д., отмечая «если ответы на эти вопросы будут удовлетворительны, то Управа даст вам 100 руб., а если нет, то не даст»[5]. В иных случаях дело доходило до конфликтов. Мулла с. Янычай Н. Муллаяров пожаловался властям, что Гайнуллин «угрожал лишить его школу денежного пособия земства, если он не примет мер к введению в школе новометодного преподавания». В письме к Мул-

[1] ГАОО. Ф. 47. Оп. 1. Д. 4. Л. 1.
[2] ГАОО. Ф. 47. Оп. 1. Д. 6. Л. 2.
[3] ГАОО. Ф. 47. Оп. 1. Д. 5. Л. 1, 4–5.
[4] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 771. Л. 12.
[5] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Л. 9, 19.

лаярову Гайнуллин пояснял: «Наше общество не назначало давать денег в те школы, в которых учат по старой методе… Во всей России по новой системе учат, а ты только один по старой. Если не будешь требовать мугаллима, который учит по новой системе, то тебе ни копейки не дадим»[1]. В порядке давления деньги, выделенные для с. Янычай в марте и августе 1911 г., были задержаны и поступили в школу лишь мае и октябре (вероятно, после удовлетворения выдвинутых требований)[2]. По утверждению Самарского ГЖУ «новые муллы», получившие образование в Турции и настроенные весьма радикально, «стараются настаивать на получении денег от земства для содержания татарских школ». Некоторые из них получают пособие от мусульманских обществ (например, от Байрякинского общества мусульман прогрессистов)[3].

Подобные процессы, связанные с распределением земской помощи, проходили в соседнем Екатеринбурге. Глава местного Мусульманского благотворительного общества мулла Г. Рахманкулов в мае 1911 г. организовал у себя собрание уездных мулл по поводу открытия новых школ (а также избы-читальни) на средства земства. На деньги купца З.Х. Агафурова собирался также обустроить татарскую школу на Каслинском заводе. При этом главной задачей общества ставилось открытие, прежде всего, новометодных школ. Используя свое положение Рахманкулов на вакантные должности учителей в татарские школы Екатеринбургского у. стремился утвердить своих последователей; например, в Екатеринбурге – З. Гафарова (Садыков) (обучался в «Усмания»), в уезде – Ш. Тукаева (обучался в «Галия») и др.[4]

Благодаря самоорганизации мусульман постепенно складывалась сеть городских и сельских библиотек для мусульман. В 1897 г. была открыта общественная русско-азербайджанская библиотека в Баку, фонд которой пополнялся за счет пожертвований местной интеллигенции. Потомки шейх-ульислама Гусейнзаде предложили «в пользу общественной библиотеки богатую кютюбхане (библиотека) покойного», включавшую «редкие экземпляры персидских и арабских

[1] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Там же. Л. 18–19.

[2] Там же. Л. 19.

[3] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 771. Л. 7

[4] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 418. Л. 51–52, 116, 120.

рукописей»[1]. В этом же году начала работать русско-мусульманская читальня в Елисаветполе. На общественные средства для нее были «выписаны периодические издания на татарском, турецком, персидском, арабском и грузинском языках»[2]. В начале XX в. появились татарские общественные библиотеки в Казани («Кутупханаи Исламия» (1906), Восточного клуба (1908), для рабочих Алафузовской фабрики (1906), Гильметдина Шарафа (1916)), а также в Елабуге (местного мусульманского благотворительного общества). В Троицке действовала бесплатная библиотека-читальня «Няжат», которой заведовал ташкентский купец Л.Ш. Яушев. На ее содержание, как было выше сказано, выделялись значительные средства от Троицкого мусульманского общества. В Оренбурге функционировала «Русско-татарская библиотека» (городская администрация выделяла ей пособие 180 руб. ежегодно) и др.[3] Для сбора средств регулярно проводились мусульманские вечера. Например, по сообщению «Пермских губернских ведомостей» подобные вечера устраивал Г.М. Гайнуллин для сбора средств в пользу Пермского общества[4]. Вместе с тем они играли важную просветительскую роль. Например, 23 января 1911 г. в здании Оренбургского общества Б. Шараф прочитал первую пробную лекцию «История Оренбургского края». По инициативе мусульманских обществ также открывались книготорговые склады в Иркутске, Акмолинске, Ташкенте, Баку, Тифлисе и др.[5]

Земские возможности просветители использовали для распространения научно-популярной и художественной литературы, газет и журналов. Наиболее плодотворно, как было отмечено выше, в этом отношении проявило себя Уфимское земство (в 1897–1903 гг.). При

---

[1] Прогресс среди мусульман // Казанский телеграф. 1897. № 1250. 7 марта. В 1906 г. в Баку была открыта новая мусульманская библиотека-читальня. См.: Из инородческой татарско-мусульманской печати // Церковно-общественная жизнь. № 22. 19 мая. Стб. 765.

[2] Казанский телеграф. 1897. № 1243. 28 февраля.

[3] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 50.

[4] Отчет мусульманского вечера, 22-го января 1911 года в помещении общественного собрания, в пользу Пермского мусульманского культурно-экономического и благотворительного общества // Пермские губернские ведомости. 1911. № 28. 5 февраля. См. так же: ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 60.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 771. Л. 12.

земской управе была создана специальная комиссия, которая внесла определенную последовательность в достаточно стихийный процесс отбора книг. В состав комиссии были избраны: Ш.Ш. Сыртланов, К.П. Тевкелев, С. Хабибуллин, Р. Фахретдинов[1], С.-Г.М. Султанов, Мамлеев, М.С. Уметбаев, Каурыгулов, Г.М. Терегулов. На первом заседании 24 октября 1902 г. было решено: «брошюры выбранные комиссией переводить на обычный татарский язык, как общепонятный, допуская в нужных случаях слова и книжного языка, но с подстрочными пояснениями»; также был утвержден список брошюр из 14 наименований, предлагаемых к переводу на татарский язык. Примечательно, что многие переводы реализовывались в национально-адаптированном варианте. Например, «Беседы дедушки Наума о пользе пчел» превращались в «Беседы дедушки Хасана…», «Антон-огуречник» – в «Рассказ про огуречника Камала»[2] т. д.

Многие татарские издания Уфимской управе рекомендовал И.В. Терегулов, с 1880-х гг. занимавшийся переводами популярных брошюр (рукопись своего родственника Х.Д. Терегулова, переводы С.А. Хакбирдина, С.Н. Максудова, С.Л. Рамеева, произведения Ф.Г. Карими, Г.Г. Исхаки, Б.М. Терегуловой и др.). Свои переводы и сочинения также представили члены Комиссии: М.-С.И. Уметбаев, С.-Г.М. Султанов, З. Хабибуллин[3]. Впоследствии Исхаки сам обратился в Уфимскую управу с предложением (1902): «распространить мои сочинения “Жизнь с тремя женами”, ‘Каляпушчи кыз” среди уфимских мусульман. Книги эти написаны на чисто татарском языке и преследуют нравоучение. При сем заявлении посылаю по одному экземпляру обе книги и обещаю по первой возможности выслать мои

[1] Р. Фахретдин поначалу принял самоотвод: «По некоторым личным моим соображениям не могу принять участие в столь желательном и полезном для моих единоверцев труде». Однако впоследствии принял активное участие в работе комиссии. См.: ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 3. Д. 61. Л. 177.

[2] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 3. Д. 61. Л. 161, 172, 253.

[3] Х. Терегулов («Лошадь и корова»), С. Хакбирдин («Биография Франклина», «Советы американского ученого Франклина по поводу приобретения имущества»), С. Максудов («Робинзон Крузо»), С. Рамеев (басни Крылова), Ф. Карими («Один шакирд и студент»), Г. Исхаки («Каляпушчи кыз»), Б. Терегулова («Подарок детям»), М.-С. Уметбаев («Ядкарь»), С.-Г. Султанов («Ашик-Керим»), З. Хабибуллин («Рассказ про огуречника Камала») и др.

полные переводы: “Старосветские помещики” Гоголя и “Капитанская дочка” Пушкина, которые печатаются в типографии»[1].

Все предлагаемые произведения проходили тщательную экспертизу комиссии. В обсуждении участвовали также и внешние рецензенты. В отзыве на книгу Терегулова «Гильмум арыз, джир» («Начальные сведения о земле») муфтий М. Султанов отметил, что «распространение подобных брошюр среди населения является делом весьма полезным»[2]. Татарские переводы (зачастую включенные в учебные пособия) приобрели популярность и в киргизской среде[3]. Даже из далекого Пржевальска (Пржевальской сельскохозяйственной школы) приходили в Уфимскую земскую управу запросы о возможностях выслать «книги на мусульманском языке»[4]. Через склад Уфимского земства происходило распространение газет и журналов на татарском языке. Губернская управа просила выписать для отдела народного образования наиболее популярные издания: «Вакыт», «Шура» (Оренбург), «Юлдуз», «Кояш», «Анг», «Ак юл», «Ялт юл», «Сююмбике» (Казань), «Иль», «Миллят», «Мусульманская газета», «Мектеб», «Мир ислама» (С.-Петербург)[5].

Распространению литературы во многом способствовала просветительская политика издательств. Наряду с университетской типографией, татарские книги начали печатать типографии И.М. Бораганского (С.-Петербург, 1894), Б.Л. Домбровского, Л.П. Антонова (Казань, 1894), И.Н. Харитонова (Казань, 1896), братьев Каримовых (Казань, 1900), Ф. Каримова (Оренбург, 1901)[6], М. Хусаинова (Ка-

---

[1] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 3. Д. 61. Л. 221.

[2] Там же. Л. 61. После отбора литературного материала Управа обращалась к авторам с заказами их произведений или тем, в чьих руках находился тираж. Например, на заявку прислать 1000 экз. книги «Один студент и шакирд» Ф. Карими ответил (1902), что тираж распродан и будет перепечатан не ранее через три месяца. В другом письме (через три недели) прибавил: вместе с отпечатанным заказом будут высланы «образцы моих собственных сочинений и переводов». Там же. Л. 118, 201.

[3] Соорбекова Г.Т. Роль джадидистского движения... С. 194.

[4] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 61. Л. 64.

[5] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 1. Д. 15. Л. 3.

[6] За годы существования типография Домбровского выпустила 622 книги общим тиражом около 6 млн экз., бр. Каримовых – 1763 изд. общим тиражом более 20 млн экз., Ф. Каримова – 384 тат. книги общим тиражом более 1 млн экз. См.: Татарский энциклопедический словарь… С. 266. Все они будут проходить в 1907–

зань, 1906), «Шараф»/«Урняк» (Казань, 1906), В. Еремеева и А. Шашабрина (Казань, 1910), «Умид» (Казань, 1911) и др. При этом типографиями Ф. Каримова и братьев Каримовых широко издавалась литература на казахском языке[1]. «Торговый дом братьев Каримовых» с целью народного просвещения начал выпускать переводную серию «тюрки тарджиман». Цены массовых народных брошюр были достаточно умеренными. Например, И. Терегулов предлагал Уфимской управе книгу «Начальные сведения о земле» тип. Домбровского за 7 коп. (в случае закупки 2000 экз. – по 5 коп.); Исхаки «Жизнь с тремя женами» и «Каляпушчи кыз» тип. Ф. Каримова – по 7 и 8 коп. соответственно. Книги также рассылали по индивидуальным заказам. Уфимская управа брошюру «Как водить пчел» высылало почтой за 15 коп.[2] Книготорговая фирма Каримовых (1898) распространяла народные книжки «О зубах», «Таинства чахотки», «Водка – начало всего плохого», «Что такое сигарета?», от 5 до 8 копеек, с рассылкой по почте – 7–10 копеек[3]. По данным полиции «содержатели типографий (издатели и книготорговцы – А.Г.) Каримов, Идрисов и Галеев в Казани с целью большего распространения нового метода обучения высылают по мектебам новые книги совершенно бесплатно, только бы, как можно больше, учились по-новому»[4]. «Книгоиздательствами в Казани: “Сабах”, “Маариф” и “Гаср”, особенно последним, организованы повсеместно мелкие книжные склады. Эти складики не только в городах, но даже во многих татарских деревнях; почти все они неофициальны и находятся в ведении мулл и мугаллимов. Складики эти распространяют разные брошюры и книги среди населения за плату и бесплатно; они служат также связью между более или менее передовыми элементами мусульман»[5].

Отражая устремления просветительской эпохи, Г. Фаизханов писал: «Есть пять причин, позволяющих народу не исчезая, долгие

1910 гг. по делам издания антиправительственных книг. См.: ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 8, 20, 27–28, 36; ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 174. Л. 1; НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 215.

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 7.

[2] ЦИА РБ. Ф. И-132. Оп. 3. Д. 61. Л. 221, 237.

[3] Хайдаров М.М. «Препятствующий радостям любви губящий человечество…»

[4] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 771. Л. 7.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 207, 209, 211, 215.

века, существовать в мире. Первая – **патриотизм народа**. Каждый должен считать всех своих соплеменников… своими близкими людьми. Помогать им всем, чем может. Вторая причина – **приверженность своей религии**… строить мечети и медресе, готовить мугалимов и мударрисов. Третья причина – **разговаривать на родном языке.** Четвертая причина – **предприимчивость и ремесло**». (Повышение уровня жизни, достатка, соответственное увеличение численности народа.) «Пятая причина – **предусмотрительность**. То есть люди должны понимать, какие действия принесут пользу нации, религии, языку, ремеслу, а какие действия повредят. Народ должен не допускать вред и привлекать пользу»[1]. Р. Фахретдин со свойственным просветительству оптимизмом в своих историко-биографических трудах и богословских произведениях[2] выразил веру «в светлое будущее мусульманского мира, которое… представляет в форме идеального и гармоничного сочетания религии с культурой».[3]

Говоря о характере «исторического развития татар за последние 25 лет», Д. Валиди отмечал быстрое прохождение «отдельных этапов культурного развития». Не успевают новометодисты провести реформу, «как против самих новаторов выступает молодая оппозиция, обвиняющая их в консерватизме, половинчатости и предъявляющая, со своей стороны, более радикальную и научную программу реформы»[4] и т. д. Деятельность первых реформаторов и просветителей подготовила почву для восприятия идей последующей модернизации мусульманского общества. Наряду с иджтихадом все более важное значение начинает приобретать массовое общественное мнение[5].

---

[1] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 40.

[2] «Асар», «Замечательные люди», «Замечательные женщины», «Религиозные и социальные вопросы», «Комментарий на изречения Мухаммеда», «Святые и чудеса» и др.

[3] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 70, 73.

[4] Там же. С. 106.

[5] По мнению Казем-Бека М.А., «единогласное решение есть самое важное условие во всяком мусульманском деле по шариату суннитов. Технически оно называется иджма… Сила законности иджма… так велика у суннитов, что она уничтожала, – по их собственному сознанию, – и предания». См.: Мирза Александр Казем-Бек. О значении имама, его власть и достоинство. (Особое приложение к статье «Муридизм и Шамиль») // Русское Слово. 1860. Март. С. 305.

В преддверии нового XX в. Департамент полиции в аналитической справке (декабрь, 1900) констатировал: «По имеющимся в ДП сведениям усматривается, что в последнее время в татарской литературе замечаются совершенно новые веяния, грозящие расшатать весь многовековой уклад жизни свыше 14-ти миллионного мусульманского населения русского государства и дающие возможность предполагать о готовящемся в жизни сего населения серьезного перелома». «Первоначально эти новые веяния проявились в совершенно, по-видимому, невинной области нового метода обучения грамоте» (распространение опыта И. Гаспринского, написавшего в 1884 г. учебник татарской грамоты по европейской звуковой системе). Но «рядом с этим распространились и новые прогрессистские веяния, незамедлившие превратиться в целостное умственное и общественное движение, отразившееся в татарской литературе»[1]. При этом «новаторские стремления… навеяны не искусственно, – признает оренбургский полицмейстер, – и не пропагандой таких идей со стороны каких-либо представителей этого движения, а усвоено и создано из практической жизни» (стремление ускорить обучение, получить практические знания и т. д.)[2].

Вслед за первым призывом реформаторов на рубеже XX в. пришло новое поколение интеллектуалов, «мыслителей нового типа», которые наряду с продолжением религиозно-реформаторской, просветительской работы развернули широкую общественно-политическую деятельность (Р. Фахретдин, Г. Баруди, А. Буби, З. Камали М. Бигиев, И. Исхаки, А. Букейханов, Ю. Акчура, А.-З. Валиди, А. Цаликов и др.). По мере пробуждения национального самосознания лозунги культурно-религиозных реформ все отчетливее начинают приобретать оттенок политического активизма[3].

---

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 1.

[2] Там же. Л. 18.

[3] «Я не говорю, чтобы не веровали в чудеса святых, – писал идеолог бухарского джадидизма Фитрат («Муназара», 1908). – Я говорю лишь, чтобы вы, возложив свои дела на Баха-уд-Дина, сами не пребывали в беспечности… Уже много лет, как русское правительство завладело Самаркандом. Нет насилия, которому бы не подвергались тамошние мусульмане… Индию и Египет…, эти священные мусульманские земли попираются наглыми распоряжениями англичан, и все-таки не один из тамошних прежних святых не совершил чуда изгнания их…» См.: Фитрат. Муназара.

Выдающийся просветитель и реформатор, общественно-политический деятель Галимджан Баруди в своем дневнике размышляет по этому поводу: «Пусть знания будут хоть религиозные, хоть светские, хоть политические, все они потребны для действия. Знания, не приводящие к практике, ущербны, вызывают сожаление... Игнорирование ориентации на практику в приобретении знаний ... не соответствует основам Ислама»[1]. «Если сегодня мы хотим, как другие нации, жить в благополучии и счастье, – продолжает данную мысль Р. Фахретдин, – то должны не только вырастить и воспитать некоторое число больших ученых, но и стараться, чтобы все члены нации были образованы, хотя бы настолько, сколько нужно для обеспечения своих запросов»[2].

Призывая своих учеников «к умственному труду и саморазвитию»[3], Зыя Камали пишет: «Прежде всего, надо развивать культуру до самого конца, затем изучать разные предметы и науки, освоить ремесла, чтобы выполнить полезные дела. Это все позволит повысить веру и возможности подавляемой нации. Успех в культуре и науках, укрепление веры позволит ей освободиться от гнета поработителей»[4]. Политические интонации звучат в «Наставлении казакам» (1908) М.С. Кашимова: «Благодаря отсутствию знаний мы попадаем им под ноги, а они изо дня в день постепенно нас давят. Братья, давайте и мы поднимемся. Зачем нам оставаться под ногами этих злодеев, зачем нам терпеть от них обиды… Нет, не нужно соглашаться… давайте учиться, учиться наукам, вере и ремеслам и давайте постараемся вывести нацию к свету». И «если ты будешь проворен к знанию и мастерствам, то дадут тебе, в конце концов, свободу» (Ю. Куфаев «Пережитое нами…», 1907)[5]. Лозунг, выдви-

---

(Спор бухарского мудреца с европейцем в Индии о новометодных школах). Стамбул. 1908. С. 22–25. Цит. по: Климович Л. Ислам в царской России… С. 200–201.

[1] Хабутдинов А.Ю. Воспитание личности мусульманина в системе джадидского образования в медресе // Система мусульманского образования у татар: история, проблемы, перспективы. Казань, 2005. С. 23.

[2] Ризаэтдин Фахретдинов. Жить по совести // Аргамак. 1994. № 3. С. 91.

[3] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 17. Л. 2.

[4] Зыяэддин ал-Камали. Философия веры // Мирас. 1993. № 12. С. 103.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 21, 36.

нутый Г. Исхаки[1] «Образование – первый шаг на пути к свободе!» в начале XX в. все более открыто приобретал политический национально-освободительный смысл.

***

Просветительская идея прошла сложный путь восприятия мусульманским сообществом России, адаптации и выработки собственного просветительского проекта. Оттолкнувшись от государственных попыток вовлечь мусульман в систему официального образования, мусульманские просветители пришли к планам модернизации существующей конфессиональной школы (и всего жизненного уклада). Данные устремления вызвали жесткую критику мусульманского проекта со стороны идеологов этнокультурной ассимиляции мусульманских народов. Подобное дистанцирование, на наш взгляд, связано (наряду с неприятием имперского характера аккультурации) с просветительскими альтернативными наработками, поступающими в среду российских мусульман из Турции, Персии и Египта.

Ожесточение, с которым встретила просветительские новации мусульманская традиционалистская оппозиция, объясняется ее охранительным характером, значение которого усиливалось пропорционально активности имперского давления. Интенсивность процессов социокультурной модернизации превышала возможности их гармоничного усвоения, что приводило к «перегреву» социокультурной системы, перманентному включению режима самосохранения, за счет мобилизации консервативных элементов (консервативных улемов, «людей базара» и т. д.). Вместе с тем безусловным резервом модернизации стали политические задачи национально-освободительной революции.

[1] Первое произведение Г. Исхаки «Тәгаллемдә – сәгадәт» («Счастье – в знании», 1897) было также посвящено проблемам развития образования, обретение которого приводит героя к осознанию задач служения нации.

## Глава VI

# МОДЕРНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН: от просветительства к национально-освободительной идеологии

*Среди неравноправных имеется два имени. Первое – это «татарин», второе – «мусульманин». Эти двое угнетались и растаптывались больше всех. Никто и ничто не может вырвать этого из моего сердца. Никогда это чувство не уничтожится. Лишь когда я умру, со мной вместе погаснет и это чувство.*

*М. Султан-Галиев*

## § 6.1. Татарская историческая литература и публицистика как фактор становления и развития этноконфессионального самосознания и национальной идеологии

Ш. Марджани, обозначая доминирующий дискурс, писал: «Когда-то у мусульман были государства, и они обладали могуществом. Ремесло и производство, искусство, знание и просвещение, свобода и справедливость, совершенство и счастье, богатство и торговля были на очень высоком уровне, их влияние распространялось и на востоке, и на западе, их слова были уместны и воспринимались очень серьезно даже противниками. Однако сегодня ситуация прямо противоположна всему этому, мусульмане глупы и слабы, они нищие, они низко пали… Виновны в этом они сами, а никто иной: они лишены профессий, ремесла, промышленности, **философии борьбы за существование и общественной жизни**»[1].

[1] Цит. по: Риза Фахретдин. Хусаин Фаизханов (отрывок из библиографического труда «Асар») // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 118.

Еще более жестко в начале XX в. высказался Фитрат: «Около двухсот лет уже прошло, как… бухарские ученые стали заниматься только чтением на полях книг объяснений слов… Прочие туркестанцы… совместно с бухарцами упали в бездну глупости и нерадения. Следствием этого было то, что… Туркестан очутился в таком положении, о котором стыдно беседовать не только друзьям, но и недругам»[1]. «Посмотрите, какой только удар нанесен вами (кадимистами – А.Г.) исламу! Какие только несчастия не посыпались, благодаря вашей дикости, на шариат Мухаммеда… Разве ислам не был таким, что от страха последователей его земля приходила в содрогание? Ислам был таким, что пушечные выстрелы андалусских государей его разрушали французские крепости, а лягания лошадей Тимура били русских рабов. Ислам был таким, что турецкие и персидские государи его взяли верх над Европою, восемнадцать великих государей его были постоянными венценосцами Индии.

…Кто уничтожил имя фатимидских государей его и следы венценосных государей на территории Индии? Чья рука потрясла и ослабила владычество Тимура петлею покорности русским? С полной уверенностью могу сказать, что все это сделали вы. Да, исчезновение величия ислама, катастрофа ислама дело ваших рук; благодаря вам же скоро наступит окончательная гибель ислама. Почему? Потому что, если бы вы не закрыли перед мусульманами ворот прогресса и просвещения ислама …не разостлали для них ковра дикости своей… не ограничили военное вооружение холодным оружием и кривым луком и не держали бы несчастных солдат до семидесятилетнего возраста… не запретили производства пушек, ружей, бомб, динамита и проч. и военное обучение… не разделили соединенную сильную мусульманскую нацию на шиитов, сунитов, зейдитов и ваххабитов и не сделали бы их врагами друг друга… не приносили большинства предписаний Корана в жертву своим страстям,… не помогали узурпаторам прав народа угодливостью и лестью, – наверно, ислам не впал бы в настоящее его состояние. И теперь, если для ислама остался еще путь спасения, так это только новометодные школы»[2].

---

[1] Абд-ур-Рауф (Фитрат). Рассказы индийского путешественника (Бухара как она есть). Самарканд, 1913. С. 2. Цит. по: Климович Л. Ислам в царской России… С. 209.

[2] Фитрат. Спор… С. 45–46. Цит. по: Климович Л. Ислам в царской России… С. 209–211.

«Наука, – писал Фитрат в “Муназара”, – причина процветания государства. Наука – причина прогресса народа. Наука – это могучее средство, наличие которого довело диких американцев до настоящей высокой степени и величия и отсутствие которого… ввергло… персов в состояние приниженности и посрамления. Наука – то средство, которое… англичан сделало властителями Индии, Египта, Белуджистана и части Аравии, а… русских – обладателями татарских, киргизских, туркестанских и кавказских мусульман; наконец, наука – то средство, которое передало обширные турецкие владения в руки чужеземцев… и водрузило трехцветный флаг французов среди правоверных в Феце… Если вы будете изучать современные науки, вы так же будете в состоянии проводить телеграфы, строить железные дороги, в двадцать дней перевозить сотни тысяч солдат с одного конца земли на другой… уразуметь тайный смысл Корана, изготовить для защиты ислама ружья и пушки, освободить свое отечество из рук чужеземцев, познать управление государством… освободить свою нацию из-под ига неверных и поставить ислам на прежнюю высоту»[1].

«Если бы мы стремились по завету пророка Магомета к мастерствам и знаниям, – пишет казахский поэт М.А. Андибаев («Моя молодость», 1907), – то главою над нами был бы казак, земли бы не ухудшались, а скотина бы не уменьшалась и земли бы нашей никто не смел бы трогать». Но «можем мы вырваться из зубов их не силою, а только знанием?» Подобный риторический вопрос задает А. Муштак («Ласточка», 1911): «Казаки благодаря знанию будут ли опять зрячими и пойдут ли на врага?» Ответ: «Если народ будет образованным, то никакой враг против него не пойдет»; «вооруженного знаниями и добрыми делами никто не сможет победить»[2].

Ограниченность просветительских проектов для «действующих лиц» уже во второй половине XIX в. была вполне очевидна. В эти годы в просветительской литературе исподволь (в опосредствованной форме) начинает пробивать дорогу мысль о невозможности изменить положение мусульман, как и других народов России без коренных общественно-политических преобразований. «Совершенно ясно

[1] Фитрат. Спор… С. 45–46. Цит. по: Климович Л. Ислам в царской России… С. 211–212.

[2] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 25, 32.

здравомыслящим людям, – писал М.Ф. Ахундов, – что проповедь и наставления (“направленные на устранения угнетения”) совсем бесполезны и не могут оказать никакого воздействия на природу людей (“природу угнетателя”)»[1].

Как ни странно, на внешне простой вопрос: «Как должна относиться угнетаемая колония к российской митрополии?», – отечественная историография до сих пор затрудняется дать однозначный ответ. Признавая жесточайший национальный гнет и соответственное отвращение ко всему русскому[2], адепты неоколониализма при этом пускались в пространные рассуждения о силе социального братства трудовых масс, подменяя, таким образом, национальный вопрос вопросом социально-политическим. Российские колониальные захваты неизменно представлялись объективно прогрессивным явлением. В лучшем случае Российская империя выступает в роли «бессознательного орудия истории». К сожалению, представителям самих национальных движений высказываться по этому вопросу было затруднительно вследствие особенностей политического режима страны[3]. Поэтому в их отношении к Российской империи постоянно присутствовали две противоположные позиции: чаще, открыто декларируемая, лояльная и оппозиционная, нередко скрываемая под покровом внешней лояльности.

Русско-татарские отношения, охватывающие в своем развитии многовековую эпоху, по молчаливому согласию большинства специалистов, являются центральной проблемой всей этнополитической истории нашей страны. В контексте противостояния культурных парадигм сложился противоречивый комплекс взаимного восприятия. Во второй половине XIX в. по мере роста национального самосознания архетипичные (во многом стихийные) образы, уступают место более осознанным, научно и идеологически выраженным концепциям. Джадидизм как общественно-политическое, культурническое явление, как наиболее организованная форма татарского национального движения выдвинул задачи определения национальной иден-

[1] Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения… С. 198–199.

[2] Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 г. Казань, 1926. С. 26–27.

[3] «Цензура не оставляла никаких надежд на объективное отражение положения татар в России». См.: Шакуров Ф.Н. Развитие исторических знаний у татар… С. 66.

тичности, места татар в Российской империи, а соответственно определения своего отношения к имперской политике.

Впервые сакраментальные вопросы «кто мы? откуда? и куда мы идем?» поставил выдающий ученый и просветитель татарского народа Ш. Марджани. По мнению Шагавиева Д.А., его творчество «ознаменовало переход татарской религиозной мысли с решения чисто богословских проблем к обсуждению социальных и политических проблем общества»[1]. Знаменитая фраза Марджани «Кто ты, если ты не татарин?» до сегодняшнего дня в исторической литературе подается в вырванном из контекста виде. Он не просто воззвал к национальному самосознанию, но сделал это в политически заостренной форме. «Некоторые из них (“наших соплеменников” – А.Г.) настолько невежественны, что называют себя ногайцами, а когда русские называют их татарами, то они, обижаясь, говорят: “Мы не татары, а мусульмане”. Эти люди даже испытывают к этому гордому этнониму “татары” отвращение. Бедняги, как же вы не понимаете, что эти люди ненавидят нас, мы для них враги и если бы у нас не было бы другого названия, то они обязательно, с отвращением называли бы нас мусульманами. Такое же у них отношение и к арабам, и к китайцам, и к французам, и к пруссам, и к немцам и т. д. Кто же ты, если ты не татарин?»[2] По мнению Шамиль-оглы Ю., «чтобы объединить татар против русского начала, как враждебного, он противопоставляет “русское” и “татарское”»[3].

«Чтобы сломить волю татар к сопротивлению, – писал Абдуллин Я.Г., – проводники русификаторской политики самодержавия старались внушить им представление об их нравственной и умственной неполноценности»[4]. Призывая подняться с колен, Марджани обращается к изучению прошлого. В своем фундаментальном труде «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» («Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара», 1885) он попытался осветить происхождение и проследить историю татарского народа. Повествуя

---

[1] Шагавиев Д.А. Факторы прогресса мусульманского сообщества в богословских произведениях Шихабуддина Марджани… С. 98.

[2] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара... С. 6.

[3] Шамиль-оглы Ю. Формирование исторического сознания татар: Шигабутдин Марджани и образ Золотой Орды… С. 25.

[4] Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль… С. 230.

о великом прошлом, он с болью пишет: «Большинство народа даже смеет считать, что мы вот так, испокон веков, влачили жалкое существование под пятой Русского государства»[1]. Однако известно, что все сюжеты, касающиеся татарского национально-освободительного движения, факты колониального угнетения нерусских народов, биография имама Шамиля были изъяты цензурой[2].

Говоря о том, что татары «вообще не знают прошлого своего народа»[3], Ш. Марджани и Х. Фаизханов[4] отмечали не только то, «что в последние века наши мусульманские ученые не уделяли должного внимания исторической науке»[5], но таким образом, подчеркивали, что историческое знание является основой национального самосознания. Внешне выступая под лозунгами просвещения, они вполне осознанно закладывали основы национальной идеологии. Задача донести до масс историю «великого прошлого» стала программой последующего поколения татарских ученых. По утверждению Х. Атласи: «История – единственная из наук, способная пробудить в человеке чувство национального достоинства»[6]. Впоследствии Г. Ибрагимов открыто выступит в защиту национального чувства, «против очернителей древней славы» («Габди», 1912), призвав авторов («Новые произведения», 1911) «показать величие и могущество их предков так, чтобы любовь к татарскому была у них в подсознании, чтобы они гордились принадлежностью к этому народу, привязались к нему душой. Для этой великой цели… допустимо даже приукрасить свое прошлое, и, если необходимо, исключить из него недостойные страницы»[7]. Татарскую историческую литературу конца XIX – начала XX вв. Шакуров Ф.Н. рассматривает как джадидистскую историографию, «содержание которой определялось

---

[1] Марджани Ш. О делах, происходивших в ханские времена. (Из книги «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар») // Ветры Великих Булгар. Казань, 1993. С. 3.

[2] Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. Казань, 1981. С. 47.

[3] Марджани Ш. О делах, происходивших в ханские времена... С. 3.

[4] Х. Фаизханов также писал: «…события прошлого, история правления ханов – все это для нашего народа до сих пор покрыто мраком неизвестности». См.: Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие... С. 58.

[5] Там же. С. 101.

[6] Атласов Х.М. История Сибири. Казань, 2005. С. 11.

[7] См.: Шакуров Ф.Н. Развитие исторических знаний у татар... С. 93, 104.

задачами национального обновления» и «процессом национальной консолидации»[1]. Ее представители – историки конца XIX – начала XX вв. – «Р. Фахрутдинов, Г. Ахмаров, Х. Атласи, Х. Габяши, А. Валиди, Г. Баттал и др. стали последователями и преемниками выдающегося татарского мыслителя» Ш. Марджани[2].

Брошенные зерна, по-видимому, должны были упасть на благоприятную почву. Не случайно Ильминский не без опасения предупреждал, что «татары в их собственных глазах – царственная нация, и что мы никогда не должны забывать это, как бы прекрасно не говорили о лояльности к русским»[3]. «Воспоминания древней славы болгарского народа, – вторит Шиле, – как видно, еще не изгладилось совсем из их памяти и слышится в прозвище "бургалрык", которое иногда дают себе казанские татары»[4]. («Все еще живые воспоминания о той поре, когда их предки были хозяевами, а русские всего лишь вассалами или подданными, – отмечал Беннигсен А., – придают теперешним отношениям между мусульманами и русскими… особый характер. У мусульман нет никакого комплекса неполноценности, комплекса "колонизованных народов".)[5] «Среди татарского населения доселе держится еще память о величии татарского царства, – пишет Знаменский, – и вера в его будущее восстановление»[6].

В исторической литературе этого периода четко прослеживается идеологическая канва – воссоздать утраченную, но великую историю тюркско-татарского мира, (как неотъемлемой части общеисламской цивилизации). В своем стремлении отразить «великое прошлое» татарские историки и публицисты обратились не только к временам Волжской Булгарии и Казанского ханства (как это сделали Ш. Марджани, Х. Фаизханов, Р. Фахретдин и Г. Баттал)[7], но и выступили

---

[1] Шакуров Ф.Н. Развитие исторических знаний у татар... С. 5, 50. «Исторические знания могли утвердить идею этнического единства и определить свое особое место татар среди других народов». См.: там же. С. 50.

[2] Там же. С. 21–22.

[3] Тагиров Р.И. Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале (февраль – июль 1917 года). Казань, 1977. С. 68.

[4] Шиле. Казанские татары… С. 7.

[5] Бенигсен А. Мусульмане в СССР… С. 81.

[6] Знаменский П. Казанские татары… С. 55.

[7] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара...; Фаизханов Х. История Казани (Казан тарихи) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и насле-

с претензией на Монгольское и Ордынское наследство. История империи Чингисхана представляется в неразрывной связи с общей тюрко-татарской историей. Если Мурза Алим, А. Баязитов татаро-монгольское нашествие (наряду с крестовыми походами) еще трактовали как один из факторов ослабления мусульманского цивилизации[1], то в «новой» исторической литературе (Х. Атласи, Х-Г. Габаши, А-З. Валиди, Дж. Валиди, Г. Губайдуллин и др.) империя Чингисхана, Золотая Орда становятся символом национальной гордости былого могущества, «когда татары держали в трепете весь мир» (времени, которое было счастливым)[2]; «когда русские князья… являлись ставленниками Золотой орды, а Русь была частью этого государства»[3].

Примечательно в этом отношении, что А.-З. Валиди пропагандирует версию о тюркском происхождении племени Чингисхана, которое после переселения на берега рек Онона и Керулена перешло на монгольский язык[4]. «Объединение тюркских племен, – утверждает С. Максуди, – …совершилось благодаря завоевательским передвижениям Чингисхана»[5]. В результате этого, по мнению Г. Губайдуллина, «болгарское ханство не только не потеряло своего былого экономического значения, но даже могло возвратить то, что было им потеряно после ослабления своего покровителя Аббасидского халифата»[6]. Подобные обращения к татаро-монгольским истокам присутствовали и в произведениях художественной литературы (например, в рассказе Ш. Саттарова «Татарский народ», в поэме Н. Думави «Гений

---

дие...; Фәхретдин Р. Казан ханнары. Казан, 1995; Фәхреддинев Р. Болгар вә Казан төрекләре...; Баттал Г. Казан төркиләре. Истамбул, 1925 и др.

[1] После взятия войсками Хулагу Багдада (1258) по книгам, выброшенным в Тигр, можно было, «как по мосту… перейти реку». См.: Баязитов А. Ислам и прогресс… С. 30.

[2] Атласов Х.М. История Сибири... С. 25. Атласи в империи Чингисхана видит связующее звено от общетюркской древней эпохи к более позднему татарскому периоду.

[3] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара… С. 137.

[4] Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. II… С. 176. При этом Ф. Туктаров «выступил против мнения рассматривать Чингисхана как основоположника общего для тюрков и монголов государства», пытаясь «представить его лишь как героического деятеля татар». См.: там же. С. 284.

[5] Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия I. Ч. I. СПб., 1910. Стб. 1080.

[6] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар... С. 72.

Востока» и др.). На страницах журнала «Шура» Р. Фахретдин представил целую «галерею» тюрко-татарских вождей, начиная от Атиллы и Чингисхана. Наряду с монгольскими, золотоордынскими, казанскими, касимовскими ханами, здесь фигурируют исторические портреты правителей среднеазиатских государств и Османской империи[1]. Как видим, тюрко-татарские историки, публицисты и литераторы начала XX в. последовательно отстаивали концепцию единства и целостности тюрко-татарской истории[2].

**Надпись на монументе (Иски-Казан, 2006): «В память Великим предкам. В честь 800-летия провозглашения Чингиза ханом. Началу строительства великой империи Татарии посвящен вечный памятник»**

Идеологизация национальной истории привела к естественному смещению представлений об исторических истоках и критериях национального единства. Несмотря на борьбу изначальных теоретических установок, «именно государственность и религия, а не идея этнических корней образует единство татар»[3]. Очевидно, что Марджани, «создавая» национальную историю, «со-

[1] См. статьи раздела «Знаменитые люди и великие события» журнала «Шура» (1908–1917).

[2] Было бы ошибочным воспринимать данные теоретические построения лишь в качестве интеллектуальных, идеологически детерминированных спекуляций. Традиции государства Чингисхана глубоко укоренились в общественно-политическом сознании мусульман. Вступление на престол среднеазиатских правителей вплоть до XIX в. представляло собой как вознесение на белой кошме (согласно обычаю, принятого со времен Чингисхана), так и получение благословения халифа (турецкого султана). См.: О некоторых событиях в Бухаре, Хоканде и Кашкаре. Записки Мирзы-Шемса Бухари… С. 7, 88. Появление в 2006 г. грандиозного монумента под Казанью (у городища Иски-Казан), посвященного 800-летию избрания Чингисхана главою государства, безусловно, свидетельствует о том, что в исторической памяти татар традиции «великой тюркской истории» сохраняются и поддерживаются до сих пор.

[3] Хабутдинов А.Ю. Фаизхани и концепции мусульманской государственности у татарских историков XIX – начала XX веков // Фаизхановские чтения... С. 20.

знательно участвовал в создании идеологии, связанной с национальной идентификацией»; «вера в преемственную связь волжских булгар – Золотой Орды – казанских татар является самым настоящим символом веры, как для политиков, так и для ученых»[1]. Выступив предтечей «татаризма», Марджани вместе с тем искусно вплетает эту идейную установку в общемусульманское концептуальное русло. (Нарождающаяся идея «татаризма» в конце XIX – начале XX вв. в целом не противоречила ни концептам тюркско-мусульманского единства, ни идее «великого прошлого».) В результате в данный период в татарской научной литературе прочно утверждается концепция мусульманской тюркско-татарской идентичности. «Несмотря на все разнообразие образа жизни, – рассуждает «Тарджеман», – начиная с кочевой жизни киргиза и туркмена и кончая городской, оседлой жизнью казанца и кокандца, исповедуемое всеми мусульманство наложило на всех одинаковый отпечаток, выражающийся в общности многих привычек, обычаев, воззрений и традиций. Конечно, не без того, чтобы каждая местность или народность не имела кое-каких, свойственных только ей особенностей жизни, но это вообще относится к мелочам»[2]. Как бы подводя итог несостоявшейся в XIX в. дискуссии, Г. Фаизханов писал: «Сегодня все мусульмане, проживающие на территории Казани, Нижнего Новгорода, Рязани, Тамбова, Пензы, Симбирска, Самары, Саратова, Астрахани, Оренбурга, Уфы, Перми, Вятки, и все правоверные, живущие в Крыму, Казахстане, Сибири, а также местное население Самарканда, Хивы, Коканда, Ташкента, Туркестана и половина мусульман Кавказа – все эти перечисленные **народы одной крови и одного племени, дети одного тюркского предка**»[3]. Данная установка, так или иначе пронизывающая всю национально-историческую литературу конца XIX – начала XX вв., стала теоретическим обоснованием нарождающейся идеологии «тюркизма»[4]. (Марджани, повествуя о развитии булгарской ци-

[1] Шамиль-оглы Ю. Формирование исторического сознания татар: Шигабутдин Марджани и образ Золотой Орды… С. 26, 27.

[2] Тарджеман. 1887. № 40. 31 декабря.

[3] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 13.

[4] Габэши Х.-Г. Мөхтасар тарих кауме төрк (Краткая история тюркского народа). Казан, 1899; Габэши Х.-Г. Мөфассал тарих кауме төрк (Подробная история тюрского народа). Казан, 1909; Вәлиди З. Төрек вә татар тарихи. Казан, 1912; Вәлиди З. Кыскача төрек-татар тарихи. Казан, 1915; Газиз Г. Татар тарихи (История татар). М., 1925 и др.

вилизации, ее многосторонних связях с мусульманским миром стремиться исторически обосновывать лидерство казанских татар: «по этой причине вскоре именно их (булгар / татар – А.Г.) земли стали центром тюркизма».)[1]

В более поздний период (в первой четверти XX в.) отмеченные историко-идеологические тенденции лишь усиливаются. На страницах татарской прессы по вопросу самоназвания развернулась целая дискуссия[2]. Например, Г. Исхаки в ранних произведениях называет казанских татар «булгарами»[3], но в поздний период (как и Г. Ибрагимов) – «тюрко-татарами»[4]. Х.-Г. Габаши – «российскими тюрками» («Краткая история тюркского народа», 1909)[5]. Губайдуллин в ряде работ, исходя из идей «тюркизма», пытается доказать, что этноним «татары» в отношении поволжских тюрков – недоразумение. Этноним «татары», по его мнению, «название, чистое официальное, стало общим именем для всех турков, живущих в этой области»[6]. На этой же позиции стоял С. Максуди[7], а также Г. Баттал, предлагавший самоназвание «казанские тюрки»[8]; подчас использовал данный этноним и Г. Баруди[9]. С ними солидаризуется Г. Исхаки; соответственно они (как некоторые другие) предлагают самоназвание «тюрк», ведущее к самым глубоким пластам общетюркской древней истории[10].

---

[1] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара… С. 26.

[2] См.: Вәлиди А.-З. Кайсы милләттәнсең? (Кто ты по национальности?) // Мектәп. 1913. № 7; Газиз Г. Без төрекме, татармы? (Тюрки мы или татары?) // Корылтай. 1918. № 46; Газиз Г. Төрекме, татармы (Тюрки, татары?) // Казан, 1918 и др.

[3] См.: Исхаки Г. «Ике йөз елдан соң инкыйраз» («Исчезновение через двести лет», 1904).

[4] См.: Исхаки Г. Идель-Урал…

[5] Этноним «татары» он связывает с народами, населяющими Сибирь и Дальний Восток.

[6] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар. Казань, 1925. С. 75. См. его же: Төрекме, татармы? (Тюрки, татары?). Казан, 1918; Без төрекме, татармы? (Тюрки мы или татары?) // Корылтай. 1918. № 46.

[7] Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия I. Ч. I. СПб., 1910. Стб. 1080. См.: также: Меморандум (Национальные требования татар Внутренней России и Сибири). Приложение // Айда Адиле. Садри Максуди Арсал... С. 255.

[8] Баттал Г. Казан төркиләре. Казан, 1996. Б. 167–169. Впрочем, он также использует определения «мусульмане», «турки», «турки-татары». См.: там же.

[9] Галимджан аль-Баруди. Памятная книжка // Казань. 1997. № 10–11. С. 80.

[10] Нельзя не сказать, что и в настоящее время периодически обсуждается вопрос о правомерности использования этнонима «татары». Например, Каримуллин А.Г.

Не удивительно, что для татарской научной и общественно-политической литературы этого периода в принципе характерно отуречивание терминологии. Например, Г. Ахмаров, не избежав общего поветрия, называет провинции Золотой Орды на турецкий манер – вилайетами[1]. А.-З. Валиди также использует этот термин для обозначения регионов Туркестана (Самаркандский, Ферганский, Бухарский, Уральский и другие вилайеты)[2]. Многие татарские историки отнюдь не случайно, вплоть до конца 20-х гг. XX в., а некоторые и в более поздний период упорно используют в отношении татар и других российских тюркских народов общие этнонимы «турки» («тюрки»), «турецкие народы и племена», в крайнем случае – «турецко-татарские» или «тюрко-татарские»[3].

Интерес к «великому прошлому» в тюрко-мусульманской среде не ограничивался лишь обществом поволжских или крымских татар. Например, сообщая, что в казахском приложении к «Акмолинским Областным Ведомостям» начали печатать «сочинение заклятого врага России Вамбери» «Историю Тюрков», Ильминский Н.И. с нескрываемым раздражением утверждал: «Эта История… для киргизов (имеются в виду казахи – А.Г.), поучившихся в гимназиях и кадетских корпусах, даже университетах, она может послужить источником исторических мечтаний о Чингизах и Тамерланах, как о прямых своих предках, которым рабствовала Россия. Подобные статьи для киргизов и подобных племен совсем неуместны и положительно вредны»[4]. (У Вамбери А. в этом отношении имеется замечательное утверждение: «Ни одна нация в мире не согласится добровольно раствориться в другой, и даже самая незначительная из них потратит все силы на то, чтобы отстоять политическую независимость, основывая свои права на исторических данных»[5].) Как было выше отмечено,

---

вслед за Губайдуллиным Г.С. утверждает, что использование данного этнонима в отношении татар Поволжья и Приуралья – историческая ошибка. См.: Каримуллин А. Татары: этнос и этноним. Казань, 1988.

[1] Ахмеров Г. Избранные труды... С. 87.

[2] См.: Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I, II...

[3] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар... С. 71, 74, 77, 104; Баттал Таймас Г.Г. Ике бертуган Максудилар... Б. 28, 31, 32.

[4] Ильминский Н.И. Письмо 16 декабря 1889 г. (№ 102) // Ильминский Н.И. Письма… С. 322.

[5] Вамбери А. Моя жизнь… С. 377.

в конце XIX – начале XX вв. начинает активно развиваться башкирская, туркменская, киргизская историография[1].

В классической форме концепция «великого прошлого» «тюркско-татарского народа» была отражена впоследствии (в первой четверти XX в.) в трудах Х. Атласи, А.-З. Валиди и Г.С. Губайдуллина. Империя гуннов – Тюркский, Аварский, Хазарский каганаты – Булгарские государства – империя Чингисхана – Золотая Орда – Татарские ханства (Казанское, Астраханское, Крымское, Сибирское, Касимовское, Ногайская Орда) – этапы великой истории, отражающие процессы развития и преемственности тюрко-татарского мира[2]. А.-З. Валиди к этой схеме добавлял также историю уйгуров, огузов, империи Тамерлана и казахских ханств[3]. Подспудно, таким образом, прослеживается и очевидная мысль, что народ, имеющий великое прошлое, не может и не должен прозябать в настоящем. (Впоследствии, общепризнанный идеолог тюрко-татарского национального движения Г. Исхаки в своем программном труде «Идель-Урал» практически полностью перенимает историческую канву Г. Губайдуллина.)

Исторические экскурсы оказались едва ли не единственной возможностью безнаказанно выступить с осуждением российской имперской политики, публично проявить чувства завоеванного и угнетенного народа. Антимосковские (антиимперские) эмоциональные интонации звучат, прежде всего, в сюжетах, связанных с гибелью Казанского ханства «от русских агрессоров», которое, по мнению Г. Ахмарова, 150 лет сдерживало «агрессивные устремления Москвы на Восток»[4]. («Русским царям надо было разбить Казанское ханство, эту цитадель северных тюрков, и через трупы татарских бойцов перешагнуть дальше – на Восток»[5].) Если в ордынские времена «приез-

---

[1] См.: Уметбаев М-С. «Ядкар» («Памятки», Казань, 1897); Садыков О. «Кыргыз таварихи» («История киргиз», Казань, 1907), «Мухтасар тарихи киргизия» («Краткая история киргизов», Оренбург, 1913), «Тарихы кыргыз, Шадмания», Уфа, 1914), Абду-с-Саттар казы «Книга рассказов о битвах текинцев» (СПб., 1914) и др.

[2] См.: Газиз Г. История татар…; Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар… и др.

[3] См.: Вәлиди Ә.-З. Кыскача Төрек-татар тарихи...

[4] Ахмеров Г. История Казани // Избранные труды... С. 76, 72.

[5] Султан-Галиев М.Х. Некоторые наши соображения об основах социально-политического, экономического и культурного развития тюркских народов Азии и Европы // Эхо веков – Гасырлар авазы. 1995. Май. С. 128.

жающие в Орду русские князья подобострастно кланялись ханам»[1], «даже пешком выходили встречать послов Золотой Орды»[2], то в конце XV в. «московский великий князь (Иван III – А.Г.) до того обнаглел, что стал считать Казань чуть ли не своей вотчиной…»[3]. «Падение Казанского ханства, бывшего сердцем всего татарского мира, – писал Х. Атласи, – предвещало близкий конец и другим татарским ханствам… начало конца всего татарского мира, который в недалеком будущем окажется развеянным в прах»[4].

Исторические аналогии позволяли джадидским публицистам воззвать к свободолюбию мусульманских народов в борьбе с поработителями. Так, для А. Цаликова, повествующего о вторжении Надир-шаха в Дагестан, о «страданиях порабощенной родины», песня главного героя (ашука) «была песня борьбы… песня мести… песня свободы»: «умереть в кровавой схватке с врагом, или сбросить гнет рабства…» («Песнь ашука»)[5]. Вместе с тем в своих художественных ретроспециях он обращается также и к временам, «когда русские вели упорную борьбу с свободолюбивыми племенами полудиких горцев, когда кровь потоком лилась по всему Кавказу, орошал каждую пядь завоеванной земли…» («Ингушка Лэля»)[6].

Причину краха татарских государств Ш. Марджани, Х. Фаизханов видели, прежде всего, в разобщенности феодальной элиты[7], в отсутствии четкого закона престолонаследия. «По прошествии семиста лет по хиджре (XIV в. н. э. – А.Г.)… кыпчакская империя Золотая Орда стала постепенно ослабевать, порядок и закон стали терять прежнюю силу по причине отсутствия между наследниками престола единства и сплоченности… Дабы это новое ханство в Казани не вобрало в себя былого могущества татар, они (русские – А.Г.) взяли его под пристальное внимание и в этом отношении предпринимали различные меры… Уже исходя из того, что в самой традиции престолонаследия у татар заключались неразрешимые сложности, а татар-

[1] Газиз Г. История татар… С. 73.

[2] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара… С. 137.

[3] Ахмеров Г. История Казани… С. 93.

[4] Атласов Х.М. История Сибири... С. 27.

[5] Ахмет Цаликов. В горах Кавказа... С. 7, 8, 9.

[6] Там же. С. 35.

[7] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара... С. 165–166.

ских наследных принцев с легкостью можно было перетянуть к себе, русские цари противопоставляли могуществу Казанского ханства силу самих татар, созданную ими искусственно... Держа в Касимовском ханстве ханов, им удавалось сеять раздор и смуту в Казани»[1]. Аналогична позиция Р. Фахретдина: «Озабоченные быстрым усилением Казани появлением на исторической арене могучих казанских правителей масштаба золотоордынских ханов Берке, Узбека, Джанибека; наконец, испуганные возможной перспективой попасть под власть Казани, московский князь и его окружение стремятся использовать царевичей, особенно Касима, в борьбе с Казанью»[2]. В результате, как отмечает Г. Губайдуллин: «Вместо отважных государственных деятелей, таких как Бату и Сартак, в чьих руках не дрожала сабля, а идеалом норм поведения была принятая курултаем как закон чингизова Яса, ханский трон стали занимать совсем другие люди»[3].

Атласи, также обращая внимание на измену отдельных феодалов, выводит вопрос на уровень проблемы национального единства. «В их (татар – А.Г.) отношениях почему-то не было ни дружбы, ни любви, ни братства, ни чувства единства, они словно превратились в диких зверей и лишь хмелели при виде крови сородичей. Даже волки не едят волчьего мяса, зато эти с жадностью рвали на куски своих братьев по вере и крови, прямо-таки дрожали от радости, когда за малую выгоду могли продать их. Как исчезает снег в лучах жаркого солнца, так и они, сгорая от нетерпения, торопили свой конец…»[4] (Эмоциональная тирада Атласи обращена в современное ему настоящее: предатели и «в наши дни охотно строчат доносы, лгут, наговаривают на сторонников джадидизма – Камиля мирзу и Исмагила мирзу, выдавая их передовые методы обучения детей в школе за попытку возродить татарское ханство».)[5] Те же мысли высказывает казахский поэт И. Альбанчираки («Образец литературы»): «Предатели тянули у нации собственную кровь ее»[6].

---

[1] Хусаин Фаизханов. Касимовское ханство // Хусаин Фаизханов... С. 73, 74, 77.

[2] Фәхретдин Р. Казан ханнары... Б. 52.

[3] Газиз Г. История татар… С. 76.

[4] Атласов Х.М. История Сибири... С. 27.

[5] Там же. С. 64–65.

[6] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 70.

Марджани вместе с тем с горечью пишет о близорукой политике Турции. По его словам, султан совершил «большую ошибку, (не отпустив Давлет-Гирея на казанский престол – А.Г.) которая в очень короткое время дала горькие плоды»[1]. «Турции (по мнению Марджани) следовало присоединить к себе Казанское и Астраханское ханства, что способствовало бы увеличению ее территорий... Они могли составить одну общность с турками, так как были близки к ним по этносу, мазхабу и религии. В этом случае Крым автоматически стал бы территорией Османской империи. Однако турецкая администрация придерживалась другого мнения, она хотела завоевать славу не присоединением старых, а завоеванием новых территорий. Они не учли, что с присоединением татарских земель к ним отошла бы даже Венгрия. Турецкая администрация, в общем, и султан Сулейман в частности допустили политическую ошибку, которой не преминула воспользоваться Россия».[2]

(Зачастую отдельные ироничные сентенции воспринимаются лишь в контексте общего критичного звучания. Например, для Губайдуллина «мясник Минин» прежде всего представитель жаждущего земель и крепостных служивого сословия и торговцев[3]. В свете подавления сепаратистского движения в Поволжье в период «смутного времени», «наложения» на Казанский край «пятиной деньги» (чрезвычайного 20-% налога) и жестокого подавления последующего восстания, определение «мясник» приобретает совсем другое звучание, нежели у Соловьева С.М., обозначающее род занятий символа российской соборности и спасителя пошатнувшейся государственности.)

Национальные акценты в трудах Ахмарова вызывали естественные нарекания со стороны приверженцев официальной идеологии, поскольку «его материалы опровергали многое из того, что было в трудах этих профессоров»[4]. Дискутируя, татарские историки, прежде всего, обращали внимание на односторонний характер общеиспользуемых источников. Фаизханов весьма осторожно отмечал, что

---

[1] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара... С. 152.

[2] Там же. С. 160–161.

[3] Газиз Г. История татар… С. 133.

[4] Хайрутдинов Р.Г. Историк Гайнетдин Ахмеров // Ахмеров Г. Избранные труды... С. 9.

официальные летописцы, («кафиры») «когда писали свою историю, то не жалели черных красок, рассказывая о Казани», боясь «как бы Казань не развилась до уровня Сарая»[1]. «А во многих случаях, питая враждебные чувства к татарам и утаивая истину, они специально преподносили их в форме противопоставления одних другим. По этой причине невозможно безоговорочно доверять русской истории»[2]. Марджани также отмечает, что «Россия с давних времен враждовала с татарами, кроме этого, ее народ был фанатичен и невежественен, поэтому книги по истории не проверялись на достоверность, кроме этого, они писались не для того, чтобы развивать историю. Русские книги по истории не объективны, в их основе лежит внутренняя неприязнь к татарам, фанатизм, однобокий подход к истории, они писали историю, скрывая ее истинную суть»[3]. Ахмаров, писавший в более позднюю эпоху, использовал еще более жесткие выражения. «Русские исторические сведения чаще всего исходят из оставленных монахами летописей. А эти сведения, особенно в эпоху Казанского ханства, так и дышат ненавистью к татарам, то есть изначально настроены только на негативное восприятие всего татарского… Летописи… брызжат таким фанатизмом и предвзятостью…» и т. д.[4]

Катастрофические последствия падения Казанского ханства для татарских историков очевидны. Даже «русофил» К. Насыри высказался по этому поводу однозначно: «После завоевания Казанского ханства с русскими жить… стало тяжело. Приходилось отдавать подводы, лошадей, терпеть насилие и грабежи»[5]. «Пытки, которыми в 1600 годы принуждали мусульман принять христианство, были же-

---

[1] Марджани использует практически аналогичные выражения: «Русь только свободно вздохнула после распада Золотой Орды, как вновь в Казани начинается строить татарское государство, поэтому естественно, что русские испугались и предприняли все, чтобы это государство не стало таким же сильным, как его предшественник». «Сосед Казанского ханства Россия жила в постоянном страхе, что оно может стать таким же сильным, как Золотая Орда». См.: Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани... С. 164, 141.

[2] Хусаин Фаизханов. История Казани… С. 58–59. Вместе с тем не без юмора он замечает: «…если в этих записях татары восхваляются, возвышаются на фоне русских, то почему бы и не принять эти сведения?» См.: там же. С. 60.

[3] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани... С. 141.

[4] Ахмеров Г. История Казани… С. 65, 66.

[5] Насыри К. Избранные произведения… С. 43.

стокими: запирали зимой в студеную клеть, бросали нагишом в холодную муку. Многие их не выдерживали и погибали»[1]. В целом «после завоевания Казани русскими, – отмечает Х. Фаизханов, – наш народ на один-два века находился в подавленном, угнетенном состоянии…»[2]. Впоследствии Губайдуллин вполне определенно выразил общее мнение: причина обеднения татарских крестьян – «продолжение русской колонизации»[3]. По данным И. Терегулова, «за два века у русских мусульман отняты 41675000 десятин земли, считая и сибирские земли»[4]. Острая критика российской имперской политики в книге М. Рамзи «Известия и сведения о событиях в Казани, Булгаре и татарских правителях» (1908) привела в итоге к аресту и изъятию тиража[5].

Вместе с тем Х. Фаизханов не без гордости констатирует, что хотя «мы живем в подчинении русских – христианского народа, однако мы не изменили нашего образа жизни, ни обычаев и традиций, ни языка»[6]. Важнейшим фактором этноконфессиональной идентичности мусульман, по мнению татарских историков, стало сохранение и развитие религиозных институтов. Не случайно всю вторую часть «Мустафад ал-ахбар…» Ш. Марджани посвятил освещению истории мечетей, медресе и деятельности духовенства.

Российскому имперству татарские ученые противопоставляют, в значительной степени, идеализированную картину устройства Казанского ханства и Золотой Орды. Если политический строй Золотой Орды в основном рассматривался сквозь призму романтизированных образов харизматических лидеров («людей длинной воли», «в руках которых не дрожала сабля»), то и великие казанские ханы (Улу Мухаммед, Махмуд и др.) в своем величии не уступают предшественникам[7]. Само Казанское ханство представляется монархией с широкими

---

[1] Насыри К. Избранные произведения… С. 67.

[2] Фаизханов Х. Послание // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 32.

[3] Газиз Г. История татар… С. 151.

[4] Терегулов И. Очерк по истории общественного и революционного движения мусульман России // Эхо веков (Гасырлар авазы). 2002. № ½. С. 33.

[5] Книга, которую автор писал с 1892 по 1907 гг., задолго до своего издания в Оренбурге известная в рукописных списках, была издана при содействии Н. Катанова и материальной поддержке З. Расулева.

[6] Фаизханов Х. Послание // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 32.

[7] См.: Фәхретдин Р. Казан ханнары...

правами подданных[1]. Где «государственные мужи в окружении хана были наделены особыми правами, позволявшими активно участвовать в управлении всеми структурами власти. Сам хан не мог править единолично, без участия самых влиятельных и родовитых беков… Языческие племена пользовались полной свободой в выборе образа жизни и верований»[2]. Г. Ахмаров пишет: «…когда на смену Булгарии пришла Казань, арские, чувашские, черемисские, башкирские племена добровольно признали ее власть и вошли в состав нового государства. Эти племена никогда не замышляли антиказанских бунтов, напротив, шли вместе с казанцами против общего врага, вместе защищали Казань, а после ее падения делали все, чтобы не попасть под русское иго[3], поднимали восстания, а потерпев поражения, зачастую предпочитали свободолюбивые башкирские степи рабству на истоптанной захватчиками родине. Все эти движения языческих племен свидетельствуют об их этнической и духовной общности с казанскими, а еще ранее – с булгарскими тюрками, что, в свою очередь, дает основание предполагать наличие равных прав и достаточных свобод у народов как Булгарской, так и Казанской держав»[4]. А.-З. Валиди также отмечает демократическое общественное устройство и традиционно высокое чувство коллективной ответственности у многих тюркских народов (башкир, казахов, туркмен и т. д.), привыкших с древнейших времен принимать важные государственные решения коллективно. В отношении булгар он приводит слова Ибн Фадлана о том, что «у булгар придерживаются решения вынесенного их правителем и поэтому среди них можно спокойно жить»[5].

Идеализация прошлого – весьма характерный прием проявления неприятия и даже скрытого осуждения настоящего. Известно, что практически все мусульманские реформаторы черпали свое вдохновение, обращаясь к «золотому веку» арабо-мусульманской куль-

---

[1] «Подданными Казани были чувашские, черемисские, арские, мордовские и башкирские племена, ранее входившие в состав Булгарии». См.: Ахмеров Г. История Казани… С. 73.

[2] Ахмеров Г. История Казани… С. 82–83, 84.

[3] Подобный термин использует впоследствии Г.С. Губайдуллин: «московское иго». См.: Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар… С. 80.

[4] Там же. С. 82.

[5] Валиди Тоган З. Воспоминания: Кн. 2… С. 209.

туры (когда «вся наука Греции (Индии и Персии – А.Г.) перешла в Аравию»)[1]. Из этого ряда «выбивается» М.Ф. Ахундов, который в отличие от других выразил свое восхищение «образцовым» устройством доисламской Персии[2]. Идеализируя древнеперсидские порядки, он, подобно Платону с его мифической Атлантидой, пытался представить идеальное государство. В противопоставлении древней Персии «нынешнему состоянию Ирана» («это свет против мрака») можно увидеть осторожный намек на деспотизм Российской империи[3]. Однако и при этом азербайджанский просветитель признает, что «блеск и счастье прежнего Ирана по сравнению с блеском и счастьем народов Франции и Нового Света в наш век считаются свечой против солнца»[4]. Подобные мотивы звучат в стихах казахского поэта А. Биркалиева («Течение», 1912). В контексте констатации имперского давления («Дым севера (России) затуманил весь свет») он пишет о том, что «казак при хане был богат… не было ни знати, ни вельмож, велика была благодать при хане». Соответственно «нам нужна привольная жизнь» (И.Б. Альбанчираки «Образец литературы», 1910). Однако при этом Биркалиев призывает: «Не хвались прошедшим временем. Новый путь лучше – учись. Этот путь вышел из Константинополя». К аналогичному выводу приходит И. Мамашов («Пример», 1912): «Прошли времена наших ханов, когда народ управлялся справедливо»; «если и вы будете держаться пути старины, то неизбежно мы придем к регрессу, погибнем. Казак иди вперед…»[5].

Тема гармоничных отношений народов Казанского ханства преломляется в трудах идеологов татарского джадидизма констатацией лидерства казанских татар среди мусульман России в принципе и среди народов Поволжья и Приуралья в частности. «Подобно булгарам, казанские мусульмане стояли в своем развитии на голову выше

---

[1] Баязитов А. Ислам и прогресс... С. 27, 7. См. также: Марджани Ш. Вафият ал-аслаф…; Фаизханов Х. Реформа медресе (Ислах мадарис)… С. 12–28; Баязитов А. Отношения ислама к науке и к иноверцам… и др.

[2] Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения... С. 32–34.

[3] О подобных приемах Ахундов более ясно пишет в письме к Мирзе-Ага (1871). См.: Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения... С. 250.

[4] Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения... С. 31–32.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 19, 22, 29, 70.

других тюркских и финских племен страны… Вообще эти племена испытывали и испытывают такое сильное культурное влияние казанцев, что у них многие обычаи и традиции одинаковы или сходны с казанцами»[1]. Г. Фаизханов также отмечал экономическую слабость «соседних народов, как чуваши и марийцы», и ориентирует татарский капитал на активную экспансию, прежде всего, в соседние регионы[2]. Поскольку «наши башкирские братья не ценят свои райские земли, и продают десятину земли за фунт чая или пять фунтов сахара, (и – А.Г.) таким образом, уже тысячи десятин земли перешли в руки чужих народов», пусть «наши богатые люди… стараются по мере сил покупать земли у башкир»[3]. «Для людей с небольшим капиталом было бы полезно поехать в башкирские деревни Уфимской и Оренбургской губерний и открыть там магазин»[4]. Социально-экономические перспективы развития мусульманского общества у татарских просветителей-модернистов не вызывали сомнений. Г. Фаизханов вместе с тем отмечает, что «потенциал рыночного хозяйства будет реализован только при определенных институциональных условиях»[5].

## § 6.2. Формирование традиций тюрко-мусульманской солидарности в освободительной борьбе мусульманских народов

Российское государство, в XVI в. вставшее на путь формирования колониальной империи, к рубежу Нового времени оставалось отсталой феодально-бюрократической страной, исповедующей наиболее варварские методы эксплуатации покоренных народов. Захват Казанского ханства положил начало не только становлению самой

---

[1] Ахмеров Г. История Казани… С. 74. Об этом также пишет Ашмарин Н.И.: поговорки и песни у татар, чуваш и удмуртов «как будто переведены одна с другой. Это объясняется влиянием татарской поэзии, которое сильно сказалось на песнях соседних татарам инородческих племен». См.: Ашмарин Н.И. Очерк литературной деятельности казанских татар-мохаммедан за 1880–1895 гг. ... С. 4.

[2] Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар... С. 32.

[3] Там же. С. 30, 31.

[4] Там же. С. 37.

[5] Роль Габделгалляма Фаизханова в формировании и развитии экономических идей в татарском обществе // Фаизханов Г.Ф. Мухаррик аль-афкар… С. 59.

обширной континентальной империи, но эпохе практически не прекращавшихся освободительных войн, потрясавших государственные устои, начиная с середины XVI в. до самого конца российского царства. В ходе этой борьбы ярко проявилась специфика освободительного движения мусульманских народов, связанная с идеей единства мусульманского мира, приоритета религиозной солидарности над общинными, этническими и государственными различиями.

По утверждению Фирсова Н.Н.: «После завоевания казанское ханство превратилось в московскую колонию. И его постигло то же, что постигает всякую колонию – безудержная эксплуатация со стороны победителей»[1]. Губайдуллин Г.С. писал, что не только татары, но и «другие не татарского происхождения народности чуваши, марийцы и т. д., жившие в эпоху самостоятельности под управлением автономных князей, также не могли быть равнодушны к московскому игу, почему общность интересов заставила их защищать страну не с малым усердием, чем татары. Поэтому тотчас после падения Казани началось брожение, превратившееся скоро в открытое восстание всех народов края, тянувшееся около 10 лет и продолжавшееся с перерывами после беспощадного подавления его»[2]. Падение поволжских государств, а затем и Сибирского ханства, под натиском Москвы поначалу не воспринималось как необратимая трагедия. У местного населения были надежды на помощь соплеменников и единоверцев, на скорое освобождение[3]. По образному выражению Агрономова А.И., «война в мухммеданстве есть какая-то магическая сила, незаметно приводящая в движение весь мухаммеданский мир. Поднимается в одном конце этого мира военно-религиозный клич, и на него откликаются все мухаммедане»[4].

Уже с начала XVI в. обращения за помощью к крымскому хану – вассалу турецкого султана – становятся традиционными. Х. Амирханов в «Истории Булгарии» (1883) приводит письмо казанского хана

---

[1] Фирсов Н.Н. Прошлое Татарии... С. 25.

[2] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар... С. 80. См. также: Фирсов Н.Н. Прошлое Татарии... С. 36–37.

[3] Они «надеялись на османскую, крымскую и ногайскую помощь». См.: там же.

[4] Агрономов А.И. Джихад. Священная война мухаммедан… С. 224.

Мухаммад-Амина[1] к крымскому правителю «с просьбой помочь ему в борьбе с Москвой»[2]. Арест и ссылка казанского хана Абдул-Латифа (брата Мухаммад-Амина и пасынка крымского хана)[3] привели к обострению некогда относительно благополучных крымско-московских отношений. 29 декабря 1508 г. крымские послы представили шертную грамоту[4] от имени крымского хана Менгли-Гирея, его жены Нур-Султан и царевича Мухаммад-Гирея, гарантирующую лояльность Абдул-Латифа и ходатайствующую об его освобождении[5]. В этот же день Абдул-Латиф подписал шертную грамоту «о послушании». Опальный хан рассчитывал не только на освобождение, но и на престол Астраханского ханства. Компромиссом стал указ о пожаловании ему во владение г. Юрьева[6]. Поскольку главная цель не была достигнута, в 1513 г. к Василию III обратился уже турецкий султан Селим I с просьбой отпустить плененного царя в Крым[7]. Но и это послание, переданное князем Мангупским Феодоритом Камалом, не возымело успеха: Абдул-Латиф умер в Московии в 1517 г. В дальнейшем, утверждение на казанском престоле крымской династии в 1521–1551 гг. (Сахиб-Гирей, Сафа-Гирей, Утямыш-Гирей) рассматривается некоторыми историками как принятие вассалитета от Османской империи. «В это время даже “хутьбе” (пятничная проповедь) читалась во имя султана»[8].

Помимо покровителей «промосковской группировки»[9] с аналогичными просьбами в Москву направлялись сторонники «восточной партии». Сибирский хан Ибрагим Ибак неоднократно обращался (1489, 1493) к Ивану III с требованием освободить ранее свергну-

---

[1] *Мухаммад-Амин (1469–1518)* – казанский хан (1484–1485, 1487–1495, 1502–1518), сын Ибрагима и Нур-Султан.

[2] См.: Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар... С. 75.

[3] *Абдул-Латиф (ок. 1475–1517)* – казанский хан (1495–1502), сын Ибрагима и Нур-Султан. Сослан в г. Белоозеро.

[4] Русский перевод тюркско-персидского термина «шерт-намэ» – письмо об условии.

[5] Собрание государственных грамот и договоров. Ч. V. М. С. 38.

[6] Собрание государственных грамот и договоров, хранящееся в государственной коллегии иностранных дел. Ч. II. М., 1819. С. 30–32.

[7] Собрание государственных грамот и договоров. Ч. V… С. 53–54.

[8] Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар... С. 79. Об этом также пишет Ш. Марджани. См.: Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара... С. 151.

[9] Крымское ханство в период правления Менгли-Гирея (1468–1515) считалось союзником Московского государства.

того казанского хана Ильгама[1] (сводного брата Мухаммад-Амина и Абдул-Латифа), обещая за это союз и дружбу. Впрочем, и эти попытки были безуспешны. Не станет преувеличением утверждение, что Москва в этот период серьезно воспринимала лишь «звон оружия»[2]. В этом духе выдержано письмо Сибирского хана Кучума к Федору Иоанновичу: «С ногаями я в союзе, и если с двух сторон станем, то плохо будет московскому владению»[3].

Крушение Казанского ханства Ш. Марджани, как было выше сказано, во многом связывает с ошибочной политикой турецкого султана Сулеймана I. В просьбе крымского хана Сахиб-Гирея послать Девлет-Гирея в Казань на смену умершему Сафа-Гирею он усмотрел попытку путем интриг сохранить свое положение. В результате Сахиб-Гирей был убит, Девлет-Гирей стал крымским ханом, на казанском престоле остался младенец Утямыш-Гирей при регентстве матери. «Верховный эмир собственноручно написал, выдвигая против Сахиб Гирея обвинения, способные вызвать гнев султана и сановников из-за напряженных отношений между ними обоими… Положение Казани осложнилось, и жители ее позвали из Астрахани Йадкар-хана б. Касим-хана, а он был легковесным юношей. Русские вырвали Казань из его рук и завладели ею. Это было концом Казани»[4].

На курултае, состоявшемся в 1565 г. в Крыму, было принято решение об освобождении Казани и Астрахани. К турецкому султану и крымскому хану сплошным потоком прибывали депутации и посольства не только от казанцев, астраханцев, ногаев, но и от черкесов, луговых марийцев, из Хивы и Бухары с призывами помочь завоеванным татарским юртам[5]. Непосредственной реакцией на эти призывы стал поход крымско-турецкого войска в августе 1569 г. Под руководством великого визиря Соколлу была даже предпринята попытка прорыть канал между Доном и Волгой, чтобы перебросить на Волгу

[1] Собрание государственных грамот и договоров. Ч. III. С. 6, 14. Ильгам (Алихан) (ок.1450-х – ок. 1490-х) – казанский хан (1479–1484, 1485–1487), сын Ибрагима. Сослан в г. Вологду.

[2] Поспешные уступки московского правительства после удачных крымско-казанского похода 1521 г. и крымского похода 1671 г. этому свидетельство.

[3] Иловайский Д. Ермак и покорение Сибири... С. 27.

[4] Шихаб ад-дин Марджани. Вафият ал-аслаф… С. 73–74.

[5] Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1960. Т. 3. С. 598–601.

турецкие корабли[1]. Однако это довольно сложное гидротехническое мероприятие, как и сам поход на Астрахань завершились неудачей.

Турция, скованная в этот период «египетскими, персидскими, венгерскими делами», не могла оказать реальную военную помощь, поэтому подталкивала к активным действиям крымцев. Весной 1571 г. войска крымского хана вновь вторглись в пределы московского царства. Разоряя Москву, Девлет-Гирей писал русскому царю: «Жгу и пустошу все из-за Казани и Астрахани, а всего света богатства применяю к праху надеясь на величие божие… отдай наши юрты – Астрахань и Казань; а захочешь казною и деньгами всесветное богатство нам давать – не надобно; желание наше – Казань и Астрахань»[2]. Иван IV, потерпев сокрушительное поражение, готов был в этот момент отступиться от Астрахани. Турецкий султан Селим II в своем письме к русскому государю 7 октября 1571 г. также потребовал освобождения Казани и Астрахани, в противном случае угрожая новым вторжением крымских татар. В этот же день был отправлен приказ к Девлет-Гирею готовиться к походу «до реки Оки»[3]. Однако последующие неудачные действия крымского войска в 1572 г. позволили Москве занять более твердую позицию.

Надежды на Крым в XVI–XVII вв. были отнюдь не случайны. Анализ документов русско-крымских отношений, переводов татарских оригиналов, сделанных Х. Фаизхановым, показывает, что отношения «Крыма и России не были паритетными, Крымскому юрту даже в XVII в. принадлежала доминирующая роль». «Так называемые договоры на самом деле до конца XVII в. оставались пожалованиями (ярлыками) ордынско-крымского двора двору московскому», а «так называемые поминки, их татарское название “тиеш”, были не чем иным как данью, которая вывозилась в Крым до 1685 г. и которая была отменена специальным пунктом русско-турецкого Константинопольского договора 1700 г.»[4]

---

[1] Акгюн М. Черноморские проливы: незримые связи // Российско-турецкие отношении... С. 43.

[2] Соловьев С.М. История России с древнейших времен... Т. 3. С. 607–608.

[3] Два послания султана Селима II в Москву и Бахчисарай // Эхо веков – Гасырлар авазы. 1995. Май. С. 93–100.

[4] Фаизов С.Ф. Значение наследия Хусаина Фаизханова в области крымско-татарской археографии для изучения истории Крымского юрта и русско-крымских отношений // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие… С. 148.

(Справедливости ради следует отметить, что Москва всеми силами стремилась преодолеть сложившуюся традицию. Об этом в частности свидетельствует выписка (1676) из дипломатических протоколов приема послов при дворе Алексея Михайловича. Вопрос о здоровье турецкого султана и персидского шаха российский государь произносил стоя. Вопрос же о здоровье крымского (как и бухарского) хана – сидя. Мало того, приписка гласит: «Как были на Москве последние Крымские гонцы Кушла с товарищи, и за нарушением Крымского Хана шерты и за многие его неправды, у Великого Государя на дворе на приезде гонцы не были, а взята Ханова грамота у гонцов в Посольском приказе»[1].)

Планы помощи поверженным татарским государствам также прослеживаются и в политике Казахского, Бухарского ханств и Ногайской Орды. Правитель Большой Ногайской Орды Урус (1578–1590) «в 1581–1584 гг. поддержал восставших казанских татар, дал им оружие»[2]. История появления служилого казахского царевича (а в будущем касимовского хана) Ураз-Мухаммада при московском дворе также весьма показательна. В грамоте Федора Иоанновича казахскому хану Тевкелю об этом сказано: «А как изменил нам Кучум, царь сибирский, и мы за его неправды посылали на него рать свою и его с юрта наши люди согнали, и в то время брат ваш Уразмагмет-царевич (Ураз-Мухаммад – А.Г.) попал в руки нашим ратным людям»[3]. Впоследствии в записи посольского приказа 1594 г. о переговорах служилого царевича Ураз-Мухаммада с послом казахского хана Тевкеля отмечаются уже «происки» Бухарского ханства и правителей ногайских орд: «Бухарский царь (Абдулла-хан – А.Г.)[4]… а ныне, с Ногаи соединясь, хочет поставить в Сарайчике город (крепость – А.Г.). А как в Сарайчике город поставит, тулды будет и Астороханью прихлашати»[5].

Смута, охватившая в начале XVII в. Российское государство, казалось, поставила под сомнение целостность новоявленной империи.

---

[1] Собрание государственных грамот и договоров. Ч. IV. М., 1828. С. 342–343.

[2] Татарский энциклопедический словарь... С. 601.

[3] Под стягом России: сборник архивных документов... С. 357.

[4] При Абдулле-хане в 1557–1598 гг. Бухарское ханство достигло наибольшего территориального расширения и политического влияния.

[5] Под стягом России: Сборник архивных документов… С. 354.

Возможность этноконфессионального распада России с беспокойством воспринималась не только в Москве, но и в Варшаве. Польский король Сигизмунд с нескрываемым опасением писал своим сторонникам: «Остерегайтесь разделения Московского государства на мелкие части… Вам же известно, что Астрахань, Казань и другие татарские города, договорившись между собой, якобы решили подчиниться персидскому шаху. Казань, Астрахань, марийцы, степные города, города вдоль реки Белой и сибирские города, Пермь и Вятка не подчиняются нашим грамотам, не прислушиваются к нашим выступлениям, и нашему сыну крест не целуют»[1], (также, как и не подчиняются московскому правительству – А.Г.). (Следует отметить, что касимовский хан Ураз-Мухаммад в этой сложной обстановке после взятия Касимова войсками Василия Шуйского счел за благо перейти на сторону Сигизмунда.)

Позднее касимовскому воеводе предписывалось (1651) строго надзирать за касимовским царевичем и его людьми, чтобы не допустить «им иметь какие-либо сношения с магометанами других государств»: «Велено им (воеводам – А.Г.) беречь и разведывать того, чтоб к Касимовскому Царевичу и к людям его из которых бусурманских Государств, или от Ногайских людей, и от Черемисы, о каких делах присылки, или совета и с Царевичевыми сеиты и с иными людьми советаж и ссылки не было…». «А которые послы, или посланники и гонцы Кизильбашские и Бухарские, Юргенские и Ногайские поедут… мимо Касимова:  и ему того беречь накрепко, чтоб послы, и посланники, и гонцы, и люди их к Касимовскому Царевичу в город не посылали, и люди б Царевичевы к ним не ходили, и видеться с ними и разговаривать ни чем без Государева указа не давать»[2].

И в дальнейшем надежды на мусульманскую и тюркскую солидарность продолжали жить, подкрепляемые кровопролитными столкновениями России на южных рубежах. Например, «сеитовский бунт» (1662–1663) и последующие восстания башкир неизменно получали поддержку казахов. Позднее один из предводителей тюрко-башкирского национально-освободительного движения Султан Му-

[1] Цит. по: Газиз Г. История татар… С. 131.

[2] ПСЗРИ. Т. I. № 65 (11 июля 1651 г.). С. 254.

рат[1] в 1708 г. посетил Крым и Стамбул, лично встретился с крымским ханом и турецким султаном, «чтоб их (башкир – А.Г.) приняли к себе в союз»[2]. Валиди А.-З. приводит письмо Османского правителя (1716) башкирскому хану Каипу Мухаммету, где султаном выражается поддержка освободительному движению[3]. Казанский губернатор Волынский А.П., высказывая опасения на счет башкир («ежели учинится (война – А.Г.) с турками, то оной народ не токмо может нанести государству вред, но и великое учинит разорение»), докладывал (1730), что в 1724 г. были задержаны в калмыцких улусах башкиры, которые «посланы были для согласия к крымским и к кубанским татарам…»[4].

На помощь соплеменников и единоверцев надеялись также участники татаро-башкирского восстания 1755–1756 гг. Оренбургский губернатор Неплюев И.И. в своих «Записках…» вспоминал: «В самое ж то время в Казанскую губернию к татарам, так и киргиз-кайсацкому народу, кочующему за Яиком, таковыя ж письма (от башкир – А.Г.), в коих назначен был день и час к начатию сего возмущения; почему вдруг по предписанному времени весь башкирский народ взбунтовался», а «киргизцы начали производить набеги… для вспоможения башкирцев»[5]. После поражения восстания «башкирцев с женами и детьми (за Яик к казахам – А.Г.) перебралось более 50000 душ»[6]. Имперская администрация изначально стремилась разделить тюрко-мусульманские народы, опасаясь их солидарности в борьбе против колониального гнета. Неплюев И.И. открыто признавался, что потратил немало усилий «на искоренение той надежды, которую башкирцы на киргизов (казахов – А.Г.) имели», чтобы посеять «вражду между теми народами, что Россия навсегда от согласия их может быть безопасна»[7].

---

[1] Султан Мурат – сын каракалпакского хана Кучука, потомок хана Кучума был избран башкирским султаном. Через 30 лет (в нач. 1740) М. Юлаев (Карасакал), лидер народного восстания (1735–1740) был объявлен восставшими ханом Султан-Гиреем, сыном Джунгарского хана.

[2] См.: История Татарии в материалах и документах… С. 391–393.

[3] Валиди Туган. Башкортлар тарихы. Өфе, 2005. Б. 110.

[4] История Татарии в материалах и документах... С. 399–400.

[5] Неплюев И.И. Записки… С. 145–146.

[6] Там же. С. 155.

[7] Там же. С. 155, 161.

Руководитель восстания Батырша в письме к императрице Елизавете Петровне писал: «Из года в год и изо дня в день передаются слухи о приходе войск из мусульманских стран. Если Бог доведет нас до этой надежды, то и мы, если будет угодно Богу, что-нибудь предпримем»[1]. «Слышны вести о том, что страны ислама помогут здешним мусульманам; возможно, что это непременно осуществится: вести о жалобах здешних мусульман на притеснения их веры и жизни, а также о том, что со стороны русского падишаха, властвующего над ними, не оказывается им никакой справедливости и милости, и о том, что многих мусульман коварством и насилиями совращают с веры и губят, – многократно доведены до сведения правителей и султанов мусульманских стран»[2]. Позднее Румянцев П.А. в письме (1775) к казанскому губернатору сообщал, что в ноябре 1774 г. на Тамани в Едичкульской орде, затем в Крыму у хана Девлет-Гирея объявились два казанских татарина, которые «абвещая в тех народах разширающиесь в России успехи бунтавщика Пугачева: ани там пранесли, что самозванец войска имеет до 300000, а наиболее из Киви (Хивы – А.Г.), Буковара (Бухары – А.Г.), каракалпаки, башкирцы, киргизы, китайцы, бывшие за Волгою калмыки и татара казанские». Он также добавил, что «министерство Порты часто имеет саветы с недавно там абретающимися татарами», которые возможно «суть те самые»[3]. К 1775 г. относится письмо Суворова А.В. к графу Панину П.И., где он сообщал об участии казахов во главе с Сырымом Датовым в восстании под руководством Пугачева[4].

Несмотря на то, что конкретные ожидания связывались с разными государствами и смещались в зависимости от политической ситуации[5], надежды на помощь мусульманских стран сохранялись вплоть до начала XX в. Однако наибольшие ожидания российских

---

[1] Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне. Уфа, 1995. С. 93.

[2] Там же. С. 83.

[3] История Татарии в материалах и документах… С. 441.

[4] URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D1%FB%F0%FB%EC_%C4%E0%F2%EE%E2 (дата обращения: 26.11.2014).

[5] Надежды некоторых мусульманских националистов были связаны в начале XX в. даже с Японией, (провозгласившей лозунг «Азия для азиатов»), проявившей в лице своего императора «положительное отношение к исламу». См.: Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I… С. 61.

мусульман были все же связаны с Османской Турцией. Следует отметить, что после падения Багдада (1258 г.) под натиском войск Хулагу духовная власть халифа перемещается в Египет, а затем в Стамбул[1]. Постепенно, по мере роста мощи Османской империи она была «узурпирована» турецкими султанами. Уже в памятной надписи, прославляющей Сулеймана Великолепного (1520–1566 гг.), утверждалось: «Я, раб Божий и султан в этом мире, милостью Бога возглавляю людское общество пророка Мухаммеда. Могущество Бога и чудеса Мухаммеда сопровождают меня. Я халиф в Мекке и Медине…» и т. д. (То, что в пятничной проповеди в Казани (в период правления Гиреев) поминалось имя турецкого султана, свидетельствует на наш взгляд не столько о спорном вассалитете сколько, о том, что мусульмане Казанского ханства уже тогда воспринимали султана в качестве халифа.)[2] В XVIII в. оформилась окончательная версия о передаче халифата последним египетским Аббасидом султану Селиму I[3]. В действительности же Селим I принял титул «Служителя обоих священных городов» по праву сильного после разгрома египетской армии в битве на Дабикском поле в 1516 г. В результате турецкие султаны приобрели «эпитеты и халифа и амируль-мумина (главы правоверных) и имамуль-муслимина (имама мусульман)»[4].

Таким образом, начиная с XVI в. в русско-турецких переговорах активно звучит тема покровительства Османской Порты «северным мусульманам» и Москвы – христианам[5]. «По Кайнарджийскому до-

---

[1] После уничтожения монголами последних Аббасидов мамлюкские султаны нашли их дальнего родственника и признали его халифом. Османские султаны, завоевав Египет (1517 г.), также признали этих халифов, перевезя последнего из них в Стамбул.

[2] Впрочем, подобная практика (молитв за мусульманских халифов, султанов, ханов) была достаточно широкой. Так, например, в Улусе Джучи в период правления Узбека молились за египетского султана Салах ад-Дина (аль-Малик ан-Насир) (1174–1193), которого поминали вслед за золоордынским правителем. См.: Сборник материалов, относящихся к истории золотой Орды / сост. В. Тизенгаузен. Т. I. СПб., 1884. С. 198.

[3] Ислам. Энциклопедический словарь... С. 268.

[4] Мирза Александр Казем-Бек. О значении имама, его власть и достоинство... С. 300.

[5] То, что центральной власти приходилось учитывать реакцию мусульманских стран, свидетельствует, в частности, Сенатский указ «О нестроении мечетей…»

говору Россия получила протекторат над православными христианами, проживающими на территории Османской империи, в то же время султан Высокой Порты брал под свое покровительство мусульман России…», (и «оба государства пользовались предоставленными правами вплоть до Первой мировой войны…»)[1]. Подобные ссылки на Кючук-Кайнарджийский договор (1774) стали давно общим местом в литературе, посвященной данному аспекту. Однако, изначально данное право турецкого султана согласно букве Кайнарджийского договора относилось прежде всего к народам (татары «крымские, буджатские, кубанские, едисанцы, жамбуйлуки и едичкулы») независимого[2] Крымского ханства: «В духовных же обрядах (они – А.Г.), как единоверные с Мусульманами, в рассуждении Его Султанского Величества, яко Верховного Калифа Магометанского закона, имеют сообразовываться правилам, законом их предписанным, без малейшего их предосуждения, однакож утверждаемой для них политической и гражданской вольности»[3]. В Изъяснительной конвенции 1779 г. положение об «утверждении» было заменено на «духовное благословение» халифа[4]. После окончательной аннексии Крымского ханства в 1783 г. это положение **де-факто** распространилось на остальные мусульманские народы Российской империи. И хотя, ни в Манифе-

(1744), поясняющий, что если все мечети сломать, то известия о том могут «дойти в такие места, где между Магометанами, в других государствах живут люди веры Греческого исповедания, и построены Божие церкви, и не произошло б какого тем церквам утеснения…». См.: ПСЗРИ. Т. XII. № 8977 (22 июня 1744 г.). С. 158; также. ПСЗРИ. Т. XIV. № 10597 (23 августа 1756 г.). С. 608.

[1] Ортайлы И. Россия и Турция // Российско-турецкие отношения... С. 87.

[2] В силу Кючук-Кайнарджийского мирного договора (1774) Крымское ханство освобождалось от вассальной зависимости от Высокой Порты.

[3] ПСЗРИ. Т. XIX. № 14164 (10 июля 1774 г.). С. 959.

[4] «Всероссийская Империя… соглашается, чтоб Ханы Татарские, по избрании и возведении их на Ханство, целым обществом народа своего, как от себя, так и от подвластной им области присылали к ней (Порте – А.Г.) Депутатов с Магзарами (всенародными петициями, коллективными прошениями – А.Г.) в приличных терминах, по установленной ныне единожды навсегда примерной формы, с торжественным признанием в особе Султанской Верховного Калифейства Магометанской веры, а потому и с прошением духовного его благословения, как Хану, так и всей нации Татарской чрез присылку к ним таких благославительных грамот, каковые свойственны быть могут для области вольной и независимой, а притом единоверной с Турками. См.: ПСЗ-1. Т. XX. № 14851 (10 марта 1779 г.). С. 801.

сте 8 апреля 1783 г. («О принятии полуострова Крымского, острова Тамани и всей Кубанской стороны под Российскую державу»), ни в Ясском договоре (1791) и последующих документах данное положение юридически не подтверждалось, тем не менее «с воздействием духовного авторитета дома Османов на российское мусульманство» приходилось считаться вплоть до окончательной ликвидации халифата в 1924 г.[1]

После подавления восстания под руководством Батырши и Пугачевского бунта освободительное движение мусульманских народов, казалось бы, на время затихло. «В Казани было наружно тоже все спокойно, хотя в глубинах булгаро-татарского общества затаились прежние сепаратистские стремления с ориентацией на Константинополь, как центр пантюркизма»[2]. «Идея о Духовном собрании возникла», по мнению Загидуллина И., с целью «противодействовать проникновению антиправительственной исламской идеологии из Османского государства и среднеазиатских ханств»[3]. В ходе текущей войны (1787–1791) турецкое правительство «попыталось вовлечь в борьбу с Россией среднеазиатские ханства и казахские жузы». «В частности, пограничная администрация перехватила письмо из Турции в Бухарию, в котором сообщалось о скором отправлении туда паши с большими подарками»[4]. Также российским властям стало известно о связях Сырыма Датова (лидера казахской оппозиции Малого жуза) с османским правительством[5]. Большие надежды в среде отечественных мусульман породила Крымская война (1853–1856).

---

[1] Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII – начало XX в.): Сборник материалов... С. 26. «Термин “мусульман” для татар в эпоху сильных нажимов русификации был некоторым щитом для сохранения самобытности, ибо применяя его, они, как бы становились под защиту тех мусульманских стран, с которыми правительству приходилось считаться». См.: Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар… С. 23.

[2] Фирсов Н.Н. Прошлое Татарии... С. 39.

[3] Загидуллин И.К. Предисловие // Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX в. Казань, 2010. С. 5.

[4] Там же. С. 4.

[5] Мубаракзянов М.А. Политика российского правительства в отношении Малого жуза в 80–90-е гг. XVIII в. и оренбургский муфтий М. Хасанов // Оренбургское магометанское духовное собрание... С. 105.

Главнокомандующий российскими военными силами в Крыму кн. Меншиков А.С. докладывал императору, что крымские татары были настроены в пользу турок: «о могущем быть… возмущении татар»[1]. Однако восстание не случилось. Несмотря на «суровое обращение» «татары почти на всем полуострове сохраняли спокойствие, хотя, несомненно, с трудом сдерживали себя»[2]. Многие из них эмигрировали из Крыма вслед за турецкой армией[3].

Аналогичные настроения были и у казанских татар. Среди них проявилась «уверенность, что пора уже Казанскому Царству восстановить свою самостоятельность, – извещает официальное издание МВД, – в минувшую восточную войну татары выказали много холодности к делу русского правительства; из числа рекрут, взятых тогда по одному Мамадышскому уезду бежало до 200 человек при посредстве богачей; вообще татары говорили, что сражаться против единоверных Турок запрещает им совесть…»[4]. «Как показывают корреспонденции», – писалось в «Русском мире», – татары «сочувствовали воинственному настроению турок, слушали проповеди софт, с участием следили за ходом войны, за успехами и неудачами турок и пр. В некоторых татарских селениях Казанской губернии ждали даже султана в Казань для восстановления самостоятельности татар»[5]. В 1861 г. черкесы (решением меджлиса) отправили в Стамбул посольство с просьбой о заступничестве.

Очередная русско-турецкая война (1877–1878) вновь всколыхнула весь мусульманский мир. Развернутое в Стамбуле священное знамя пророка[6] произвело «сильное возбуждение между магометанским населением». Народные волнения, прокатившиеся от Марокко до Египта, вызвали озабоченность французского правительства и стремление усилить войска в Алжире. Были отправлены военные суда для

---

[1] Кн. А.С. Меншиков в рассказах его адъютанта А.А. Панаева, 1853–1854 гг. // Русская старина. 1877. Т. XVIII. Январь. С. 120.

[2] Гольденберг М. Крым и крымские татары... С. 72.

[3] Несколько семей казанских татар изъявили желание последовать их примеру. См.: Знаменский П. Казанские татары… С. 55.

[4] Список населенных мест по сведениям 1859 года. XIV. Казанская губерния. СПб., 1866. С. LXI.

[5] Русский мир. 1876. №№ 287, 294.

[6] Новое время. 1877. № 416. 27 апреля (9 мая).

охраны африканских берегов. Формально была объявлена священная война[1], султан принял титул «защитника религии», а другие мусульманские государства присвоили ему титул гази, т. е. воителя за правую веру[2]. В народе распространялись упорные слухи о явлении к султану Махди, обещавшему ему полную победу над врагами.

Турецкое правительство обратилось к российским мусульманам с призывом выступить против неверных. В прокламации к турецким морякам в частности говорилось: «Берега, на которые должен напасть вверенный вашему начальству флот, составляют важнейшие позиции неприятеля. Каждый камень, каждый ком земли были приобретены там некогда кровью тысячей мучеников и, не смотря на то, неприятель господствует на этих берегах. Крепости, выстроенные на них, мешают нам подать руку нашим единоверцам, страдающим под московским игом. Цель действий нашего флота, стоившего нам столько жертв, должна быть направлена к тому, чтобы с помощью Всемогущего овладеть этими крепостями. Коль скоро они будут в нашей власти, тогда мы можем протянуть руку нашим единоверцам, которые соединяясь с нами, снова получат свои законные права, которых они лишены теперь. Дай Бог, чтобы турецкое знамя опять развевалось в скором времени в той области, которая принадлежит нам»[3].

Другое воззвание, напечатанное в официальной стамбульской газете «Бассирет», было обращено непосредственно к татарам Крыма и к горцам Кавказа: «Жители Крыма и Кавказа! Настал удобный случай и решительный день. Прокламация, в которой наш падишах обратился к нашим морякам, касается также вас. Желание его величества состоит в том, чтобы освободить вас от ваших гонителей, врагов нашей веры и родины. Слушайтесь этого священного приказа и ожидайте императорского флота. Да окажет Аллах помощь мухаммеданскому народу»[4]. «Из Анатолии, по телеграмме венской “Presse”, отправляется много дервишей на Кавказ, чтобы постараться побудить тамошнее мусульманское население к восстанию против России»[5].

---

[1] Новое время. 1877. № 435. 17 (29) мая; Современные Известия. 1877. № 134.

[2] Русский мир. 1877. № 113. 29 апреля (11 мая), № 135. 27 мая (3 июня). «Этот титул принадлежал отцу и деду нынешнего султана». См.: там же.

[3] Русский мир. 1877. № 114. 30 апреля (12 мая).

[4] Цит. по: Русский мир. 1877. № 113. 29 апреля (11 мая).

[5] Русский мир. 1877. № 114. 30 апреля (12 мая).

Весной 1877 г. началось восстание горцев на Северном Кавказе. «Русский Мир» был вынужден признать, что «турецкая пропаганда еще находит в глубине кавказских ущелий некоторый воспламеняющий материал»[1]. Руководителем повстанцев объявили сына Шамиля, Гази-Магомеда[2]. По широко распространявшимся слухам он собирался на Кавказ «для принятия там начальства над чеченцами»[3]. Во всех аулах Дагестана зачитывали его письмо-воззвание, призывающее с оружием в руках подняться против угнетателей. Как отмечал Абрамов Я.В., «в своей борьбе с Россией горцы постоянно рассчитывали на турецкую помощь и до известной степени получали ее»[4].

В отношении казанских татар и башкир (еще накануне войны) полковник жандармского управления докладывал уфимскому губернатору, что «в случае объявления Россией войны Турции башкиры и татары, хотя и не составят шаек или партий для правильного возмущения, выразят свое противодействие правительству»[5]. Распространялись самые невероятные слухи, о которых «Новое время» сообщало (1876): что в Казанской, Вятской, Уфимской губерниях софтами проповедуется газават, у именитых казанских татар найдены «большие суммы денег, специально назначенные для этой цели, и громадное количество оружия» («как только война Турции будет объявлена и войска уйдут из Казани – будет резня»). В Уфе якобы башкиры восстали, взяли город в Пермской или Оренбургской губерниях; у муфтия был обыск, нашли большое количество оружия и турок, сам был арестован, но бежал и т. д.[6] Вместе с тем вести о том, что башкиры будто бы готовятся к возмущению, о речах в поддержку турок доносили также исправники Стерлитамакского, Мезелинского, Бирского

---

[1] Русский мир. 1877. № 113. 29 апреля (11 мая).

[2] *Гази-Магомед (1833–1902)* еще в 1847 г. был утвержден наследником имама Шамиля на случай его гибели. После смерти отца в 1871 г. в Медине Гази-Магомед не вернулся в Россию и поступил на службу в турецкую армию. С началом войны возглавил турецкую дивизию и отличился при осаде Баязета, закончил свою карьеру маршалом турецкой армии и остаток дней провел в Медине.

[3] Русский мир. 1877. № 135. 27 мая (3 июня).

[4] Абрамов Я. Кавказские горцы… С. 66.

[5] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1076. Л. 17–18.

[6] Русские мусульмане // Новое время. 1876. № 253; ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1076. Л. 25.

уездов. В дер. Аднагуловой Белебеевского уезда, сообщал начальник ГЖУ, – появились два турка, навещал их мулла Хайбуллин, водил в мечеть, «где совершались моления о Турции при участии жителей деревни. Между жителями этой деревни явилось убеждение, что в книгах магометанских существует пророчество о приходе какого-то Паши, а в деревне Тюпкильды, того же уезда, между жителями татарами существуют уже определенные толки, что их заберет Турок»[1].

«Во время самой войны по татарским  и вообще инородческим селам тайно бродили разные турецкие подданные, собирая пожертвования, возбуждая инородцев к восстанию в случае успехов Турции, и обещая разные льготы при переходе их в турецкое подданство»[2]. Наиболее активными агитаторами традиционно выступали софты[3]. Они «появлялись в нашем отечестве и во время последней славяно-турецкой борьбы; их воззвания всегда были рассчитаны на возмущение татар»[4]. Востоковед Машанов М.А. с праведным негодованием свидетельствует (1878), что «во время настоящей войны не портреты Скобелева, Гурко и других русских героев возбуждают сочувствие наших мусульман, и не эти портреты расходятся между ними, а напротив, портреты Абдуль-Гамида и Мухтара… портреты их целыми тысячами раскупаются казанскими и другими татарами, как это лично нам известно»[5].

То, что «таковые “настроения умов” были», подтверждают последовавшие волнения мусульман в Поволжье и Приуралье в 1878 г., в ходе которых «татары высказывались и о том, чтобы муфтий не назначался от правительства, а избирался бы магометанским населением»[6]. Среди них распространялись упорные слухи о том, «что Султан, предоставив Государю Императору в распоряжение всех христиан, по-

[1] ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 1076. Л. 6, 27, 30, 33.

[2] Из казанской епархии // Церковно-общественный Вестник. 1882. № 55. 25 апреля. С. 4.

[3] Еще в Стамбуле накануне войны софты, дискутируя со Смирновым В.Д., поясняли, «что мусульманину неприлично служить в войске христианском… потому что может довестись сражаться против своих единоверцев». См.: Смирнов В. Турецкая цивилизация, ее школы, софта, библиотеки, книжное дело... С. 550.

[4] Агрономов А.И. Джихад. Священная война мухаммедан... С. 226.

[5] Машанов М. Верховная власть в исламе. Казань, 1878. С. 22.

[6] Климович Л. Ислам в царской России… С. 45.

требовал, чтобы магометан передали в распоряжение его и что Государь Император, не желая передавать магометан, живущих в России с их землею, повелел крестить всех магометан в православие». «Кроме сего, – докладывал казанский губернатор, – носится (эта – А.Г.) молва между магометанами из получаемых будто бы писем от магометан же из Ташкента, Оренбурга и Уральска…»[1]

Губернатор Скарятин Н.Я. (1866–1880), лично участвуя в жестокой расправе над крестьянами с. Большие Менгеры, как явствует из прошения, поданного татарами министру внутренних дел, поставив жителей на колени, «кого рвал за бороду, кому наносил удары ногою и палкою и в грудь и лицо», при экзекуции (массовой порке 800 крестьян) приговаривал: «Вот вам Мухаммед, вот вам Коран…»[2] и т. д. В телеграмме губернатор доложил о доблестной победе: «В трех волостях Казанского уезда мною лично водворен порядок. Зачинщики арестованы. Военная команда не употреблялась в дело, но произвела сильное нравственное впечатление». Впоследствии все же признался, что «вынужден был прибегнуть к наказанию розгами»; «вся эта масса татар… на коленях стала просить прощение»[3]. Под подозрением властей были отнюдь не только чеченцы и татары. С началом русско-турецкой войны был издан указ и о закрытии азербайджанской газеты «Икинчи».

Стремясь максимально снизить ожидания местных мусульман «Туркестанская туземная газета» регулярно публиковала материалы о мощи Российской империи и слабости мусульманских стран (Турция погрязла в долгах, ее армия деградирует, усиливается цензура, в Афганистане восстания, Египет также «душат» мятежи и долги, Индия бессильна, в Судане скончался Махди и т. д.). В отношении Персии вывод был также однозначен: «Из всего этого очевидно, что

---

[1] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 4627. Л. 125–126.

[2] Документ о движении среди татарских крестьян в 1878 году // Вестник научного общества Татароведения. 1925. № 1–2 (январь – апрель). С. 39. «Церковно-общественный вестник» не без сожаления сообщал, что «казанский губернатор Скарятин … за свое неумеренное усердие был предан суду». (См.: Из казанской епархии… С. 4.) В консервативной прессе развернулась целая компания по его защите. (См. статьи: Московские ведомости. 1883. № 100. 10 апреля.) Впрочем, незадачливый губернатор был помилован по случаю коронации Александра III.

[3] НА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 4627. Л. 107, 129, 130.

Персия государство очень маленькое и что у него больше силы нет»[1]. Редактор Остроумов Н.П. констатировал: «Во время всех почти войн с Турцией, там и здесь возникали волнения среди мусульман, которые обеспокоивали русские власти»[2]. (Отнюдь не случайно в российскую армию до 1915 г. не рисковали призывать представителей среднеазиатских народов.) В отношении же уклоняющихся от военной службы по религиозным причинам императором был подписан указ (1896), предписывающий их «выселять административным порядком под надзор полиции в Якутскую область на полный срок их службы, т. е. на 18 лет»[3] (включая срок запаса – А.Г.).

В Средней Азии тем временем (во второй половине XIX в.) разворачивается мощное антиколониальное движение: восстание Джан Гуджи Нурмухамедова на Сырдарье (1856), Самаркандская оборона (1868) и связанное с ней движение в Бухаре и Шахризябском бекстве, восстание Мангышлакских казахов (1870), попытка восстания в Сырдарьинской области во главе с ишаном Иш-Магометом (1871), восстания в Коканде (1875–1876), в Фергане (1878, 1882, 1885), в Ошском (1882) и Кокандском (1892) уездах, «холерный бунт» в Ташкенте (1892), Андижанское восстание (1898) и др. Вожди восстаний также рассчитывали на помощь мусульманских стран[4]. Лидер Андижанского восстания Минтюбинский ишан Мадали[5] после задержания показал, что за год до выступления написал письмо турецкому султану, где описал «печальное положение» мусульман края. «И, по его словам, в нынешнем году получил ответ халифа, в котором последний назначил его своим помощником»[6]. Зимой 1898 г. к Ма-

---

[1] Туркестанская туземная газета. 1885. № 3. 26 января, № 11. 23 марта, № 16. 4 мая, № 17. 9 мая, № 20. 5 июня, № 29. 8 августа, № 30. 16 августа, № 34. 13 сентября, № 38. 14 октября; 1886. № 8. 7 марта; 1888. № 28. 21 июля, № 45. 25 ноября, № 47. 9 декабря и др.

[2] Остроумов Н. Суданский Махди и возникшее в 1881 году восстание суданских мусульман... С. 99.

[3] ГАПК. Ф.130. Оп. 2. Д. 1. Л. 18–19.

[4] Галузо П.Г. Туркестан-колония. М., 1929. С. 40.

[5] Мухаммад Али-халиф (1852–1898), известный также как Дукчи-ишан.

[6] Нападение на русский лагерь в Андижане // Казанский Телеграф. 1898. № 1647. 4 июня. Здесь же отмечается, что «был пойман видный сотрудник Ишана Субтан-кул и у него было отобрано письмо из Константинополя, имеющего сомнительный штемпель, в котором Ишан назначался помощником халифа». См.: там же.

дали из Стамбула приехал турецко поданный Ходжа Абду-Джалиль-Мир-Садык-Карыев (он приезжал также ранее в 1895–1896), который привез грамоту, халат, золотое кольцо и зеленое знамя «будто бы присланные ему Турецким султаном»[1].

Надежды, связываемые с Турцией, опирались на изначально сложившуюся традицию восприятия духовно-светской власти халифа; который и в нашей стране (со времен принятия ислама в Волжской Булгарии (922)) воспринимался в качестве верховного правителя и защитника всех мусульман. Вплоть до начала XX в. считалось, «что османский султан является в то же время Халифом мусульман, то есть, духовным лидером»[2]. Мусульманские страны неоднократно выступали с поддержкой Турции. Ее военные успехи в греко-турецкой войне (1897) были с энтузиазмом встречены в мусульманском мире[3]. Безусловно, халифатский аспект занимал важное место не только во внешнеполитических взаимоотношениях России и Турции, но и в общественно-политическом сознании российских мусульман. Авторитет турецкого халифа автоматически распространялся на всю Османскую империю, в составе которой находились основные священные места поклонения. Сотни паломников из России через Стамбул и Дамаск ежегодно отправлялись в Хиджаз: в Мекку и Медину. Неудивительно, что Турция, страна халифа, в обыденном сознании представлялась почти священной землей[4].

---

[1] Сальков В.П. Андижанское восстание в 1898. Казань, 1901. С. 39, 45. Впрочем, в грамоте лишь значилось, «что Султан передает, – по праву преемства, учение пророка для дальнейшего распространения». См.: там же. С. 45.

[2] Айда Адиле. Садри Максуди Арсал... С. 129.

[3] После первых побед «были получены поздравительные телеграммы из Египта, Туниса и Индии», а также из Алжира, Марокко, Явы, Бухары, Афганистана и других стран. См.: Подъем духа среди мусульман // Казанский телеграф. 1897. № 1388. 12 августа.

[4] В этой связи отнюдь не случайны смещения народной исторической памяти относительно великого золотоордынского и булгарского прошлого. Если Радлов В.В. отмечал, что казанские татары, плохо зная историю, смешивают Золотую Орду с Турцией, то Г. Ахмаров в статье «Экскурсия на место древнего Сувара» (1893) также утверждает, что и русские крестьяне (по-видимому, под влиянием татар – А.Г.) считают, «что село носит такое инородческое название потому, что здесь был очень большой турецкий город Свар (как они обыкновенно называют и все находки турецкими)…» См.: Ахмеров Г. Избранные труды... С. 217–218.

Вдохновляющим примером был Афганистан, добившийся в 1880 г. вывода английских оккупационных войск, (хотя благословение («инвеституру» – Вамбери А.) и почетные придворные должности среднеазиатские правители вплоть до 1860-х гг. традиционно получали от турецкого султана)[1]. Афганцы с 80-х гг. также начинают оказывать содействие освободительным выступлениям мусульман Туркестана[2]. Весьма показательны споры, расколовшие мусульманское общество: кто является лидером исламского мира, Турция или Афганистан (добившийся успехов в борьбе с Англией); и соответственно, на кого следует ориентироваться?[3] Афганский эмир Абд ар-Рахман-хан считал, что только «Афганистан является во многом наиболее независимым мусульманским государством в мире»[4]. Однако традиционно первенство отдавалось турецкому султану. Восстановление татарских царств мусульманское население «ждет от содействия султана, который пользуется у него благоговейным уважением, как единый царь правоверных во всем мире»[5].

«Память о сопротивлении, часто победоносном, которое вели их предки против русских завоевателей, – пишет Беннигсен А., – играет в сознании мусульман еще более важную роль, чем воспоминания о великих империях, и является неотъемлемой частью народного достояния. Шамиль у кавказцев, сподвижник Пугачева Салават Юлаев у башкир, хан Кенессары Касимов из Средней Казахской Орды, как Тамерлан или хан Едигей из Золотой Орды, не только примерами героизма, но, более того, национальными символами мусульман»[6]. Упорная совместная борьба мусульманских народов против колониального гнета вместе с тем формировала определенные предпосылки для становления освободительной идеологии, кристаллизации представлений об их будущности в стремительно меняющемся мире.

---

[1] Вамбери А. Путешествие по Средней Азии… С. 121, 173, 362; О некоторых событиях в Бухаре, Хоканде и Кашгаре. Записки Мирзы-Шемса Бухари… С. 88 и др.

[2] Сальков В.П. Андижанское восстание в 1898… С. 124.

[3] Галузо П.Г. Туркестан-колония... С. 150.

[4] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганского. Т. II… С. 326.

[5] Знаменский П. Казанские татары… С. 55.

[6] Бенигсен А. Мусульмане в СССР… С. 82.

## § 6.3. Идеологические концепты национально-освободительного движения тюрко-мусульманских народов России

Освободительные идеи, приобретавшие в этот период все более осмысленный и систематизированный характер, по-прежнему носили ярко выраженную религиозную окраску. Об этом свидетельствуют восстания в Судане (1881–1898), Египте (1879–1882), движение синуситов в Северной Африке, волнения в Сирии, Индии, России и др. «Как известно…, – извещали "С.-Петербургские ведомости" (1883), – на юге Египта уже появился ожидаемый пророк Махди, который…, не только ведет успешную пропаганду, но и заставляет без боя сдаваться посылаемые против него войска»[1]. «Лжепророк часто повторяет, что он послан Аллахом, чтобы владычествовать на земле в течение сорока лет», – приводят «Московские ведомости» (1885) слова освободившегося из плена бывшего губернатора Бербера Гусейна-паши. «Завоевание Судана, Египта и некоторых соседних стран должно продолжаться десять лет. Остальные тридцать лет будут посвящены покорению остальных стран земного шара и введению в них ислама, единственной религии будущего, которая должна восстановить повсюду мир, гармонию и царство Божие на земле»[2]. Суданский Махди, обращаясь к мусульманам в своей прокламации, писал: «Я обнажил меч для того, чтобы придти на помощь мусульманам и освободить их от позорного рабства, в котором держат их неверные»[3].

«По шариату, – поясняет Машанов М.А., (имея в виду, безусловно, и взгляды российских мусульман), – мусульманин может повиноваться искренне только мусульманской власти». «Проникнутые этим духом ислама, истинные последователи его всегда смотрели на иноверную власть как на незаконную и считали своею обязанностью свергнуть ее с себя, чтобы быть преданными тому, кому они должны покоряться по шариату, т. е. мусульманскому владыке»[4]. В книге

[1] Зайцев М.И. С Кавказа // С.-Петербургские ведомости. 1883. № 64. 8(20) марта.
[2] В плену у Махди // Московские ведомости. 1885. № 206. 28 июля.
[3] Египет // Правительственный вестник. 1885. № 59. С. 3.
[4] Машанов М. Верховная власть в исламе… С. 20.

«Ислям дини» (1906) русская власть откровенно называется «кафир» (неверною)[1]. В результате «освободительное движение в России едва ли не глубже захватило мусульман, чем русских»[2]. Не случайно, глашатай газавата на Северном Кавказе, Кази-Мухаммед (предшественник Шамиля) в своей речи (хутбе, произнесенной в мечети), призывая к джихаду, бросил упрек российским мусульманам в том, что они подчинились неверным[3]. Впрочем, Торнау Н.Е. отмечал, что согласно шариату следует исполнять повеления даже незаконного правителя, если это не ведет к убийству мусульман и когда нет силы «восстать против несправедливого или незаконного государя»[4].

В этом отношении весьма показательна история «молитвы за царя», предназначавшаяся для чтения в мечетях Туркестанского края «в высокоторжественные дни»[5]. Первая попытка прочесть молитву за русского царя (по «Хутбалыку»[6] казанского издания) по указу администрации была предпринята в 1888 г. по случаю освящения восстановленной на царские средства соборной мечети Ходжи Ахрара[7]. Впоследствии по приказу генерал-губернатора Вревского А.Б. (1892) был составлен соответствующий текст, включающий пожелания царю «и роду Его вечно царствовать над нами»[8]. Под влиянием критики экспертов (Остроумов Н.П., Керенский Ф.М. и др.) молитва была изменена, ограничившись пожеланиями здравия, благоденствия и победы над врагами Русского государства[9]. В 1894 г. был

---

[1] Мусульмане находятся под властью неверных («кафир кул астында»). Ислам. Ислям дини… Б. 2.

[2] Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан… С. 118.

[3] Приложение // Казем-Бек, Мирза Александр. Муридизм и Шамиль… С. 233.

[4] Торнау Н.Е. Особенности мусульманского права… С. 85.

[5] В день «восшествия на престол Его Императорского Величества, в дни рождений Их Императорских Величеств и Государя наследника, а также в день Нового года по мусульманскому летоисчислению» и т. д.

[6] Хутбалык – книга (руководство) по хутбам, изданная в Казани на татарском языке.

[7] Туркестанские ведомости. 1888. № 33. 23 августа; Д. Молитва за царя в Туркестане // Русская жизнь. 1892. № 109. 23 апреля.

[8] Туркестанские ведомости. 1892. № 9. 3 марта. См. также: Новое время. 1892. № 5780. 1 апреля; Д. Молитва за царя в Туркестане...

[9] Остроумов Н.П. писал, что «необходимо осторожнее относится к религиозному чувству туземцев, покоренных оружием неверных и уже проявившим свое недовольство… С этой же точки зрения я считал неубедительным принуждать тузем-

принят текст аналогичного содержания в адрес нового самодержца[1]. Однако Остроумов высказывает основательное сомнение: «читалась ли эта молитва в мечетях в пятницу и в царские дни»[2]. Разночтения по этому вопросу возникли и среди мусульман Центральной России. ОМДС в ряде постановлений поспешило разъяснить: «Молебствия о здравии Их Величеств обязательно должны быть совершаемы в высокоторжественные дни, совершение же их в каждую пятницу не обязательно»[3].

Два крыла мусульманского реформаторства (модернизм и возрожденчество) с избытком нашли свое отражение в сектантских движениях XIX в.: бабизме, бахаизме, ахмадиате[4] – с одной стороны, махдизме, ваххабизме, синусизме, ваисизме – с другой. (По мнению Беннигсена А., интеллигенция и торговая буржуазия создали модернистский реформизм, а ваисовская секта представляла пуританское движение, аналогичное арабскому ваххабизму.)[5] В России, по мере ломки традиционных устоев, возрожденческие лозунги находили не меньший отклик. Ильминский в 80-х гг. писал: «Магди уже и появлялся, но, впрочем, это имя есть только олицетворение магометанского духа, в последнее время возникающего у татар, только в усовершенствованном, интеллигентном виде»[6].

В корреспонденции с Кавказа (1883) сообщалось, что «наступивший 1300 г., по мусульманскому летоисчислению, должен был,

---

цев к молитвенным воззваниям о вечном царствовании над ними русского царя…». См: Остроумов Н.П. История «молитвы за царя», предназначавшейся для чтения в ташкентских мечетях и в русско-туземных школах. URL: http://www.ia-centr.ru/expert/5676/ (дата обращения: 24.11.2014).

[1] Туркестанская туземная газета. 1894. № 43. 25 ноября.

[2] «Хотя представители туземцев на военных парадах в так называемые “царские дни” обыкновенно заявляли генерал-губернаторам, что в эти дни, (а именно говорили, что всегда) молитва читалась в мечетях за царя и царствующий дом». См.: Остроумов Н.П. История «молитвы за царя»…

[3] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания… С. 149, 199–200. Список «высокоторжественных дней» см.: там же. С. 224–225.

[4] Более подробно см.: Мартыненко А.В. Бахаи и ахмадийат…

[5] Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie: Le “Sultangalievisme” en Tatarstan. Paris, 1960. P. 36.

[6] Ильминский Н.И. Письмо 4 апреля 1887 г. (№ 61) // Ильминский Н.И. Письма… С. 224–225.

по убеждению мусульман, ознаменоваться давно ожидаемыми ими важными событиями. Ожидания эти, занимая в настоящее время, более чем когда-либо, умы всех правоверных, вытекают из пророчеств, написанных в старых книгах и новейших, вывезенных хаджиями из Константинополя, под названием "машарикуль-анвар", и заключаются в скором пришествии мессии под именем Махди, который, освободив мусульман от ига неверных, не только восстановит во всем блеске могущества мусульманские царства, но и принудит все остальные народности принять ислам»[1]. Оповещая о появлении суданского Махди, автор отметил, что «подобные известия подливают масла в плане народных ожиданий и мусульмане напряженно следят за всеми событиями, совпадающими с пророчествами»[2]. «В Туркестанском крае, – писал Остроумов Н.П., – также были в это время (в 1886 г. – А.Г.) проповедники, возбуждавшие смущение в умах мусульман именем Махди»[3]. В Уфе в 1888 г. властями были задержаны два башкира: один из них провозгласил уже себя «пророком махди» (Чувашев А.), другой – «его апостолом» (Абдалов Ф.). «Они говорили, что скоро настанет светопреставление, пред которым якобы, согласно указанию шариата, в России должен родится махди»[4].

На страницах центральной прессы также отмечалось влияние на мусульман России ордена синуситов (последователей Мухаммеда ибн Али ас-Сенуси), реализуемое через хаджиев, возвращающихся из паломничества по регионам Ближнего Востока. По сведениям исследователя Северной Африки Елисеева А.В., «союз Сенуси» объединив к 1886 г. 2 млн адептов, открыто призвал мусульман «сплотиться воедино, чтобы дать отпор европейцам» («сбросить с себя ненавистное иго»). Пропагандисты Синусия якобы были замечены на Кавказе и в Средней Азии. В частности, в Бухару будто бы прибыл один из учителей братства с двумя помощниками; где они развернули активную деятельность. По мнению автора, учение ас-Сенуси опасно и для России, так как оно способно дестабилизировать ситуацию

[1] Зайцев М.И. С Кавказа ... С. 3.

[2] Там же.

[3] Остроумов Н. Суданский Махди и возникшее в 1881 году восстание суданских мусульман … С. 11.

[4] Климович Л. Ислам в царской России… С. 146.

в стране[1]. (На эти пространные рассуждения о мусульманском фанатизме А. Баязитов ответил: «Не учение сектантов создали Махди в Судане, а английская экспедиция, с целью завладения Египтом»[2].)

Подобные известия приходили также из региона Поволжья и Приуралья. Багаутдин Ваисов, лидер секты «Фирка-и-наджийа» («Спасшаяся группа»), отрицая государственные и официальные религиозные организации, призвал мусульман к очищению ислама и утверждению царства социальной справедливости. В сочинении «Шараитуль-иман» («Условие веры», 1880), ряде поэтических произведений он изложил свое учение об «истинном» исламе. «Казанский биржевой листок» в заметке «Татары-сектанты» (1884) сообщал: «В Арской волости (Казанской губернии – А.Г.) явилось несколько (8 чел.) сектантов-магометан… Своим долгом сектанты считают привести “правоверие” к первоначальной чистоте, словом, очистить учение от тех последствий, которые растут вместе с давностью его существования. Они пользуются какими-то листками и газетою на татарском языке. Мечеть, по их мнению, прежде всего, должна быть уничтожена. В настоящем своем виде она не дает того, что имел в виду Магомет, это – искажение идеи Магомета о молитвенном доме; она “должна быть вымазана свиным салом”, как негодное место; далее идет изгнание мулл. Жизнь и деятельность последних, по мнению сектантов, не соответствует их значению и роли, они не являются учителями и хранителями учения великого пророка… При попытке арестовать их, они произвели беспорядок»[3]. Вскоре в Свияжском уезде задержали, пропагандировавшего «старую веру» «сотрудника всего мира» Фаизова. Он был «препровожден этапным порядком в Казань и снова водворен в «молитвенном доме» в Новотатарской слободе[4].

Одной из задач своей деятельности ваисовцы считали «освобождение земли древних болгар-мусульман из-под ига русских-гяуров».

---

[1] Елисеев А.В. Религиозный союз Сенуси и его значение для России... С. 1–2.

[2] Баязитов А. По поводу мусульманского фанатизма... С. 2. По его мнению, известия о Синуси преувеличены, подобные секты в России отсутствуют, хадж способствует лишь росту благочестия среди мусульман и т. д. См.: там же.

[3] Татары-сектанты // Казанский биржевой листок. 1884. № 63. 1 июня; Провинциальная хроника // С.-Петербургские ведомости. 1884. № 156. 8(20) июня.

[4] Казанский биржевой листок. 1884. № 67. 10 июня.

На первых порах они придерживались тактики гражданского неповиновения (не исполнять государственные законы, не подчиняться официальным властям, не платить налоги, не ходить в солдаты, не пользоваться официальными документами и т. д.). Жизнью общины руководило Автономное духовное управление староверческого мусульманского общества Ваисовского божьего полка, которое ведало кассой, духовным училищем, метрическими книгами, выдавало свидетельства[1] и т. д. Однако впоследствии ваисовцы обратились к идее вооруженной борьбы (великого джихада).

Ваисовские активисты пытались наладить широкие международные связи. Документы полиции (1894) обнаруживают политический подтекст путешествия в Мекку видного ваисовца Юсуфа Файзуллина, проходившего через Афганистан, Индию и Джидду. В Кабуле Файзуллин был принят эмиром Абд ар-Рахманом[2]. Во время беседы он «рассказал о религиозных притеснениях мусульман России, просил оказать мусульманам помощь и покровительство»; в Мекке при посредничестве Османа паши также надеялся «встретиться с турецким султаном» Абдул-Хамидом II[3]. В 1884 г. руководителей секты были арестованы[4]. Решением суда 13 мая 1885 г. Б. Ваисова признали невменяемым и поместили в сумасшедший дом. Его сообщников приговорили: пятерых – к заключению в арестанские отделения на сроки от 1,5 до 3 лет, одного – на полгода в тюрьму[5]. Секта Ваисова несмотря на аресты приобрела большое количество сторонников не

[1] НА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 378.

[2] *Абд ар-Рахман-хан (1844–1901)* – правитель Афганистана (1880–1901). Снискал широкую популярность в мусульманском мире. Ему удалось объединить разрозненные племена страны и вывести из Афганистана английские войска.

[3] Шакуров К.Р. Общественно-политическая деятельность ваисовцев в ссылке // Ученые записки Казанского государственного университета. Т. 150. Серия Гуманитарные науки. Книга 1. Казань, 2008. С. 128.

[4] Поводом для ареста руководителей секты стало дело А.А. Абдуллина, связанное с заточением в 1882 г. провинившихся учеников, приведшее к их истощению и обморожению, а также нежелание Ваисова «платить по гражданскому взысканию» и сопротивление его приближенных приставу, явившемуся для описи имущества. См.: Дело Абдуллина. (Истязание по фанатизму) // Казанский биржевой листок. 1884. № 48. 27 апреля; Дело о вооруженном сопротивлении татар в Казани // Московские ведомости. 1885. № 137. 20 мая.

[5] Там же.

только в Поволжье и Приуралье, но и в Средней Азии и продолжала играть важную общественно-политическую роль вплоть до начала 20-х гг. XX в.[1] Однако наиболее ярко и значимо возрожденческие мотивы среди мусульман России проявились во второй половине XIX – начале XX вв.

Одной из центральных проблем мусульманского общества колониального периода стал вопрос о джихаде. Стамбульский муфтий Али-Афенди в своей фетве утверждал, что мусульмане, отказавшиеся участвовать в священной войне против неверных (к которой призвал халиф) – «суть великие грешники и достойны величайшего наказания»[2]. Султан и халиф правоверных Абдул-Хамид II в своих мемуарах также писал: «Одного моего слова, одного слова халифа достаточно, чтобы вызвать священную войну. Горе тогда христианским государствам!». Хотя, по его мнению, «момент еще не настал, но он придет, правоверные, как один человек поднимутся и разорвут цепи скованные неверными»[3].

Наиболее ярким документом эпохи в этом отношении стало послание Афганского эмира Абд ар-Рахман-хана «для возбуждения страстного желания священной войны» (1887), которое, по мнению русских издателей, для всех мусульман «служит знаменем времени»[4]. Абд ар-Рахман призвал правоверных «подобно львам Магомета, туго стянув пояса сердец и воспоминая день и ночь Высочайшие слова Бога, – необходимо вам находиться близ стремени падишаха, чтобы уничтожить и истребить с корнем племя неверных»; «из всей своей драгоценной жизни, только час можно отдать слабости и любви, а остальное же время нужно мужественно и гордо держать руку

---

[1] Более подробно о ваисовском движении см.: Катанов Н.Ф. Новые данные о мусульманской секте ваисовцев…; Абдулла Кильдишев. Гинан Ваисовның тозагы. Казан, 1908; Сагидуллин М.К. К истории ваисовского движения. Казань, 1930; Zarif Mozafari. Isannar darvislar. Qazan, 1931; Вәлиев Р. Өзелгән дога // Мирас. 2002. №№ 8, 9, 11, 12, № 2003. № 1; Кемпер М., Усманова Д. Ваисовское движение в зеркале собственных прошений и поэм // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2001. № ¾ и др.

[2] Мирза Александр Казем-Бек. О значении имама, его власть и достоинство... С. 299.

[3] Из мемуаров Абдуль-Гамида...

[4] Предисловие // Слова Эмира городов для возбуждения страстного желания Священной войны… С. III.

у горла противника»[1]. Обещая воздаяние мученикам он вместе с тем, стремясь избежать обвинения в подстрекательстве стихийных бунтов[2], оговаривается, что «без имама (“без повеления имама”) священная война неправильна»[3]. Несмотря на религиозную риторику, постоянные ссылки на Коран и хадисы воинственный антиколониальный подтекст послания вполне очевиден. Свой приход к власти в Афганистане Абд ар-Рахман также представил под лозунгом газавата: «Я прибыл в страну, чтобы освободить ее из рук англичан». При этом он подчеркивал, что «газават значит – сражаться войной оборонительной, – в том случае, когда другой народ стремиться завладеть государством или уничтожить религию. Газават – священная война – может быть ведена не иначе как по приказанию и под руководством самого правителя страны»[4].

В соседней Индии реформаторы, отражая настроения части европеизированной индусской интеллигенции, высказались за примирение с колониальной администрацией. Критикуя отдельные недостатки, Сайид Ахмад-хан неизменно обращал внимание на положительные моменты английского господства (развитие буржуазных отношений). В своей весьма популярной брошюре «Причины Индийского восстания» (1859) ответ на поставленный вопрос он увидел, прежде всего, в стремлении феодалов вернуть старые порядки[5]. С. Ахмад-хан считал, что «колониализм является благом», так как несет достижения европейской цивилизации: «Для мира в Индии и прогресса страны сохранение английского управления – насущ-

---

[1] Слова Эмира городов для возбуждения страстного желания Священной войны… С. 6.

[2] Тем не менее в Предисловии было указано, что «в Андижанских беспорядках прошлого года прямое или косвенное влияние Афганского эмира также не подлежит сомнению». См.: Предисловие // Слова Эмира городов для возбуждения страстного желания Священной войны… С. II.

[3] Слова Эмира городов для возбуждения страстного желания Священной войны… С. 23–24.

[4] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. I… С. 238, 239; Т. II… С. 66.

[5] Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли... С.110, 118–122, 125, 138, 141.

ная необходимость не на время, а навсегда»[1]. На близких позициях первоначально стоял М. Икбал, считавший британское владычество «цивилизующим фактором». Соответственно, он подчеркивал, что «идеал ислама состоит в том, чтобы обеспечить мир любой ценой»[2].

Абдул Латиф в своей фетве утверждал, что Индия после английского завоевания остается «страной ислама» и бунт против колониальных властей является нарушением религиозного закона. Его сподвижник Карамат Али, автор фетвы Литературного общества Калькутты привел даже «доказательства» этого: поскольку Англия – союзник турецкого халифа, то выступление против англичан – выступление против халифа. Свою мотивировку отказа от священной войны, выдвинул Сайид Ахмад-хан. Рассуждая о том, что англичане не стремятся уничтожить мусульман и ислам, не препятствуют выполнению религиозных обязанностей, он приходит к аналогичному выводу: Индия и после завоевания неверными остается «страной мира»[3]. Адепты ахмадие в принципе отказались от концепции джихада. Не случайно «модернизаторское направление религиозного реформаторства обычно пользовалось прямой или косвенной поддержкой английских колониальных властей»[4].

Учитывая, что все народно-освободительные выступления отечественных мусульман проходили под лозунгом джихада, интерес к нему в России был также весьма актуальным. Показательно в этом отношении послание Абдуррахмана Автобачи (1875), захватившего власть в Коканде, к русской администрации с предложением принять ислам или удалиться. В противном случае – религиозная война: «по нашему шаригату мы обязаны драться в вами»[5]. При этом в письме нет речи о каких-либо обидах и притеснениях, выражена лишь религиозная подоплека. В 1898 г. ишан Мадали в Андижане также призвал к «священной войне противу неверных». К этому воззванию

---

[1] Цит. по: Предисловие // Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе… С. 7.

[2] Там же. С. 12, 19.

[3] Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли... С. 110, 113, 141, 142.

[4] Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке… С. 94.

[5] [Письмо Абдурахмана-автобачи, перевод] // Московские ведомости. 1875. № 269 (второй лист). 8 октября.

свои печати приложили 12 представителей туземной администрации[1]. Косвенным свидетельством интереса к проблемам джихада служит также неоднократное переиздание книг «Собрание войн за веру», (повествующей о религиозных войнах времен пророка), «Бадавам»[2] (где, по мнению полиции, написано о борьбе с неверными)[3], «Дар царей» и др. Освободительный аспект, впоследствии более открыто прозвучит в «Обращении к Великому Турецкому Национальному Собранию» М. Бигиева: «Когда угнетают человека или целую нацию лишают самостоятельности и т. д., то по доктринам Ислама разрешается вооруженное восстание против этого, но воевать можно только и только в этом случае»[4].

Однако российские мусульманские модернисты на первых порах были весьма осторожны в своих политических высказываниях, хотя и признавали право мусульман на самооборону. А. Баязитов по этому вопросу высказался следующим образом: «По учению Ислама война (джихад, газават) обязывает каждого мусульманина встать на защиту Ислама в том случае, если неприятель сам напал на территорию мусульман»[5]. Соответственно борьба махдистов и шейхов-синуситов «против нападения англичан на Судан и французов на Алжир, …это не есть религиозная враждебность к христианам, а сознание долга самозащиты, свойственного благородным и достойным людям; право самозащиты признается кодексами всех народов»[6]. Говоря об истоках джихада, Баязитов обращался к словам Соловьева В.С.: «Священная война была для Магомета религиозно-политической мерой, временно-необходимой, а никак не постоянным принципом». При этом «цель священной войны не есть обращение неверных в ислам, а только их покорность исламу. Таким образом,… в учении Магомета веротерпимость вполне совмещается с идеей священной войны»[7]. (Отвечая Баязитову, издатели «Слова…» Абд ар-Рахмана

[1] Сальков В.П. Андижанское восстание в 1898… С. 40.

[2] См.: Собрание войн за веру. Казань, 1900; Бадавам. Казан, 1906.

[3] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 8.

[4] Бигиев М. Избранные труды. Т. 2... С. 25.

[5] Баязитов А. Ислам и прогресс… С. 53.

[6] Баязитов А. По поводу мусульманского фанатизма… С. 2.

[7] Баязитов А. Что проповедует ислам?... Стб. 1165; Соловьев В.С. Мухаммед // Будда Шакьямуни. Конфуций. Мухаммед. Франциск Ассизский: Биогр. Повествования. Челябинск, 1995. С. 214.

(Остроумов Н.П. и др.) тем не менее жестко констатировали, «что ислам была и есть религия воинственная и враждебная каждому христианскому правительству».)[1]

Однако в отношении российских мусульман А. Баязитов всячески стремился подчеркнуть их лояльность: «О каких-либо политических и тому подобных замыслах в головах у таких людей (религиозных мусульман – А.Г.) не может быть и речи»[2]. Тем более ни один «русский татарин» не считает себя подданным султана, «всегда считал и считает себя верноподданным Государя Императора». Соответственно, российские мусульмане ни дома, ни в школах не держат «никаких сочинений и стихов в честь турецких султанов», в отношении военной службы неудовольствия не проявляют[3], татарская литература не содержит протестов «против государственного существования (строя – А.Г.) России»[4] и т. д. А если какие волнения случались, то они происходили по утверждению Баязитова, не от фанатизма мусульман, «а от неумелой распорядительности и нетолкового разъяснения со стороны администрации» (по поводу набатных колоколов, учебников русского языка и т. д.)[5]. После устрашающего восстания в Андижане он (совершенно в духе турецких улемов – А.Г.) поспешил объявить, что «по учению Ислама “газават”, “джихад” имеет право объявить лишь имам [монарх] или эмир после предварительного извещения о своем намерении враждебной стороне»; во всяком случае – не «ишаны, суфии, дервиши, мюриды и религиозные мистики», которые «подкупают толпу святостью своей личной жизни и искренностью увлечения, с которым они изъясняют свои крайние теории»[6].

Ишан Баба-Хан-Тюря-Шейхуль-ислам из Намангана в стихотворении, опубликованном в «Туркестанских ведомостях», осудил восстание:

Оставило его (Мадали – А.Г.) сознание и он газават объявил…

Это сборище неразумных глупцов полоумных…[7]

---

1 Предисловие // Слова Эмира городов для возбуждения страстного желания Священной войны… С. III.

2 Баязитов А. Обманчивые призраки… С. 3.

3 Баязитов А. Письмо в редакцию // Сын Отечества. 1892. № 338. 11(23) декабря.

4 Баязитов А. Обманчивые призраки… С. 3.

5 Там же.

6 Ахун Баязитов о событиях в Андижане // Казанский Телеграф. 1898. № 1720. 23 августа. См. также: Казанский Телеграф. 1898. № 1710. 12 августа.

7 Сальков В.П. Андижанское восстания в 1898… С. 103–104, 106.

Отношение Баязитова к Андижанскому восстанию (1898) в целом также было отрицательным. Не случайно его статья «О событиях в Андижане» в «Новом времени», была перепечатана рядом периодических изданий («Казанский телеграф», «Православный благовестник» и др.). Он категорически отвергал причастность ислама к данному восстанию. Для него Майтюбинский «ишан – самозванец». Документы его о халифском звании – скорее всего, лишь иджазат (дозволение) «вербовать себе мюридов»; соответственно, политического характера «такая грамота иметь не может…», как и зеленое знамя пророка, использованное мятежниками[1]. Отрицая подстрекательскую роль «мусульманских монахов – выходцев из Турции», а также какое-либо политическое значение миссионерской деятельности, он «переводит стрелки»: «Самые острые моменты политического обострения дел между суданским махди и англичанами». Очевидно, что Баязитов, опасаясь усиления репрессивных мер в отношении мусульман, из всех сил пытался успокоить общественное мнение: «Нельзя в звании мятежника-ишана видеть какую-нибудь угрозу нашей власти на почве действительно религиозной нетерпимости»[2]. При этом он осторожно замечал, что от ограничительных мер в отношении мусульманских школ, цензуры татарской литературы «большой пользы не выйдет»[3].

Еще в 1887 г. И. Гаспринский в статье «Священная война» предостерегал, что «глубоко ошибаются те, кои думают, что призвав мусульман к священной войне, так-таки и подымут их, как бессмысленное стадо животных»[4]. На вопрос томских мусульман о том, «как должны вести себя мусульмане, проживая в странах немусульман», «Тарджеман» ответил (1888): «Где бы и при каких бы обстоятельствах ни было, мусульманин должен стараться быть честным, добрым и работящим человеком – это дает ему право на жизнь и спокойствие во всех частях мира и наоборот, дурные качества и леность

[1] Сальков В.П. Андижанское восстания в 1898… «Нигде в учении ислама нет указания на зеленое знамя пророка как символ мирового торжества мусульман аналогичного с крестовыми походами».

[2] Там же.

[3] Баязитов А. Ислам и культура…

[4] Священная война // Тарджеман. 1887. № 14. 19 апреля.

не дадут ему ничего и на священнейших землях»[1]. (Вместе с тем «Тарджеман» неоднократно выступал с осуждением европейской колониальной политики в целом.)[2] Выступая в Государственной думе С. Максуди также заявлял, что «желательно, безусловно желательно жить мирно и по возможности выработать такой modus vivendi, который совместил бы русскую государственную жизнь и наше национальное самостоятельное бытие»[3]. Однако слова «желательно» и «по возможности», сказанные в предгрозовой революционной ситуации, многозначительно оставляли место для многоточия и знака вопроса.

И. Гаспринский, как и А. Баязитов, внешне «прилагал немало усилий, чтоб казаться лояльным монархистом[4], но именно эта позиция сделала его мишенью для многих радикально настроенных националистов в нач. XX в.»[5], обвинявших его в приспособленчестве. Однако именно он, как ни кто другой, понимал рамки дозволенного, границы определенные цензурой[6]. Как весьма точно подметил Климович Л.И.: «Трудно писать тюркским ученым публицистам эпохи Александра III, и к каким уверткам они принуждены были прибегать для того, чтобы среди чисто показного и патриотического пафоса пропустить свои сокровенные мысли»[7]. С ним солидарен Каттнер Т.: «Он (Гаспринский – А.Г.) был искушенным мастером маневрирования тяжелой рукой русского цензора, но ему это стоило молчания и отказа от права непосредственного выражения своих политических

---

[1] Тарджеман. 1888. № 4.

[2] Например, см.: Тарджеман. 1887. № 31. 16 октября.

[3] Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия I. Ч. I. СПб., 1910. Стб. 1083–1084.

[4] Весьма характерен и показателен в этом отношении перевод (а соответственно, и редакционная интерпретация) Гаспринского дневника Бухарского эмира, где практически на каждой странице выражены верноподданнические реляции к российскому престолу. См.: Точный перевод дневника его светлости Эмира Бухарского…

[5] Беннигсен А.А. Исмаил Бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидистского движения в России // Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток... С. 92.

[6] Даже после ее отмены «всех своих затаенных помыслов и надежд татары не могли выразить в легализованной прессе». См.: Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение другим инородцам… С. 116.

[7] Климович Л.И. На службе просвещения. О первой тюрко-язычной газете «Тарджеман» и ее издателе И. Гаспринском» // Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток... С. 113.

взглядов»[1]. «Когда же Гаспринский имел возможность свободно излагать свое мнение (в зарубежной печати – А.Г.), то он проявлял себя истинным и последовательным националистом и даже явным, открытым противником русских»[2]. Не случайно именно его газету «Тарджиман» органы полиции определяли, как главный центр панисламизма в России[3].

Двойственный характер патриотических реляций джадидских лидеров вызывал большие подозрения у апологетов российского колониализма. В знаменитой переписке с Победоносцевым К.П. Ильминский Н.И. предупреждал (1884): Гаспринский хочет «провести к татарам европейское образование, но только отнюдь не через Россию... татарская интеллигенция, замазывая русские глаза мнимым рационализмом, или либерализмом, усиливается создать мусульманско-культурный центр в России»[4]. И в дальнейшем он продолжал настаивать, что «Тарджеман» «последовательно и настойчиво проводит мысль, неблагоприятную для православного русского государства и общества»[5]. Некоторые оценки Ильминский просил сохранить в тайне, поскольку «наши супостаты нас подслушивают и перечитывают и наши замыслы заблаговременно разрушают»[6].

Не менее двойственной была позиция традиционалистов. Известное обращение 12 имамов к Столыпину П.А. (1908) начиналось словами: «Наш Коран и наша вера повелевают повиноваться Богу, пророку Его, Правительству, слугам Государя и начальству, по великим словам Корана (IV, стих 62): “повинуйтесь Богу, повинуйтесь посланнику и тем из вас, которые имеют власть”»[7]. Однако по мере радикализации общей ситуации в стране их настроение приобретало все большую оппозиционность. Академик Бартольд. В.В., посетив в 1913 г. Башкирию и Приуралье, писал о том, что «русские власти

---

[1] Цит по: Беннигсен А.А. Исмаил Бей Гаспринский (Гаспралы)... С. 93.

[2] Беннигсен А.А. Исмаил Бей Гаспринский (Гаспралы)... С. 93.

[3] ГАОО. Ф.10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 2.

[4] Ильминский Н.И. Письмо 10 февраля 1884 г. (№ 21) // Ильминский Н.И. Письма… С. 63–64.

[5] Ильминский Н.И. Письмо 16 декабря 1889 г. (№ 21) // Ильминский Н.И. Письма… С. 321.

[6] Там же. С. 41.

[7] ГАОО. Ф. 10. Оп. 4. Д. 158. (ч. 4). Л. 758.

сочувствуют староверам (т. е. кадимистам) и считают их преданными России, хотя в журнале "Дин вэ магишат" ("Вера и жизнь", Оренбург) открыто применяется к России теория "дар аль-харб". Согласно этой "теории", Россия для мусульман – "страна войны", примиряться с которой правоверным не положено»[1].

Памятуя печальный опыт предшественников, И. Гаспринский был предельно осторожен в своих оценках. Его работа «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения» (1881) на долгие годы стала своеобразным манифестом раннего джадидизма и татарского либерализма. Сверхосторожная манера не помешала ему выразить свое отношение к российской колониальной политике. «Русское господство над татарами до сих пор, насколько мне известно, выразилось только в следующем: я владею, вы платите и живете как хотите... каков же результат? Общественная и умственная изолированность мусульман, глубочайшее невежество, мертвая неподвижность во всех сферах их деятельности, постепенное обеднение населения и края и, по окраинам, гибельная эмиграция!»[2]

Выражая «наивную веру» в отеческую заботу российского самодержавия о нуждах подданных-мусульман, Гаспринский риторически вопрошает: «Нам не известно, какой руководящий принцип лежит в основе отношения русской власти, русской политики к русским мусульманам»[3]. Тут же сам отвечает: «Система ассимиляционной политики, с какой бы выдержкой и тактом она не проводилась, носит в себе характер принуждения, ограничения прав данной народности и поэтому одному уже имеет за собой очень мало симпатий ...Мы не находим необходимых оправданий для политики поглощения одной народности другою, политики русификационной в нашем отечестве, если слово "русификация" понимать именно в смысле поглощения русскими других народностей империи»[4]. Его резюме однозначно: «Русское господство не ведет мусульман к прогрессу и цивилизации»[5].

---

[1] Цит. по: Климович Л.И. На службе просвещения... С. 113.

[2] Гаспринский И. Русское мусульманство... С. 5, 7.

[3] Там же. С. 14.

[4] Там же. С. 16.

[5] Там же. С. 8.

С критикой колониальной системы выступал также З. Камали. Его неофициальные ночные лекции в медресе «Галия», как правило, были посвящены политическим вопросам; например: «Почему народы Индии и Индонезии находятся под игом англичан и голландцев?»[1]. Полиция, периодически устраивавшая в медресе проверки, обыски и облавы, отмечала, что лекции Камали, на которых присутствуют посторонние, фактически превращаются в политические собрания[2].

Выход первой татарской книги за рубежом подтвердил худшие опасения властей. В памфлете «Чулпан йолдызы» («Утренняя звезда»), опубликованном в Стамбуле в 1895 г., А. Ибрагимов, один из видных лидеров панисламистского движения в России, открыто обрушился на политику царского правительства, указав на ее главную цель – христианизацию и русификацию мусульманского населения. Чувства и мысли, лежавшие под спудом, вырвались на свободу. «Чулпан йолдызы» стала первой запрещенной татарской книгой, а ее автор был арестован по возвращении на родину. Обстановка общественно-политических потрясений (сдвигов и трансформаций) начала XX в. в дальнейшем позволит лидерам освободительного движения выступить по вопросам «джихада» достаточно определенно. Ибрагимов в книге «Толкование тысячи одного честного предания»[3] (1907) писал: «Все мусульмане должны представлять из себя одно войско», «невозможно защищать права нации (нации мусульман – А.Г.) без оружия»[4]. Поэтому «для защиты достоинства и чести ислама каждый мусульманин обязан иметь сведения о современных военных науках» («тогда христиане никогда не презирали бы нас так, как теперь»)[5].

Критика государственно-конфессиональной политики усиливается с начала XX в. (на страницах «Тарджемана», в публицистических и художественных произведениях А. Фитрата, А. Цаликова, Ф. Кари-

---

[1] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 1. Л. 21.

[2] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 17. Л. 1.

[3] «Толкование тысячи одного честного предания» (СПб., 1907. 388 с.) представляет собой переработанное издание книги Архиф-бея (турецкого чиновника и генерала при Мухтар-паше), включающее хадисы сборников «Аль-Джамигу с-сагир», «Аль-Манави». Перевод, издание, предисловие и толкование принадлежит А.О. Ибрагимову. См.: ЦИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 333. Л. 29.

[4] ЦИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 333. Л. 7.

[5] Там же. Л. 8, 33.

ми, Ю. Музаферова и др.)[1]. Ю. Куфаев открыто пишет, что «не видит казак равноправия от высокопоставленных, так срамился наш народ под чужими ногами»; «нет предела хитростям чиновников» (дарованные государем свободы ими утаиваются); «дерут наши шкуры, как с животных»; «вот такова справедливость России» («Пережитое нами…», 1907). «Широка земля (казака), что ни день, то гибнет»; «а черная змея всю кровь его сосет» (М. Дисумбаев «Утренняя звезда», 1912); «под властью гяуров мы опозорили себя» (Хайрли «Неудовольствие», 1909) и т. д.[2] Имперская политика в отношении колоний пагубно сказывалась на развитии всей страны в целом, исподволь усиливая процессы разложения существующей политической, социально-экономической системы. «Наследие прошлого… должно быть ликвидировано», – призывал А. Цаликов. «Новая жизнь на твердых правовых началах должна восторжествовать, – она залог истинного величия в стране. И эта новая жизнь властно диктует среди ряда других – одно условие: в России не должно быть ***сынов и пасынков»***[3].

Формой антиколониального противодействия изначально была консолидация мусульман на религиозной почве. Страстный призыв Джамалетдина аль-Афгани к объединению всех мусульман под эгидой халифа (для борьбы против колониального господства европейских стран) нашел широкий отклик в среде мусульманской интеллигенции. Корреспонденция из Стамбула («Новое время», 1881) обращает внимание на антиколониальный характер нарождающегося панисламистского движения: развернувшаяся в мусульманском мире «проповедь “единства ислама” представляется в качестве «последнего средства спасения от козней европейцев”»[4]. «Новое время» приводит «почти in extenso» (полностью – А.Г.) публикацию турецкой

---

[1] Музаферов Ю.Х. «К свету. Заметки и наброски по мусульманскому вопросу в Оренбурге» (1906); Фитрат А. «Муназара» (1908); «Рассказы индийского путешественника» (1913), Цаликов А. «Русская бюрократия и кавказские горцы» (1909), «Кавказ и Поволжье Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта» (1913), «В горах Кавказа. Быль, очерки и легенды» (1914); Карими Ф. «Записки из Стамбула» (1913) и др.

[2] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 24, 28, 33, 34.

[3] Цаликов Ах. Кавказ и Поволжье… С. 3.

[4] С. Вопрос мусульманского объединения. Константинополь. 1-го (13-го) октября // Новое время. 1881. № 2016. 8 (20) октября.

газеты «Тэрджумани Хакыкат». Она начинается с лозунга «Единство ислама наша непреложная исповедь!» и выражает уверенность, что «этот спасительный клич встретит отголосок во всех населяющих земной шар последователях ислама». Призывая всех «мусульман к единодушному отпору европейцам, презирающим неоспоримые права ислама», автор призвал преодолеть вражду между суннитами и шиитами: «Наступила пора для правоверных стать единым телом и единым духом»[1].

«Персидская газета “Ахтэр” с радостью приветствовала такой взгляд на единство ислама и перепечатала на своих столбцах в переводе статью, в которой трактовались о мусульманском единстве и, таким образом, довела высказанные воззрения до сведения даже мусульман Средней Азии». Просветительско-реформаторские задачи в данном случае представляются условием реализации политических освободительных целей: «Если только, сознавая долг и обязанность служить цивилизации, проявить подобающую ревность к прогрессу мусульманской науки, то мы образуем громадную силу, которую можем противопоставить врагам своим»[2].

Администрация султана возлагала большие надежды на успехи «панисламизма». «Абдул-Гамид разослал пропагандистов по всему мусульманскому миру: их можно было встретить и в Индии, и на юге России, и в Центральной Азии, и в Китае, и на Яве, в Африке»[3]. Рост панисламистских настроений в Индии и Индонезии вызвал обеспокоенность колониальных властей. Многие яванцы подавали прошения о принятии турецкого подданства; на что получили естественный отказ. «Получение некоторых константинопольских газет на Яве было запрещено»[4]. Абдул-Хамид II считал: «Взоры всех мусульман обращены к Стамбулу. И необходимо из года в год упрочивать религиозные связи, объединяющие правоверных»; «если идея единства ислама исчезнет, то рухнет и наша империя»[5].

---

[1] С. Вопрос мусульманского объединения. Константинополь. 1-го (13-го) октября // Новое время. 1881. № 2016. 8 (20) октября.

[2] Там же.

[3] Вамбери А. Моя жизнь... С. 318–319.

[4] Турция и Голландия // Казанский телеграф. 1898. № 1811. 4 декабря.

[5] Из мемуаров Абдуль-Гамида...

По мнению афганского эмира Абд ар-Рахман-хана, представлявшего себя одним «из вождей Ислама», вражда между суннитами и шиитами (туркменами и персами) лишь доставляет «торжество неверным над правоверными», ибо до сих пор «мы полны ошибок». Учитывая, что «падение… магометанских государств на Востоке было вызвано отсутствием единодушия», то «единение в исламе должно служить главным лозунгом и первым условием его силы». Абд ар-Рахман выразил даже готовность заключить «тройственный союз» Афганистана с Турцией и Персией, ибо «интересы Турции и Персии Афганистану столь же близки, как и собственные». «Турция, Персия и Афганистан, являющиеся тремя братьями – мусульманскими государствами одной веры, – пишет он, – должны тесно соединиться между собой и если возможно даже соединить вместе и свои капиталы посредством сооружения железных дорог и телеграфов», что позволило бы «образовать сильную преграду против завоеваний России, прикрывая весь мир мусульманский». Абд ар-Рахман высказал надежду на помощь российских мусульман: «По всему русскому Туркестану я могу возмутить всех магометанских начальников, мулл и разных других вождей племен, если Россия начнет войну против мусульманской страны»[1].

В России проблема мусульманского единства воспринималась не менее остро. Азербайджанский просветитель и драматург М.Ф. Ахундов в письме к Зардаби (1877) с болью в душе писал: «Нет у нас и единения. Мусульмане, населяющие Кавказ, расчленены на две секты: половина их – шииты; другая – сунниты. Шииты ненавидят суннитов, те терпеть не могут шиитов, между ними царствует антагонизм. Никто из них друг друга слушать не хочет, где же быть единению-то?»[2]. Лозунги аль-Афгани о единении мусульман нашли широкое отражение на страницах «Тарджемана», который активно способствовал консолидации мусульманского движения в России. Власти, в свою очередь, постепенно утверждаются во мнении, что «панисламистское движение среди мусульман несомненно существует»[3].

---

[1] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. I… С. 185, 225; Т. II… С. 235, 272, 355, 356, 383, 388, 393.

[2] Ахундов М.Ф. Письмо 1 января 1877 г. // Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения... С. 285.

[3] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 14.

Распространению идей панисламизма в России в значительной степени способствовали многочисленные ученики аль-Афгани, Абдо, учившиеся в аль-Азхаре. В 1887 г. Джамалетдин аль-Афгани сам приезжает из Парижа в Москву, что придало дополнительный толчок популяризации его идей среди российских мусульман. (До этого ему привелось побывать лишь на российском Кавказе проездом из Персии во Францию.) Во всяком случае «Московские новости» «обнаруживают» его проживание с начала июля в первопрестольной. Он вел достаточно активный образ жизни, встречался с учеными людьми, высказывался о положении мусульман в России, которое, как ему казалось, лучше, чем у их единоверцев в Индии и т. д.[1] Аль-Афгани был замечен на похоронах Каткова М.Н., что вобщем было бы не удивительным, если бы через три дня (26 июля) он не посетил могилу вторично[2]. Возможно, это связяно с антизападническими общественно-политическими взглядами Каткова. Не случайно вслед за аль-Афгани его соратник, проживающий в Париже, Шейх Абу-Наддара[3], узнав о смерти Каткова прислал его вдове телеграмму, в которой выразил «свое сожаление и утешение». Абу-Наддара редактор политическо-сатирической газеты «Человек в очках», издаваемой от имени египетской национальной партии и индийских мусульман, в своем послании подчеркивал, что «Россия как и Франция отвергла конвенцию, долженствовавшую окончательно предоставить Египет на произвол Англии»[4].

---

1 С. С. … Афганский шейх в Москве // Московские ведомости. 1887. № 179. 1 июля; Проживающий в Москве афганский шейх // Туркестанская туземная газета. 1887. № 31. 14 августа.

[2] Московские ведомости. 1887. № 205. 28 июля; Туркестанская туземная газета. 1887. № 31. 14 августа.

[3] *Шейх Абу-Наддара* – Якуб сын Рафаила Санну (James Sanua) (1839–1912) – основоположник арабской сатирической прессы в Египте. Участник кружка аль-Афгани. В 1877 г. в Каире, а затем с1878 г. в Париже (в эмиграции) издавал газету «Человек в очках», в издании которой принимали участие Д. аль-Афгани, М. Абдо, А. Недим. См.: Крачковский И. Шейх Абу Наддара… С. 167.

[4] Шейх Абу-Наддара. От шейха Абу-Наддара. Париж, 6 августа 1887 г. // Московские ведомости. 1887. № 208. 31 июля; Туркестанская туземная газета. 1887. № 32. 25 августа.

Впоследствии аль-Афгани перебирается в С.-Петербург, где знакомится с ахуном А. Баязитовым[1]. Именно Баязитов стал основным посредником в контактах аль-Афгани с научными, общественно-политическими кругами, мусульманским бомондом России. По признанию Р. Фахретдина, пробуждению его мысли способствовала «его встреча с известным мусульманским мыслителем и политическим деятелем шейхом» аль-Афгани в С.-Петербурге. На эту встречу его пригласил Баязитов, чьи взгляды были также созвучны идеям лидера исламского реформаторского движения[2]. В своих путевых заметках о поездке в Харьков и С.-Петербург видный самаркандский купец Мирза Бухарин Мирза Абдуллин описывает посещение заседания Восточного отделения Археологического общества и знакомство с проф. Веселовским Н.И., ахуном Баязитовым и шейхом Джамалетдином, а также последующий их совместный обед[3]. Риторика аль-Афгани относительно восточной политики России, вероятно, связана не только с вежливостью и осторожностью иностранного гостя, но с возможными переговорами на антианглийской основе. Оккупация Египта и вынужденное бегство полностью отвратило его от Англии. Возможно, отсюда идут истоки будущего «русско-восточного соглашения», выдвинутого И. Гаспринским (1896). Очевидно, что, пробыв в России до 1889 г., шейх Джамалетдин активно распространял идеи объединения мусульман среди своих сторонников.

С начала 1890-х г. лозунги единения мусульман начинают широко распространяться среди российской мусульманской интеллигенции. По данным полиции «астраханский мугаллим» Г. Гумари, неоднократно говорил своим ученикам, что именно с этого периода он «ждет объединения всего Ислама». И он «как можно сам, так и через бывших своих учеников, состоящих… муллами и мугаллимами в г. Астрахани, Астраханском и Красноярском уездах» (особенно активно с 1905 г. А.Г.) способствовал этому, призывая татар к сбли-

[1] Новое время. 1887. № 4122. 21 августа (2 сентября). О пребывании в Петербурге шейха Джемаль-Эддина // Московские ведомости. 1887. № 231. 23 августа; О шейхе Джамалюддине // Туркестанская туземная газета. 1887. № 35. 12 сентября.

[2] Ислам на европейском Востоке… С. 38.

[3] Описание путешествия по России самаркандского 2-й гильдии купца Мирзы Бухарина Мирзы Абдуллина // Туркестанская туземная газета. 1888. № 7. 20 февраля.

жению с мусульманами Кавказа, Крыма, Персии и Турции»[1]. «Преодоление разобщенности» – останется главным религиозно-политическим лозунгом и в начале XX в. Просветители братья Бобьинские на мусульманских съездах в Нижнем Новгороде и Мензелинске (1905–1906) подняли вопрос об объединении всех мусульман и прекращении вражды между сунитами и шиитами[2]. На Кавказе была издана книга на азербайджанском языке, посвященная данным проблемам: «Объединение мусульман. Ислам, духовенство и голос другого мира» (1903)[3].

Важную роль в примирении между мусульманскими общинами сыграли также видные шиитские улемы: ахунд Абдуссалам Ахундзаде (шейхульислам, 1880–1907), ахунд Мирза Абу Тураб Ахундзаде, ахунд Юсиф Талыбзаде и др. А. Фитрат, призывая к единению «со всеми мусульманскими обществами», предложил считать «мусульманами всех, кто признает символ веры…, к какой бы секте они не принадлежали»[4]. Он, как и многие другие модернисты, отрицательно относился к обрядам, восходящим к доисламским верованиям[5]. (Многие из них выступали в качестве местных адатов, разъединяющих мусульман). Р. Фахретдин также неоднократно подчеркивал необходимость «возвращения к чистому исламу»[6]. «Очищение» ислама от племенных религиозных обычаев, а также позднейших наслоений объективно выступало условием более тесного единения мусульман разных стран[7].

А. Ибрагимов в Стамбуле, а впоследствии и в России «выступал ярым проповедником идей аль-Афгани, призывал мусульман к пробуждению и объединению под единым знаменем для борьбы против

---

[1] ГААО. Ф. Ф-287. Оп. 1. Д. 195.

[2] Приложение // Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931. С. 106, 112.

[3] См.: Мусульманские идеалы // Казанский телеграф. 1903. № 3136. 21 июня.

[4] Климович Л. Ислам в царской России… С. 214.

[5] См.: Фитрат А. Муназара (Спор). Стамбул, 1909; его же. Байанат-и сайях-и хинди (Рассказы индийского путешественника). Стамбул, 1911 и др.

[6] См.: Фахретдин Р. Дини вә ижтимаги мәсьәләләр (Религиозные и социальные вопросы). Оренбург, 1914.

[7] Стремление к подобной унификации в исламистском движении не исчерпано по сей день.

иноземных поработителей»[1]. «В исламе нет ни араба, ни татарина, ни башкира, ни мещеряка, – настаивал А. Ибрагимов, – все мусульмане составляют одну нацию»[2]. По мнению М. Икбала, «не общий язык, территория или экономические интересы составляют основу нашей национальности, а то, что мы все имеем определенное мировоззрение и творим одну и ту же историческую традицию».

Неважно, как нас называют: татарами, турками или афганцами,
Мы – из одного Сада, ветви одного великого древа,
Для нас, рожденных великим весенним потоком,
Различать цвет – грех.

(83-й стих из поэмы «Синайский тюльпан»)

«Национальность для нас, – уточняет он, – есть чистая идея, не имеющая какого-либо географического основания»[3], «деление людей на расы, национальности и племена, согласно Корану, преследует только цели идентификации»[4]. Более умеренных позиций в данном вопросе придерживался М. Бигиев, рассматривавший российских мусульман как единую нацию, объединенных «их языками, литературой, природой – темпераментом и целями». Признавая при этом, что «мысли могут быть сколь угодно различными, в этом нет вреда. Единство сердец – вот величайшая основа Ислама», он выдвинул лозунг: «Мусульмане всей земли, объединяйтесь!»[5].

Рассуждая на тему отсутствия единства у мусульман, А. Ибрагимов открыто связывает эту проблему с политическими задачами. «Если мы, собравшись в мечети, не будем стремиться к объединению и братству… тогда придет наша окончательная гибель». «Падение всех ханств в России, падение Хивы, Бухары и Кавказа, – по мнению Ибрагимова, – объясняется исключительно разногласием и отсутствием полного объединения среди мусульман, которые не пожелали объединения с Турцией и Персией для отражения общего врага

[1] Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 95.

[2] ЦИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 333. Л. 33.

[3] Цит. по: Предисловие // Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе… С. 13–14, 19.

[4] Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе… С. 98.

[5] Наследие Мусса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань, 2000. С. 13, 43, 45.

мусульман России». В настоящее же время недостаточно не воевать между собой, необходима солидарность и взаимопомощь: «Если какого-либо мусульманина обижают в Индостане, то обидчику должны мстить, соединившись, все мусульмане»[1]. По агентурным данным полиции «излюбленным автором запрещенных книг, читаемых в Казани является Абдрашит Ибрагимов»[2].

Казахский поэт Б. Хусаинов также подтверждал («Уголок библиотеки», 1907), что «книга "Тысяча одно изречение" везде имеется. О ней дал знать в газете "Ульфат" Абдулрашид (Ибрагимов). Что она переведена на татарский язык. Из этой книги всякий найдет то, что нужно. Приобретайте, господа, экземпляр ея… вы там найдете бриллианты веры ислама»[3]. Призывы к единению во имя освобождения звучат во многих произведениях казахских поэтов. «Сыны ислама пробуждайтесь, – призывает Ю. Куфаев, – желая уничтожить свободу, голодный волк все еще не перестает нас грызть». «Будьте единогласны мусульмане, объединяйтесь все казаки и татары» («Пережитое нами…», 1907). «Давайте писать о необходимости объединения»; «давайте слушать лучших людей… и быть в идеях свободными» (А. Мазитов «Подарок казахским шакирдам», 1910). «Пусть они (богатые люди) тратят свое богатство для пути правого» (И.Б. Альбанчираки, «Образец литературы», 1910). «Пробуждайся казак, вставай, объединяйся и советуйся» (Г. Джанибеков «Детская книжка»). «Вставай, ведь вся наша земля в крови»; «земля наша останется за нами, если мы соберемся» (М. Дисумбаев «Утренняя звезда», 1912) и др.[4]

Панисламизм представил самую широкую платформу общественно-политической консолидации мусульманского общества, номинального единения всех оттенков освободительного движения. Идеи аль-Афгани и Абдо оказали большое влияние на лидеров мусульманского модернизма (И. Гаспринского, А. Баязитова, Г. Баруди, М. Бигиева, А. Ибрагимова, Р. Фахретдина и др.). Фахретдин, будущий муфтий и вице-председатель I Всемирного мусульманского конгресса, тщательно изучая творчество выдающихся учителей

[1] ЦИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 333. Л. 7–8, 33.
[2] ЦИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 418. Л. 52.
[3] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 26.
[4] Там же. Л. 20, 24, 27, 28, 35, 36, 70.

(Марджани, аль-Афгани), видел безусловную преемственность их взглядов. В 1917 г., в период ожесточенных споров о путях самоопределения мусульманских народов Фахретдин самый обширный очерк рубрики «Знаменитые люди и великие события» журнала «Шура», растянувшийся на десять номеров, посвятил именно аль-Афгани[1], которого наряду с Марджани считал своим идейным учителем. Фахретдин (как Бигиев и др.) выступил видным теоретиком концепции «общественного союза» мусульманских народов.

Для реализации этой идеи прикладывались немалые практические усилия. По мнению М. Бигиева, политическое движение российских мусульман начинается с конца XIX в. Оно проявилось на фоне неуклонного обнищания инородцев и стеснения их «во всех отношениях»[2]. Создаваемые мусульманские общества, как отмечал Бартольд В.В., «открывались татарами не столько для благотворительных целей, сколько для успеха идеи солидарности мусульманских народов»[3]. Наряду с вышеотмеченными благотворительными организациями создавались мусульманские литературные, женские общества[4], студенческие корпорации[5], открывались библиотеки, созывались собрания и съезды. Если в 1903 г. в России существовало всего 8 мусульманских обществ, то к 1915 г. их будет уже 87. В дальнейшем их количество продолжало увеличиваться (татарские общества – 195, азербайджанские – 30, крымско-татарские – 27, узбекские – 4, иранские – 6 и др.)[6]. Политический характер создавае-

---

[1] Фәхретдин Р. Шәйх Җамалетдин әл-Әфгани (Шейх Джамалетдин аль-Афгани) // Шура. 1917. № 14. Б. 313–316, № 15. Б. 337–341, № 16. Б. 361–365, № 17. Б. 385–388, № 18. Б. 410–413, № 19. Б. 457–461, №. 20. Б 473–475, № 21. Б. 481–483, № 22. Б. 497–499, № 23–24. Б. 513–517.

[2] Устав Российского мусульманского союза. СПб., 1906. См.: НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 272. Л. 12.

[3] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана… С. 165.

[4] Например, в Оренбурге. См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 258, 340.

[5] «Среди студентов мусульман С.-Петербурского, Московского и Казанского университетов существуют студенческие мусульманские организации в виде земств, стремящиеся в последнее время объединиться; деятельность этих организаций сводится к изучению народной литературы и быта своего народа, с каковою целью устраиваются собрания и рефераты» (из дневников агентурных сведений). См.: ЦИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 418. Л. 49; НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 61, 66.

[6] Минуллин З.С. Возникновение и развитие мусульманских благотворительных организаций... С. 201.

мых обществ не был тайной для официальных властей[1]. В рапорте начальника Уфимского ГЖУ в Департамент полиции указывается, что мусульманские общества служат «хорошим оружием в руках панисламистов»[2]. Не случайно из 22 культурно-благотворительных обществ, закрытых к середине 1913 г., 13 были мусульманскими[3].

В Уфе в марте 1905 г. под председательством муфтия прошел съезд мусульманского духовенства, на котором присутствовали и частные лица. На нем «был принят проект желательных нововведений и изменений в законе об управлении духовными делами магометан округа Оренбургского духовного собрания»[4]. В конце 1905 – начале 1906 гг. в Оренбурге, как и в ряде других городов (Н. Новгороде, Тобольске, Перми, Мензелинске и др.) прошли совещания и съезды мусульман по политическим вопросам. Если 2 декабря в доме Хусаинова и 15 декабря в доме Жукова собралось 100 и 400 человек, то на третьем, четвертом митингах (23 декабря, 5 января) в городском театре присутствовало более трех, пяти тысяч участников. Организаторами совещаний выступили «новаторы» Ф. Карими, Т. Соловьев, М. Усманов и др. На этих собраниях обсуждался главный вопрос: для того чтобы «поддержать свои национальные, религиозные и политические интересы, – примкнуть к одному из более подходящих либерально-прогрессивных союзов или образовать самостоятельный мусульманский союз»[5]. Рассмотрение положений Манифеста 17 октября, избирательного закона, программ различных партий завершилось обсуждением вопроса о делегации Оренбурга на II Всероссийский съезд мусульман (С.-Петербург, январь 1906).

14–15 января 1906 г. в Тобольске также прошел съезд мусульман от 22 мусульманских волостей, собравший 59 человек. Программа

---

[1] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 49.

[2] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 771. Л. 12.

[3] Фархшатов М.Н. Самодержавие и традиционные школы башкир и татар в начале XX века. Уфа, 2000. С. 80. Так, наряду с прочими было отказано в регистрации устава Мусульманского благотворительного общества в Челябинске, Сенатом была отменена регистрация Екатеринбургского мусульманского благотворительного общества и т. д. См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 344; ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 56.

[4] Из съезда мулл в Уфе // Казанский телеграф. 1905. № 3729. 4 июня.

[5] Музаферов Ю.Х. К свету. Заметки и наброски по мусульманскому вопросу в Оренбурге. Оренбург, 1906. С. 2.

съезда включала вопросы о распространении народного образования и введения в школах преподавания на родном языке (7 п.), об отношении к миссионерам (9 п.), о введении духовного управления мусульманского духовенства Западной Сибири, об источниках содержания духовенства (10 п.), об издании газеты на татарском языке (11 п.) и т. д. По вопросу об устройстве учебной части съезд поддержал проект, выработанный на съезде имамов в Уфе[1]. В январе 1906 г. состоялся «митинг» мусульман в дер. Танай-Тураево (Тетюшского у.), на который съехалось 400 человек[2]. В августе 1906 г. в Казани состоялся съезд учителей мусульманских школ (50 участников), на котором было признано необходимым изменение в системе преподавания, организация в деревнях читален, учительских школ, материальной помощи учителям, учительских союзов, съездов поместных и всероссийских[3] и т. д.

Такая активность мусульман вызывала вполне оправданные опасения властей; и выборы уполномоченных на легальные сборища, как правило, проходили под строгим надзором полиции. Подобное собрание состоялось в Перми (1906) в присутствии полицмейстера в местной мечети и проводилось на русском языке[4]. Были выбраны уполномоченные, призванные представлять интересы пермских мусульман «во всех духовных, религиозных, гражданских делах», которые «могут являться полными выразителями во всех официальных собраниях и съездах мусульман как гор. Москвы и прочих». Выбранные Х. Зайнуллин и Л. Ахметов дали расписку, что они без разрешения губернатора в Москву не поедут[5]. Данные меры позволяли в какой-то степени контролировать деятельность представителей мусульманского общества. Вместе с тем общественно-культурное движение стало мощным фактором становления и развития национально-освободительного движения.

---

[1] -ов. Мусульманский съезд в г. Тобольске // Церковно-общественная жизнь. № 8. 10 февраля. Стб. 293–294.

[2] Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан… С. 73.

[3] Из инородческой татарско-мусульманской печати // Церковно-общественная жизнь. № 38. 8 сентября. Стб. 1275.

[4] Собрание «о выборе уполномоченных среди мусульман г. Перми для поездки в С.-Петербург как другой город на съезд для обсуждения религиозных вопросов». См.: ГАПК. Ф. 160. Оп. 1. Д. 74. Л. 1.

[5] ГАПК. Ф. 160. Оп. 1. Д. 74. Л. 5–6.

Наряду с легальными возможностями активно использовались полулегальные и нелегальные формы организаций. Начиная с августа 1904 г. (во многом благодаря усилиям А. Ибрагимова, Ю. Акчура) были проведены совещания в С.-Петербурге, Москве, Казани, Иж-Бобье, Троицке, Уфе, Петропавловске и др. «с молодыми литераторами» и «почтенными людьми нации» с целью обсудить «общие действия мусульман», созвать в ближайшее время общемусульманское собрание. Были разосланы соответствующие письма-оповещения В. Яушеву, бр. Бобьинским, Ш. Шафигуллину, Ш. Хальфину, Г. Баруди, Г. Камалу, С. Аитову, а также И. Гаспринскому в Крым и А. Топчибашеву на Кавказ. Последующие совещания в С.-Петербурге приняли «рассуждение о необходимости единения и союза между мусульманами всей России и постановили необходимость устройства ради этого всеобщего мусульманского съезда». На большом собрании в Чистополе (май, 1905), проведенном в доме Камалова, было объявлено о созыве съезда в августе 1905 г. в Нижнем Новгороде[1].

В результате первой общемусульманской партией стал «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»)[2]. В принятой программе (1906) было заявлено, что «партия ставит себе задачею объединить в одной общей практической деятельности всех граждан-мусульман России, единомышленных по своим политическим убеждениям, для проведе-

[1] Устав Российского мусульманского союза. СПб., 1906. См.: НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 272. Л. 12.

[2] Об образовании «Иттифак ал-муслимин» было объявлено на II Всероссийском съезде мусульман (С.-Петербург, 13–23 января 1906). На открытии I Всероссийского съезда мусульман (1905) А.-М. Топчибашев, один из лидеров национального движения, обратился к собравшимся со словами: «Мусульмане, братья! Я сегодня так рад, что эту свою радость не смогу передать вам никакими словами. Этот день никогда не выйдет из моей памяти. Этот день для всех мусульман России станет ежегодно справляемым праздничным днем. Мы дети тюрков, одного мы происхождения, одного мы народа, одной веры. Когда-то наши деды владели землями от запада до востока. Несмотря на такое могущество наших дедов, ныне мы не смеем говорить о своих нуждах на своей же земле, на своей же родине, в бывших владениях наших дедов, в горах Кавказа, садах Крыма, и на полях Казани. Но, слава аллаху, несмотря на лукавство и коварство царских чиновников, несмотря на гонения, нам на воде удалось открыть свои сердца, свидиться друг с другом, обняться». I Всероссийский съезд мусульман был проведен нелегально, под прикрытием пароходной прогулки (Н. Новгород, 15 августа 1905). См.: Бигиев М. Ислахат эсаслары. (Основы реформ). Петроград, 1915. С. 170.

ния в жизнь ряда политических, экономических, социальных, религиозных и других реформ» (I, §1)[1]. Впоследствии на международный мусульманский съезд в Каир в 1907 г. съехалось около 500 делегатов из разных стран (включая Россию); главная «цель съезда – объединение мусульман»[2]. И. Гаспринский выдвинул идею учреждения всемирного мусульманского конгресса, как общего духовного и политического центра федерации мусульман, который бы собирался каждый год в Стамбуле или Каире[3]. Таким образом, ислам, зажатый «в стальные тиски» имперской политики, полностью влившийся в культуру и традиции мусульманских народов, «составил самую сущность их национального самоопределения»[4].

Особую роль в жизни мусульманских стран, как отмечают практически все авторы, играло высшее мусульманское духовенство. Полиция почти открыто обвиняло ОМДС в «проведении в жизнь пантюркистских и панисламистских идей»[5]. Серьезные опасения консолидации тюрко-мусульманских народов под религиозным знаменем подвигли российское правительство принять ряд решений (1880, 1892, 1901) «о невмешательстве (ОМДС – А.Г.) в духовные дела туземцев Туркестанского края» и «киргизских (казахских – А.Г.) степных областей»[6]. И хотя Марджани открыто не призывал к восстановлению халифата, его симпатии очевидны. С нескрываемым сожалением он констатировал, что к концу XIX в. «понятие “халиф” вообще исчезло из мусульманской действительности. А люди даже не представляют значения этого красивого и великого слова. Они и не знают, что “халиф” – это “единственный правитель” которому все подчиняются и который обладает неограниченной властью»[7]. Но

---

[1] Программа мусульманской партии. С. 1.

[2] Мусульманский съезд в Каире // Казанский телеграф. 1907. № 4441. 15 декабря.

[3] Знаменский П. Казанские татары… С. 59.

[4] Бенигсен А. Мусульмане в СССР… С. 80–81.

[5] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 3.

[6] Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания… С. 16, 60–61, 187–188. Последнее было сделано в соответствии с «Временным положением об управлении в степных областях Оренбургского и Западносибирского генерал-губернаторства» от 21 октября 1868 г.

[7] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани... С.16.

при этом он оговаривает, что «шариат не допускает престолонаследие, халиф должен либо назначаться, либо избираться»[1]. Х.-Г. Габаши в своей «Краткой истории татар» (1909) подтверждал, что именно турецкий султан является халифом всех мусульман[2]. «Халиф для мусульман, – писал С. Максуди, – то же, что Папа для католиков. Для очень религиозных российских мусульман личность Халифа священна»[3]. Для Бигиева панисламистская идея преломилась в призыве к единению мусульманских государств в Соборе Исламского Халифата, ибо именно «Халифат – это высшее общее политическое, мирское главенствование в мире Ислама»[4]. В начале XX в. защитниками халифата (формы единения мусульман) выступали многие лидеры российского мусульманского движения.

В отличие от сторонников халифата, И. Гаспринский[5] открыто апеллировал к западной государственной системе, имеющей «за собой правду и справедливость», приводя в пример страны с демократическим политическим устройством. «На основе всестороннего равенства племенной самобытности мирно и счастливо живут в государстве Соединенных Штатов немцы, французы и англичане, в Швейцарии – немцы, французы и итальянцы»[6]. В итоге он выразил надежду на «возможность единения, сближения нравственного, на почве равенства, свободы и образования»[7]. Сторонником конституционной монархии выступил М.Ф. Ахундов. Он призвал в философском трактате «Три письма индийского принца Кемал-уд-Довле к персидскому принцу Джелал-уд-Довле и ответ на них сего последнего» (1863) восточных монархов к подражанию «иностранным венценосцам»[8]. Он

---

[1] Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара... С. 164.

[2] Произведение Габаши имело широкий резонанс. Турецкий султан подарил автору ковер, золотые часы и четки из драгоценных камней. См.: Шакуров Ф.Н. Развитие исторических знаний у татар... С. 36.

[3] Цит. по: Айда Адиле. Садри Максуди Арсал... С. 21.

[4] Наследие Мусса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II... С. 9, 46.

[5] Впоследствии противниками теократии выступили М. Кемаль, М. Икбал, М. Султан-Галиев и др.

[6] Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток... С. 18–19.

[7] Там же. С. 31.

[8] Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения… С. 49.

писал, что правитель «должен соединиться с ним (с народом – А.Г.) в чувствах и мыслях и не считать государство своею исключительною собственностью, а признать себя только поверенным нации для управления ею и ее отечеством и с участием ее устанавливать законы, основать парламенты, во всех своих действиях руководствоваться законами и не иметь права ни на какой произвольный поступок»[1].

Более характерно стремление лидеров мусульманского движения синтезировать исламские религиозные традиции с положениями европейской демократии. Афганский эмир Абд ар-Рахман представлял, что «лучшая система и принципы правления были те, которые были введены великим законодателем Аравии, нашим святым пророком Магометом», – суть являющиеся конституционным правлением. Однако под системой конституционного правления он, прежде всего, понимал учет мнения представителей племен и предоставление всем (подданным – А.Г.) одинаковые права, независимые от национальности, цвета кожи, касты или религии». Признавая в принципе момент выборности эмира («престол в Афганистане находится фактически в руках представителей народа») Абд ар-Рахман видел в представительном собрании (дурбар) лишь совещательный орган, выступая против полного подчинения монарха парламенту, против поспешных реформ[2].

Имам Оренбурга З. Кашаев на II городском совещании мусульман (1905) утверждал: с точки зрения шариата «имеется указание, что сам пророк Магомет управлял совместно с доверием облеченными лицами народа и поэтому конституция с точки зрения шариата вполне допустимая система управления»[3]. Пример в данном отношении подавали турецкие толкователи Корана и традиций, которые «признавали представительный строй единственным согласным с учением пророка»[4].

---

[1] Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения… С. 61.

[2] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. II… С. 7, 20–21, 248–250, 394. Пытаясь оправдать деспотичный характер своего правления, Абд ар-Рахман писал: «Правительство образованное и цивилизованное совершенно неуместно для народа непросвещенного, который может быть управляем лишь суровыми и воинственными законами». См.: там же. С. 263.

[3] Музаферов Ю.Х. К свету. Заметки и наброски по мусульманскому вопросу в Оренбурге… С. 4.

[4] Белоруссов. Вопросы национального мира (Письмо из Константинополя) // Вестник Европы. 1909. Т. II, кн. 4 (апрель). С. 839.

После революции 1908–1909 гг. «началась громадная работа по пересмотру и выяснению морального, философского и государственно-правового содержания ислама». Новые принципы были изложены в фетве шейх-уль-ислама Сагиб-бея, получившей название «Восточной декларации прав человека и гражданина» («Восточная хартия вольностей»). В ней провозглашалось, «что шариат не требует, чтобы вновь избранный халиф стоял в родстве или являлся наследником предыдущего халифа». Главное, чтобы глава был «свободно выбран народом или представителями народа, или чтобы переход к нему власти был одобрен народом». Шариат утверждает «политическую ответственность министерства перед парламентом и общую ответственность всей власти перед судом» и независимость суда от администрации. Провозглашалась также «необходимость равных политических и гражданских прав для немусульман и последователей исламизма», ибо «в глазах Божества нет разницы между представителями разных культов. Не культ, а добродетель приобретает благоволение Божества»[1].

Западнические «иллюзии» в глазах многих мусульманских идеологов опрокинут европейские революции и мировая война. М. Бигиев в ее итогах и революционных движениях увидел «полное бессилие (западного – А.Г.) цивилизованного мира», его «всестороннее банкротство… в сфере общественной мысли и социального устройства». «Цивилизация оказалась неспособной… обеспечить права людей, их достоинство и свободы»[2].

Признавая «сильное развитие» панисламизма «“среди мусульманского населения” на Кавказе, в Крыму, в Волжско-Камском регионе», полицейские власти констатировали, что задача его – «сплочение всех сознательных мусульман для политической борьбы с ныне существующим в Империи государственным строем, который является в глазах панисламистов главной препоной к национальному самоопределению магометан». Таким образом, «чисто практический способ обучения мусульманских детей грамоте вылился уже в особое учение, носящее признаки антирусской пропаганды с политической

[1] Белоруссов. Эволюция политических идей в современной Турции (Письма из Константинополя) // Вестник Европы. 1909. Т. V, кн. 10 (октябрь). С. 808–810.

[2] Бигиев М. Мусульманским нациям… С. 60.

подкладкой, которое распространилось по всем губерниям, заселенными татарами»[1]. По выражению Остроумова Н.П., мусульманские школы, которые стали проводниками радикальных идей, подпали под влияние «новых татар, младотатар, стремящихся к прогрессу и единению с мусульманами всего мира»[2].

Безусловно, сильное впечатление на российскую общественность оказала победа Турции (в союзе с Англией и Францией) в Крымской войне (1853–1856), а также успехи реформ Танзимата, принятие конституции 1876 г. и т. д. В Турции, по признанию Ильминского Н.И., постепенно «водятся гражданские и уголовные законы по образцу Европейских государств»[3]. Созыв в марте 1877 г. «первого османского парламента всколыхнул всю Россию, чем вызвал большое недовольство Петербурга; российский дипломат в Стамбуле заявил: «Османскую конституцию воспринимаем как вызов. Мы заставим турок дорого заплатить за то, что они поставили нас в положение единственной страны Европы, которая не имеет ни конституции, ни парламента»[4]. Объективно конституционный успех Турции подталкивал Россию в аналогичном направлении.

По мнению Г. Исхаки: «Вступление Турции на путь европеизации в эпоху султана Абдул-Азиза (1861–1876 – А.Г.) оказывает известное влияние и на новаторов тюрко-татар, культурное сближение которых с либерально настроенным турецким обществом в это время было довольно сильное. В борьбе против старого традиционного быта новаторы тюрко-татары черпали моральную силу в происходящих реформах Турции»[5]. Не случайно «усул джадид» (новый метод) официальные власти рассматривали как феномен, «занесенный из Турции», который «начал проникаться “туркизмом”, внося в учебники турецкий гимн, песни в честь турок, султана, песни с призывом к самостоятельности во имя будущего объединения и прочее»[6].

---

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 471. Л. 1–2; ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 2, 4; ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Л. 15.

[2] Остроумов Н. Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае… С. 160.

[3] Ильминский Н. Образец полемики г. пастора Дальтона. Казань, 1890. С. 20.

[4] Ортайлы И. Россия и Турция // Российско-турецкие отношения... С. 88.

[5] Исхаки Г.Г. Идель-Урал… С. 39.

[6] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Л. 15.

Идеи Танзимата, движение «новых османов» и младотурок безусловно способствовали расширению реформаторского и просветительского движения российских мусульман, активизации школьной реформы, а также распространению либерально-освободительной идеологии и т. д. Очевидно, что значительная часть российских шакирдов, обучавшихся в ближневосточных школах, сблизилась с кругами, связанными с радикальными политическими течениями[1]. В этот период среди тюрко-татарской интеллигенции весьма популярным становится «османский стиль». Даже «в Зайсане (в Восточном Казахстане – А.Г.), на рынке можно забыть, что вы находитесь в России: подумаешь в Турции, потому что везде мелькают красные фески»[2]. Не случайно и среди казахов утверждается мнение, что новый «путь вышел из Константинополя». А. Биркалиев пишет («Течение», 1912): «Проснись казак. Переплыви благополучно море невежества. Тогда повеет ветер благодати с юга (Турции)»[3].

Широко распространяется турецкая литература; в мектабах и медресе особое значение приобретают учебники турецкого происхождения[4], развернутые курсы по истории арабов и турков[5] и т. д. Стамбульские газеты регулярно продавались не только в казанских

---

[1] Стамбульские студенты (софты) в 70-е годы стали оплотом либерализма в борьбе за конституционные реформы. В 1876 г. шесть тысяч студентов, а также курсанты военной школы сыграли решающую роль в свержении режима Абд ал-Азиза и последующем принятии конституции. Впоследствии в конце XIX – начале XX вв. радикально настроенная часть стамбульского студенчества приняла активное участие в младотурецком движении. См.: Рыжов К.. Мусульманский Восток... С. 11.

[2] Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. XX… С. 296.

[3] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 19.

[4] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 3; Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар… С. 3–4, 7. Если среди учебников по вероучению в медресе «Хусаиния» в 90-е гг. преобладали учебники из Стамбула и Каира (что неудивительно), то по зоологии, физике, гигиене учебные пособия были также из Стамбула. См.: ГАОО. Ф. 213. Оп. 1. Д. 5 а. Л. 2.

[5] Хамматов Ш.С. Программа преподавания в медресе «Мухаммадия» в начале XX в. (соотношение светских и религиозных дисциплин) // Векторы толерантности: религия и образование... С. 167. «До 1905 г. учебники по географии и истории в большинстве своем были переводными (с турецкого языка)». См.: Габдельганеева Г.Г. Казанское книжное дело в контексте историко-культурного развития края (вторая половина XVIII–1917 г.). Дис. … докт. филол. наук. Казань, 2006. С. 250.

книжных магазинах[1], но доходили до дальних уголков мусульманского мира (таких как Пермь)[2]. «Татарские лавки в России (были – А.Г.) полны заграничными изданиями»[3]. Крупнейшим распространителями книжной продукции, изданной в Стамбуле «без всяких подписей о цензуре», являлись «Торговый дом братьев Каримовых»[4], а также книготорговое товарищество «Магариф» (которое «торгует запрещенными книгами»)[5].

Знание турецкого языка широко распространяется в среде тюрко-татарской интеллигенции. Характеризуя популярный роман М. Акджигитова, Смирнов В.Д. считает, что «автор… увлекся примером стамбульского публициста и романиста… Ахмеда Мидхата-эфенди»; «написал он его на самодельном османском наречии, которое он усвоил себе даже в разговорном обиходе»[6]. «Что касается меня самого, – впоследствии напишет Г. Исхаки, – то еще на школьной скамье я начал свое образование с чтения произведений турецкой литературы: «Мошаварат», «Мизан», «Турклер»[7]. («Библиотеку, состоящую главным образом из книг турецких писателей», он унаследовал от своего родственника Шайхутдина-ага, ученика и последователя Марджани[8].) Влияние турецкой литературы также отмечает и А.-З. Валиди[9]. Получивший образование в Стамбуле Фитрат, обращаясь к мусульманам, призывал: «Если вы имеете любовь к религии, к отечеству, к жизни, к своим детям, если вы хотите… спасения религии, распространения шариата, процветания отечества и счастья, – первое средство – при-

---

[1] «Стамбульские газеты приходили не день в день, а раз в неделю или в десять дней». См.: Айда Адиле. Садри Максуди Арсал... С. 21.

[2] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Л. 49–52.

[3] Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам... С. 59.

[4] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 47.

[5] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 418. Л. 52.

[6] Смирнов В. Мусульманские печатные издания в России... С. 100.

[7] Цит. по: Касымов Г. Пантюркистская контрреволюция и ее агентура – султан-галиевщина. Казань, 1931. С. 52. Об этом также пишет А.-З. Валиди. См.: Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I… С. 55, 58.

[8] Султан С. (Уфалы) Гаяз Исхаки-Иделле. Этапы жизни и творчества // Татарстан. 1991. № 2. С. 76.

[9] Валиди Тоган З. Воспоминания Кн. I… С. 39–40.

обрести знания: способных к учению посылайте в столицу мусульманского халифата»[1].

**Учащиеся-татары (1919)**

Идеи объединения тюркских народов под эгидой Турции, вероятно, начали складываться еще в период Танзимата, в годы правления Абд аль-Азиза. Они лежали на поверхности и были очевидны даже для европейских советников османских правителей. Близкий ко двору турецкого султана А. Вамбери в 1864 г. писал: «Как турецкая династия, дом Османов мог бы из турецких элементов, с которыми он связан общим языком, религией и историей, основать государство от берегов Адриатики далеко внутрь Китая… Анатолийцы, азербайдшаны, туркмены, узбеки, киргизы и татары, – вот те отдельные члены, из которых мог составиться могущественный турецкий колосс, который бы, наверное, мог успешнее померяться со своим северным противником, чем нынешняя Турция»[2].

Сентенции Марджани (а впоследствии А. Ибрагимова)[3] о том, что Турции следовало бы некогда захватить Казанское, Астраханское, Крымское ханства, также свидетельствуют о его протурецкой ориентации. Идеологемы будущего «османизма» и «тюркизма» осторожно проступают сквозь строки (внешне сугубо) научного текста. Известно, что в Стамбуле во время хаджа (1880) Марджани встречался далеко не только с учеными и шейхами, но был принят министром иностранных дел Асим-пашой, министром юстиции Джаудат-пашой, имел контакты с Муниф-пашой, Сафи-пашой, мекканским шарифом ас-Сайидом Аун б. Мухаммад б. Ауном, с полномочным представителем тунисского правителя Садик-паши и др. Также для него была организована экскурсия на броненосец «Масудийа»[4], демонстрирующий военную мощь Османской империи.

---

[1] Фитрат. Спор… С. 52–56. Цит. по: Климович Л. Ислам в царской России… С. 214.

[2] Вамбери А. Путешествие по Средней Азии… С. 363.

[3] Мусульманским государствам в борьбе с российской экспансией следовало бы объединиться с Турцией и Персией. См.: ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 8.

[4] Очерки Марджани о восточных народах... С. 55, 56, 65, 70, 71.

По мнению оренбургского директора народных училищ, «влияние уфимского муфтия (М. Султанова – А.Г.) упрочилось (среди мусульман – А.Г.) только после того, как он представился султану и получил от него орден»[1]. В свете ориентации на Турцию представляется весьма показательным интерес Гаспринского и Бухарского эмира Абд ал-Ахада к российскому черноморскому флоту. Осмотр ими крымских укреплений также производился, вероятно, не из праздного любопытства[2]. (Впоследствии М. Бигиев в своем обращении (1921) к Великому Турецкому Национальному Собранию открыто призовет Турцию стать лидером мусульманского мира: «Если вы сумеете руководить, вся Турция и весь Восток будут освобождены», «Турция для всех мусульманских стран станет образцом, будет имамом»[3]. Говоря о том, что «исламские знамена, меч тюркизма остались лишь в руках Блистательной Порты», Бигиев с горечью признавал, что пока она так и «не смогла воздействовать на души мусульманских народов, не смогла завоевать у них уважение»[4].)

Протурецкие симпатии лидеров тюркско-татарского, мусульманского движения в этот период (втор. полов. XIX – нач. XX вв.) вполне очевидны. Молодой И. Гаспринский после неудачной попытки поступить на службу в турецкую армию объехал практически все наиболее крупные центры мусульманского модернизма в Османской империи. Еще в первой половине 70-х гг. он дважды посетил Стамбул, побывал в Сирии, Египте, Тунисе, ознакомился с произведениями аль-Афгани, а также с трудами турецких конституционалистов – лидеров новых османов Н. Кемаля и А. Мидхат-паши. Разделяя в целом их идеи, Гаспринский вносит в общеисламскую доктрину общетюркские национальные мотивы. «Им был выработан особый

---

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 114. Л. 1.

[2] Точный перевод дневника его светлости Эмира Бухарского… С. 60–61.

[3] Бигиев М. Обращение к Великому Турецкому Национальному Собранию // Наследие Мусса Джаруллаха Бигиева. (Сборник документов и материалов). Ч. I. Казань, 2000. С. 26, 67. «…Восток будет вашим. Туркестанские мусульмане, воины Ферганы являются вашей армией. Китайские мусульмане отзовутся на ваш призыв и подчинятся вам… Афганистан ваш преданный и могучий союзник, Персия нуждается в вашем покровительстве. Индия с ее обильными богатствами и молодежь со своими жизнями к вам стремится». См.: там же. С. 25.

[4] Бигиев М. Мусульманским нациям… С. 52, 51.

стиль турецкого языка, …при помощи которого Гаспринский мечтал объединить весь тюркский мир». Впоследствии на III Всероссийском съезде мусульман (1906) ему удастся добиться решения об обязательном преподавании в мусульманской средней школе общего турецкого языка[1]. (Впрочем, даже тюрко-татарский язык газеты «Вакыт» (Оренбург) официальными экспертами признавался как непонятный «для низших слоев населения».)[2]

В отличие от Гаспринского черкес Хайреддин-паша Тунуслу (1819–1890) после обучения во французском военном училище Сен-Сир дослужился в турецкой армии до генерала. В 1879 г. он был избран сенатором и назначен премьер-министром Османской империи. Его соотечественник Хусейн Тосун-бей (1875–1930) также служил в османской армии, после младотурецкой революции стал депутатом Великого Национального Собрания (Меджлиса). В чине маршала турецкой армии вышел в отставку сын Шамиля Гази-Магомед (1833–1902) (причем его младший брат Магомед-Шефи оставался генералом в русской армии). Будущему знаменитому суфийскому шейху Абд Аллах аль Фаиз ад-Дагестани (1891–1973), несмотря на то, что его дядя был российским генералом, также привелось оказаться в турецкой армии и даже принять участие в битве известной как Сафар Барлик в Дарданеллах[3]. В числе добровольцев во время Балканской войны приехали в Турцию будущий глава башкирского правительства Ш. Манатов[4], младший брат Ф. Карими – слушатель Московского коммерческого института Г. Каримов[5] и др. В турецкой армии также служили дагестанец Мехмет Мурат – участник младотурецкого движения, (переводчик комедии «Горе от ума»)[6], татарин

---

[1] Раздел II, пункт 30-й: «Особое внимание должно быть обращено на изучение литературного турецкого языка, обучение которому обязательно для мусульман в средних (3-х- и 2-классных) школах, а где возможно и в начальных школах». См.: Постановления III Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде. Казань, 1906. С. 6.

[2] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 35. Л. 50.

[3] Суфийские практики Тариката Накшбандия. Орел, 2005. С. 49.

[4] Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I… С. 210.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 49.

[6] Утургаури С.Н. Роль культуры в общественных процессах // Российско-турецкие отношения... С.107.

Юсуф Акчура – «младотурок», а в будущем – советник президента М. Кемаля Ататюрка и др. Примечательно, что первый антиколониальный памфлет Г. Ибрагимова «Чулпан йолдызы» («Утренняя Звезда», 1895), направленный против российской колониальной политики, а также джадидские произведения А. Фитрата «Спор» («Муназара», 1909), «Рассказы индийского путешественника» («Байанат-и сайях-и хинди», 1911) и др. были изданы в Стамбуле.

«Вера Гаспринского в осуществление мечты о тюркском единстве была непоколебима. Эта уверенность поддерживалась тем фактом, что его газета свободно читалась (людьми, владевшими арабо-турецким литературным языком – А.Г.) как в Крыму, так и в Константинополе, в Ташкенте, в Баку и в Казани»[1]. На позициях общетюркского языка последовательно стоял и С. Максуди. Он неоднократно отмечал, что народные языки лишь наречия, разница между которыми невелика[2]. Во второй половине XIX – начале XX вв. (в начальной период национальной консолидации) идея тюркского единения на базе общетюркского языка не казалась полной утопией. То, что национальные литературные языки тюркских народов находятся в стадии становления, признавали многие востоковеды того времени. Ашмарин Н.И. в обзоре татарской литературы за 1880–1895 гг. отмечал, что «подобно другим тюркам, татары не пишут на чистом народном языке. В их книжной речи встречается масса арабских и персидских выражений, часто только мешающих изяществу и толковости языка. Литературный язык казанских татар представляется нам… смешением несколько тюркских наречий; в нем мы видим наряду с собственно татарскими формами особенности, свойственные джагатайскому и турецкому (т. е. османскому) языку, которые усвоены путем заимствования и подражания»[3]. Таким образом, «кроме книг на родном

[1] Валиди Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 53.

[2] В подтверждение своих слов он ссылался на то, что без труда был переводчиком бухарского эмира, приехавшего в столицу на закладку мечети. См.: Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия I. Ч .I. СПб., 1910. Стб. 1080.

[3] Ашмарин Н.И. Очерк литературной деятельности казанских татар-мохаммедан… С. 1. «Близость таких языков, как староосманский, староазербайджанский, старотуркменский, староузбекский, староуйгурский, старокыпчакский и старотатарский, а в дальнейшем османский, азербайджанский, туркменский, узбекский,

языке татары-магометане могут пользоваться и произведениями турецких писателей, так как изящная речь благородных Османлисов очень близка к литературному татарскому языку»[1]. С ним солидарен Крымский А.Е., который в предисловии к данному очерку также подчеркнул: «Наречие османлы очень близко к литературному татарскому языку. В виде примера можно указать на «Мухаммедиейэ», поэму турецкого поэта (Языжы-оглы – А.Г.), которая очень популярна и у нас»[2].

«Татарская газета “Переводчик”, – отмечал в 1889 г. Ильминский Н.И., – по мнению людей компетентных, вполне обнаружила свое искусство, направление и тенденцию – соединить миллионы мусульман русских подданных, разделенных временем и племенем, – соединить под знаменем мусульманства рационального и усовершенствованного европейской цивилизацией, пропущенной сквозь турецкую, Константинопольскую призму. …Люди внимательные и следящие находят в ней (газете – А.Г.) тонкую, последовательно и настойчиво проводимую мысль, неблагоприятную для православного русского государства и общества. Стоит обратить внимание на ее сношения и солидарность с киргизским (имеется в виду казахским – А.Г.) особым «Прибавлением». Представьте же себе цепь, связывающую Бахчисарай с Омском и замыкающую все огромное пространство, населенное разноплеменными мусульманами»[3].

В конце 70-х – начале 80-х гг. либеральное, антиколониальное движение потерпело поражение: в Турции в 1878 г. был распушен парламент, на 30 лет утвердился деспотичный режим Абд ал-Хамида II, в Египте в 1882 г. англичане подавили восстание Ораби-паши. Лидерам либерально-реформаторского движения, аль-Афгани и Абдо пришлось временно покинуть пределы мусульманского мира

---

уйгурский и татарский, благодаря общей письменной (арабской) основе позволяла до самого последнего времени свободно читать и понимать все тексты». См.: Баскаков Н.А. Роль уйгуро-карлукского языка караханидского государства в развитии литературных тюркских языков средневековья // Советская тюркология. 1970. № 4. С. 17–18.

[1] [Ашмарин Н.И.] Кое-что о литературе казанских татар // Казанский телеграф. 1894. № 569. 24 декабря.

[2] Крымский А.Е. Предисловие // Ашмарин Н.И. Очерк литературной деятельности казанских татар-мохаммедан… С. IV.

[3] Ильминский Н.И. Письма… С. 321–322.

и выехать в Европу. В этих сложных условиях наряду с парижским еженедельником Афгани и Абдо «ал-Урва ал-Вуска» («Наикрепчайшая связь», 1984) духовную и общественно-политическую связь мусульман осуществлял российский «Тарджеман» под редакцией И. Гаспринского. Не случайно «Тарджеман» позиционировал себя «как всеобщую русско-мусульманскую газету», которая имела свои отделения в Баку, Казани, Стамбуле, Тебризе, Бомбее. «Действие, производимое этим маленьким листком, – как отмечал Д. Валидов, – было в тысячу раз важнее русского "Нового времени" или какого-нибудь английского гиганта, вроде "Таймса"»[1]. К 1912 г. «Тарджеман» имел 5 тыс. подписчиков в России, Египте, Турции, Иране, Индии и других странах[2].

Через 15 лет, став признанным лидером мусульманского движения, Гаспринский в книге «Русско-восточное соглашение» (1896) вновь возвращается к главной теме. Впервые в легальной печати представителем национального движения был поставлен вопрос о цивилизационном соотношении России и Востока (прежде всего мусульманского Востока) в соответствующих геополитических координатах. В целом Гаспринский не считал Россию Западом, соответственно ему чуждо противопоставление России Востоку. Напротив, он подчеркивает генетическое родство и единство их геополитических интересов. В этом смысле «раннего» Гаспринского можно назвать первым адептом евразийства. Более того, залогом партнерства он считал непримиримое противоречие России, Востока с западной цивилизацией.

Надежды на «русско-восточное» соглашение родились не на пустом месте. Они учитывали определенные настроения, как в славянофильской, так и западнической общественной среде. Многие представители российской политической элиты на протяжении всего XIX в. неоднократно выражали мнение, о том, что Россия во взаи-

---

[1] Валидов Дж. Очерки истории образованности и литературы татар... С. 52.

[2] Среди них были: Юсуф Акчура, братья Рамиевы, Ахмед-Хади Максуди, Ризаеддин Фахретдин, Ферудин бей Кочерли, Али-Акбар Рефибейли, Нариман Нариманов, Осман Акчокракли, Ахмед Озенбашли, Хасан Сабри Айвазов, Ибрахим Фехли, Фуад Копролю, Зия Гекалп, Ахмед Мухтар-паша и др. См.: Беннигсен А. Исмаил бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток... С. 94.

моотношениях со странами мусульманского Востока должна ограничиться пределами разумной достаточности. Современник Гаспринского, видный общественный деятель, западник Чичерин Б.Н. писал: «Ни один здравомыслящий русский, конечно, не думает о завоевании Турции и присоединении к себе Константинополя. Это было бы не усиление, а ослабление России. Центр тяжести переместился бы на юг, и Россия перестала быть Россией»[1]. С другой стороны, видный славянофил Коялович М.О. был также не в восторге от присоединения обширных земель на Востоке. По его мнению, это могло лишь привести к отливу «сил из нашего серединного целого», внести "долю азиатской грубости" в среду русского народа»[2].

Вместе с тем после английской оккупации Египта (1882) наметились тенденции сближения Турции и России. «Все свои симпатии султан перенес на Россию, а на Англию он стал смотреть, как на злой гений Оттоманской империи»[3]. Потепление отношений старых соперников привело к тому, что в дипломатических кругах стали поговаривать о тайном соглашении двух держав, заключенном якобы в 1893 г.[4] Однако стремление Гаспринского связать внешнеполитические интересы России с мусульманскими странами (прежде всего Персией и Турцией)[5] зачастую приводило его к заметным противоречиям. Отмечая: «Европа общий враг Турции и России»[6], Гаспринский не может не признать, что «значение для России проливов и выхода на юг к океану весьма понятно»[7]. В целом «Русско-восточное соглашение» – страстный призыв просветителя к нормализации политики империи в отношении мусульман России.

Насколько наивны и ошибочны были надежды Гаспринского на «русско-восточное соглашение» свидетельствуют документы воен-

---

[1] Цит. по: Орешкова С.Ф. Войны России с Османской империей… С. 31.

[2] См.: Коялович М.О. Историческая живучесть русского народа и ея культурные особенности. Профессора М. Кояловича. Сказано в заседании Славянского Благотворительного Общества 23-го января 1883 г. СПб., 1883.

[3] Вамбери А. Моя жизнь… С. 317.

[4] Там же. С. 331.

[5] Гаспринский И. Русско-восточное соглашение // Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток... С. 70–72.

[6] Там же. С. 67.

[7] Там же. С. 69.

ного и внешнеполитического ведомств. Так, еще в 1877 г. генерал Черняев М.Г. в своем письме открыто писал о стратегических задачах России по вытеснению Турции из Европы и захвате Стамбула[1]. Дипломат и будущий генерал М. Алиханов-Аварский, рассматривая в письме (1889) положении России на Среднем Востоке, в случае смерти Персидского шаха Насер ад-Дина рекомендует: «На долю России может выпасть в этом случае роль как нельзя более благоприятная, – придвинуть войска к границе и поддержать того из трех претендентов, который согласится уступить нам жемчужину Персии, – Хорасан»[2]. В отношении Афганистана он выразился также весьма откровенно: «Мне кажется, что наилучшее решение афганского вопроса последует в том случае, если страну разделют пополам» (Россия и Англия – А.Г.). Как начальник Мервского округа Алиханов выразил уверенность, что «весь афганский Туркестан как манну небесную ждет появления горсти русских батальонов, чтобы взяться за оружие в числе многих десятков тысяч… Так или иначе, но я уверен в туркменах и ручаюсь за них головою… Они охотно пойдут против афганцев и уверяют, что сами справятся с ними»[3]. (Его оппонент Афганский эмир, как было сказано выше, выразил аналогичную уверенность относительно российского Туркестана.)[4]

В активной переписке (1900) министерства иностранных дел с военным, морским и финансовым ведомствами обсуждаются откровенно экспансионистские планы Российской империи на Востоке, возможности и перспективы захвата Босфора, продвижения к Персидскому заливу, усиления влияния на Афганистан (вплоть до оккупации Герата) и т. д.[5] Не случайно полковник Генерального

---

[1] Слонимский А. Два письма М.Г. Черняева о восточном вопросе // Вестник Европы. 1909. Т. 1. кн. 2 (февраль). С. 887–891.

[2] Об интересах России к этому региону также свидетельствует разведывательная экспедиция Н.В. Ханыкова. В своем донесении в Азиатский департамент он определяет задачи и перспективы политического, экономического проникновения в Хорасан, а также дает аналитическую справку местной политической ситуации. См.: Ханыков Н. Экспедиция в Хорасан. М., 1973.

[3] ГАРФ. Ф. 1463. Оп. 2. Д. 185.

[4] Автобиография Абдурахман-хана эмира Афганистана. Т. II. ... С. 383.

[5] См.: Царская дипломатия о задачах России на Востоке в 1900 г. // Красный Архив. 1926. Т. 5(18). С. 3–29.

штаба (будущий генерал) Грулев М.В. писал (1901): «Мы должны увеличить там (в Туркестане – А.Г.) наши наступательные силы»[1]. В свою очередь, «теперь… (и – А.Г.) турки… окончательно убедились, что европейцы все одинаково им враги, – признало «Новое время», – только русские – враги явные, а прочие под личиною благожелателей и покровителей»[2]. Суждения Гаспринского о русско-восточном сотрудничестве «не нашли должной поддержки ни в царском правительстве, ни среди монархических партий правого крыла». В результате в 1908 г. Гаспринский выступил в каирской арабо-язычной газете «Ан-Нахда» («Ренессанс») с призывом к объединению мусульман и сотрудничеству с Западом, но не с Россией[3].

Подобную эволюцию политических взглядов претерпел, один из лидеров мусульманского антиколониального движения, правитель Афганистана эмир Абд ар-Рахман, чьи «мысли и слова, – по воспоминаниям А.-З. Валиди, – казались бальзамом для души, питали нашу решимость в борьбе»; «прибыв в Россию как враг англичан, он отбыл отсюда как враг России»[4]. Абд ар-Рахман из общения с российскими политиками и генералами вынес убеждение, что «русская политика в Азии заключается в одном направлении – истребить вовсе мусульманские государства, будет ли это достигнуто путем прямым или окольным, дружбой или враждой, мирным путем или войной. Россия была бы очень рада, если бы Турция, Персия и Афганистан перестали существовать как отдельные самостоятельные государства, а продолжали бы свое существование лишь как пешки на службе самой России»[5].

Правоохранительные органы фиксируют новые черты национального движения тюрко-татар: «С возникновением специальной

---

[1] Грулев М. От переводчика // Автобиография Абдурахман-хана эмира Афганистана. Т. I. ... С. XXXV–XXXVI.

[2] С. Вопрос мусульманского объединения… С. 2.

[3] Беннигсен А.А. Исмаил бей Гаспринский (Гаспралы)... С. 93–94.

[4] «Он понял, что Россия встала на путь экспансии, расширения своей территории за счет поглощения народов Азии, в результате чего рано или поздно превратится в ненавистную для этих народов державу… И хотя он отвергал политику Англии, тем не менее был убежден, что единственный путь к освобождению и независимости народов Азии – это единение со странами Европы, а не с Россией». См.: Валиди Тоган З. Воспоминания. Кн. I… С. 60.

[5] Автобиография Абдурахман-хана Эмира Афганистана. Т. II… С. 345, 347.

панисламистской печати явилось стремление создать общий для всех мусульман тюркский язык, который, будучи понятным, как туркам, так и татарам, может иметь и политическую цель – именно уничтожение перегородок между отдельными турецкими племенами и объединение всех тюрков в один народ и в одну нацию»[1]. Предсказывая, что Турция скоро станет республикой, Гумари призывал «образовать всеобщую турецкую республику»[2]. Идеи тюркизма и исламизма, провозглашенные Гаспринским со страниц «Тарджемана», стали весьма популярными среди мусульманской интеллигенции как в России, так и за рубежом. Показательно, что среди подписчиков газеты были многие видные турецкие общественные деятели и представители культуры; в частности философ и социолог Зия Гекалп, который по праву считается «отцом-основателем» тюркизма.

Последующая эволюция младотурков на позиции тюркизма способствовала сближению, интеграции, усилению взаимовлияния движений российских и османских тюрок. Не случайно в документах полиции, а также экспертных оценках исламоведов[3] радикальное крыло татарского национального движения определяется как «младотатарское». Многие лидеры тюрко-татарского движения, гонимые российской реакцией, перебираются в Турцию (Ю. Акчура, А. Ибрагимов[4]), способствуя распространению тюркизма среди турок. В свою очередь Турция предоставила тюрко-татарской эмиграции легальные возможности для расширения пропаганды пантюркизма и панисламизма[5]. Например, среди шести основателей Общества «Тюрк Юрду» (центра тюркистского движения в Турции) трое были из российских тюрок (Юсуф Акчура, Ахмед Агаоглу и Али Гусейнзаде)[6].

«Руководители движения, одни, уйдя в подполье, другие, эмигрировав в Турцию или в Египет, продолжали вести работу. Таким об-

[1] Приложения // Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России... С. 105.

[2] ГААО. Ф. Ф-287. Оп. 1. Д. 195.

[3] Например, см.: Машанов М. Современное состояние татар-мухаммедан… С. 129.

[4] ЦИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 418. Л. 52.

[5] Молодые представители крымско-татарской интеллигенции, получившие образование в Турции, были наиболее тесно связаны с турецкими националистами. См.: Бунегин М.Ф. Революция и гражданская война в Крыму… С. 17.

[6] Айда Адиле. Садри Максуди Арсал... С. 80.

разом, уже перед революцией 1905 года пантюркистское движение вышло из состояния идеи, пропагандируемой отдельными личностями, и стало сильным политическим движением передовой татарской буржуазии»[1]. По справедливому утверждению Червонной С., «в известном смысле "пантюркистская" концепция Гаспринского была зародышем чисто партийной программы, ставящей целью единение всех политических сил (независимо от национальных различий и географического размежевания "русских мусульман")»; «именно эту опасность "пантюркизма" (задолго до распространения самого термина в его одиозной окраске) как силы, объединяющей многие народы в общей антиколониальной, антиимпериалистической борьбе, отлично ощущали носители державной, шовинистической идеологии»[2].

Тенденции развития национально-освободительной идеологии подробно исследует в работе «Три политических направления» (Египет, 1903), видный идеолог тюркского национального движения, теоретик тюркизма Ю. Акчурин: «В настоящее время имеется три политических движения, приковавшие к себе внимание всего мусульманского, всего тюрко-татарского мира. Одно из них, господствовавшее до настоящего времени, – движение за исламское единство или панисламизм, второе – господствующее в настоящее время среди османских тюрков – оттоманизм (или османизм – Г.А.), движение за оттоманскую государственность, наконец, третье – только что родившаяся и долженствующая в результате объединить весь тюрко-татарский мир – идея пантюркизма… Потому что панисламистское движение, охватывая Индию, Египет, и другие мусульманские области, находящиеся в настоящее время под властью сильных европейских государств, встречает со стороны последних большое противодействие. Противодействие это настолько сильное, что едва ли с ним мы справимся. Так же и оттоманизм ни сейчас, ни в будущем не сумеет собрать вокруг себя тюрко-татарские народы других государств. В этом движении османские тюрки, как были, так и останутся одино-

[1] Касымов Г. Пантюркистская контрреволюция и ее агентура – султангалиевщина. Казань, 1931. С. 23.

[2] Червонная С. Исмаил Гаспринский: «пантюркистская» идея в контексте поисков межнационального согласия... С. 58–59.

кими. Общее же пантюркистское движение, как направленное, прежде всего, против России, не только не встретит враждебности со стороны других европейских государств, но, наоборот, в их среде мы найдем себе покровителей»[1].

Комментируя бурный рост национализма, Бигиев с предостережением напишет, что «та степень национального чувства, при которой совершается наступление на права других национальностей и разгорается антагонизм между нациями, совсем нежелательна и не нужна. От возбуждения национального чувства в такой степени и смысле нет никакой пользы… Перед Европейской войной и во время войны в Турции, в Туркестане и др. странах кипели национальные чувства с целью возбуждать в молодых сердцах чувства пантюркизма, в этом духе писались романы и это вмешивали в Ислам, все это было чуждо доктринам Ислама. Все это было мифом». Но при этом виднейший идеолог панисламизма все же признает, что Ислам не против «естественной степени национального чувства»[2].

Панисламизм и пантюркизм, два идеологических течения, оформившихся в конце XIX – начале XX вв. в целом не противоречили друг другу, несмотря на предпочтения отдельных лидеров. Панисламизм, отражая доминирующее религиозное самосознание российских мусульман, создавал максимально широкую основу для координации и консолидации антиколониальных устремлений мусульманских народов. На практике идеологические концепты (установки и лозунги) неразрывно переплетались, органично дополняя друг друга. Главной задачей программы «Союза мусульман» («Мусульманской конституционно-демократической партии») провозглашалось объединение мусульман России и проведение реформ: введение конституционного строя (конституционная монархия), более широкое самоуправление, обеспечение демократических прав и т. д. В ней также был оговорен круг вопросов, связанный со спецификой жизни мусульман, таких как «передача всех брачных и наследных дел самим мусульманам для

[1] Цит. по: Касымов Г. Пантюркистская контрреволюция и ее агентура – султан-галиевщина... С. 11–12. См. также: Юсуф Акчура. Три политики // Татарстан. 1994. № 3–4. С. 130–135.

[2] Бигиев Обращение к Великому Турецкому Национальному Собранию… С. 30–31.

рассмотрения их согласно шариату»[1]. Газета «Вакыт» в статье «Мы не должны забыть» конкретизировала ряд политических вопросов: 1. Легализация партии «Иттифак»; 2. Увеличение депутатов в Государственной Думе пропорционально численности мусульман в стране; 3. Реформа Духовного Собрания и расширение его прав; 4. Право на открытие национальных школ разного типа; 5. Применение татарского языка вместо государственного в судах таких губерний, где преобладают инородцы; 6. Право на свободное развитие мусульман; 7. Издание русско-турецкой газеты в С.-Петербурге и т. д.[2]

Характерным свидетельством политической самоидентификации и консолидирующей идейной платформой мусульманского движения (от либералов до коммунистов), несмотря на все официальные заявления его лидеров, является краткая характеристика М. Вахитова, данная в дневниковых записях Г. Баруди. Стремясь представить Вахитова прогрессивным деятелем освободительного движения мусульманских народов, Баруди («первый лидер нации»)[3] с симпатией отзывается о нем: «Я слыхал, что он исламист, мусульманин-коммунист, хороший националист, с ясными и твердыми взглядами»[4].

Первоначальная ограниченность социальных программ первых джадидов во многом объясняется неразвитостью социально-классовой структуры мусульманской среды, патриархальным характером господствовавших в ней отношений. Шиле в своих работах отмечает, что «в частных отношениях между собою татары дольше сохранили патриархальную простоту, уравнивающую, по крайней мере, наружно, бедняка с богатым и знатного с незнатным. Рабочие, кто бы они ни были – все равно, не стесняясь, входят в дом своего хозяина, будь он сам бей, и, отдав ему с обычной важностью приветствие, спокойно садятся, хотя бы в присутствии посторонних посетителей, рядом с хозяином… и едят все, что поставлено для гостей»[5]. На Совещании мусульман в Оренбурге 5 января 1906 г. председательствующий Ф. Карими открыто заявил, что «у мусульман, собственно говоря,

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 8; Программа мусульманской партии. С. 1–16.
[2] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 50–51.
[3] Хабутдинов А.Ю. Лидеры нации. Казань, 2003. С. 53.
[4] Галимджан аль-Баруди. Памятная книжка // Казань. 1997. № 12. С. 129.
[5] Шиле. Крымские татары… С. 17.

пролетариата нет или незначительное количество»[1]. Даже в 1922 г. М. Султан-Галиев утверждал: «У нас нет пролетариата; если и есть, то он стоит на слишком низком уровне»[2].

Соответственно даже в татарском обществе «для классовых интересов не было ни повода, ни места»[3]. Беннигсен А. и Келькеже Ш. по этому поводу также отмечали, что «татарское общество до 1917 г. не знало настоящего антагонизма между классами собственников и городским и сельским пролетариатом. По причине слабости туземной земельной знати, притязания татарских крестьян были направлены почти исключительно против русских собственников и носили, таким образом, больше характер "национальный", чем "социальный". Татарский пролетариат, распыленный по всей территории Российской империи, играл немаловажную роль в революционном движении начала XX века, но это делалось главным образом в Баку, Сибири, Донбассе, где он сталкивался с русской буржуазии»[4].

Отчасти представления об изначальной социальной справедливости мусульманского общества (где нет эксплуататоров и эксплуатируемых) связаны с положениями о равноправии всех мусульман[5], а также традиционными исламскими общественными институтами, такими как закят, садака, вакф, раздел наследства и т. д., реализовать которые в полном объеме (в глазах мусульман) не позволяла колониальная зависимость. Соответственно, социальные вопросы до определенного времени оставались в тени задач политических, ибо невозможно достичь мира справедливости не вырвавшись из оков хищного государства неверных. Полицейские эксперты скрупулезно фиксируют, что хотя М. Бигиев и «примкнул к тем, которые толкуют Коран

---

[1] Музаферов Ю.Х. К свету. Заметки и наброски по мусульманскому вопросу в Оренбурге… С. 11.

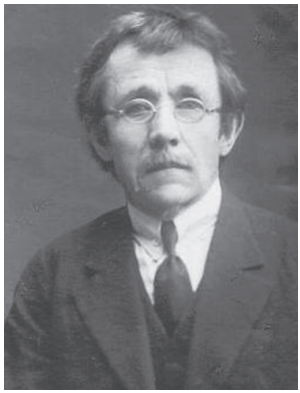
[2] Цит.: Касымов Г. Пантюркистская контрреволюция и ее агентура – султангалиевщина… С. 87.

[3] von Mende G. Der nationale Kampf der Russland türken… S. 42.

[4] Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie… P. 44.

[5] Торнау Н.Е. признает, что «ислам установил полное равенство, полную равноправность между всеми его последователями», «шериэт не признает никаких особых преимуществ по рождению и по сословиям». См.: Торнау Н.Е. Особенности мусульманского права… С. 21.

в пользу идеи европейского парламентаризма. Бигиев, однако, этим не довольствуется, и идет дальше, утверждая, что ислам нисколько не противоречит социализму»[1]. Впоследствии и туркестанский джадид Ш. Лапин определенно писал, что «европейский социализм имеет своим первоисточником тот же самый ислам»[2].



**М. Бигиев**

По мнению Бигиева, «должно создаться мусульманское государство, поскольку существуют сами мусульмане»: «на основе вечной общей обеспеченности каждого индивидуума в личной жизни и в имуществе, на основе силы, при которой справедливо будут сохраняться обеспеченность и все права народностей»[3]. Экономической основой этого государства станет государственная собственность на землю, которая будет основой общественного благосостояния. Налоги, определяемые шариатом, должны собираться «с согласия самого народа» организациями «избираются самим народом». Накопления, хранимые в «народных банках», должны быть использованы для подъема технического уровня сельского хозяйства, промышленности, развития системы народного образования, науки, повышения уровня жизни населения. «Только этим путем, – утверждает Бигиев, – восточные государства могут освободиться из-под американского, западного капитала»[4]. Близкие социальные взгляды высказывал Ф. Карими, Р. Ибрагимов, Р. Фахретдин[5] и др.

При этом Бигиев решительно выступал против «коммунистической идеи», поскольку «учение Ислама превосходит коммунистическую доктрину»: оно «не преследует цель ограничения свободы,

---

[1] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 50.

[2] Письмо русским социалистам от ташкентской организации «Шуро-и-Улема» 1918 г. // Исторический архив. 2004. № 2. С. 172–182.

[3] Бигиев М. Обращение Великому Турецкому национальному Собранию… С. 37.

[4] Там же. С. 33–35.

[5] См.: Фәхретдин Р. Дини вә иҗтимаги мәсьәләләр (Религиозные и социальные вопросы). Оренбург, 1914.

воли, силы и стремлений человека»[1]. Называя К. Маркса пессимистом, он настаивал, что общество «состоит не из двух противостоящих друг другу общественных классов, а из сотрудничающих и помогающих друг другу социальных классов». Во всяком случае, по мнению Бигиева, «коммунистическое воинство… – никогда не будет, и не может быть, другом тюрков, другом мусульманства, другом мусульманских стран. Коммунистическое воинство, враждебное любой религии и всем законам цивилизации, никогда не будет другом мусульманских законов, социальных установок Ислама, союза и единения тюрок, надежд на восстановление халифата»[2].

Распространение социалистических идей, не связанных с вариантами исламского социализма, отражало общую революционизацию жизни в стране, усиление влияния революционных организаций. Однако вплоть до I российской революции мусульмане практически не попадали в поле зрения российских революционеров. Исключение составляли студенты-мусульмане, вовлеченные в революционные деятельность. Например, студент Московского университета М. Кутлубаев был связан с социал-демократами; при обыске в 1902 г. у него обнаружили революционную литературу[3]. Наибольшую активность в этом направлении проявили казанские социал-демократы. Переводные брошюры на татарском языке («Программа РСДРП, принятая на II съезде», «Класс против класса», «Освобождение рабочих должно быть делом самих рабочих» (Оренбург, 1906), «Труд и капитал» (Казань, 1907) и др.)[4] были призваны внести классовое сознание в ряды рабочих-мусульман. Многочисленные прокламации Казанского комитета были направлены на разоблачение политики царского правительства, призывали к борьбе за политические и экономические права, единению татарских рабочих с общепролетарским движением и т. д.[5] Пропаганда идей классовой борьбы имела в татарской сре-

[1] Наследие Мусса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II... С. 16–17.

[2] Бигиев М. Избранные труды. Т. 2... С. 46, 60, 56.

[3] ГАРФ. Ф. 58. Оп. 1. Д. 166.

[4] НА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 195. Л. 1–4, Д. 173. Л. 35; Ф. 199. Оп. 1. Д. 772. Л. 140.

[5] «Три конституции», «К гражданам Казани», «Ко всем рабочим о Бакинской резне», «Воззвание к мусульманам об объединении с русскими», «Последний царь», «Всенародное Учредительное собрание», «Ко всем приказчикам г. Казани, русским и

де определенный успех, проявившийся в совместных выступлениях, забастовках, создании социалистических групп (социал-демократического, эсеровского толка) и т. д. Показателен Отчет стачечного фонда при Казанском комитете РСДРП (январь-март 1905 г.). В разделе «Приход» первое место занимает позиция «от татар – 231 руб. 35 коп.» (для сравнения: второе место – «от провинции – 124 руб.»)[1]. Наряду с социал-демократическими изданиями на татарском языке выпускалась эсеровская литература[2].

Революционно-демократическое движение в Иране (1905–1911) и Турции (1908–1909) снискало широкие симпатии передовой тюрко-татарской общественности. По мнению М. Бигиева, оно «расчистило путь для российской революции»[3]. Фетва об отрешении Абулл-Хамида II (1909), внесенная в парламент главой мусульманского духовенства, гласила: «Если халиф верующих незаконно посылает подданных в ссылку, предает смерти или дозволяет убивать, возбуждает беспорядки и волнения между народностями, если он является клятвопреступником и нарушает данную им присягу не совершать запрещенных действий и заботиться о благе народа, если, наконец, население отдельных провинций считает его низложенным и не признает его верховных прав, то мудрым представителям нации предоставлено решить, следует отрешить султана от престола или предложить ему отречься добровольно»[4]. Сопротивление власти в подобной ситуации, по мнению шейх-уль-ислама, является не только правом, но даже обязанностью граждан[5].

Свержение султана и подчинение его парламенту вовсе обесценивали в глазах российских мусульман фигуру «Белого царя». По

---

татарам», «Требования приказчиков», «К солдатам», «К запасным», «Самодержавие и голод», «Новый обман», «Кто виноват?», «Царская война и царский мир», «О петициях рабочих и событиях 9 января», «О миссии Гапона», «К рабочим Алафузовского завода», «К крестовниковским рабочим» и др. См.: НА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 171, 172, 187, 188, 189, 190, 197.

[1] НА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 181. Л. 1.

[2] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 772. Л. 28.

[3] Бигиев М. Мусульманским нациям… С. 47.

[4] Иностранное обозрение // Вестник Европы. 1909. Т. 3, кн. 5 (май). С. 422.

[5] Белоруссов. Эволюция политических идей в современной Турции (Письма из Константинополя)… С. 810.

мере проникновения в мусульманское движение радикальных идей «разлад между молодым поколением и старым все обостряется»[1]. Старотатары (муллы, купцы, адвокаты), по мнению полиции, сосредоточились на реформах, проводят съезды, принимают программу близкую к кадетам[2]. На левом фланге формировалась «так называемая младотатарская партия»[3], выдвинувшая программу культурно-национальной автономии, тесно связанная с младотурецкой партией «Единение и прогресс» (младотурецким и младоперсидским комитетами[4]). По отзыву начальника самарского ГЖУ молодые муллы, получившие образование в Турции, целиком проникнуты радикальными идеями. Все они, так называемые новые муллы, «постоянно восхваляют турецкие порядки», «восхваляют также младотурецких вождей за свержение султана»[5].

**И. Камалов: модернист, имам, революционер**

Младотатары (учителя, шакирды, конторщики и др.) приняли тактику революционеров[6] («танчелар», «уралчелар», «ислахисты» и др.). Например, мулла и учитель Надеждинского завода (Пермская губ.)

[1] ГАПК. Ф. 162. Оп. 3. Д. 39. Л. 49.

[2] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 2.

[3] Спасский Н.А. Очерки по родиноведению. Казанская губерния. Казань, 1913 (1912). С. 323.

[4] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 2.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 771. Л. 7–8.

[6] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 2.

Ш.А. Хамидуллин (привлеченный по делу о панисламизме) в своих выступлениях открыто призывал татар присоединиться «к русским рабочим, чтобы совокупными действиями добиться желаемого»[1], «объединиться с русскими революционерами, которых, хотя и многих перевешали и многие сидят в тюрьмах, надо слушаться, так как они очень сильны и в каждом городе имеют свою контору… что в настоящее время во всех больших городах уже начинают убивать начальствующих лиц и нападать на казенные учреждения»[2]. В распространении социал-демократической литературы обвинялся Г. Гумари[3] и др. Очевидно, что младотатары видели в российском революционном движении своего союзника, также как и российские политические партии стремились «разыграть» в свою пользу национальную карту.

Революционные тенденции проникли также в мусульманские школы. Бюллетени Соединенной группы учащихся средних школ г. Казани сообщают об участии шакирдов в общем движении протеста[4]. Выражением революционных чувств шакирдов стала брошюра «Шякертлярнең садалары» (1907). В стихотворении «Первый голос» звучит призыв: «Нам не грешно пролить кровь насильника, давайте схватим его за горло; мы долго уже жили под гнетом насилия, теперь нам пора поднять голову»[5]. Далее читаем: «Встанем, шакирды, как одна душа и одно тело, воскликнем все в один голос и потребуем наших прав! Пойдем рука об руку прямою дорогой: эти насильники уводят нас влево! Мы пойдем таким путем и достигнем цели; из шкур насильников мы выделаем сапожный товар. Нам не надо пустозвонов, невежественных слепцов, называющих себя хальфами, помощниками мударрисов, которые лежебокничают и занимаются ханжеством. Эти дряни забивают нам головы. Пусть погибнут притеснители, нам не будет греха, если мы прольем их кровь»[6]. (В свете этих крайних призывов намерения убить кадимиста И. Динмухамме-

[1] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 12.

[2] Там же. Л. 19.

[3] ГААО. Ф. Ф-287. Оп. 1. Д. 195. Л. 3. Он устраивал политические собрания молодежи у себя на квартире, а также в харчевнях под видом репетиций к любительским спектаклям. См.: там же.

[4] НА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 360. Л. 4, 5.

[5] Шякертлярнең садалары. Оренбург, 1907. Б. 4.

[6] Там же. Б. 8–9.

това и умеренного джадидиста Г. Баруди кажутся более понятными.) Эта брошюра по прибытии из Оренбурга в Казань от Товарищества Каримова-Хусаинова была конфискована (в количестве 2965 экз.).

Полиция объяснила, что «по содержанию брошюры («Шякертлярнең садалары» – А.Г.) следует отнести к числу, безусловно, вредных изданий, возбуждающих татарскую молодежь против школьного начальства и призывающих ее к преступным актам»[1]. Подобные стихи («Булгар», «Взошло солнце» и др.) многократно переписывались от руки и были обнаружены в тетрадях шакирдов медресе[2]. Также был наложен арест на брошюры шакирда медресе «Галия» М.Н. Гафурова (М. Гафури) «Яшь гомерем» («Моя молодость», 1906), «Милләт мәхәббәте» («Любовь к нации», 1907)[3]; в них усмотрели призыв к свержению существующего строя. К преступным и вредным книгам были отнесены вятской полицией неоднократно переиздававшийся с 1846 г. «Бадавам», якобы призывающий к борьбе с неверными, «Биш мужик» («Пять мужиков»)[4] Г. Гайнуллина (Чокалый), где увидели призыв к мусульманам вступать в левые партии, а также «панисламистская комедия» «Мертвецы» азербайджанца Дж. Мамедкули-заде, «Дневник путешествия Ибрахим-бека» Зайн ал-Абидин Марагаи и др.[5]

Несмотря на взлет революционной активности идеи национального возрождения в этот период публично не связываются призывами политического самоопределения. В целом национальные программы мусульманских политических партий не выходили за рамки культурно-национальной автономии. Однако эта зримая часть айсберга татарского национального движения отнюдь не показательна. В противном случае сложно объяснить тот взрыв национально-государственного строительства, который произошел после февральской революции. Внутреннее «взросление», этнокультурное дистанцирование от Российской империи происходило задолго до 1917 г.

---

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 174. Л. 1.

[2] НА РТ. Ф. 51. Оп. 8. Д. 375. Л. 2–14; Д. 376.

[3] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 6. Л. 14 а; ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 17. Л. 20–21.

[4] Бадавам. Казан, 1906; Биш Мужик. Казан, 1910.

[5] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 8, 20–27.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

XVIII–XIX века стали эпохой беспрецедентной экспансии европейских держав в страны мусульманского Востока. Если до этого европейское проникновение ограничивалось береговой линией, то в Новое время «восточное направление» приобретает масштабный и целенаправленный характер. Военно-техническое превосходство Запада привело к тому, что большинство мусульманских стран к началу XX в. превратилось в колонии и полуколонии европейских держав. Колонизация, при всех присущих издержках, объективно способствовала интеграции мусульманских стран в структуру международных политических и экономических связей (торговли, кооперации, производственной специализации), преодолению традиционного изоляционизма, привнесению в колонии новых технологий, капиталистических отношений, а также элементов европейской культуры.

Наиболее ранней аккультурации подверглись народы Российской империи, где интенсивность социокультурных взаимодействий и масштаб этнодемографических изменений были выше, чем где-либо. Колонизация Поволжья, Приуралья и Сибири (в отличие от других мусульманских стран) сопровождалась уничтожением традиционных общественно-политических институтов, массовым переселением великороссов на завоеванные земли, политикой насильственной христианизации и русификации. Российские мусульмане раньше других были вынуждены искать пути социокультурной адаптации, выразившиеся, с одной стороны – в укреплении этноконфессиональных начал своего существования, с другой стороны – в активной ассимиляции достижений европейской цивилизации.

Несмотря на колониальный гнет, российские мусульмане в XIX в. оставались неотъемлемой частью мусульманского мира. Им удалось сохранить свою этноконфессиональную идентичность (укрепить присущий цивилизационный фундамент) во многом за счет укрепления многообразных связей со странами мусульманского Востока.

Развитие татарской восточной торговли (в чем также была заинтересована имперская администрация), обучение шакирдов в зарубежных центрах мусульманского образования, хадж, тайные связи суфийских тарикатов, миграционные перемещения (и другие формы многочисленных контактов) способствовали сохранению живой религиозно-культурной традиции, чувства сопричастности жизни единой уммы, обмену опытом, распространению позитивных тенденций.

Важную роль в запуске процесса модернизации мусульманских народов сыграла российская аккультурация. Генетически близкая (по своим евразийским корням и историческим традициям) русская культура для российских мусульман стала адаптивным проводником европейских новаций. Наиболее значимо моменты аккультурации проявились в сфере бытовой культуры, распространении русского языка, попытках насаждения государственного образования, развитии издательской деятельности. Однако масштабы и результативность российской аккультурации были ограничены ее колониальным характером и имперскими целями: стремлением к дальнейшему расширению колониальных владений, созданию преданной туземной администрации на завоеванных территориях, христианизации и русификации присоединенных инородцев. Насильственные методы аккультурационной государственной политики встречали естественное сопротивление покоренных народов.

Вместе с тем очевидно, что российская аккультурация проявилась на подготовленной почве; начальные процессы, направленные на обновление мусульманского общества (вплоть до ассимиляции элементов европейского влияния), зарождались исподволь – в недрах исламского мира. Начиная с XVI в.[1] в мусульманских странах развивается религиозно-реформаторское движение, направленное на реализацию религиозно-правовой реформы, освобождение интеллектуальной мысли от жестких оков таклида. В трудах религиозных реформаторов как в Индии, Йемене, Хиджазе (и др.), так и в России (Г. Курсави, М. Марджани, Р. Фахретдина и др.) была выдвинута и обоснована идея «открытия врат иджтихада». Это

[1] Начало внешнеполитического кризиса мусульманского мира: наступление Московского царства в Поволжье и Сибири, Англии в Индии и т. д.

принципиальное положение позволило мусульманскому обществу выйти из круга социокультурной самоизоляции, приобщиться к достижениям мировой цивилизации, открыть в себе возможности для самостоятельного развития.

Мусульманским публицистам модернистского толка (Девлет-Кильдееву, А. Баязитову, И. Гаспринскому, Мурзе Алиму и др.), обратившимся в массовой печати к широкой русскоговорящей публике, удалось вывести богословский диспут на уровень общероссийской дискуссии. Пропаганда идей религиозной толерантности, внеконфессиональной ценности научного знания, а также защита исламской культуры от грубых ксенофобских выпадов способствовали формированию позитивного облика ислама. Деятельность самих мусульманских модернистов снискала симпатии российской демократической общественности. Вплоть до начала XX в. религиозное реформаторство сохраняло роль правовой санкционирующей силы модернизации мусульманского общества, основы, на которой формировался российский джадидизм.

Просветительство (как социокультурный феномен, сыгравший огромную роль в развитии мусульманских народов России) выросло и развилось на основе религиозно-реформаторского движения. Вместе с тем оно также явилось в значительной степени результатом ассимиляции европейского влияния. В целом просветительская идеология, доминировавшая в общественно-политическом сознании мусульман вплоть до конца XIX в., впервые в систематизированном виде была выражена в трудах Ш. Марджани, Х. Фаизханова, К. Насыри, И. Гаспринского и др. Призывы выйти за грань религиозного образования, приобщиться к достижениям европейской науки и культуры (при безусловном сохранении ценностей мусульманского образа жизни) заняли главное место в мусульманской модернистской литературе второй половины XIX в. Однако даже самые ревностные поборники мусульманского просвещения в этот период в значительной степени были свободны от просветительских иллюзий, преобладавших в этой среде на более раннем этапе.

Центральным сюжетом «мусульманского просветительского проекта» стала школьная реформа: движение за внедрение прогрессивных методов обучения (усул джадид), придание мусульманской

конфессиональной школе элементов светского образования. Однако джадидизм, сформировавшийся на основе «новометодного движения», не ограничился рамками просвещения, охватил все стороны жизни мусульман (бытовая культура, школа, литература, общественно-политическое сознание и т. д.). Анализ просветительской литературы показывает, что «новаторы» ориентировались не столько на государственные инициативы (в которых не без основания усматривали помыслы христианизации и русификации), сколько на апробированные реформы мусульманских стран. Просветительский опыт Турции и Египта представил российским джадидам переработанный на исламско-культурной почве материал европейских новаций. Показательно, что большинство джадидских лидеров закончили египетские, турецкие высшие школы.

Очевидно, что бурная модернизация всего уклада российских мусульман, начавшаяся с 80-х г. XIX в.[1], привела к определенной маргинализации мусульманской культуры («упадку нравов»), что вызвало вполне оправданные опасения эрозии принципиальных устоев (перерождения) мусульманского общества. Безудержный, ничем не сдержанный иджтихад (новых муджтахидов), неограниченное применение кияса, иджмы, могли привести к извращению прямых положений Корана и сунны. В результате традиционалистское движение (кадимизм) стало естественной реакцией на крайние проявления модернизации, противовесом, направленным на равновесное развитие мусульманского общества. В этом смысле кадимизм сыграл определенную роль в сохранении религиозно-культурных традиций.

Вместе с тем объективно «разрушительный» потенциал модернизма был по достоинству оценен имперскими идеологами. Поначалу модернизм породил у колонизаторов (не только России, но Великобритании и Франции) стойкую иллюзию, что европеизация туземцев способна нивелировать разделяющую их социокультурную (цивилизационную) пропасть, в итоге примирить колонии и метрополии. Во второй половине XIX в. развернулась острая борьба за пути модернизации мусульманских народов России. В просветительских

[1] В эти годы происходит открытие новометодных школ, начало выпуска общероссийской мусульманской газеты «Тарджеман», активизация издательской деятельности, выход мусульманских публицистов на арену общероссийской печати и т. д.

инициативах государственных, церковно-миссионерских властей проявились две линии: христианизаторская («система Ильминского», допускающая обучение родного языка, но не вероучения) и русификаторская (Граменицкого, признающая возможность преподавания мусульманского вероучения, но, ни одного слова на родном языке – «метод указующего перста»)[1].

Российская администрация пыталась «приручить» джадидских лидеров колониальных окраин (Крыма, Кавказа, Средней Азии), предоставляя им символические преференции. Однако жесткое социокультурное давление (новые дискриминационные законы, усиление политики христианизации, русификации), отказ от «русско-восточного соглашения», предложенного И. Гаспринским, привел к тому, что умеренный либерализм джадидов (с его показательными верноподданническими реляциями) к началу XX в. сменился на откровенно оппозиционный вектор их политической ориентации.

Развитие просветительства стало мощным фактором роста этноконфессионального самосознания мусульман. Нарождающаяся национальная историческая литература, начиная с Ш. Марджани и Х. Фаизханова, сознательно закладывала основы национально-освободительной идеологии. Для «джадидистской историографии» было характерно стремление к воссозданию великой, но утраченной истории. Обращение к общетюркским истокам, великим традициям Тюркского каганата, империи Чингисхана, Золотой Орды, татарских и среднеазиатских ханств не только взывало к национальному чувству, но вносило в жизнь мусульман, по выражению Ш. Марджани, философию борьбы за существование. Складывающиеся в течение нескольких столетий освободительные традиции тюрко-мусульманских народов стали основой формирования представлений о единстве общественно-политических устремлений российских мусульман.

Безусловным ориентиром общественно-политических, культурных реформ для российских мусульман была страна халифа – Турция. Реформы Танзимата, созыв парламента, принятие консти-

[1] Наибольший успех в этом отношении, как известно, сопутствовал англичанам в Индии, которые наименее «цеплялись» за религиозные вопросы (в отличие от российских властей) и языковые запреты (в отличие от французов).

туции, развитие светской культуры сделали ее лидером общеисламской модернизации. Во второй половине XIX – начале XX в. неуклонно растет турецкое влияние на жизнь и мировоззрение мусульман в России и других странах. Идеи османизма (несмотря на всю свою специфичность) в глазах мусульманских интеллигентов воплощали курс на модернизацию. Лозунг «равенства» всех народов Османской империи побуждал мусульман в России выдвигать аналогичные требования. Османистский призыв к «единству» преломлялся в халифатских представлениях о подданстве верховному халифу (турецкому султану), покровительство которого российским мусульманам со времен Кючук-Кайнарджийского мира (1774) считалось само собой разумеющимся (традиционно утвердившимся) положением.

Османизм, таким образом, способствовал отходу от самоизолирующей (сохранительной) идеологии исламского национализма (элементы которого, безусловно, присутствовали в общественном сознании российских мусульман) и подготовил почву для более интегрирующей идеологии панисламизма. Идеи Афгани и Абдо об объединении всех мусульман под эгидой халифа, направленные на освобождение их от колониального гнета европейцев, имели широкий отклик во всех странах мусульманского Востока. В России (в связи с тюркской спецификой мусульманского населения) они были неразрывно связаны с пантюркистской идеологией. Уже в трудах Ш. Марджани совершенно отчетливо прослеживается очевидный идеологический подтекст. Благодаря усилиям джадидских лидеров (И. Гаспринского, А. Ибрагимова, Р. Фахретдина, З. Камали и др.) идеи пантюркизма / панисламизма широко транслировались (на страницах печати и медресе) в мусульманской среде. Умеренный национализм, по мнению джадидских идеологов, не противоречил теориям общемусульманского единства, так как ислам выступал мощной интегрирующей силой тюркских народов. На основе основополагающего посыла выросли различные социально-политические модели развития мусульманских народов: от концепций исламского социализма М. Бигиева до европейски ориентированных, секулярных теорий Ю. Акчуры. По мере революционизации общей ситуации в России, наряду с умеренным (либеральным) крылом

джадидизма, выделилось радикальное младотатарское (впоследствии младобухарское) движение.

Таким образом, за короткий период (25 лет) конца XIX – начала XX в. в жизни российских мусульман произошли коренные изменения, которые, взломав традиционную религиозно-правовую общественную систему, способствовали более ускоренному развитию мусульманских народов России, их интеграции в структуру общероссийских и мировых отношений. При этом, однако, ускоренная модернизация, возможно, опередила (нарушила) естественный ход развития мусульманской культуры, породив в будущем трагические изломы и катаклизмы.

# ПОСЛЕСЛОВИЕ

В начале XX в., по мере обострения общей социально-политической ситуации в стране, усиливается радикализм национального движения. Отмена предварительной цензуры, демократические изменения, произошедшие в ходе I российской революции (1905–1907), привели к более свободному выражению национальных чувств в общественно-политической жизни, публицистике, научной и художественной литературе. «Взрыв» привычного этноконфессионального равновесия с неудовольствием отметил обозреватель татарской мусульманской печати Элиф-Би («Казанский Телеграф»): «Так называемое “освободительное движение” в сильной степени всколыхнуло татар-мухамедан, которые с какой-то особенной поспешностью заговорили о своих правах и нуждах и для обсуждения этих вопросов усердно принялись за издание газет и журналов на татарском языке»[1]. Ему вторит в «Обзоре учебников» цензор Коблов Я.: «...Татарские авторы как будто еще не могут освоиться со своим положением русских подданных и смотрят на русских как на посторонних... В недрах государства изучается нация, чуждая интересам русской государственности»[2].

Радикальные движения охватили не только татарские медресе. А.Б. Байтурсунов (будущий редактор газеты «Казак») как в Каркаралинске, так и аульских школах уезда (Семипалатинской обл.) «внушал» казахам не платить подати, не переходить на крестьянское положение, не собирать недоимки и т. д. Он был одним из авторов «Каркаралинской петиции», где требовал прекратить раздачу казахских земель, приостановить поток переселенцев, организовать народные земства. В результате он был арестован в 1908 г. «по об-

[1] Из татарской мусульманской печати. (Предлагаемые очерки были под псевдонимом Элиф-Би напечатаны в газете «Казанский Телеграф» за текущий год №№ 4539, 4575, 4678). Казань, 1908. С. 1.

[2] Шакуров Ф.Н. Развитие исторических знаний у татар… С. 65.

винению в противоправительственной пропаганде среди киргиз» (казахов – А.Г.). Был арестован в Семипалатинске (1911) М. Дулатов за распространение своей брошюры «Уян казак» («Пробуждайся казах»). В связях с эсерами подозревался А.Н. Букейханов. Он вместе с Байтурсуновым и Дулатовым был одним из организаторов газеты «Казак», публикации в которой, по мнению полиции, проявили немалое «враждебное отношение к правительству»[1].

Весьма показательной в этом отношении была компания «по ликвидации панисламистского движения», охватившая широкий спектр мусульманского движения. Однако в большей степени она была направлена против левого, радикально настроенного крыла, которое полиция определяло как младотатарское. Очевидно, что предисловием этой компании стало «дело мугалимов». В доносе мулл «старомусульманской партии» говорилось, что деятельность мугалимов направлена в том числе «на развитие среди магометан сознания о необходимости введения главных начал государственного строя в религиозном и политическом направлении»[2]. С подачи Особого совещания были проведены обыски в новометодных школах, многие учителя которых были уволены и арестованы. Центральным, привлекшим внимание всей российской общественности, стало дело медресе Буби. Габдулла и Губайдулла Буби (их влияние особо выделяет полиция)[3] были обвинены в панисламизме, участии в работе «нелегального национального общества “Младотатары”, распространении среди шакирдов антирусских, антиправительственных идей, хранении панисламистской литературы». 2 февраля 1911 г. они (и ряд преподавателей) «были арестованы и заключены в Сарапульскую тюрьму»[4].

Связи Г.М. Гайнуллина с братьями Буби, а также его активная деятельность по насаждению «новометодизма» побудили полицию к обыскам (в январе, декабре 1911 г., марте 1912 г.) в правлении Пермского благотворительного общества и на квартире председателя, в ходе которых были изъяты оружие и нелегальная литература (об

[1] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 242. Л. 1–5.
[2] ЦИА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 17. Л. 1.
[3] ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 412 а. Л. 4.
[4] Татарская энциклопедия. Казань, 2002. Т. 1. С. 467.

этом сообщила газета «Речь»)[1]. В полицейской справке утверждалось, что «Гайнуллин является убежденным панисламистом, состоит в близких сношениях с муллами Бобинскими, привлеченных в качестве обвиненных по делу панисламизма и содержащихся в Сарапульской уездной тюрьме, он всегда являлся сторонником левых партий»[2].

Однако центром панисламизма в Пермской губернии, по мнению полиции, считался Надеждинский завод. В связи с произведенной на 30 января 1911 г. в Сарапульском, Елабужском, Малмыжском уездах «ликвидацией лиц, прошедших по панисламизму» были произведены обыски у А. Мухаммет-Салимыча (Салимова), учителя в Надеждинском заводе и его помощника Х. Гарифуллина[3]. Мухаммет-Салимыч был арестован, заключен в Пермскую губернскую тюрьму (для последующей отправки в Сарапульскую тюрьму)[4]. «Веский вещественный материал» был отправлен прокурору Казанской судебной палаты (обвинение по ст. 102 У. Улож). Арест Мухаммет Салимыча, по мнению полиции, только усилил антиправительственную агитацию[5].

В июне, сентябре были вновь произведены массовые обыски в Надеждинском заводе: в двух мечетях, татарской женской школе, квартирах муллы и учителя Ш.А. Хамидуллина, его брата, учителя С.А. Хамидуллина, муэдзина Х. Гафарова и других, причастных к делу. У них были отобраны книги, брошюры, рукописи, письма «весом до 4 пудов»[6]. В результате проведенного следствия власти пришли к убеждению, что в Надеждинском заводе функционировала антиправительственная организация во главе с Ш.А. Хамидуллиным и его ближайшими помощниками М. Хабибуллиным и С. Волковым (Сабитовым), которая объединяла несколько десятков человек (в основном торговцы и подрядчики). Официальным прикрытием должно было

---

[1] Речь. 1912. 6 марта. Также см.: ЦИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 333. Л. 56.; ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Л. 1, 6–7, 49, 51, 56.

[2] ЦИА РБ. Ф. 187. Оп. 1. Д. 333. Л. 56.; ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Л. 18.

[3] После ликвидации в январе 1911 г. в Сарапульском у. Вятской губ. было установлено, «что пропаганда панисламизма проникла в Богословский горный округ Пермской губернии, где ее вел крестьянин Вятской губ. Елабужского у. Абдурахман Магомет Салимыч». См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 137.

[4] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Л. 47–49.

[5] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 137.

[6] Там же. Л. 2.

стать планируемое попечительство Надеждинского магометанского прихода и мусульманское экономическое благотворительное общество[1]. Следствие также выяснило, что урядник Надеждинского завода, «ведя близкое знакомство с лицами» группы татар-мусульман, «проникнутых противоправительственным учением "панисламизм" посвящает последних о мероприятиях жандармской полиции»[2].

На собраниях, организуемых под различными благовидными предлогами, собиралось до 70 человек. На них, как отмечено в рапорте исправника, Хамидуллин «говорил речь, что правительство преследует лучших людей из среды магометан, которые борются за свое право и тормозит свободное развитие народного просвещения», «выяснял значение "панисламизма"»[3]. Также он «убеждал сплотиться всех татар и доказывал, что если все татары соединяться в дружное общество, то им легче будет добиться от правительства прав и свободы», «что мусульмане всего света должны соединиться воедино, создав одно целое» «свое мусульманское государство, а чтобы достичь этого то надо татарам идти рука об руку с русскими рабочими в их борьбе с правительством»[4]. При этом Хамидуллин готовил к публикации сочинение «Ислам и самодержавие» в издательстве «Братьев Каримовых», где служил до Надеждинского завода[5].

На собраниях также проводился сбор средств на школу, «для пропаганды и агитации» «и в пользу содержащихся в тюрьмах мусульман». По разным свидетельствам удалось собрать от 400 до 700 руб.[6] Власти, осознавая преступную направленность кружка Хамидуллина, вместе с тем достаточно трезво оценивали характер доносов и обвинительных показаний. «Среди татар Надеждинского завода, – комментирует начальник охранного отделения, – существует два течения: одно панисламистского характера, во главе которого стоял

---

[1] По свидетельским показаниям Хамидуллин говорил, что благотворительное общество «явилось бы сильной поддержкой в борьбе с русским правительством». Часть капитала «будет служить для поддержки тех, которые будут засажены в тюрьму в борьбе за правду». См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 83–84.

[2] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 15.

[3] Там же. Л. 12.

4 Там же. Л. 19, 55, 83–84.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 772. Л. 100.

[6] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 12, 55, 65, 67.

Хамидуллин, а второе, так называемое, старого порядка, в центре которого стоят Идрисов и Ильясов, оба течения имеют своих единомышленников, которые враждуют друг с другом и принимают все меры[1] взять верх один над другим». По отзыву начальника ПГЖУ, именно Идрисов стоит «во главе местного благоразумного элемента татар, доброжелательно относящихся к правительственной власти»[2].

Несмотря на то что в изъятых вещах Хамидуллина ничего преступного найдено не было, было решено выслать его под гласный надзор полиции в Олонецкую губ. (Вытегорский у. дер. Струнино) на 3 года, Хабибуллина и Волкова – на 2 года[3]. Данное дело имело широкий общественный резонанс. «В мире мусульманства» была опубликована статья С. Хамидуллина в защиту Ш. Хамидуллина (Хамиди), подписанная – «Имамы-новометодисты». В ней утверждалось, что арест и ссылка были осуществлены по доносу недоброжелателей (в результате две школы, 100 учеников остались без учителя, женская школа закрылась)[4]. Эта линия (причина ареста и ссылки – «клевета недоброжелателей») была использована общественной защитой, которую возглавил член Государственной Думы Г.Ш. Сыртланов. Он обратился к министру ВД с ходайством о вторичном расследовании[5]. В результате его обращения (и самих ссыльных) срок ссылки был сокращен на один год. Однако на прошение Хамидуллина о возможности занять прежний пост муллы и вероучителя губернатор ответил: «Признаю, безусловно, недопустимым»[6].

В феврале 1912 г. на учителя Надеждинского русско-татарского училища С.А. Хамидуллина последовал донос о том, что он на собрании татар Надеждинского завода «высказывал противоправительственные взгляды», «что у нас в России, как и в Китае, народ скоро свергнет Государя Императора, и всем лучше тогда будет жить».

---

[1] В ноябре 1910 г. Ш.А. Хамидуллин сам подавал властям жалобу на муэдзина Ильясова, в результате которого было проведено дознание. См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 9.

[2] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 112, 134–135.

[3] Там же. Л. 33–34, 51, 75, 91, 96; НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 772. Л. 100.

[4] В мире мусульманства. 1911. № 31. 18 ноября (1 декабря). См. также: ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 262. Л. 89.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 772. Л. 41–48.

[6] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 123, 125–126, 150, 160–162.

Начальник ПГЖУ по этому поводу отметил, что и раньше были свидетельства «на его резкую критику государственного строя»; озлобление «возросло с высылкой его старшего брата Шакирзяна Хамидуллина, бывшего надеждинского муллы». «Хотя означенное заявление при производстве расследования и не подтвердилось в виду особой сплоченности сторонников Хамидуллина», по распоряжению Пермского губернатора[1] он «был устранен от занимаемой должности», а затем и от должности учителя в Мензелинском уезде. Впоследствии Хамидуллину разрешили учительствовать, «но не в Надеждинском заводе»[2].

Кампания по «ликвидации панисламизма» «совпала» с подготовкой к чествованию двадцатипятилетнего юбилея Султанова на посту муфтия ОМДС. Власти опасались, что «юбилей муфтия, являющийся для мусульман “не только религиозным, но и национальным торжеством”, ознаменовался бы широким чествованием, чтобы доказать солидарность мусульманских масс России»[3]. Наряду с успокоительными рапортами с мест приходили известия, что на готовящемся торжестве вновь собираются поднять об учреждении учительской Мусульманской семинарии с широким светским преподаванием. (Об этом также сообщил «Пермский край».)[4] В Красноуфимске, докладывал начальник ПГЖУ, готовился съезд мулл и учителей, где под видом приемки экзаменов «предполагается чествование Оренбургского муфтия и разрешение дел»[5]. Для подготовки празднества был сформирован комитет куда вошли: генерал Шейх-Али, член Государственной Думы С. Джантюрин, два именитых купца, представители духовенства (из доклада нач. Ор.ГЖУ). В результате муллы получили письма, подписанные Мухамедовым (Габаши), Джантюриным, Хакимовым, с предложением объявить сбор денег и выборных представителей. Означенный съезд, по мнению начальника Вятского ГЖУ,

---

[1] Резолюция губернатора на доклад начальника ПГЖУ была категоричной: «устранить сейчас же». См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1332. Л. 11.

[2] ГАПК. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1332. Л. 2, 8, 11, 13, 98, 109.

[3] ГАПК. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1414. Л. 1.

[4] Из жизни мусульман // Пермский край. 1911. № 146. 6 июня. См. также: ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 10, 43; ГАПК. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1414. Л. 11.

[5] ГАПК. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1414. Л. 2, 4–8, 12–19.

назначен «для собрания панисламистов и выработки общей панисламистской программы»[1].

Революции в Иране и Турции оказали большое влияние на жизнь и мировоззрение российских мусульман. Департамент полиции по этому поводу отмечал: «Баку, Казань, Оренбург, Елисаветполь – в особенности, всецело в руках младотурок, и большая часть интеллигенции только и говорит о партии «Единение и прогресс»[2]. Для мусульманской прессы этого периода была характерна определенная идеализация порядков, утвердившихся после свержения режима Абдул-Хамида II. Характер подобных настроений иллюстрирует сюжет, опубликованный в «Мусульманской газете». В письме М. Доманского описываются действия стамбульской полиции при разгоне манифестации 20 сентября 1912 г. «Были крики, споры. Но ни одного удара. Ни одного даже угрожающего жеста... Ни убитых, ни раненных, ни даже арестованных не оказалось. Я смотрел и глазам не верил. И это турецкая полиция! …Возвращаясь домой, я думал: Почему у нас, в Петербурге, не турецкая полиция…»[3]

Своеобразным апофеозом протурецких симпатий стал приезд бывшего великого визиря Хусейн-Хильми паши в Казань (апрель, 1910 г.). Наряду с официальными контактами с местной администрацией Хильми-паша имел многочисленные встречи с представителями татарской общественности, предпринимателями, журналистами, учителями и духовенством (М.-Р. Юнусовым, Б. Апанаевым, И. Утямышевым, А.-Х. Максудовым и др.), в том числе с духовным лидером татарского национального движения, «недавно только вернувшимся из административной ссылки», муллой Г. Галеевым (Баруди). Приезд высокопоставленного гостя из Турции имел широкий резонанс среди жителей Казани, прежде всего татарского населения. Тысячные толпы приветствовали его в татарской части города. По свидетельству проф. Катанова, сопровождавшего гостя, Хильма-паша попросил представить сведения относительно числа, религии, мест обитания волжских и сибирских инородцев, говорящих на татарских диалек-

[1] ЦИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 333. Л. 39, 43.

[2] Приложения // Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма... С. 102.

[3] Мусульманская газета. № 15. 30 марта 1913.

тах, о родственных отношениях казанских, золотоордынских, крымских ханов и Чингисхана, а также о взаимном сходстве и различии татарских диалектов[1].

Подлинные интересы османского правительства иллюстрирует письмо секретаря турецкого султана, почетного флигель-адъютанта, полковника Исмаила Хакки, адресованное в Россию, Туркестан, Старый Маргелан, на имя Абдура Абдурахмана-Оглы. В своем секретном послании Хакки пишет: «Надеюсь, что мусульманская община здравствует. Я сообщил… нашему отцу султану о том отменном приеме, какой оказали мне ваш город и повсюду в Туркестане наши единоверцы в течение трех месяцев, проведенных мной в ваших краях. Халиф остался очень доволен, видя, что его верные тверды в своей вере против злобы со стороны неверных. Мужайтесь товарищи, время свободы для мусульман настало. Уже в Индостане, Африке, Афганистане, Кавказе и во всем свете истинный панисламизм пробудился и готов восстать каждый против своего правительства гяуров. Милостью бога и молитвами нашего пророка, великий аллах спасет верных магометан от тирании гяуров, и мы развернем знамя пророка, знамя справедливости и истины, под которое каждый верный мусульманин обязан придти, как и всякий, желает прийти в рай вечности. Продолжайте под большим секретом ваши сношения с мусульманскими странами, как я указал вам и комитетам каждого города, и продолжайте в мечетях, медресе, подворьях, у хаджей и именитых лиц ваши совещания, так, чтобы гяуры ничего не понимали… Дайте прочесть письмо вашему доверенному, если его нет, поищите вашего верного человека и наградите его; храните все это хорошо, мой дорогой единоверец»[2].

В прокламации Персидского комитета «Единение и прогресс» помещено следующее объявление: «Во имя мучеников из-за родины в центральном Кавказе. Братья, земляки, время помощи… Просят всех, мужественных и преданных молодых людей горячо стремиться к ниспровержению и уничтожению корня настоящего, проклятого и презренного деспотизма, и, взяв на себя молодую и горячую иници-

[1] Хильми-паша в Казани 15, 16 и 17 апреля 1910 года. Казань, 1910.

[2] Приложения // Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма... С. 107–108.

ативу, отыскать на Кавказе издающую настоящее объявление святую партию «Магомедие», физически и духовно соединиться с нею и уничтожить деспотов и деспотизм. Этим они окажут великую услугу человечеству и исламу и послужат причиной воскресения нации. Да здравствует единение и прогресс – защитник родины. Пусть пропадут деспоты и разрушители родины».

В другой прокламации, распространяемой среди мусульман ташкентским депутатом панисламистом Карием (возможно, «Карие-м» – Г. Кариевым – Г.А.),[1] помещено такое воззвание: «О, смиренные мусульмане, да будет вам известно, что неверные нас все более притесняют, отчего как религия, так и материальное положение гибнут. Настало время мусульманам поднять оружие. Чтобы вести войну, нужно обеспечить себя оружием, – последнего у нас нет. Посему вас, мусульман, посылая настоящую прокламацию, прошу постараться, по силе возможности запастись оружием и старайтесь иметь револьверы, кинжалы, в особенности винтовки русских солдат. Настанет время, когда Россию настигнет бедствие, тогда мы, пользуясь случаем, единовременно сделаем общее нападение на проклятую Русь и божьей милостью отберем Туркестан. Царь будет из нашего народа». «Как за последнее время сильно развилась пропаганда панисламизма, – докладывает департамент полиции, – наглядно видно из следующих, полученных совершенно секретным путем, сведений; один турецкий эмиссар, недавно основавшийся в Казани в качестве учителя, говоря о своей задаче и возможности быстрого ее разрешения, выразился так: «Гяуры и не мечтают о том, что готовят им обновленные мусульманские государства. После того как нам и персам удалось освободиться от тяготевшего над нами абсолютизма, наступило время подумать об объединении в одно политическое целое Турции и Персии. После осуществления этого святого проекта – остальные мусульманские государства, безусловно, пожелают добровольно войти в состав новой великой мусульманской империи»[2].

---

[1] Кариев Габдрауф (Абду-Вахид Кари Абду-Рауф) – узбек, мулла (учитель), г. Ташкент, депутат II Государственной Думы. См.: Усманова Д. Мусульманская фракция и проблема «свободы совести» в Государственной Думе России (1906–1917). Таблица № 2. Казань, 1999. С. 132.

[2] Приложения // Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма... С. 107–108.

«От Китая до Марокко, от Каира до Уфы, ислам находится в движении, – с энтузиазмом пишет один из мусульманских публицистов. – Период невежества сменяется эпохой просвещения; угнетение и произвол уступают место свободе и справедливости. Мусульмане всего мира должны воспользоваться этим моментом, от этого зависит судьба их религии: или возрождение или полное разрушение» («Колокол», 14.01.1910)[1]. То, что это удалось, подтверждают размышления Уфимского епископа Андрея: «Вся мусульманская пресса... преследует совершенно определенные цели крайнего сепаратизма, почти ненависти ко всему русскому»; что татарам удастся объединить всех мусульман «в одну огромную антирусскую массу...»[2].

Политическая активность проявилась по всему спектру татарского национального движения. Предгрозовой пафос звучит в статье «Русская, тюркская и татарская истории» (1913). В ней сопоставление русского и татарского Г. Ибрагимов выводит на уровень сопоставления исторической судьбы и национального духа: «Самые грозные события мировой истории порождались энергией тюрко-татарского мира, которая выбрасывалась могучими потоками, подобно извержениям вулкана или наводящим на людей ужас и исчезающим молниям. Русские же тяжелы на подъем, но все растут и крепнут. Мощь жизненной энергии у тюрко-татар настолько сильна, что индивид способен пожертвовать всем ради ее реализации. Личное становится выше общественного, собственное «я» побеждает татарское начало. Русское начало для русских столь свято, что ради него они способны пойти на любые лишения и страдания. Сила русского духа рождает их героев, у татар герой сам создает народ и становится распорядителем судеб»[3]. В Государственной Думе один из лидеров мусульманской фракции С. Максуди в своей речи по этому поводу скажет: «В мире существует великая тюрская нация, она существовала, существует и будет существовать и никакая сила не может ей противостоять»[4].

---

[1] Приложения // Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма... С. 102.

[2] Цит. по: Тагиров Р.И. Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале (февраль – июль 1917 года). Казань, 1977. С. 68.

[3] Цит. по: Шакуров Ф.Н. Развитие исторических знаний у татар… С. 107.

[4] Баттал-Таймас Г.Г. Ике бертуган Максудилар... С. 32.

«Движение это становится еще более грозным потому, что оно на вид незаметно, – предостерегает автор статьи “Настоящее и будущее панисламизма” (журнал “Мусульманин”, Париж), – никто не может сказать, что делается, так как ни один правоверный не согласится выдать эту тайну. Консолидирующим фактором татарского национального движения стало открытое неприятие правительственной национальной политики (прежде в области духовной и культурной жизни). Член IV Государственной Думы И. Ахтямов выразил общее настроение: «…у правительства имеется особая программа по отношению мусульман и программу эту оно понемногу вводит. По этой программе мусульмане не должны иметь общего учреждения (т. е. общего духовного управления над всеми духовными собраниями). Правительство недовольно и настоящим духовным собранием… говорят: нельзя идти против магометанства, так нужно идти против татарства. Боятся, что Оренбургское муфтийство отатаривает всех мусульман России, и ищут способа бороться с этим. Правительство говорит, что оно сделало ошибку, открывая при татарских медресах русские классы и светские предметы…» («Юлдуз», № 1205, 1914)[1].

Мусульманский съезд в Петербурге (июнь, 1914), созванный накануне I мировой войны, подвел своеобразный итог этапу внешней лояльности. Твердое, почти упрямое, стремление мусульман бороться за свои права звучит в заключительной речи А.-М. Топчибашева: «Собравшись сюда, мы не приготовили новых пожеланий, а, повторяя миллион раз о необходимости получения нами разных прав, еще раз здесь вспомнили о том же. Постановления не являются нашей просьбой, а скорее выражением необходимости для нашего существования предоставления прав, которых нам не дают, хотя они составляют естественную и насущную, как пища, вода и воздух, нашу потребность»[2].

Нафигов Р.И. обращает внимание, что Г. Ибрагимов еще «в 1913 г. задумывался об образовании государственности своего народа». Об этом, в частности, свидетельствует секретный жандармский сотрудник: Г. Ибрагимов в ответ на вопрос о будущности татар, воз-

[1] Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России... С. 46.

[2] Там же. С. 48.

можности автономии загадочно ответил: «Может и нечто большее, по Волге и до Астрахани...»[1]. Впоследствии идеи тюрко-татарской государственности нашли выражение в проектах Урало-Волжского штата, Татаро-Башкирской республики и др. Султан-Галиев М.Х., обосновывая неизбежность распада российской империи, писал о возможном выделении государства Туран (как союза Татарстана, Башкирии, Киргизии и федерации туркестанских республик)[2].

«Антипатриотические» настроения наиболее ярко проявились с началом Балканской войны (1912–1913). На заседании Государственной Думы С. Максуди выступил с речью, где была высказана мысль о нежелании тюркского населения воевать против Турции в балканском конфликте[3]. «Сочувствие к заграничным единоверцам, – констатировал казанский губернатор, – у русских мусульман было всегда. Поэтому естественно, среди мусульман начинается разговор и о том, что если Россия примет участие в войне с Турцией, то русским мусульманам идти на войну не следует»[4]. Более того, как отмечал Ф. Сайфи, «в дни Балканских войн 1912 г. казанские татары, как открыто, так и скрыто, поддерживали турок»[5]. В Триполитанию после нападения Италии для участия в сопротивлении выехал А. Ибрагимов. Для освещения событий в Турцию были направлены от газеты «Юлдуз» Г. Камал, от «Вакыт» – Ф. Карими. «Газета “Юлдуз” (по мнению Сайфи – А.Г.) превращается в уличную газету турецкого правительства. В результате чего ее тираж с 2500 поднимается до 4500 экз. “Стамбульские письма” Ф. Каримова, посылка из Казани на турецкий фронт сестер милосердия – все это показывает симпатию татар к Турции»[6]. «Казанские мусульмане особенно внимательно прочитывают, получаемые из Турции газеты, из коих

[1] Нафигов Р.И. Эволюция взглядов татарской интеллигенции по вопросу государственного суверенитета // История государственности республики Татарстан и современность... С. 41.

[2] Султан-Галиев М.Х. Некоторые наши соображения об основах социально-политического, экономического и культурного развития тюркских народов Азии и Европы... С. 130.

[3] Баттал-Таймас Г.Г. Ике бертуган Максудилар... С. 33.

[4] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 110.

[5] Сайфи Ф. Татары до Февральской революции... С. 35.

[6] Там же.

“Танин” и “Икдам” наиболее резко отражают боевое настроение в Турции»[1]. Среди мусульман (прежде всего в Туркестане, Семиреченской и Ферганской областях) стали распространяться прокламации с призывом к сбору пожертвований в пользу раненных турецких воинов. Под давлением широкого движения, а также по ходатайству турецкого посла министр внутренних дел был вынужден разрешить в помещениях турецкого консульства принимать добровольные пожертвования в пользу Красного полумесяца. При этом он жестко отметил, что не усматривает необходимости каких-либо иных сборов на ту же надобность[2]. В инструкции ДП указывалось на недопущение печатания списков жертвователей и сумм пожертвований[3].

С критическими статьями о военных событиях в журнале «Шура» выступил Р. Фахретдин[4]. На страницах «Мусульманской газеты» во всех обзорах с театра боевых действий также выражались нескрываемые протурецкие симпатии. Как, например, в заметке «Героические военные усилия Турции»: «нельзя без искреннего уважения смотреть на те героические усилия, которые за последнее время сделали турецкое правительство и народ…». При этом рядом публиковались критические материалы, перепечатанные из газеты «День», относительно действий союзников: «Каждый день приносит новые известия о зверствах и насилиях, чинимых балканскими союзниками в завоеванных областях…»[5]. Редакция газеты сообщает о присылке читателями денег в пользу «Красного полумесяца», которые были переданы в турецкое посольство[6]. В мартовских документах полиции 1913 г. фигурирует информация, что только «в Москве мусульмане собрали в пользу Турции с начала Балканской войны – 17000 (по другим данным около 50000)[7] руб., из каковой суммы только незначительная

---

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 112.

[2] ГАПК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 6. Л. 36–37.

[3] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 113.

[4] Фәхретдин Р. Траблис. Төркиә белән Италия арасындагы сугыш (Трапезунд. Война между Турцией и Италией) // Шура. 1912. № 9. Б. 257–260; его же. Шәрык мәсьәләсе (Балкан һәм Македония) (Проблемы Востока (Балканы и Македония)) // Шура. № 23. Б. 720–722 и др.

[5] Мусульманская газета. 1913. № 10. 14 февраля.

[6] Там же.

[7] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 67.

часть передана Красному полумесяцу, остальная большая часть выслана непосредственно в Турцию на военные нужды»[1].

По воспоминаниям А-З. Валиди Ф. Туктаров «каждую пятницу посещал проповеди моего отца, направленные против царского правительства России в связи с началом Балканской войны»[2]. Один из лидеров российского исламизма Р. Ибрагимов на страницах печати и в устной пропаганде выступил активным идеологом священной войны[3]. В мусульманской среде широко распространялось воззвание о газавате, опубликованное в Берлине в 1912 г.[4] «Тифлисский комитет» рассылал прокламации, призывающие «российских мусульман объединиться и кровью защитить ислам, дабы не дать христианам восторжествовать и уничтожить мусульманство»[5]. Полицейские сводки в эти месяцы пестрят сообщениями: «наблюдается возбужденное настроение мусульман и проявление враждебного отношения… к русскому правительству», которое поддерживает балканские государства, широко обсуждается возможная война России с Китаем, звучат «пожелания успеха китайскому оружию»[6], призывы сбора средств помощи Китаю[7], «киргизы одной из областей (якобы – А.Г.) высказывают необходимость сплотиться всем мусульманским народностям, и в союзе с Японией и Китаем напасть на Россию»[8] и т. д. В заметке «Казаки» («Кояш», 1913) отмечалось, что «радостным известиям: по отношению к Турции казаки радуются, а плохим известиям – очень горюют»[9]. Впоследствии С. Максуди обратится к Парижской мирной конференции (1819–1920) с призывом в защиту Турции: «Российские тюрки хотят, чтобы у Халифа не отнимали

---

[1] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 50.

[2] Валиди Тоган З. Воспоминания… С. 134. Пораженческих настроения в среде башкир А.-З. Валиди отмечал и в период русско-японской войны. См.: там же. С. 39.

[3] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 65.

[4] Климович Л. Ислам в царской России… С. 230.

[5] НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 111.

[6] ГАПК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 6. Л. 36-37; НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 8.

[7] ГАПК. Ф. 65. Оп. 5. Д. 234. Л. 12.

[8] ГАПК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 6. Л. 36–37; НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 108, 113.

[9] Зайнельгабидинов. Казаки // Кояш. 1913. № 74. 18 марта. См.: НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 69 об.

проливы и “украшенный тысячью мечетей” Стамбул. Это желание не только российских, но всех мусульман»[1].

Движение солидарности с воюющей Турцией охватило многие мусульманские страны. Как сообщает мусульманская пресса, отзвуки балканских событий докатились до далекой Индии; где прошли митинги протеста, призвавшие к бойкоту английских, русских, французских, итальянских, австрийских, германских товаров (стран, покровительствующих балканским государствам).[2] По мнению Д. Валиди: «Балканская война имела громадное историческое значение для мусульманского мира, так как на очередь было поставлено самое существование халифата. Мусульмане всех стран были потрясены страшным поражением турецкой армии и неописуемым бедствием, постигшим балканских мусульман. Ликование русской печати по этому поводу еще больше раздражало татар. И неудивительно, что “Константинопольские письма” Керимова, мастерски описывающие ужасы балканской войны и беспощадно разоблачающие ту основную болезнь, которой страдают все члены мусульманского тела, были распроданы в течение нескольких месяцев и с жадностью читались, переходя из рук в руки»[3].

По мнению С.М. Исхакова, «в ходе балканских войн (1912–1913 гг.) российские мусульмане испытали сильное разочарование в русских либеральных кругах… Мусульмане в Российской империи с напряженным вниманием следили не столько за ходом самих балканских событий, сколько за отношением русского общества к ним, и увидели, что сочувствие всего русского общества на стороне славянских государств, что с точки зрения мусульман было вполне понятным и естественным, если бы такое сочувствие было основано на необходимости поддержки славян в реальных политических интересах России или на моральных обязанностях русского общества заступиться за угнетаемые народы в целях достижения ими политических прав. Однако, как оказалось, эта поддержка была основана на близости по крови и религии[4]. Столкнувшись с этим, мусульмане в России

---

[1] Цит. по: Айда Адиле. Садри Максуди Арсал... С. 21.

[2] Там же. С. 3.

[3] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 80.

[4] По отзыву Туркестанского охранного районного отделения (21/I-13) «при обсуждении вопроса по поводу последних событий на Балканском полуострове кирги-

сделали вывод, что и им предоставляется право на те же чувства по отношению к не менее близким им народам за пределами Российской империи»[1]. По мнению газеты «Луч» (1913), «сомневаться не приходится, что поход на мусульман решен окончательно и бесповоротно»; «метод особого полицейского надзора не вернет мусульманам потерянных симпатий к России»[2].

Ситуация принципиально не изменилась и в период Первой мировой войны: мусульмане «не поддерживали идею войны с Германией и тем более с Турцией, поскольку в этом случае приходилось бы воевать со своими единоверцами»[3]. «Массы были против войны, – писал Сайфи Ф., – желали поражения России»[4]. Они пускали «в ход все средства сопротивления... с принудительными мобилизациями... портили себе уши, глаза, ноги, руки, занимались симуляцией, сдавались самовольно в плен и т. п.»[5]. Среди офицеров российской армии татары составляли ничтожный процент[6]. Г. Исхаки «открыто призывал мусульман не идти на войну против турок»[7]. Впоследствии в эмиграции, он напишет, «что передовые слои северных тюрков, как во время прежних войн, так и во время балканской и империалистической войны, всегда были за османских турок, и, что они всегда желали им победы»[8]. «Был приказ, – писал с фронта анонимный та-

---

зы (казахи – А.Г.) высказывали осуждение России за поддержку славян». См.: НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 8.

[1] Исхаков С. Садри Максудов: «…рано или поздно буду иметь такие же права…» // Айда Адиле. Садри Максуди Арсал... С. 345.

[2] Новый внутренний враг // Луч. 1913. № 24. 25 апреля. См.: НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 906. Л. 115.

[3] Набиев Р.А. От «автономии» Оренбургского магометанского духовного собрания к духовным управлениям постсоветского периода // Оренбургское духовное магометанское собрание… С. 127.

[4] Сайфи Ф. Татары до Февральской революции... С. 35.

[5] Там же. С. 14. Случаи членовредительства (чтобы избежать военного призыва) встречались и раньше, но в 1913 г. они участились. Например, некий башкир В. Саматов (д. Ичкино, Шадринский у., Пермская губ.) призывникам «при порче ушей пускал какое-то снадобье». См.: ГАПК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 6. Л. 76.

[6] Исхаки Г. Идель-Урал... С. 47.

[7] Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы волжских татар… С. 85.

[8] Касымов Г. Указ. соч. С. 52.

тарин-солдат некому Насырову, – чтобы за мусульманами установить строгий надзор, так как мусульмане будто намереваются сдаваться в плен, поэтому на одного мусульманина назначали для надзора по одному русскому солдату»[1].

В этом отношении весьма показательно суждение известного представителя татарского национального движения С. Максуди, высказанное на съезде кадетской партии, где бурно обсуждались основные контуры будущего мирного договора и судьба Турции. В своем выступлении он подчеркнул: «Мы не согласны с тем, чтобы Турция была уничтожена и разрушена. Присоединение к любой политике, направленной против бытия и существования Турции противоречит нашим религиозным и родственным чувствам. …Любовь к Отчизне не является препятствием для доброжелательного отношения к соседней стране, близкой по вере и происхождению»[2]. Его аргументация базировалась на том, что «одной из причин этой большой войны была идея защиты единоверных и единокровных вам, русским, сербов. Так же, как сочувствие любого русского сербам не является препятствием для его любви к своей Отчизне, таким же образом сочувствие мусульманам Турции не составляют преграды для их любви к России»[3].

Военные цензоры Казанского округа доносили, что «война некоторыми солдатами-татарами считается делом, не имеющим близкого отношения к интересам мусульман, во многих письмах встречаются выражения «я, находящийся в руках гяуров…», «мы, томящиеся на царской службе…», некоторые высказываются так: «пусть бог умиротворит сердца царей и побудит их положить конец войне»…, один солдат пишет своим родным: «если вы не получили денежного пособия, то постарайтесь получить, чтобы деньги не остались в руках русских», вообще в их письмах замечается отчужденность от общего русского дела». Встречаются утверждения: «Что значит наша нация без всяких прав, у русских на войне присутствуют священники, которые приобщают своих солдат, а у нас, мусульман, этого нет.

[1] Климович Л. Ислам в царской России… С. 336.

[2] Казанская губерния в период Первой мировой войны: сб. документов и материалов. Казань, 2014. С. 145–146; Йолдыз. 1917. 10 май. № 1791.

[3] Там же.

К нам мулл не назначают, не смотря на то, что у нас больше половины солдат мусульман, некоторые умирают без мулл и их хоронят вместе с русскими в одной могиле…»[1]. «Второй год страдаем на этой проклятой войне, – писал с фронта татарин-солдат Бикбулатов в г. Арск Шейхуддинову. – Да хоть бы… относились по-человечески. А то на родном языке не говори, рыло под кулак подставляй…»[2] Антивоенные настроения выразил М. Гафури в стихотворении «Видно, нет тебя, Аллах!» (1915).

После провала летней кампании 1915 г. пораженческие настроения еще больше усилились. Появившиеся в Закавказье и Крыму младотурецкие эмиссары возбуждали надежды (в случае победы центральных держав) на равноправие мусульман и даже установление в стране другого политического строя. Официальные власти с тревогой ожидали их появления в других регионах[3]. «В Поволжье, в Казани наблюдались случаи устной пропаганды “пораженческих” теорий и даже попыток распространения воззвания, призывавшее мусульман “пробудится от сна, пока есть время и случай”». Одно такое воззвание было, по словам Казанского губернатора, задержано в одной из типографий комитетом по делам печати»[4]. Уездные исправники Пермской губ. также доносили о случаях антивоенной пропаганды. Например, крестьянин Х. Мифтахутдинов, проживающий в Алапаевске, агитировал среди мусульман не жертвовать деньги на нужды войны. Антивоенные выступления муллы А-Г. Барсаева (Осинский у.), по оценкам полицейских органов, квалифицировались по ст. 129 Уголовного уложения[5]: выступления, возбуждающие «к ниспровержению существующего в государстве общественного строя, к неповиновению или противодействию закону» и т. д.[6] В Оренбурге началась переписка о сотрудниках редакции газеты «Казак» (А.Б. Байтурсунове, Дулатове, А.Н. Букейханове), заподозренных

[1] Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России... С. 53–54.

[2] Климович Л. Ислам в царской России… С. 324.

[3] ГАПК. Ф. 65. Оп. 3. Д. 144. Л. 19.

[4] Климович Л. Ислам в царской России… С. 54.

[5] ГАПК. Ф. 65. Оп. 3. Д. 144. Л. 26, 35.

[6] Уголовное Уложение 22 марта 1903 г. СПб., 1904. С. 233–234.

в агитации среди казахов не идти на военную службу»[1]. В Крыму националисты широко распространяли идеи о том, «что победа Турции принесет освобождение тюрко-татарам, ускорит осуществление панисламистских чаяний»[2].

В ноябре – декабре 1915 г. тюрко-татарская делегация (Ю. Акчурин, Али Гуссейн Заде, Мохаммед Эссад Эселиб Заде и Мукимэддин Бейтшаю и др.)[3] была принята в Вене министром президентом Штюргком и замминистра иностранных дел графом Форгачем. В представленной записке от имени 20 млн мусульман России были предъявлены требования: освобождения Бухары и Хивы от русского влияния, присоединения к ним Туркестана, административно-политической независимости киргизских земель, восстановления Казанского царства и Крымского ханства, а также нейтрализации областей между Волгой и Каспийским морем[4]. Затем они посетили Будапешт, где вручили графу Тисса меморандум с аналогичными требованиями. Впоследствии делегация отправилась в Берлин[5]. Г. Исхаки в известной работе «Идель-Урал» прямо указывает на деятельность Заграничной группы тюрко-татар, которая организовывала особые отряды из пленных тюрко-татар в Германии для будущей борьбы с русской властью[6]. Статья в газете «Казак», вышедшая в канун рево-

---

[1] См.: ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 242.

[2] «Во время войны националисты были наиболее активными в части работы среди населения. Взяв под свое влияние школы и мечети, националисты в постоянном общении с населением широко развили свою пропаганду». Бунегин М.Ф. Революция и гражданская война в Крыму… С. 17.

[3] В основном тюрко-татарская эмиграция в Турции: Юсуф Акчура – издатель газеты «Тюрк Юрду», Али Гуссейн Заде – редактор газеты «Фуюза», проф. университета, член комитета «Единение и Прогресс», Мохаммед Эссад Эселиб Заде – проф. богословия. В отношении Муким Эддин Бейтшаю Тагиров Р.И., опираясь на данные журнала «Новый мир» и сообщение Департамента полиции от 1 января 1916 г., приводит вариант: Мухамед – эддин Бейджад. См.: Тагиров Р.И. Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале... С. 72.

[4] По данным Петроградского телеграфного агентства из Копенгагена от 8 декабря 1915 г. См.: Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России... С. 56.

[5] По данным французкой газеты «Le Temps» от 14 декабря 1915 г. См.: там же.

[6] Исхаки Г. Идель-Урал... С. 47–48. Об участии Р. Ибрагимова в судьбе «мусульманских пленных в Германии и Австрии» писал Д. Валиди. См.: Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы татар… С. 65.

люционного взрыва, констатировала: «Правительственный механизм испорчен, и видимо, как бы ни старались наладить его, не представляется возможным дать ему правильный ход. В последнее время начинают проявляться события, каким раньше не было места… Разрозненность между правительством и обществом с каждым днем увеличивается»[1].

***

Неумеренные имперские амбиции в итоге привели к практически одновременному краху Российской и Османской империй. По мере роста национального самосознания религиозная составляющая освободительной идеологии мусульманских народов приобретала все большее значение в качестве мобилизационного и консолидирующего фактора. Апелляции к тюрко-мусульманскому единству на рубеже XIX и XX вв. достигли своего апогея. Вплоть до отмены султаната (1923) и халифата (1924) Османская империя пыталась соответствовать роли лидера мусульманского мира. Однако очевидно, что в этом стремлении обреченная Турция, прежде всего, пыталась пополнить свой практически израсходованный имперский ресурс и удержаться на волне истории. Вместе с тем мусульманская солидарность, столь ярко проявившаяся в ходе Первой мировой войны, стала явным показателем несоответствия цели военной кампании общенациональным российским интересам и симптомом приближающегося военно-политического поражения и краха Российской империи. Очевидно, что идея единой и неделимой Российской империи в среде лидеров мусульманского движения не вызывала священного трепета. И хотя царскую Россию еще никто открыто не называл «империей зла», но уже многим было ясно – «Карфаген должен быть разрушен»[2].

---

[1] Политическое положение // Казак. 1917. № 213; ГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 242. Л. 7.

[2] Так заканчивал каждую свою речь древнеримский консул и писатель Катон (234–149 гг. до н. э.), выражая насущный императив истории.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

*Научное издание*

**Гафаров** Анвар Айратович

# РОССИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕИСЛАМСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ (XIX – начало XX вв.)

Корректор ***Е.А. Волошина***

Компьютерная верстка ***А.И. Галиуллиной***

Дизайн обложки ***М.А. Ахметова***

Подписано в печать 06.04.2015.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Формат 60x84 $^{1/16}$. Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 32,78.
Уч.-изд. л. 22,68. Тираж 400 экз. Заказ 254/12.

Отпечатано в типографии
Издательства Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28