

Волго- Уральский регион

в имперском
пространстве
XVIII—XX вв.



Волго- Уральский регион в имперском пространстве XVIII–XX вв.

Под редакцией
Наганава Норихиро,
Усмановой Д.М.,
Хамамото Мами



Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2011

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)
В67

M. Hamamoto, N. Naganawa, D. Usmanova (eds.)

The Volga-Ural Region in the Imperial Space:
18th–20th Centuries

*Книга издана при поддержке
Центра славянских исследований университета Хоккайдо
(Япония)*

Волго-Уральский регион в имперском пространстве : XVIII–XX вв. / под ред. Наганава Норихиро, Усмановой Д.М., Хамамото Мами. — М. : Вост. лит., 2011. — 343 с. — ISBN 978-5-02-036455-4 (в пер.)

В книге, являющейся итоговым сборником материалов международной конференции «Волго-Уральский регион как перекресток Евразии: империя, ислам и национальность» (Казанский государственный университет, 19–20 сентября 2008 г.), главный акцент сделан на особенностях формирования государственной территории Российской империи и ее преемника — СССР, а также на становлении их «имперского» управления. Особое внимание обращено на то, каким образом в результате было трансформировано не только физическое, но и идеологическое пространство империи, а также на то, как повлияло на эти процессы взаимодействие власти и народов Поволжья и Приуралья. При этом учитывалось и воздействие на судьбы государства и населения таких внешних факторов, как войны и международные отношения в целом.

ISBN 978-5-02-036455-4

© Наганава Норихиро, Усманова Д.М.,
Хамамото Мами, 2011

Оглавление

Вместо предисловия	5
--------------------------	---

Часть I Волго-Уральский регион в исторической ретроспективе

Г.С. СУЛТАНГАЛИЕВА

Торговый рынок Южного Урала и Западного Казахстана: вопросы межрегионального взаимодействия (вторая половина XVIII — XIX в.)	14
--	----

ХАМАМОТО Мами

Связующая роль татарских купцов Волго-Уральского региона в Центральной Евразии: звено «Шелкового пути нового времени» (вторая половина XVIII — XIX в.)	39
--	----

Чарльз СТЕЙНВЕДЕЛ

Положение Башкирии в составе России: региональные особенности, параллели, общеимперский контекст (1552–1917)	59
---	----

Часть II Между Российской и Османской империями: мусульманская мобильность в новое время

Исмаил ТЮРКОГЛУ

Взаимоотношения Османской империи с мусульманами Волго-Уральского региона России (1876–1917): по османским архивным материалам	82
--	----

ИСОГАЙ Масуми

«‘Ильм-и ахлак» Ризаэддина б. Фахреддина (1858–1936) и ее место в истории понятий «ахлак» и «адаб»	93
---	----

Себастьян ЦВИКЛИНСКИ

Исламская модель модернизации? Жизнь Габдрашида Ибрагимова в меняющемся мире (конец XIX — начало XX в.)	121
--	-----

Часть III

**Позиция лояльности/нелояльности
в отношениях с государством****И.К. ЗАГИДУЛЛИН**

- Некоторые аспекты институционализации мечетей Среднего Поволжья
в общеимперском политико-правовом пространстве
(середина XVIII — начало XX в.)138

М.Н. ФАРХШАТОВ

- Операция «Ссылка»: шейх Зайнулла Расулев и имперские власти
(70-е годы XIX в.)161

Д.М. УСМАНОВА

- От «божьих воинов» к «зеленоармейцам»: эволюция ваисовского
движения в позднеимперский и раннесоветский периоды181

НАГАНОВА Норихиро

- Мусульманское сообщество в условиях мобилизации: участие
волго-уральских мусульман в войнах последнего десятилетия
существования Российской империи198

Часть IV

**«Мусульманский вопрос»
внутри и вне СССР****Д.Ю. АРАПОВ**

- Волга–Урал: ислам и советская госбезопасность в 1926 г.230

И.Р. МИННУЛЛИН

- Мусульманские общины в Татарской АССР в 20–30-е годы:
политико-правовое и социально-экономическое положение241

НИСИЯМА Кацунори

- Российские мусульмане-эмигранты в Японии в период между двумя
мировыми войнами267

И.А. ГИЛЯЗОВ

- Проявления коллаборационизма тюркских мусульманских народов
СССР в годы Второй мировой войны: некоторые характеристики290

Часть V

**Национальное самосознание этносов
в СССР в послевоенный период****Ксавье ле ТОРРИВЕЛЛЕК**

- Этнос в истории историков: национальная историография
волго-уральских народов (1956–1970 годы)308

- Сведения об авторах343

Вместо предисловия

Исследование истории Поволжья и Приуралья динамично развивалось в 90-е гг. XX столетия, когда в ведущих научных журналах появилось большое число оригинальных статей, был написан ряд новаторских диссертаций и монографий. Все эти работы стали плодом усилий многих российских и иностранных ученых, использовавших новые возможности, появившиеся на рубеже 1980–1990-х гг. благодаря политическим переменам, произошедшим в СССР и затем на постсоветском пространстве. Еще одним знаменем времени стало формирование нового поколения молодых исследователей, так сказать кадров «второй волны». Как показывают последние научные достижения, Волго-Уральский регион приобретает все более важное значение как регион, соединяющий воедино прошлое империи, ислама и населяющих регион национальностей. Все это предоставляет благодатное поле для сравнительного изучения региональной истории как на имперском, так и на постсоветском пространстве. На этом благоприятном фоне развития отечественной и зарубежной историографии международная конференция «Волго-Уральский регион как перекресток Евразии: империя, ислам и национальность», состоявшаяся 19–20 сентября 2008 г. в Казанском государственном университете, собрала как исследователей-ветеранов, так и молодых ученых из России, Германии, США, Турции, Франции и Японии, чтобы подвести предварительные итоги изысканиям ученых первого постперестроечного поколения и наметить возможные перспективы дальнейших исследований.

В нашем итоговом сборнике главный акцент сделан на особенностях формирования государственной территории Российской империи и ее преемника, СССР, а также становления их имперского управления. Особое внимание обращено на то, каким образом в результате было трансформировано не только физическое, но и идеологическое пространство империи, а также на то, как повлияло на эти процессы взаимодействие власти и народов Поволжья и Приуралья. При этом

учитывалось и воздействие на судьбы государства и населения таких внешних факторов, как войны и международные отношения в целом.

В статьях первой части раздела сборника особое внимание уделено процессу формирования исторического пространства Волго-Уральского региона, сопредельного с Казахской степью и Средней Азией. Г.С. Султангалиева и Хамамото Мами на основе комплекса документов, извлеченных из российских и казахстанских архивов, показывают, каким образом расширение территории Российской империи способствовало развитию торговли в центральной части Евразии в XVIII–XIX вв. Г. Султангалиева обращает особое внимание на формирование единого экономического пространства между Южным Уралом и западными регионами Казахской степи, а Хамамото Мами — на создание торговых связей между Волго-Уральским регионом и Средней Азией (и Восточным Туркестаном), в которых ключевая роль отводилась Оренбургу. В их статьях углубленно исследуется роль татар, выступавших посредниками в межрегиональной торговле. С середины XVIII в. татарские купцы являлись важным элементом торговой политики русской власти на Востоке, поэтому правительство оказывало им поддержку. Именно их активная деятельность стала важным фактором в создании торговой зоны на восточном пограничье Российской империи. Обе статьи демонстрируют, что Волго-Уральский регион являлся важнейшим экономическим узлом, связующим Российскую империю и мусульманский мир Казахской степи и Средней Азии.

В этой же части сборника помещена статья, в которой анализируется понятие «Волго-Уральский регион» в историческом аспекте. Обрисовав кратко общность судеб Поволжья и Приуралья и отметив особенности развития Башкирии, Чарльз Стейнвелд с различных точек зрения изучает более пристально различия между обоими регионами. Он также утверждает, что Волго-Уральский регион можно рассматривать как некую контрмодель по сравнению с западными и южными окраинами Российской империи, где взаимоотношения в многонациональной и поликонфессиональной среде имели более жесткий характер.

Экспансия Российской империи, осуществлявшаяся при помощи многоэтнических посредников, не только способствовала формированию своеобразного внутреннего пространства, но и расширяла зону соприкосновения христианского сообщества с мусульманским миром. Речь может идти как о всей южной и юго-восточной границе империи, так и о границе с Османской империей в частности. Несмотря на то что в конце XVII — начале XX в. российское государство часто воевало с этой мусульманской державой, мусульманские подданные, нахо-

дившиеся с середины XVI в. под властью православных царей, поддерживали с исламскими институтами Османской империи многообразные отношения.

Именно этой проблеме посвящены статьи, представленные во второй части сборника. Опираясь на уникальные турецкие архивные документы, Исмаил Тюркоглу проанализировал отношение элиты Османской империи к России в целом и ее мусульманским подданным в особенности. Он рассмотрел, в частности, такие вопросы, как содействие османского правительства мухаджирам-переселенцам и студентам, стремившимся учиться как в конфессиональных, так и в светских учебных центрах. Взаимодополняющие статьи, которые написали Исогай Масуми и Себастьян Цвиклински, способствуют выяснению сложносоставного характера исламского реформизма, синхронно развивавшегося в интеллектуальном межимперском пространстве. Обращая особо пристальное внимание на «исламскую мораль» (*ахлак*) как отдельный самостоятельный жанр исламской литературы и учебный предмет в исламских школах на рубеже XIX–XX вв., Исогай Масуми в качестве конкретного примера анализирует работы Ризаэддина б. Фахреддина (1858–1936). Автор показывает, что эта новая литература наследовала традиции средневековых мусульманских классиков и в то же время формировалась под влиянием системы образования, получившей распространение в Османской империи при султанах Абдулхамиде II (1876–1909). Себастьян Цвиклински подробно анализирует жизнь известного татарского политика и публициста Габдрашида Ибрагимова (1857–1944), придавая особое значение роли «западных» инструментов модернизации мусульманского сообщества. В частности, он анализирует, как быстрое развитие транспортных систем позволяло Г. Ибрагимову налаживать тесные контакты с самыми разными политическими кругами на обширном пространстве Евразии. Также автор обращает особое внимание на появление такого литературного жанра, как автобиография, повлиявшего на формирование в среде общественных деятелей концепции личности.

В последнее время изучение истории непростых взаимоотношений Российской и Османской империй не ограничивается лишь узкими рамками истории дипломатии, а становится актуальной задачей современной историографии обеих империй. Есть надежда на еще более углубленное изучение этих вопросов с использованием новых исторических документов и в сравнении с другими мусульманскими регионами Российской империи.

Когда в работах последнего времени о Российской империи речь идет о методах управления мусульманскими подданными, то исследо-

ватели все чаще отказываются от использования такого избитого штампа, как сравнение России с «тюрьмой народов». Отрадным является тот факт, что это выражение постепенно уходит в прошлое. Ведь еще в 90-е гг. в Казани изучение татарского национального движения, прежде всего джадидизма, было целой «индустрией», стремившейся доказать формирование «государственности» татарской нации. Тогда мало кто задумывался о сложном характере взаимодействия имперских государственных структур с их иноверными подданными. Однако с начала XXI в. в среде казанских исследователей становится все более распространенным глубокое изучение отношений российских мусульман с государством. Возможно, поиски историками новых документов в имперских архивах мотивируются сегодняшней реальностью, обусловленной значительным ростом роли Духовных управлений в российском исламском сообществе. В последнее время все чаще высказывается мысль, что именно «традиционный» ислам послужил и служит делу сохранения татарской национальной идентичности и единства Российского государства. В нашем сборнике российские участники конференции часто используют словосочетание «российская умма», и никто не относится к этому слову подозрительно, хотя по-арабски слово «умма» означает «всемирное исламское сообщество». Данное словосочетание — «российская умма» — отражает своеобразие существования ислама в России, обусловленное в основном политическими реалиями.

В третьей части сборника мы попытались дать сбалансированную оценку имперского опыта регулирования ислама, не слишком его идеализируя, но и не осуждая жестко. Мы рекомендуем читателям сопоставить статьи на данную тему И.К. Загидуллина, М.Н. Фархшатов и Д.М. Усмановой. Проанализировав царские законы и административные практики середины XVIII — начала XX в., И. Загидуллин показал процесс адаптации и интеграции мечетей и мест публичного отправления культа к системе общеимперских институтов. Одновременно он констатировал стабильность мусульманской администрации в 1789–1917 гг., когда существовало Оренбургское магометанское духовное собрание. Однако М. Фархшатов и Д. Усманова отмечают некоторую напряженность, которая особенно остро проявлялась в периоды вмешательства властей во внутриобщинные дела мусульман. Эта неоднозначность взаимоотношений мусульман и власти проявлялась, в частности, во время гонений на суфиев, пусть и таких разных, как Зайнулла Расулев (1833–1917) и Багаутдин Ваисов (1810/1819–1893). Вопрос лояльности или нелояльности мусульман в ином аспекте рассмотрен в статье Наганава Норихиро. На примере анализа положения

мусульман на фронте и в тылу в период русско-японской и Первой мировой войн он обозначил определенную напряженность, существовавшую между двумя имперскими проектами: стремлением привить мусульманским подданным и всем инородцам сознание принадлежности к «русской нации», с одной стороны, а с другой — стремлением строго соблюдать провозглашенный в 1905 г. принцип веротерпимости и тем самым сохранять их конфессиональные особенности.

Как следует оценивать жизнь мусульман в СССР при атеистическом режиме? Конечно, упадок был общей тенденцией. Однако в четвертой части нашего сборника мы попытались конкретно выяснить, что же было унаследовано от имперского периода, что было преобразовано, каковы были преемственность и разрыв традиции в жизни российских мусульман. В том же разделе анализируется направленная против СССР деятельность мусульманских политэмигрантов, которые пользовались поддержкой Японии и Германии.

Московский исследователь Д.Ю. Арапов, внесший заметный вклад в исследование системы государственного регулирования ислама в Российской империи, основное внимание уделяет ныне изучению ислама в советский период. Как и в ряде прежних работ по истории ислама имперской эпохи, он отмечает, что в раннесоветский период политика по отношению к исламу и мусульманскому населению была теснейшим образом связана с внешней политикой СССР, особенно с его политикой на Ближнем Востоке. Это обстоятельство наиболее ярко отражено в факте участия советской делегации во главе с муфтием Риззэддин б. Фахреддином во Всемирном исламском конгрессе, проведенном в Мекке в июне 1926 г. по инициативе короля Неджда, Хиджаза и присоединенных областей Абд эль-Азиза ибн Сауда (1880–1953; эмир Неджда с 1902 г., король Саудовской Аравии с 1932 г.). Реальное взаимодействие властей и мусульманских общин на местах в 20-х гг. на примере Татарской АССР подробно анализирует И.Р. Миннуллин. Он тщательно описывает различные приемы в рамках тактики выживания мусульманских общин, важные детали которой сложились еще в позднеимперский период. Между тем мусульмане из средней полосы России, бежавшие от бедствий Гражданской войны и голода начала 20-х гг., создали общины в странах Дальнего Востока. Нисияма Кацунори на основе уникальных документов из японских архивов аргументированно доказывает, что в период между мировыми войнами японское правительство не без успеха разыгрывало «исламскую карту», используя мусульманских эмигрантов, призывавших к объединению мусульман, проживавших в Японии и во всей Азии. Японское правительство считало мусульманских эмигрантов в частности и

«исламский вопрос» в целом дипломатическим козырем против «империалистических поползновений» Европы. Эта японская политика не оправдала надежд лидеров эмигрантской татарской организации «Идель-Урал». Более того, эта политика имела негативные последствия для «Идель-Урал», так как именно ее деятельность в конце 30-х гг. дала советским властям удобный предлог для репрессий против мусульман в СССР.

Эта и другие трагедии, пережитые советскими мусульманами, привели к формированию протестных настроений, проявившихся во время войны с Германией. Хорошо известно, что Великая Отечественная война стала переломным моментом в религиозной политике СССР. Однако, как показал И.А. Гилязов, много лет изучающий политику нацистской Германии по отношению к мусульманам, коллаборационизм советских военнопленных тюркского (в частности, татарского) происхождения стал своеобразным проявлением их национализма. Следует подчеркнуть, что, хотя воздействие советской национальной политики в течение более чем 20 лет порождало религиозный индифферентизм в мусульманской среде, тем не менее военнопленные-мусульмане добивались исполнения различных треб в их формированиях — в противовес практике, принятой в Красной Армии.

Безусловно, чтобы лучше понимать характер и форму возникновения национальных движений в новейшее время и специфику современного исламского возрождения 80–90-х гг., необходимо серьезно изучать послевоенный период в целом и времена правления Н.С. Хрущева и Л.И. Брежнева в частности. Именно в это время, в условиях общего ослабления идеологического диктата КПСС, росли и получали образование люди, которые впоследствии в перестроечный и постперестроечный периоды возглавили в своих регионах национальные и религиозные движения. К этой теме ученые стали обращаться сравнительно недавно. Согласно ряду новейших работ, в Дагестане, Узбекистане и Таджикистане в среде немногочисленных исламских активистов еще в 70-е гг. стали проявляться признаки раскола и стремления к «чистому исламу», наблюдались случаи, когда молодежь выступала против исламских духовных лиц, обвиняя их в низкопоклонстве перед советскими властями. При анализе религиозной политики советского и постсоветского периодов наше внимание обращено главным образом на устойчивость исламских ценностей в самых суровых условиях и на процесс религиозного возрождения в последние десятилетия. Однако, обвиняя советскую власть в разрушении религиозной жизни, можно ли игнорировать настроения самого народа? Не стремилось ли само население освободиться от «старого» уклада, от традиционного

быта, от «уз вероисповедания»? Думается, что для более беспристрастного изучения границ жизнеспособности ислама в постсоветский период необходимо учитывать и этот фактор.

В пятой части сборника фокус нашего внимания сосредоточен на поиске предпосылок расцвета национальных движений в 80–90-х гг. В современных исследованиях часто встречается следующий аргумент: если в Российской империи на первое место ставили принадлежность к конфессии, в СССР приоритет был отдан национальной принадлежности, и потому Советское государство сыграло определяющую роль в развитии национальных идентичностей. Ксавье ле Торревеллек подчеркивает необходимость уделять более пристальное внимание глубоким социальным преобразованиям в стране, в том числе урбанизации, происходившей в 60–70-х гг. Он детально описывает формирование научных центров в Башкирской, Удмуртской, Мордовской и Марийской АССР, ставивших перед собой в первую очередь идеологические задачи: обосновать древность «корней» данной нации на территории именно «ее» республики, границы которой определялись сверху и подчас весьма произвольно.

Так сложилось, что в данном сборнике главное внимание оказано исламским сюжетам, что отражает определенные тенденции современной историографии. Несмотря на эту тематическую ограниченность, думается, что активный обмен мнениями между российскими и иностранными учеными предоставляет в ряде случаев новые возможности для реализации многосторонних подходов в исследованиях. Посредством подобного диалога иностранные историки могут избежать соблазна бесплодного теоретизирования без достаточной порой опоры на факты и источники, а исследователи из Поволжья и Приуралья, подчас изолированно работающие над актуальными вопросами истории своего народа, знакомятся с аргументами иностранных ученых. Хотелось бы, чтобы данный сборник послужил хорошим примером подобного плодотворного научного диалога и укрепления сотрудничества между учеными.

Международная конференция «Волго-Уральский регион как перекресток Евразии: империя, ислам и национальность» 2008 г. организована Центром исламских региональных исследований Токийского университета, факультетом татарской филологии и истории Казанского государственного университета и Центром славянских исследований университета Хоккайдо при финансовой поддержке Японского фонда (Japan Foundation). Издание сборника стало возможным благодаря поддержке Центра славянских исследований университета Хоккайдо. Редакторы настоящего сборника выражают искреннюю благодарность всем заинтересованным лицам из этих организаций.

* * *

В последней фазе редакционной работы к нам поступила при-
скорбнейшая весть. 11 октября 2010 г. на 77-м году жизни скончался
Миркасым Абдулахатович Усманов — выдающийся ученый-историк и
археограф, доктор исторических наук, действительный член Академии
наук Республики Татарстан, профессор Казанского (Приволжского)
федерального университета, советник президиума Академии наук Рес-
публики Татарстан, заслуженный деятель науки Республики Татар-
стан. Имя Миркасима Абдулахатовича известно далеко за пределами
Российской Федерации. За 50 лет научно-исследовательской деятель-
ности он создал ряд трудов, существенно обогативших источниковую
базу, способствовавших разработке конкретных проблем истории
и культуры татарского народа в широком историческом диапазоне
XIII — начала XX в. Когда мы организовали конференцию в сентябре
2008 г., Миркасым Абдулахатович поддержал нас весьма сердечно.
В то же время мы искренне восхищались им как педагогом. Пользуясь
работой конференции, он приводил в зал заседания многочисленных
учеников, перед которыми высказывался о необходимости расшире-
ния сферы научных интересов и кругозора благодаря диалогу с зару-
бежными учеными. Мы навсегда сохраним светлую память о Мирка-
сыме Абдулахатовиче Усманове.

Часть I

ВОЛГО-УРАЛЬСКИЙ РЕГИОН В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

Г.С. СУЛТАНГАЛИЕВА

**ТОРГОВЫЙ РЫНОК
ЮЖНОГО УРАЛА И ЗАПАДНОГО КАЗАХСТАНА:
ВОПРОСЫ МЕЖРЕГИОНАЛЬНОГО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
(вторая половина XVIII — XIX в.)**

Проблема развития торговли и торгового взаимодействия народов Российской империи является во многом традиционной для историографии Казахстана и других постсоветских государств [Аполлова 1960; Рожкова 1949; Михалева 1982]. Однако до сих пор в исторической науке доминирует диахронное изучение вопросов развития торговли, промышленности, формирования купечества, его предпринимательской деятельности на территории отдельных республик [Литвинова 1957: 135–147; Ерофеева 1990; Пашкова 2002; Шкунов 2002; Самодуров 1999; Свердлов 1998]. В этих работах не предпринимались попытки рассмотрения торгового взаимодействия сопредельных регионов, механизма перерастания внутрирегиональных торговых отношений в единый рынок, способов вхождения местных ярмарок в региональное экономическое пространство, хотя эти вопросы имеют определенное значение для понимания системы и характера торговых отношений различных регионов многонациональной Российской империи. Исключение составляет исследование И.Д. Ковальченко и Л.В. Милова, изучавших процесс формирования товарного аграрного рынка на территории Российской империи на протяжении XVIII — начала XX в. [Ковальченко, Милов 1974]. В этом ракурсе особое значение представляет исследование самарской исследовательницы Н.Ф. Тагировой, проанализировавшей процесс формирования рынка в региональном срезе, в частности на территории губерний Среднего Поволжья [Тагирова 1997: 149–175].

Определенный интерес в изучении тенденций развития местных рынков и объединения их в единый региональный рынок представляет Южный Урал и Западный Казахстан. Эти объекты объединяет не

только территориальное соседство и природно-географические условия (реки Урал, Орь протекают через этот регион), но и то, что Южный Урал и Западный Казахстан были объединены в 40-х гг. XVIII в. — 60-х гг. XIX в. в рамках Оренбургского генерал-губернаторства. Через Южный Урал, а с 30-х гг. XVIII в. и через степи казахского Младшего жуза проходили транзитные пути, что способствовало реализации стратегических планов российского правительства — прокладыванию новых торговых путей в страны Среднего Востока.

Более века имперские власти (30-е гг. XVIII в. — первая половина XIX в.) расчетливо выстраивали отношения с местными народами, втягивая их в политические и торговые связи. Хозяйственное освоение региона (Южный Урал и Западный Казахстан) и формирование рыночных отношений — целостное явление, растянутое во времени. По сути, формирование торгового рынка есть отражение транзитной модели интеграции Южного Урала и Западного Казахстана в XVIII–XIX вв. в российскую административно-политическую систему. Российское правительство, не обладая в XVIII в. достаточными военно-административными ресурсами для интеграции региона в единый административно-политический организм империи, рассматривало торговлю как один из инструментов внешней политики, как средство политического и экономического влияния на нерусское население, которое, по словам министра иностранных дел К.В. Нессельроде (1816–1856), «скорее и теснее сближает людей и смягчает самых грубых инородцев, крепчайшими узами привязывает их к державе, которой они подвластны» [РГИА, ф. 1291, оп. 81, д. 124, л. 1]. Этот тезис К.В. Нессельроде отражает подход Центра и определяет не только отличие хозяйственно-культурной жизни местного населения (кочевников — башкир на Южном Урале, казахов Младшего и Среднего жузов) от оседло-земледельческой культуры основного населения Российской империи, но и механизм взаимодействия двух культур и их взаимодополняемость благодаря торговле.

Сыграть важную посредническую роль в вовлечении кочевников в торговое пространство империи должны были поволжские татары, принадлежавшие к той же этнолингвистической системе (кыпчакская группа тюркских языков) и к той же конфессиональной семье (ислам суннитского толка), что и казахи и башкиры. В этом контексте разрабатывались все законодательные инновации имперской власти в регионе. Российское правительство гарантировало татарам привилегии в торговле, право на самоуправление¹, а татары, со своей стороны, должны

¹ См. 3-й раздел «Торговое сословие: этнический состав, деятельность» настоящей статьи.

были взять на себя дополнительные функции в развитии внутрирегиональной торговли, сосредоточить свои усилия на торговой активности в рамках Южного Урала, Казахской степи и Средней Азии. В результате на территории Южного Урала оформилась юго-восточная этно-территориальная группа оренбургских татар².

Исходя из изложенного, в данной статье на основе системно-структурного анализа и синтеза накопленных исторических знаний в качестве объектов исследования взяты Южный Урал и Западный Казахстан как единое пространство, на территории которого шел процесс формирования регионального рынка в контексте политики российской власти на протяжении XVIII–XIX вв. и с учетом транзита через Казахскую степь в Среднюю Азию и страны Среднего Востока. Рынок имел собственные систему взаимоотношений, территориальное разделение труда, торговую и транспортную инфраструктуру, в его рамках действовало многонациональное купечество.

Механизм функционирования торгового рынка

Ярмарочная торговля

В процессе складывания торгового рынка Южного Урала и Западного Казахстана можно выделить два этапа, отличающиеся не только временными, но и качественными характеристиками.

1. Вторая половина XVIII — середина XIX в. На данном этапе важную роль в формировании рынка сыграли меновые дворы Оренбурга, Троицка, Сеитовского посада³, ярмарки в Орске, Верхнеуральске. Региональная администрация, заинтересованная в максимальных поставках скота на рынки Южного Урала, реализовала ряд прямых и косвенных мер для привлечения казахского населения к торговле: соз-

² См. Исхаков 1993. На культуре и быте оренбургских татар сказалось тесное общение с башкирами и казахами. На данный факт первым обратил внимание П.И. Рычков. Он писал, что татары Оренбургской губернии имели в своем хозяйстве немало лошадей, а «некоторые по сто и более голов». Конечно, они уступали башкирам и казахам в количестве скота, тем не менее шел процесс взаимовлияния на оседло-земледельческую культуру татарского населения [Рычков 1767: 133–134]. В середине XIX в. об особенностях хозяйства татар степных уездов Оренбургской губернии, а именно об умении содержать и организовывать выпас скота на летовке, писали В. Черемшанский и А. Алекторов [Алекторов 1883: 117; Черемшанский 1859: 162].

³ См. статью настоящего сборника Хамамото Мами «Связующая роль татарских купцов Волго-Уральского региона в Центральной Евразии: звено „Шелкового пути“ нового времени (вторая половина XVIII — XIX в.)»

дала условия для беспрепятственного проезда их на меновые дворы, гарантировала им полную безопасность торговых операций, освободила от уплаты торговых пошлин [ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 1414, л. 8]. Для облегчения торговых операций тюркоязычного населения региона на Оренбургском меновом дворе были даже введены гири с надписями на татарском языке [РГИА, ф. 1291, оп. 81, д. 1471, л. 190б.].

Главными предметами торговли на Оренбургском меновом дворе были скот и продукция скотоводческого хозяйства, при этом объемы обменных операций постоянно нарастали. Так, по данным известного исследователя А. Левшина продажа казахского скота на Оренбургском меновом дворе за первые 15 лет (1745–1760) увеличилась в 8,3 раза, а за полвека (1745–1792) почти в 10 раз [Левшин 1996: 391–392]. Историк М. Вяткин приводит следующие данные о продаже скота: 10 919 лошадей и 649 298 баранов в 1798–1802 гг. [Вяткин 1941: 215]. Эти данные отражают рост спроса на скот на рынках Южного Урала и заинтересованность местного населения в развитии пунктов пограничной торговли. Казахи в силу односторонней специализации их хозяйства охотно привозили свои товары на Оренбургский меновой двор, где закупали необходимую в кочевом хозяйстве земледельческую и ремесленную продукцию. Заинтересована была в продаже скота и кочевая аристократия, для которой торговля также имела важное значение, стабилизируя их экономические и социальные позиции. Важно понимать и цикличность кочевого скотоводческого хозяйства, влияющую на динамику торговли скотом. В наиболее благоприятные периоды продавалось максимальное количество скота.

Деятельность торговцев, выезжавших в Казахскую степь, также способствовала вывозу скота и продуктов скотоводческого хозяйства на Оренбургский меновой двор. Сведения о количестве торговцев, выезжавших в Степь, дают таможенные книги за 20–50-е гг. XIX в., сохранившиеся в государственном архиве Оренбургской области [ГАОРО, ф. 6, оп. 10, д. 6617, л. 7–175]. Основной контингент торговцев, выезжавших через Оренбургскую, Троицкую и Гурьевскую таможни в Степь, составляли жители приграничного Волго-Уральского региона. Так, в 1846 г. через Гурьевскую таможенную заставу в Казахскую степь выехало 20 торгующих крестьян из Казанской губернии, через Калмыковскую таможню — 23 торгующих крестьянина. В 1852 г. через Оренбургскую таможню выехало 347 человек, из них 247 — татарские крестьяне из Казанской губернии; в 1866 г. из 652 человек 42% (272 человек) составляли татарские крестьяне из Казанской губернии и 68% — татарские приказчики русских и среднеазиатских купцов (58 из Оренбургской губ., один — из Казанской, трое — из

Рязанской, семеро — из Тамбовской губ.) [ГАОрО, ф. 153, оп. 1, д. 262, л. 1–51]. Торговцы и приказчики купцов вывозили из Степи в основном скот и продукты скотоводческого хозяйства на меновые дворы Оренбурга, Троицка, на сезонные ярмарки Южного Урала.

За 10 лет (1822–1832) сумма закупок скота и продуктов скотоводческого хозяйства Казахской степи возросла в 3,5 раза (с 868 416 руб. серебром до 3 070 147 руб. серебром), а сумма экспорта в Степь — в 3,1 раза (с 984 948 руб. серебром до 3 081 429 руб. серебром). Если в 1822 г. экспорт составлял 88,2% импорта, то в 1832 г. — 99,6%. Таким образом, баланс внешней торговли изучаемого региона в первой половине XIX в. становился все более активным, и сумма вывоза постепенно приближалась к сумме ввоза. Наиболее крупной была Оренбургская таможня, которая пропускала более 50% ввозимых в Степь и почти 60% вывозимых из Степи товаров, которые шли на всё возрасставшие в числе ярмарки Оренбургской губернии. Если в 1836 г. в Оренбургской губернии действовало 27 ярмарок, то к середине XIX в. их стало 124 [Мударисов 1997: 387]. Обращает на себя внимание тот факт, что наиболее крупные ярмарки Южного Урала функционировали в пограничной со Степью зоне, в частности, ярмарки Челябинского уезда действовали в станице Усть-Уйская (основана в 1743 г. при впадении р. Уй в Тобол) и Звериноголовская (основана в 1717 г. на правом берегу Тобола). Верховья Тобола были естественной границей с кочевьями Среднего жуза. Казахи пригоняли на эти ярмарки гурты скота, привозили продукты скотоводческого хозяйства, откуда данные товары уходили по коммерческим трактам в Троицк, Уфу, города Тобольской губернии.

Высоким уровнем развития ярмарочной торговли отличался и Троицкий уезд, лидировавший среди других уездов Оренбургской губернии по масштабам торговых оборотов. На его долю приходилось 41% капитала, реализованного на всех ярмарках Оренбургской губернии [Обзор Оренбургской губернии за 1895 г.]. Особенность географического положения Троицкого уезда заключалась в том, что он граничил с кочевьями родов казахского Младшего (жаппас, жагалбайлы, шумекей) и Среднего жузов (кипчаки). Поэтому на Троицкой ярмарке большим спросом пользовался мелкий рогатый скот, которого, по сведениям Троицкой таможни, ежегодно пригонялось до 200 тыс. голов [ГАОрО, ф. 6, оп. 6, д. 14210, л. 9]. Перспективность развития Троицкой ярмарки определялась и тем, что скотопрогонные тракты из Троицка вели в торговые центры Волго-Уральского региона: 1) Верхнеуральск — казачьи станицы — Стерлитамак; 2) Златоустовский уезд Уфимской губернии — Казань; 3) Уфа — Чистопольский уезд Казан-

ской губернии; 4) Уфа–Бугульма–Казань [ГАОрО, ф. 6, оп. 6, д. 13759, л. 37об.].

Быстрое развитие ярмарочной торговли отмечено и в Верхнеуральском уезде. Каждое лето, по сведениям А. Алекторова, казахские роды, кочевавшие в верховьях р. Урал, располагались в окрестностях Верхнеуральска, пригоняя на ярмарку лошадей, мелкий рогатый скот, привозя продукты скотоводческого хозяйства [Алекторов 1885: 53].

Если в первой половине XIX в. на территории Южного Урала уже развивалась довольно разветвленная ярмарочная торговля, то в Казахской степи все еще преобладала разъездно-меновая торговля с присущей ей формами: продажей продуктов скотоводства случайным покупателям, эпизодичностью торговых операций, наличием большого числа посредников, ростовщическим характером сделок. Первая ярмарка в Степи открылась только в 1832 г. в Ханской ставке Внутренней Орды. Тем не менее и в Степи постепенно изменялся характер торговли. Оренбургский военный губернатор В.А. Перовский (1833–1842) отметил новые тенденции в торговых операциях казахов. Он подчеркивал в своем отчете, что казахи теперь «продают и покупают в настоящем смысле слова, а не меняются», так как «первобытная мена товаров на товар почти совсем вышла из употребления и заменена... торгом на деньги» [ГАОрО, ф. 6, оп. 6, д. 13254/16, л. 61об.].

Таким образом, в XVIII — первой половине XIX в. были заложены основы развития регионального торгового рынка посредством развития торговли на меновых дворах Оренбурга, Троицка, Орска, расширения ярмарочной торговли на всей территории Южного Урала, развития разъездно-меновая торговли в Степи.

Во второй половине XIX в., обозначенной нами как второй этап развития ярмарочной торговли, появились новые качественные признаки в развитии рынка. Административное разделение Оренбургской губернии на две — Оренбургскую и Уфимскую (1865 г.) — дало новый толчок развитию разветвленной ярмарочной торговли в городах и селах Южного Урала. Особое внимание обращает на себя Уфимская губерния, на территории которой уже к 1885 г. действовали 133 ярмарки, включая восемь городских ярмарок [Обзор Уфимской губернии за 1890 год: 35]. Крупнейшими по торговым оборотам были Мензелинская, Бугульминская и Уфимская ярмарки, связанные со знаменитой Нижегородской ярмаркой, а также с рынками Казанской и Вятской губерний. Выделялась и Стерлитамакская ярмарка, которая находилась в единой торговой цепи с Сеитовым посадом⁴ и Казахской

⁴ Через Сеитов посад проходила большая столбовая дорога в Стерлитамак, по которой прогонялось до 5 тыс. голов крупного рогатого скота и 10 тыс. голов мелкого скота.

степью [ГаОрО, ф. 153, оп. 1, д. 34, л. 63–65; ф. 6, оп. 6, д. 13759, л. 37].

Во второй половине XIX в. колебания товарооборотов ярмарок Южного Урала зависели не только от объемов урожаев зерновых и покупательной способности населения, но и оттого, что волна ярмарочной торговли из сопредельных территорий Южного Урала ушла в Казахскую степь.

В 1867 г. оренбургский губернатор Н.А. Крыжановский (1864–1881) разработал проект создания сети ярмарок в Степи. Вероятно, основанием открытия ярмарок в Степи для региональной администрации стали результаты работ Степной комиссии, которая завершила деятельность в июне 1867 г. Внедрение новой территориально-административной структуры (уездной системы управления), основание уездных городов положили начало созданию в Степи стационарных пунктов, которые должны были стать центрами торговли и культуры. С введением «Временного положения об управлении степных областей Оренбургского и Западно-Сибирского генерал-губернаторства» от 21 октября 1868 г. развитие ярмарочной торговли в Степи обретает особое значение. Недостаточное развитие уездных городов, плохое состояние путей сообщения, отсутствие экономических связей внутри кочевых аулов предопределили важную роль института ярмарочной торговли в Степи. 12 ноября 1870 г. министр внутренних дел А.Е. Тимашев (1868–1877) утвердил «Правила» и сроки проведения ярмарок в Актюбинске и Иргизе. В результате в 70–90-е гг. XIX в. на территории северо-западного Казахстана возникла цепь связанных между собой ярмарок: в Уиле (1867 г.), Актюбинске (1870 г.), Иргизе (1870 г.), в Таловке и Новой Казанке (1870 г.), Темире (1877 г.), Кустанае (1886 г.). Обращает на себя внимание тот факт, что города Актюбинск, Иргиз, Темир, Кустанай — уездные центры Тургайской и Уральской областей, а Уил, Таловка, Новая Казанка — селения, находившиеся на транзитных торговых трактах.

Н.А. Крыжановский считал важным определить сроки ярмарок таким образом, чтобы торговцы, приезжавшие на первую ярмарку, могли попасть со своим товаром на следующую и так бы «передвигались от одной ярмарки к другой», чтобы полностью реализовать свой товар. В Актюбинске ярмарка продолжалась с 15 июля по 15 августа, а в Иргизе с 10 сентября по 10 октября [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 3711, л. 16; д. 67]. Особенно важны были для казахского населения осенние ярмарки (1 сентября — 1 октября), которые совпадали с началом их перекочевков на осенние, а затем и на зимние пастбища (*кстау*). На осенней ярмарке большим спросом у казахов пользовалась пшеница нового

урожая, необходимая для продолжительной зимовки в кстау. Свои преимущества были и у весенних ярмарок, где шла продажа целых стад скота, покупка необходимого количества рабочего скота отдельными лицами и массовая закупка рабочего скота крупными фирмами. Так, миллионер П.И. Шихабалов (Самарская губ.) ежегодно во время весенних ярмарок закупал несколько сот быков для полевых работ [Тургайская газета. 01.07.1909]. И поскольку новые ярмарки находились непосредственно в пределах казахских кочевий, казахскому населению удобнее было пригонять скот на эти торговые пункты. Кроме того, поблизости не проводили иных торгов, которые могли бы составить конкуренцию приезжавшим торговцам. Обороты этих ярмарок колебались от 300 тыс. до 1 млн. руб. Это свидетельствовало о важной роли ярмарок для хозяйств не только городского, но и уездного населения. В условиях натурального хозяйства казахского кочевого общества наиболее рациональной формой организации обмена могла быть только временная, периодическая торговля, осуществлявшаяся через ярмарки (для оптовых продаж) и базары (для розничных продаж). [ЦГА РК, ф. 318, оп. 1, д. 41, л. 213–214]. Важен и тот факт, что названные ярмарки являлись всероссийскими, так как разрешение на их открытие давало министерство внутренних дел. Продолжительность их функционирования составляла около месяца.

К концу XIX в. ярмарки значительно окрепли и способствовали вовлечению в рыночную торговлю все большей массы казахского населения. Свидетельством этого стали новые тенденции развития ярмарочной торговли в Степи: появились специализированные торговые ряды (кожевенные ряды на ярмарках Ханской ставки, Актюбинска; мясные ряды в Кустанае); лавки с галантерейным и мануфактурным товаром. Число их в 70–90-х гг. XIX в. значительно возросло — с восьми до более чем ста [ЦГА РК, ф. 318, оп. 1, д. 1529, л. 124; ф. 25, оп. 1, д. 480, л. 58; д. 8, л. 21]. Лавки в основном принадлежали торгующим крестьянам и в меньшей степени купцам 2-й и 3-й гильдий с капиталом 1–10 тыс. руб. [ЦГА РК ф. 25, оп. 1, д. 31, л. 146; д. 4260, л. 8об.].

Наблюдались не только рост числа ярмарок на территории Западного Казахстана, но и улучшение организации ярмарочной торговли, включая благоустройство торговых площадей, строительство торговых рядов, лавок, увеличение торговых оборотов, привлечение торговцев из все более дальних регионов.

К концу XIX в. в Степи обозначились три уровня ярмарочной системы, взаимопроникающие и взаимосвязанные. Во-первых, крупные оптовые степные ярмарки. Время их функционирования, как правило,

превышало один месяц, а торговый оборот колебался от нескольких сотен тысяч рублей до миллиона и более. Потенциал спроса и предложения на таких ярмарках отражал экономическую и политическую ситуацию не только в Казахстане, но и в сопредельных регионах. Ярким примером может быть ярмарка на р. Уил, вошедшая в историю как Кокжарская, торговые обороты которой к концу XIX в. составили 1,5 млн. руб. [ГАОрО, ф. 6, оп. 16, д. 8269, л. 24; Киргизский край 1903: 313]. По данным Д. Гельмгольца, в 1893 г. на Уилскую ярмарку было пригнано скота в три раза больше, чем в Оренбург [Гельмгольц 1893: № 7; 1894: 38–42]. Преимущество Уилской ярмарки в сравнении с сезонными торгами Южного Урала состояло в том, что она была расположена в центре казахских кочевий, вовлекая в торговый оборот многих рядовых кочевников. Кроме того, из Уила расходились караванные дороги: на север — в Илецк (Оренбургская губ.), на северо-восток — в Актюбинск, на восток — в Темир, на юго-восток — к Верхне-Эмбенскому посту и далее на Устьюрт. Поэтому каждый торговец имел возможность вывезти свой товар в нужном ему направлении. Крупной степной ярмаркой была и ярмарка при Ханской ставке, торговые обороты которой к концу XIX в. возросли до 2 млн. руб. [Шахматов 1947: 75–79].

Второй уровень системы ярмарочной торговли в Степи представлен городскими оптово-розничными ярмарками. Обычно торговые обороты городских ярмарок в Уральске, Актюбинске, Кустанае, Темире, Тургае составляли 100–500 тыс. руб. Особенностью развития этих ярмарок во второй половине XIX в. был постепенный переход от простого рынка к организованному. Этот переход осуществлялся посредством изменения форм торговли (появление стационарных лавок, магазинов) благодаря организующей роли ярмарочных комитетов, торговых депутатов (их члены избирались тайным голосованием из среды местного купечества) в развитии внутрирегиональной торговли. Основная обязанность торговых депутатов состояла в благоустройстве торговой площади на городских ярмарках, распределении торговых мест, разрешении спорных вопросов, взимании ярмарочных пошлин, надзоре за соблюдением правил торговли и правильности мер и весов. Торговые депутации работали в Иргизе, Кустанае, Актюбинске, Тургае [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 1651, л. 9, 79; д. 1645, л. 29].

Третий уровень торговли представлен ярмарками-торжками, которые функционировали в каждом уезде. Открывались они на одну-две недели осенью и весной. Объемы сделок на торжках были незначительны, на них шел прямой товарообмен между скотоводческим и земледельческим населением данной округи. В дальнейшем большин-

ство торжков превратилось в постоянно действующие базары, например Бердянский базар (открыт в 1890 г.) в Буртинской волости Актюбинского уезда, на границе Орского уезда Оренбургской губернии. Торг на этом базаре производился только крупным рогатым скотом, для осмотра которого был создан ветеринарный пункт. В 1896 г. было продано 8117 голов скота, в 1897 г. — в два раза больше [ЦГА РК, ф. 318, оп. 1, д. 4250, л. 29–50]. Ветеринарный врач Тургайской области А. Добросмыслов, работавший на этом пункте, подчеркивал, что скот, пригнанный казахами на Бердянский базар, скупали исключительно оренбургские татары [Добросмыслов 1898: 94]. По сути, динамика торговых операций превратила Бердянский базар в один из крупных торговых пунктов по продаже скота и продуктов скотоводческого хозяйства, обороты которого постоянно росли. Этот базар являл собой пример взаимопроникновения различных уровней ярмарочной торговли.

Описанная трехуровневая система ярмарочной торговли отражала различные способы вставания ярмарок западноказахстанского региона в экономику Южного Урала, а также тенденции развития хозяйственных контактов. Торговые тракты, проходившие через крупные ярмарки Западного Казахстана, связывали между собой отдельные регионы Степи и все их вместе — с Южным Уралом, разрывали локальность развития казахского кочевого общества. Гурты скота из внутренних районов Казахской степи попадали на сезонные торги, расположенные вдоль торговых трактов; в конечном счете мясо, кожи и другое сырье направлялось оттуда в европейскую Россию.

Транзитное положение Степи определило экспортную направленность торговли скотом в двух направлениях. Первое направление — на крупные ярмарки Южного Урала (Оренбург, Троицк, Орск), далее в Поволжье и центральные губернии империи. На этом направлении выделялись Кустанайский и Актюбинский уезды, пограничные с Верхнеуральским, Орским и Троицким уездами Оренбургской губернии. По этим территориям шел транзит по торговым трактам из глубинной Степи на ярмарки Южного Урала. Выделялись тракты Кустанай–Тургай–Иргиз, Актюбинск–Темир; Кустанай–Петропавловский, Атбасарский уезды Акмолинской области и далее в Сибирь. Через форт Карабутак (там в 1893 г. функционировали девять лавок) Тургайский уезд был связан с Иргизским уездом торговой дорогой протяженностью 220 верст. На пересечении с Уилским скотопрогонным трактом находилось селение Калмыково, куда съезжались на весеннюю ярмарку (1–20 мая) не только казахи, но и торговцы из городов Волго-Уральского региона, в частности из Оренбурга, Самары, Орска и пр.

Актюбинский уезд, граничащий на юго-западе с Уральским уездом Уральской области, был связан торговыми трактами и с ярмарками Уральской области, а через них — с рынками Поволжья [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 841, л. 21–22; ф. 318, оп. 1, д. 65, л. 2].

Второе направление торговых трактов западного региона казахских степей — южное, в пределы Казалинского уезда Сырдарьинской области, далее на Форт-Перовск и Ташкент [ЦГА РК, ф. 318, оп. 1, д. 48, л. 129]. В данном случае выделялся Иргизский уезд Тургайской области, через территорию которого проходили различные ответвления торговых трактов на юг: 1. Форт-Перовск, Ташкент, Коканд, Бухара; 2. Казалинск — другие центры Средней Азии [Седельников, Семенов 1903: 340–341]. Торговые тракты функционировали на протяжении XIX — начала XX в., хотя, по словам современников, они «не отличались особенною исправностью», однако были проходимы и «исправлялись владельцами тех земель», по которым они пролегали [Обзор Уфимской губернии за 1890 г.: 82–83]. Важно и то, что торговые тракты совпадали с маршрутами перекочевков казахов.

В последней четверти XIX в. на территории Степи появились железнодорожные линии, ускорившие процесс включения казахских земель в региональный рынок. Так, Оренбургская (Самара–Оренбург, протяженность 512 верст) и Самаро-Златоустовская (протяженность 1410 верст) железнодорожные линии соединили Южный Урал с Поволжьем. А Сибирская железная дорога включила Южный Урал в транспортную траекторию Сибири и Дальнего Востока. В систему Самаро-Златоустовской и Сибирской железных дорог был включен Северо-Западный Казахстан благодаря железнодорожному пути Челябинск–Троицк–Кустанай, который был построен в 1913 г. Кустанай стал одним из крупных транзитных центров, связанных и с Южным Уралом, и с Западной Сибирью [Асылбеков 1968: 44].

Железнодорожные линии Покровская слобода — Уральск (1891–1893), Урбах–Астрахань (1897) пересекали периферию Уральской области на протяжении всего 84 верст, однако они улучшили торгово-экономическое взаимодействие западной части Степи с Волго-Уральским регионом. При этом отправка грузов в этом направлении вдвое превышала прибытие грузов (в 1898 г. прибыло 1641 тыс. пуд., в 1900 г. — 2423 тыс. пуд.) [Седельников 1903: 306].

Железная дорога Оренбург–Ташкент (построена в 1901–1905 гг.) включила Южный Урал, Казахстан и Среднюю Азию в единое экономическое пространство. Маршрут этой железнодорожной линии проходил по старой караванной дороге, соединявшей Среднюю Азию с

Оренбургом. Города и территории, расположенные близ железнодорожных путей, получили мощный толчок в развитии торговой инфраструктуры, были созданы условия для перевозок и хранения большого количества продуктов скотоводческого хозяйства.

В начале XX в. в регионе сохранялась двухъярусная транспортная инфраструктура (старые гужевые тракты и железные дороги), которая обслуживала разные уровни торговли. Все грунтовые и железнодорожные пути являлись транзитными, что свидетельствовало о втягивании казахского населения в региональный торговый рынок. Однако неравномерность расположения рельсовых путей в Степи привела к тому, что Уил, Иргиз, Карабутак, Тургай, являвшиеся транзитными торговыми пунктами в ее глубинных районах, оказались вдали от современных средств сообщения, что затормозило экономическое развитие данных городов.

Торговая инфраструктура региона

Развитие торговой сети (постоянно действующие ярмарки, оптовые склады, развозная торговля), транспортных коммуникаций (скотопрогонные тракты, железнодорожные линии) на территории Южного Урала и Западного Казахстана способствовало дальнейшему формированию инфраструктуры регионального рынка.

Скот и продукция скотоводства, вывозимые в большом количестве из Степи, стали основой развития обрабатывающей промышленности на соседних с казахскими кочевьями территориях. К середине XIX в. в Оренбургской губернии работало более 30 кожевенных заводов, в том числе в Верхнеуральске — пять, из них два принадлежали татарским купцам из Казанской губернии — Бектимирову и Темирбаеву [Обзор Оренбургской губернии за 1895 г.]. По данным ежегодных отчетов, только в Кузнецком уезде Саратовской губернии перерабатывалось более 1 млн. пуд. сырых кож, получаемых из Казахской степи для кожевенных заводов [ОР ГПБ, ф. 379, оп. 1, д. 255, л. 4]. К середине XIX в. Казань и Казанская губерния превратились в центр кожевенного производства. Если в 1812 г. в Казанской губернии работало 95 кожевенных заводов, то через 45 лет — уже 264. Владельцами заводов были купцы Муса Апанаев, Якуб Габасов, Салих Аитов, Хабибулла Яхин и другие, создавшие торговую сеть скупщиков скота и продуктов скотоводческого хозяйства и ставшие впоследствии крупными представителями татарской торговой буржуазии [Трусфус 1928: 13]. Особо выделялось село Богородское Чистопольского уезда Казанской губернии,

где насчитывалось 56 кожевенных сыромятных заводов с годовым оборотом до 8 тыс. руб. [Санникова 1982: 35]. В основном кожевенные заводы, существовавшие по соседству со Степью, являлись мелкими предприятиями, производившими из кожи красную юфть, азиатскую обувь, ичиги, которые пользовались большим спросом у казахского населения.

В Оренбурге, Троицке получили развитие салотопенное, свечное-сальное и мыловаренное производства, конечный продукт отправляли в Екатеринбург, Шадринск, Казань. Так, к середине XIX в. в Троицке насчитывалось 43 салотопни, в Оренбурге — 30, производивших сало на сумму более 1 млн. руб. [Памятная книжка Оренбургской губернии за 1865 г.: 121].

В конце XIX в. выгон живого скота из Степи сократился, и почти 99% вывоза составляла продукция скотоводства. Это стало возможным, так как в городах и населенных пунктах (Иргиз, Кустанай, Актюбинск, Уил) открылись складские помещения для хранения продуктов скотоводческого хозяйства и сушки кожи, скотобойни [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 4250, л. 9об., 23, 21об.; д. 4201, л. 29]. Накопление продуктов скотоводческого хозяйства дало толчок открытию заводов по обработке скотоводческого сырья в самом Казахстане. К началу XX в. в Кустанае насчитывалось более 40 заводов по обработке сырья, в Уральске — 93, в Актюбинске — 25 [Добросмыслов 1898: 47; Седельников, Семенов 1903: 338]. В Иргизе работал кожевенный завод, который в 1897 г. обработал 2050 кож на сумму 10,5 тыс. руб. [ЦГА РК, ф. 318, оп. 1, д. 51, л. 1].

Важным критерием роста рыночной экономики стало формирование банковской системы. Особую роль в регулировании торговли в регионе сыграл Государственный банк, ставший одним из элементов торгового механизма региона. Так, известный оренбургский купец 1-й гильдии Махмут Галиевич Хусаинов был членом учетно-ссудного комитета оренбургского отделения Государственного банка, одним из старшин Оренбургской биржи [Хаялин 2005: 90–95]. Первое отделение Государственного банка в Западном Казахстане открылось в 1876 г. в Уральске. Наряду с государственными банками стали функционировать и общественные банки. 17 июня 1864 г. был открыт Общественный банк в Оренбурге [Столпянский 1908: 107].

В 1910 г. появились общественные банки в Актюбинске, Кустанае [Тургайская газета. № 15. 01.07.1910]. В 1915 г. в Актюбинске возникло Общество взаимного кредита, которое обслуживало в основном среднюю и мелкую торговую буржуазию и постепенно заняло

довольно прочное место в кредитовании хозяйства [Фридман 1974: 18].

В начале XX в. появились новые структурные изменения в развитии торгового рынка Южного Урала и Западного Казахстана. Это выразилось в создании торговых товариществ, основанных на ассоциированном капитале нескольких купцов. В основном они разделялись на два вида: торговые дома и акционерные общества в конкретных сферах торговли. В 1900–1903 гг. на Южном Урале возникли 22 торговых дома [Обзор Оренбургской губернии за 1904 год], а через 12 лет действовало уже более 100 торговых домов [Сборник сведений о действующих в России торговых домах, 1912]. Значительная часть торговых домов специализировалась на торговле мануфактурными и бакалейными товарами.

Тенденция централизации торгового капитала имела место и в Степи. Так, в Кустанае функционировали «Торговый дом А.-В. Яушева» (1895), «Торговый дом Бакирова и К.» (1910), в Иргизе «Торговый дом Мухамедгазиза Исмагилова и К.» (1914) для торговли мануфактурными, галантерейными, бакалейными товарами [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 170, л. 1–4; д. 4550, л. 30; д. 873, л. 6].

В начале XX в. проявилась тенденция сращивания торгового капитала с промышленным. Эта перспектива развития торгового капитала наиболее наглядно представлена на Южном Урале, где купцы вкладывали часть капитала в промышленные предприятия, чтобы упрочить свое финансовое положение. К примеру, известные татарские купцы Ш.М. и З.М. Рамеевы являлись владельцами золотых приисков в Оренбургской губернии [ГАОрО, ф. 156, оп. 1, д. 87, л. 334–335]. Орский купец 2-й гильдии Павел Степанович Назаров вкладывал средства в разведку нефти на территории Тургайской области, а его отец, орский купец 1-й гильдии Степан Иванович Назаров, был владельцем медных рудников на территории Актюбинского уезда [Обзор Оренбургской губернии за 1894 г.; Обзор Тургайской области за 1897 г.]. Орский купец Ибатулла Галлиев занимался разработкой золотого прииска в 1902 г. в Кустанайском уезде [Обзор Тургайской области за 1902 г.]. Эти факты свидетельствовали о тенденциях перерастания торгового капитала в промышленный, масштабы этого процесса в Степи, конечно, были незначительными. Чаще всего купеческие промышленные заведения были небольшими (на 3–6 рабочих) и малопроизводительными, давали слишком малую прибыль, чтобы купец смог полностью отказаться от торговли и стать заводчиком.

Торговое сословие: этнический состав, деятельность

Развитие рынка предопределило формирование торгового сословия. Ценным источником для выяснения численности и национального состава торговцев явились материалы первой всеобщей переписи 1897 г.

Удельный вес населения, занимавшегося различными видами торговой деятельности, составлял в Оренбургской губернии 4,1% (15 043 человека), а в Уфимской губернии 1,9% (8 879 человек) [Первая всеобщая перепись 1897 г. Т. 28; 41]. По этническому составу численность профессиональных торговцев выглядела следующим образом: удельный вес русской торговой буржуазии в Уфимской и Оренбургской губерниях составлял в каждом из двух регионов примерно 3,3%; татарской — в Оренбургской губернии — 12,2%, а в Уфимской — 2,9%; башкирской — в Оренбургской губернии — 3,2%, а в Уфимской губернии — 0,38% от общей численности населения. Как следует из приведенных данных, удельный вес татар среди местных торговцев был наиболее высок. Аналогичная картина сложилась и на территории Западного Казахстана. К примеру, в Тургайской области удельный вес торгового сословия в этническом срезе составил следующую картину: русских — 2,4%, татар — 30,1%, башкир — 4%. При этом татар, занятых торговой деятельностью в Степи, было в 2,5 раза больше, чем в губерниях Южного Урала.

Причина сложившейся ситуации объясняется особенностями торговой политики российской имперской власти во второй половине XVIII — середине XIX в. Ряд законодательных инноваций правительства определили роль поволжских татар как звена, связывавшего натурально-потребительскую экономику скотоводческой периферии Евразии с торговым индустриально-урбанистическим ядром империи. Так, указ Сената от 8 марта 1744 г. «О поселении казанских татар в Оренбург и разрешении им строить мечеть вне города» способствовал тому, что в конце XVIII в. в Сеитовом посаде проживало 2674 жителя, из них более 68% занимались торговлей [ГАОрО, ф. 3, оп. 1, д. 81, л. 95]. Кроме того, таможенная политика правительства, покровительственная по отношению к татарам, разрешала им беспрепятственно «производить торговый промысел по всей России» (указы от 11 февраля 1736 г. и 22 ноября 1776 г.) [ПСЗ. Т. 9: 345–738 (№ 6584, № 6887); Т. 20: 461 (№ 14540)]. Укреплению позиций татар в развитии российско-казахской и российско-среднеазиатской торговли способствовал и указ Сената от 30 апреля 1763 г. о запрещении впускать внутрь России для

торговли «азиатцев» (хивинцев, сартов, бухарцев), «дабы они не могли узнавать цены здешним товарам и наносить чрез то подрыв торгующему купечеству». В результате приказчиками среднеазиатских купцов для провоза их товара в глубь Российской империи нанимались в основном татары [ГАОрО, ф. 6, оп. 10, д. 288, л. 1]. В свою очередь, татарские торговцы, заручившись покровительством правительства, осознали выгоду своего положения торговых посредников и стремились к завоеванию внутреннего рынка Казахской степи и извлечению немалых коммерческих выгод [ГАОрО, ф. 6, оп. 10, д. 1316, л. 20об.; д. 160, л. 2–22].

В результате к концу XIX в. татары составляли 1,34% в полиэтнической структуре Казахстана, при этом 81,4% татарского населения проживало в уездных городах, поселках, населенных пунктах Казахской степи, расположенных на транзитных караванных путях. Тем самым татары сыграли определенную роль в процессе урбанизации и культурной модернизации казахских земель. В Уральске, Актюбинске, Иргизе, Кустанае и других городах они расселялись компактными группами в татарских слободах. В конце XIX в. в Уральске в сравнении с другими городами Западного Казахстана проживало наибольшее число татар, а именно 3461 человек [РГИА, ф. 1290, оп. 5, д. 211, л. 5об.]. В таких населенных пунктах Внутренней Орды, как Ханская ставка и Новая Казанка, татары составляли 50%, в Тургае — 43,4%, а в Таловке и в форте Карабутах — 30% всего населения [ЦГА РК, ф. 78, оп. 2, д. 10404, л. 3; ф. 25, оп. 1, д. 4201, д. 18]. Совместное проживание вело к углублению хозяйственного и культурного взаимодействия народов, давало казахскому населению возможность получить навыки ведения торговли скотом и продуктами скотоводческого хозяйства, покупать необходимые товары. Казахи должны были приспособлять свое хозяйство и свою жизнь к изменившимся экономическим условиям [ГАОрО, ф. 6, оп. 5, д. 210, л. 16, 13об.].

По данным первой всеобщей переписи 1897 г., в Тургайской области представители мелкой и средней татарской буржуазии специализировались на торговле продукцией сельского хозяйства (334 человека), тканями и предметами одежды (236 человек), кожей и мехами (158 человек) [Первая всеобщая перепись 1897 г. Т. 37]. Накапливая капитал, они вкладывали средства и в недвижимость, становились владельцами трактиров, гостиниц, меблированных комнат. Это укрепляло их позиции в конкурентной борьбе, позволяло достигать респектабельности в быту, расширять и укреплять социальные связи [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 170, л. 1–4].

Яркий пример накопления капитала и восхождения по социальной лестнице являл крестьянин из Казанской губернии Сибатат Шагидуллин, начавший в 1886 г. в Казахской степи торг мелочным товаром на сумму 1 тыс. руб. Первой победой Сибатата Шагидуллина стал переход из категории торговцев-коробейников в разряд лавочников. На накопленные деньги он купил патент на открытие лавки в Карабутаке, где набор товаров был незатейливым, но точно учитывавшим потребности основных покупателей-скотоводов. Через три года он уже имел капитал в 6 тыс. руб. и в итоге стал купцом 2-й гильдии в Иргизе [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 4250, л. 9об., 23, 21об.]. Его карьера была типичной для энергичных, предприимчивых, приспособившихся к местным условиям татарских торговцев.

Известными купцами были Габасовы, Яушевы, Шагадуллины, Алюковы и другие, имевшие лавки, дома и складские помещения в Казахской степи. Позиции татарских купцов были довольно сильными, они избирались гласными городских дум, членами городских управ, правлений общественных банков, брали подряды на строительство административных зданий. К примеру, татарские купцы Х.-А. Даутов, Г.Х. Якупов были гласными Кустанайской городской думы, а позже членами Кустанайской городской управы. Кустанайская городская дума поручила в 1910 г. купцу Г. Якупову строительство двухэтажных кирпичных лавок взамен деревянных на торговой площади в Кустанае [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 330, л. 72; д. 1735, л. 97]. Торговые лавки, магазины в населенных пунктах Степи имели и представители крупной татарской торговой буржуазии Южного Урала. В первую очередь это фамилия оренбургских купцов 1-й гильдии братьев Хусаиновых; в Троицке такими представителями купеческой династии были Яушевы, в Орске — Рамеевы, капиталы которых превышали 1 млн. руб.

Вторыми по численности и конкурентами татарских торговцев в завоевании рынка Степи Средней Азии были русские купцы. Русские торговцы в регионе специализировались на торговле зерновыми продуктами (47%), тканями и предметами одежды (14%). Известными купцами в Западном Казахстане были Тухтины, Саморуковы, Бойченко и др. Оренбургский купец 1-й гильдии Михаил Степанович Деев был известен казахам под именем «Мишенька»; благодаря предприимчивости, знанию языка, привычек и потребностей казахов он составил себе прекрасную репутацию даже в отдаленных аулах Степи. На Илеке М. Деев построил хутор, где открыл торговлю и устроил склад товаров [ГАОРО, ф. 6, оп. 1, д. 5628, л. 1об., 2, 7].

В сравнении с русскими и татарами башкиры дали наименьший процент профессиональных торговцев. Причина такой ситуации за-

ключалась в особенностях социально-экономического развития башкирского народа, процесса перехода башкир от традиционных форм хозяйства к земледелию и оседлому образу жизни, а также в особенностях земельной политики местной администрации, приведшей к расхищению земель бывшего Башкиро-мещеряцкого войска.

Казахское население в неодинаковой степени было втянуто в торговую деятельность, при этом в Тургайской области 0,02%, а в Уральской области 0,19% казахов назвали торговлю своим основным занятием. Данные цифры показывают, что процесс формирования торговой буржуазии в Казахстане шел очень медленно. Сказывались отдаленность от центральных районов империи, традиционная структура казахского кочевого общества. При этом казахское население Уральской области было втянуто в торговый промысел в 7,8 раза больше, чем Тургайской области. Вероятно, это объясняется тем, что на территории Уральской области дислоцировалось Уральское казачье войско, полиэтническое по составу, куда входили татары (5,5% общей численности войска) [Исхаков 1993: 56] и особое «Башкирское отделение», созданное в 1832 г. Уральские казаки активно занимались розничной торговлей с казахами, втягивая их в экономическое взаимодействие на границе. Наибольшее число казахов (35%) занималось торговлей скотом и продукцией скотоводческого хозяйства, 26% — торговлей вообще. Наименьшее число казахов торговали зерном (1,5%), строительными материалами (3,4%), мануфактурными изделиями (5,4%).

Таким образом, анализ этнического состава торгового сословия показал, что татары и русские были основными торговцами в регионе, причем удельный вес татар, занимавшихся торговлей в Степи, был в восемь раз выше соответствующего показателя русских. Татары дали и наибольший процент среди лиц, занимавшихся торговым посредничеством и развозной торговлей. Казахи и башкиры отличались меньшей социальной мобильностью. Хотя данные переписи 1897 г. указывали на значительные изменения в структуре казахского общества, все же процент казахского населения, занимавшегося торговлей, был наименьшим.

Конечно, торговой деятельностью занимались и представители других народов, проживавших в Казахской степи, однако их численность была очень мала: так, 14 украинцев и пять немцев назвали в опросных листах переписи 1897 г. торговлю своим основным занятием. Отдельно можно выделить торговцев-евреев. Например, в Оренбургской губернии 33,8% евреев занимались торговлей, а 45% — производственной деятельностью: изготовлением одежды, обработкой продуктов

скотоводства и растениеводства, полиграфическим производством. В Тургайской области, согласно переписи 1897 г., проживало 50 евреев, из них в Иргизе — 10 человек и в Тургае — 40 человек, которые торговали предметами роскоши и предметами домашнего обихода.

К концу XIX в. можно констатировать явную специализацию торговцев. Так, русские купцы специализировались на торговле зерновыми продуктами (62,9%), татары — на торговле тканями, одеждой (41%), казахи — на продаже живого скота (35%). Вместе с тем, согласно опросным листам переписи 1897 г., некоторые занимались «торговлей вообще». В Тургайской области таких было 229 человек, причем действовали они только в уездах, а не в городах, где торговля была явно специализированной. Вероятно, это были торговцы-коробейники, которые сбывали казахам свой незатейливый, разнокалиберный, но необходимый в домашнем хозяйстве товар. Примечательно, что «торговлей вообще» занимались в основном именно татары.

В начале XX в. обозначились новые тенденции в развитии торговой капитализации. Это проявилось в консолидации представителей торговой буржуазии по этническому признаку. Создавались не только совместные торговые фирмы и акционерные общества, но и проявился качественно новый характер деятельности купцов, вкладывавших средства не только в бизнес, но и в общественную жизнь. Основанием этому стал, во-первых, рост частного капитала, что создало финансовую базу для инвестиций в развитие образования соплеменников, учреждение благотворительных фондов. Во-вторых, либерализация политического режима после 1905 г. способствовала развитию в регионе новых социальных тенденций, прежде всего общественной инициативы. Лидером консолидации сил тюрко-мусульманских народов региона стала мобильная, социально активная татарская торговая буржуазия, имевшая солидные ресурсы, которые можно было вложить в строительство новых мечетей, новометодных медресе и мектебов, в издание журналов, газет на татарском языке. По инициативе татарских купцов региона стали возникать благотворительные общества. Их целью было не только содействие преобразованию конфессиональных учебных заведений в общеобразовательные, что стимулировало развитие языка и литературы, но и поощрение создания корпоративных объединений татарской торговой буржуазии для защиты ее сословно-классовых и профессиональных интересов. Данный процесс имел тем большее значение, что именно в тот период муссировался тезис о «вредном... для правительственных целей» влиянии татарских торговцев на казахское население и о необходимости ввести для них некоторые ограничения

на торговлю и промыслы в Казахской степи [РГИА, ф.1291, оп. 82, д. 33, л. 6–8об.].

Только в 1906–1907 гг. в Оренбургской губернии было зарегистрировано восемь мусульманских благотворительных обществ. Наиболее крупными и значимыми среди них были «Мусульманское общество в Оренбурге» (учредители — татарские предприниматели: братья Хусаиновы, З. Байбурин, Б. Баязитов, К. Мухамедрахимов), «Мусульманское благотворительное общество Сеитовского посада» (член правления — известный золотопромышленник М.-З. Рамеев), «Мусульманское Троицкое общество» (председатель — купец 1-й гильдии М.-Г. Яушев), «Мусульманское благотворительное общество» в Уфе (председатель — крупный землевладелец, депутат 1-й Государственной Думы, чингисид С. Джантюрин) [Ямаева 1998: 63]. Инициаторами создания мусульманских обществ в Казахской степи стали: в Актюбинске — татарские купцы М. Усманов и С. Алюков (1910); в Ханской ставке — татарские торговцы М. Загидуллин и А. Насыров (1909); в Кустанае — татарский купец М. Яушев. Кроме того, в 1910–1912 гг. в Иргизе и Тургае функционировало Общество татар, а в Гурьеве — Татаро-киргизское общество взаимопомощи. На средства мусульманских обществ были открыты медресе в Кустанае (1912) и женский мектеб в Актюбинске (1911) [ГАОРО, ф. 10, оп. 1, д. 1005, л. 60–62; ЦГА РК, ф. 78, оп. 2, д. 490; ф. 27, оп. 1, д. 178, л. 74].

Заключение

К середине XIX в. завершилась экономическая интеграция Южного Урала и Западного Казахстана в состав империи. Российские власти считали развитие торговли и торговых отношений одним из эффективных средств воздействия на местное население Южного Урала и соседней Казахской степи, стремились наполнить данный процесс соответствующим экономическим содержанием. Развитие регионального торгового рынка включало две параллельные тенденции.

1. Ярмарки Западного Казахстана отражали развитие простого рынка, хотя торговля становилась разнообразнее, имелись «ярмарочные цепи», открывались лавки, магазины, появились торговые дома, общественные банки. Казахское кочевое общество интегрировалось в региональную экономическую систему, являясь основным поставщиком скота и продуктов скотоводческого хозяйства на рынки Южного Урала. Нужно подчеркнуть, что спрос на скот и продукты скотоводческо-

го хозяйства рос, но наибольшую выгоду от их экспорта извлекали не казахи, а профессиональные торговцы.

2. На территории Южного Урала наряду с ярмарками функционировали торговые биржи, кредитные учреждения, банки, фабрики по переработке продуктов скотоводческого хозяйства, акционерные общества, ставшие организующими элементами всей торговли в регионе.

В регионе одновременно существовали разные по уровню организации торговли институты, при этом рынок Южного Урала являлся ведущим, к нему приспособлялось казахское кочевое хозяйство, являвшееся транзитным между Южным Уралом и Средней Азией и постепенно эволюционировавшее к организованному рынку. На территории Южного Урала и Западного Казахстана была создана общая транспортная и торговая инфраструктура, ставшая прочным связующим звеном в формировании регионального торгового рынка, в развитии устойчивого торгово-экономического взаимодействия народов региона.

Торговый рынок постепенно расширял границы хозяйственного и культурного общения народов региона. Если до середины XIX в. посреднические функции на ярмарках Южного Урала выполняли татары, то к 60-м гг. XIX в. ситуация изменилась. Во-первых, завершилась интеграция Казахстана в состав империи и изменились взгляды российского правительства на посредническую роль татар Волго-Уральского региона в Степи. Их уже нельзя было считать, по мнению чиновников региональной администрации, «полезными пособниками в деле водворения в степи русской гражданственности», поэтому в официальных документах проявились тенденции, отражавшие новый курс правительства, направленный на ослабление позиций татарского торгового капитала на юго-востоке империи, на уменьшение их влияния на экономическую и духовную жизнь тюрко-мусульманского населения региона [Васильев 1898: 8]. Так, военный губернатор Уральской области в докладе министерству народного просвещения акцентировал «вредное влияние торгующих татар» на казахское население и предложил, в частности, отменить право татар на беспошлинную развозную торговлю в Степи и установить для торгующих татар «особые свидетельства», что дало бы возможность следить за их деятельностью в казахских кочевьях [РГИА, ф. 1291, оп. 82, д. 33]. Вероятно, основанием для этих предложений военного губернатора стали отдельные факты взаимодействия торговых татар с казахами во время освободительного движения первой половины XIX в. В 1838 г. Оренбургский военный губернатор граф В.А. Перовский, на основании секретных сведений,

поступивших в его канцелярию, констатировал, что приказчики из татар под видом торговли, во-первых, провозили к казахским мятежным родам «все нужное» и даже снабжали их порохом и другими военными припасами и сообщали им «по своему произволу сведения и распоряжения» правительства [ГАОрО, ф. 6, оп. 10, д. 4978, л. 7–7об.]⁵. Во-вторых, торгующие татары в Степи, по мнению чиновников русской администрации, распространяли татарские книги, являлись инициаторами открытия новых мектебов и медресе, финансировали строительство мечетей, оказывая тем самым влияние на культурную жизнь казахского общества. Возможность активного взаимодействия родственных народов, основанного на близости языка и культуры, общности вероисповедания, настораживала российское правительство. Неслучайно оренбургские губернаторы В.А. Перовский (1850–1857), А.А. Катенин (1857–1860) неоднократно призывали власти империи принять действенные меры к изменению таможенной политики правительства в пользу русских купцов, а не татарских и среднеазиатских.

Статьи основных законодательных документов российского правительства по управлению казахским населением также свидетельствуют о постепенном ограничении прав татарского населения Степи. Так, по «Временному положению об управлении степных областей...» от 21 октября 1868 г., татары имели право приписаться к городам и селениям Казахской степи, но не могли пользоваться теми льготами, которые были предоставлены русскому населению (ст. 231). Через 20 с лишним лет российское правительство более определенно выразило отношение к посредническим функциям торговых татар. Согласно ст. 136 Степного положения 1891 г., татары не имели права селиться в Степи и владеть там недвижимой собственностью [Крафт 1898: 432]. Так, татары, проживавшие в Иргизе и Карабутаке более 30 лет и построившие там дома, теперь не имели возможности законодательно оформить право собственности на них. Они направляли прошения региональной администрации, подчеркивая, что благодаря их деятельности ряд селений стали центрами торговли в казахских кочевьях, однако, по Степному положению 1891 г., они утратили право проживать там [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 1433]. Татары Сеитова посада также неоднократно поднимали перед властью вопрос об ущемлении их гражданских прав, так как они поселились более 200 лет назад в этом регионе на условиях признания их полноправными подданными, но «по мере того, как нами было вложено немало труда в развитие Оренбургского

⁵ Здесь имеется в виду участие казахских родов в освободительном движении под руководством И. Тайманова и М. Утемисова (1836–1838).

края... все более уменьшаются наши права». В данном случае просители поднимали вопрос не только о защите прав татарских купцов и торговцев, но и о возможности издания газет, журналов на татарском языке, об открытии мусульманских учебных заведений, создании просветительских обществ [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 632, л. 28].

В-третьих, к 60-м гг. XIX в. наблюдалась уже иная картина в осуществлении различных торговых операций между казахами и русскими, казахами и украинцами на региональных рынках. Если в XVIII — первой половине XIX в. посреднические функции на торговых рынках выполняли татарские толмачи, то к середине XIX в. среди казахов появились лица, хорошо знавшие русский язык и ставшие торговыми посредниками. Так, в 1868 г. членом ярмарочного комитета при Оренбургском меновом дворе стал бий Буртинской волости Актюбинского уезда Мендыгул Ишмухаметов, прослуживший в должности базарбаши более восьми лет (1868–1876). В документах отмечалось, что обязанности он исполнял «с усердием и безукоризненно» и не было «никаких нареканий» ни со стороны казахов, ни со стороны торгующих, при его усердном содействии торговые операции «проходили благополучно» [ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 2242, л. 4].

Как мы видим, к концу XIX в. татары были лишены той посреднической миссии, которую прежде возлагало на них российское правительство. Тем не менее татарские торговцы сохранили лидирующие позиции в Казахской степи, что обусловлено их хорошим знанием языка, местной конъюнктуры, наличием традиционных социальных связей и деловых контактов, стабильной клиентуры среди единомышленников и отражало тенденцию экономического взаимодействия тюрко-мусульманских народов.

В начале XX в. лидеры татарской торговой буржуазии начали формулировать требования паритетности гражданских и политических прав тюрко-мусульманских и славяно-христианских народов Российской империи.

Библиография

- ГАОРО (Государственный архив Оренбургской области), ф. 3 [Оренбургская губернская канцелярия (1744–1782)]; ф. 6 [Канцелярия Оренбургского генерал-губернатора (1777–1880)]; ф. 10 [Канцелярия Оренбургского губернатора (1848–1917)]; ф. 153 [Оренбургская таможня]; ф. 156 [Окружной инспектор Оренбургского горного округа].
- ОР ГПБ им. Салтыкова-Щедрина (Отдел рукописей государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина), ф. 379 (оп. 1) [Ф.П. Корнилов].

РГИА (Российский государственный исторический архив), ф. 1291 [Земский отдел МВД]; ф. 821 [Департамент духовных дел иностранных исповеданий].
ЦГА РК (Центральный государственный архив Республики Казахстан), ф. 4 [Областное правление Оренбургскими киргизами]; ф. 25 [Областное управление Тургайской области (1869–1917)]; ф. 27 [Директор народных училищ Тургайской области Оренбургского учебного округа (1902–1917)]; ф. 78 [Временный Совет по управлению Внутренней Ордой]; ф. 318 [Тургайский областной статистический комитет (1893–1910)].

Алекторов А.Е. 1883. История Оренбургской губернии. Оренбург.

Алекторов А.Е. 1885. Географический очерк Оренбургской губернии. Оренбург.

Аполлова Н.Г. 1960. Экономические и политические связи Казахстана с Россией в XVIII — начале XX в. Алма-Ата.

Асылбеков М.Х. 1968. Развитие сети железной дороги в Казахстане в конце XIX — начале XX в. // Казахстан в канун Октября. Алма-Ата.

Васильев А.В. 1898. Материалы к характеристике взаимных отношений татар и киргиз с предварительным кратким очерком этих отношений. Оренбург.

Вяткин М. 1941. Очерки по истории Казахской ССР. Т. 1. Л.

Гельмгольц Д. 1893. Ярмарочная торговля на меновом дворе в Оренбурге // «Оренбургский край».

Гельмгольц Д. 1894. Оренбургский меновой двор // Известия Оренбургского отдела Имп. РГО. Оренбург.

Добросмыслов А.С. 1898. Торговля в Тургайской области. Оренбург.

Ерофеева И.В. 1990. Характер торговли и формирование купеческого сословия в городах Северо-Восточного Казахстана в XIX в. // Обменные операции городов Сибири периода феодализма. Новосибирск.

Исхаков Д.М. 1993. Татары (очерк этнической истории и демографии). Набережные Челны.

Исхаков Д. 1993. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань.

Киргизский край // Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Под ред. В.П. Семенова. СПб., 1903. Т. 18.

Ковальченко И.Д., Милов Л.В. 1974. Всероссийский аграрный рынок. XVIII — начало XX в. Опыт количественного анализа. М.

Крафт И.И. 1898. Сборник узаконений о киргизах степных областей. Оренбург.

Кузнецов И.Д. 1935. Национальные движения в период первой революции в России. Чебоксары.

Левшин А.И. 1996. Описание киргиз-кайсацких или кайсак-киргизских орд и степей. Алма-Ата.

Литвинова Т.К. 1957. К вопросу о формировании национального торгового капитала в Казахстане // Ученые записки КазГУ: экономика. Т. 8. Вып. 2.

Михалёва Г.А. 1982. Торговые и посольские связи России со среднеазиатскими ханствами через Оренбург. 2-я половина XVIII — 1-я половина XIX в. Ташкент.

Мударисов Р.З. 1997. Промышленность и торговля // История Башкортостана с древнейших времен до середины XIX века. Уфа.

Обзор Оренбургской губернии за 1894 год. Оренбург. 1895.

- Обзор Оренбургской губернии за 1895 год. Оренбург. 1896.
- Обзор Оренбургской губернии за 1904 год. Оренбург. 1904.
- Обзор Тургайской области за 1897 год. Оренбург. 1898.
- Обзор Тургайской области за 1902 год. Оренбург. 1902.
- Обзор Уфимской губернии за 1890 год. Уфа. 1890.
- Памятная книжка Оренбургской губернии за 1865 г. Оренбург. 1865.
- Пащикова О.Н. 2002. Купечество Южного Урала во второй половине XIX века (по материалам Оренбургской губернии). Оренбург.
- Первая всеобщая перепись 1897 г. Оренбургская губерния. Т. 28. М., 1904.
- Первая всеобщая перепись 1897 г. Тургайская область. Т. 37. М., 1904.
- ПСЗ: Полное собрание законов Российской империи. Сер. 2. Т. 9.
- Рожкова М.К. 1949. Экономическая политика царского правительства на Среднем Востоке во второй четверти XIX в. и русская буржуазия. М.—Л.
- Рожкова М.К. 1964. Экономические связи России со Средней Азией в 40–60-е годы XIX в. М.
- Рычков П. 1767. Ответы на экономические вопросы, касающиеся земледелия по разности провинций кратко и по возможности изъяснения в рассуждение Оренбургского губернатора // Труды Вольного экономического общества. Ч. VII.
- Самодуров Д.Т. 1999. Утверждение капитализма в торговле дореволюционной Башкирии (вторая половина XIX — начало XX в.). Стерлитамак.
- Санникова Г.А. 1982. Крупное кожевенное производство Казанской губернии XIX в. // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья в период феодализма и капитализма. Чебоксары.
- Сборник сведений о действующих в России торговых домах (товариществах полных и на вере). СПб., 1912.
- Свердлова Л.Л. 1998. Купечество Казани: дела и люди (историко-документальные очерки). Казань.
- Седельников А.Н., Семенов В.П. 1903. Западная часть киргизского края // Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Киргизский край. СПб. Т. 18.
- Столянский П.И. 1908. Город Оренбург. Оренбург.
- Тигирова Н.Ф. 1997. Рынок Поволжья в конце XIX — начале XX в. // Имперский строй в региональном измерении. М.
- Тургайская газета. Оренбург. 1909, 1910.
- Трусфус М.А. 1928. Кожевенная промышленность Казанского края. Казань.
- Фридман Ц.А. 1974. Банки и кредит в дореволюционном Казахстане (1900–1914). Алма-Ата.
- Хаялин К. 2005. Братья Хусаиновы // Из истории татар Оренбуржья (260 лет Татарской Каргале). Оренбург.
- Черемшанский В.М. 1859. Описание Оренбургской губернии в хозяйственном, статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа.
- Шахматов В.Ф. 1946. Внутренняя Орда и восстание Исатая Тайманова. Алма-Ата.
- Шкунов В.Д. 2002. Оренбуржье в системе торгово-экономических отношений России со странами Востока: вторая половина XVIII — первая половина XIX в. Саранск.
- Ямаева Л.А. 1998. Либеральное движение среди мусульман Башкирии в 1905–1914 гг. // Страницы истории Башкортостана XX века. Уфа.

ХАМАМОТО Мами

**СВЯЗУЮЩАЯ РОЛЬ
ТАТАРСКИХ КУПЦОВ ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА
В ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРАЗИИ:
ЗВЕНО «ШЕЛКОВОГО ПУТИ НОВОГО ВРЕМЕНИ»
(вторая половина XVIII — XIX в.)¹**

Шелковый путь, связующий Запад и Восток Евразии, существовал уже во II в. до н.э. и продолжал существовать в течение долгого времени, когда сменялись народы и государства как на Востоке, так и на Западе. Как известно, термин «Шелковый путь» используется не только в своем первоначальном значении как путь транспортировки шелка, а имеет более широкий смысл, обозначая коммерческие связи между Западом и Востоком Евразии. По мнению некоторых исследователей, после эпохи Великих географических открытий, во второй половине XV в. Шелковый путь пришел в упадок, так как основные линии контактов между Востоком и Западом переместились с континента на море. Такое мнение, с одной стороны, кажется обоснованным². Однако, как показал в 1966 г. в работе «Россия и Азиатская степь» японский востоковед Сагути Тору [Сагути 1966], можно считать, что Шелковый путь, т.е. активные сухопутные торговые сношения между Востоком и Западом, сохранялся и после XVI в.³ Лишь его западная оконечность переместилась из Западной Европы в Россию, и в XVI–XVII вв. образовался новый Шелковый путь, связующий Россию, Среднюю Азию и Китай. Движущая сила для нового развития пути через Евразию в последующую эпоху представлена главным образом Россией, молодым мощнейшим государством в центре Евразии.

В указанном исследовании Сагути Тору обратил внимание в основном на торговцев из Средней Азии, почти не касаясь купцов из России.

¹ Статья написана при поддержке программы Исламских региональных исследований в Государственном институте гуманитарных наук (NIHU) и Общества содействия научному развитию Японии (№ 19820007; 21720254).

² См., напр., Steensgaard 1974.

³ Кроме Сагути Тору, в частности, Dale [1994] и Gommam [1995] критиковали мнение об упадке в Центральной Евразии в XVIII в. сухопутной торговли.

Однако для составления целостной картины «Шелкового пути нового времени» необходимо уделить внимание и изучению роли татарских купцов — подданных Российской империи, так как с середины XVIII в. они активно участвовали в торговле между Востоком и Западом.

Задачей этой статьи является определение места татарских купцов в евразийской транзитной торговле (которая с конца XVIII в. переживала подъем), что позволит выяснить обстоятельства и причины огромного успеха татарских купцов в международной торговле в Центральной Евразии. Кроме того, в настоящей статье мы постараемся осветить вклад татарского купечества в процветание «Шелкового пути нового времени» и его сотрудничество с российской имперской властью.

**«Шелковый путь нового времени»
и продвижение России на Восток:
предпосылки участия татарских купцов
в торговле между Россией
и Средней Азией**

После того как Российское государство, присоединив в середине XVI в. Казанское и Астраханское ханства, включило все Поволжье в состав своих владений, начались прямые торговые сношения между Россией и странами Средней Азии. Восточный торговый путь из России в Среднюю Азию пролегал через Астрахань; далее через Бухару, Ташкент и Кашгар он был связан с торговым путем в Кашгарскую (Таримскую) равнину и доходил до Китая. По нему в Россию через Среднюю Азию доставлялись разнообразные китайские товары (изделия из фарфора, шелк, китайка и т.д.) [Сагути 1966: 39, 47].

Торговля на евразийском торговом пути, конечным пунктом которого на западе являлась Россия, активизировалась после образования в начале XVII в. в степях к северу от Тянь-Шаня Джунгарского ханства. Поскольку джунгарские правители проводили политику поощрения торговли, купцы из Бухары, Ташкента, Кашгара, Яркенда и других городов Восточного и Западного Туркестана активно участвовали в международной и транзитной торговле в степях Центральной Евразии между Джунгарским ханством, Россией, казахскими жузами и империей Цин [Сагути 1966: 144–154]⁴.

⁴ После Нерчинского договора (1689 г.) началась прямая торговля между Россией и Китаем. Однако, по крайней мере в эпоху могущества Джунгарской державы (конец XVII — первая половина XVIII в.), тюркские купцы из Западного и Восточного Туркестана вели транзитную торговлю между Россией и империей Цин в качестве торговых

Во второй половине XVIII в. в евразийской трансконтинентальной торговле наступила новая эпоха. В 1755–1757 гг. династия Цин завоевала Джунгарское ханство, а в 1759–1760 гг. также и Восточный Туркестан⁵ и подавила вспыхнувшие там восстания. Вследствие этого правители династии Цин стали господствовать на огромных пространствах от Внешней Монголии до Восточного Туркестана, включая Джунгарскую степь на севере и Кашгарскую равнину к югу от Тянь-Шаня. Таким образом, совершилось политическое объединение земель к востоку от Памира.

А что произошло западнее Памира в середине XVIII в.? В 1730-х годах Российская империя всерьез обратила взор на Восток. В то самое время, когда вследствие расширения владений империей Цин между ней и Средней Азией начала развиваться торговля, Россия стремилась установить более тесные отношения с Востоком, в частности, построив Оренбург. Как следует из «Проекта» обер-секретаря и начальника Оренбургской экспедиции И.К. Кириллова, строительство города не только имело целью содействие освоению природных богатств и экономическому развитию восточных и южных регионов России и создание опорного пункта против набегов кочевников, но и было направлено на оживление торговли с Востоком, в том числе с Китаем и Индией. Российское правительство намеревалось сделать Оренбург главным пунктом торговли с казахами, привлечь к оренбургской торговле русское купечество и также купцов из Ташкента, Бухары и Восточного Туркестана [Аполлова 1960: 233].

Чтобы превратить Оренбург в крупный торговый центр, российское правительство предоставляло переселенцам различные льготы. С торговавших в Оренбурге купцов не взимались или взимались в меньшем размере таможенные сборы и подушный налог. Кроме того, они могли получить от казны беспроцентный кредит. Европейские иностранцы и представители азиатских народов получили право свободного посещения Оренбурга, свободу вероисповедания, право иметь в городе духовных лиц своих религий [ПСЗ. Т. 9: 344–349 (№ 6584); Аполлова 1960: 100, 234; Михалева 1982: 15, 39]. Хотя в самом Оренбурге до 1802 г. не было мечети, мусульманские купцы, дипломаты и путешественники посещали действующую мечеть, построенную в

представителей джунгарских ханов [Сагути 1966: 147]. Много торговцев из Западного и Восточного Туркестана до 30-х годов XVIII в. приезжало в Тару, а после этого в Ямышевскую, Семипалатинскую и другие крепости [Касымбаев 1984: 46–47].

⁵ Восточный Туркестан являлся протекторатом Джунгарского ханства, а сразу после присоединения к империи Цин территории этого ханства Восточному Туркестану было ненадолго предоставлено ограниченное самоуправление.

1750-х годах на меновом дворе, расположенном примерно в трех верстах от города на левом берегу р. Яик/Урал.

Торговля в Оренбурге начала бурно развиваться после того, как И.И. Неплюев возглавил сначала Оренбургскую комиссию (1742), а затем стал губернатором Оренбургской губернии (1744). В 1747 г. в Оренбурге насчитывалось 837 дворов, а в 1760 г. — уже 2866 дворов. Сумма ввозимых в Оренбург товаров в 1738 г. превысила 20 тыс. руб., а в 1751 г. составляла 1,7 млн. руб. [Витевский 1891: 841; Михалева 1982: 22, 28].

Согласно планам российского правительства Оренбург начали посещать казахи и торговцы из Средней Азии⁶. Уже в 1735 г. купцы из Ташкента, узнав о плане строительства Оренбурга, приехали в Уфу, предлагая, чтобы ежегодно из Ташкента в Оренбург приезжали местные торговцы, а русские купцы, в свою очередь, приезжали в Ташкент [Витевский 1891: 673]. Есть сведения, что в июле 1756 г. в Оренбурге побывало 60 купцов из Бухары, 14 — из Ташкента, 13 — из Хивы [Аполлова 1960: 238]. Как видно из этих цифр, бухарские купцы играли особенно важную роль в торговле между Россией и Средней Азией по сравнению с торговцами из других стран. В значительной мере успех в привлечении торговцев из Средней Азии в Оренбург являлся заслугой И.И. Неплюева, который ревностно следил за приглашением купцов из разных стран, рассылая за границу грамоты, «приглашая как киргизов, так и хивинцев, ташкенцев, кашкарцев, трухменцев и бухарцев к торговле» [Неплюев 1893: 138].

До основания Оренбурга торговцы в качестве основного перевалочного пункта между Россией и Средней Азией помимо Астрахани и пути по Каспийскому морю использовали Тобольск⁷. Однако путь через Тобольск был весьма долгим. Кроме того, существовала опасность нападений кочевников на караваны [Аполлова 1960: 285]. После строительства Оренбурга расстояние транзита уменьшилось, к тому же Сибирская и Оренбургская линии, созданные к середине XVIII в., повысили безопасность караванного сообщения между Россией и Средней Азией (хотя эти оборонительные сооружения не могли предотвратить все нападения на караваны). Постепенное подчинение ка-

⁶ О прибывавших в Оренбург казахах см. статью Г.С. Султангалиевой в настоящем сборнике «Торговый рынок Южного Урала и Западного Казахстана: вопросы межрегионального взаимодействия (вторая половина XVIII — XIX в.)». Мы же сосредоточим свое внимание на торговых связях России с другими народами Средней Азии.

⁷ Панков 1929: 53–54. Много бухарских торговцев, которым российское правительство пожаловало различные льготы, жило в Тобольске. Именно они в основном вели торговлю между Россией и Средней Азией до первой половины XVIII в. [Юлдашев 1964: 81].

захов Российской империи в XVIII в. также способствовало активизации торговли между Россией и Востоком. Застой в торговле России с Ираном и Средней Азией через Астрахань и Каспийское море, усугубившийся из-за политического хаоса в Иране в первой половине XVIII в. [Юхт 1994: 36–37; Байкова 1964: 174], вероятно, также способствовал превращению Оренбурга в главный пункт восточной торговли России и падению роли в ней Астрахани.

В 1851 г. в Оренбургской губернии мусульманские гильдейские купцы составляли 57% всех гильдейских купцов этой губернии, а в Казанской губернии — 34%⁸ [Rieber 1982: 72]. Исходя из этих данных, можно сделать вывод о том, что Оренбургская губерния стала одним из основных торговых регионов для мусульман в России, не уступая в этом отношении Казанской губернии.

* * *

Присоединение Джунгарского ханства и Восточного Туркестана к империи Цин, с одной стороны, и расширение России на Восток, символом которого стало основание Оренбурга, — с другой, активизировали торговлю между Китаем, Средней Азией и Россией и повысили важность этого торгового пути⁹.

Став ближе к границе империи Цин, Кокандское ханство и Бухарский эмират отправили в Пекин посольства. В 1760 г. они признали формальную зависимость от Китая¹⁰ и наладили торговлю с Восточным Туркестаном, попавшим под власть Китая. Торговля с Китаем в первую очередь обогатила Кокандское ханство, которое в первой по-

⁸ В Оренбургской губернии проживало 1314 христианских купцов и 1752 мусульманских торговца, в Казанской губернии — соответственно 1455 и 762.

⁹ Укрепление связей России со Средней Азией можно считать также следствием активизации торговли на пути из России в Индию через Бухару, т.е. пути между Севером и Югом. Однако, как будет показано ниже, российские и китайские товары перевозились через Среднюю Азию. Более того, татарские купцы начали активно действовать и в Восточном Туркестане, вследствие чего товарооборот между Россией и Китаем через Восточный Туркестан возрос. Поэтому предпочтение в статье отдается анализу характера отношений России с Бухарой, лежащей на пути в Китай. С конца XVII в. прямая торговля велась между Россией и Китаем через Нерчинск, Кяхту, Ургу. Однако там в торговле с российской стороны основную роль играли русские купцы. Поэтому, исходя из цели настоящей статьи, мы исследуем только торговлю между Россией и Китаем через Западный и Восточный Туркестан, в которой наиболее активны были именно татарские купцы.

¹⁰ После этого Кокандское ханство отправляло посольства с данью в Кашгар приблизительно раз в три года, в Пекин — раз в несколько лет. Такие отношения между Кокандским ханством и династией Цин продолжались до 1850-х гг. [Сагути 1963: 349, 351].

ловине XVIII в. обрело независимость от Бухарского эмирата, а после 1760 г. получило общую границу с Китаем. По словам венгерского исследователя А. Вамбери, путешествовавшего по Средней Азии в 1863–1864 гг., Кокандское ханство имело большую территорию и население, чем Бухарский эмират и Хивинское ханство [Vámbéry 1864: 380], можно сделать вывод о быстром развитии этого молодого государства.

Помимо быстрого развития Кокандского ханства ярким показателем оживления торговли через Среднюю Азию является и тот факт, что сравнительно новые города в оазисах Средней Азии (Коканд, Наманган, Ташкент, Чимкент и др.) в конце XVIII — XIX в. стремительно превратились в крупные торговые центры. В частности, Ташкент расцвел как центр транзитной торговли в Казахской степи и Средней Азии. А. Вамбери писал, что Ташкент — транзитный пункт между Бухарой, Кокандом и Восточным Туркестаном, самый большой торговый город в Кокандском ханстве и один из важнейших городов Восточного и Западного Туркестана [Vámbéry 1864: 384–385].

Среди торговых городов Восточного Туркестана Яркенд был опорным пунктом в торговле не только с Западом, но и с Югом. Этот город посещали караваны почти из всех сопредельных стран Центральной Евразии — Кокандского ханства, Памира, Тибета. Ч.Ч. Валиханов, побывавший в Восточном Туркестане в 1858–1859 гг., писал, что Яркенд — самый большой город в Восточном Туркестане [Валиханов 1985: 120]. Цинские власти построили в Восточном Туркестане город Кульджа (Или), ставший вскоре крупным военным, политическим и торговым центром. Роль, которую он играл в международной торговле Китая, можно сравнить с ролью Оренбурга в Российской империи.

Со стороны империи Цин в торговле в Восточном Туркестане участвовали китайские и восточнотуркестанские купцы, привозившие из собственно Китая в Кашгар, Яркенд и другие города шелковые ткани, чай, нефрит, фарфорово-фаянсовые изделия и ревень. А среднеазиатские и тибетские купцы увозили эти товары в свои страны. Со стороны Средней Азии в этой торговле участвовало много «андижанцев», т.е. кокандских купцов. Они играли важную роль в торговле Восточного Туркестана, о чем свидетельствует тот факт, что самый большой караван-сарай в Кашгаре назывался «Андижан Сарай» [Валиханов 1985: 116].

Хотя цинские власти запретили кокандским купцам ездить восточнее Карашара, т.е. на территорию собственно Китая, они могли сравнительно свободно торговать в Восточном Туркестане¹¹. По китай-

¹¹ Например, Небольсин, сообщая о торговле в Средней Азии в середине XVIII в., писал, что «Китайцы допускают в Кульджу одних только Андижанцев, которых они почитают народом смиренным и не опасным, хотя под видом Андижанцев приходят к ним разные люди» [Небольсин 1856: 342].

ским данным, в 1812 г. более тысячи семей кокандцев жили и торговали в городах южной части Восточного Туркестана (Кашгаре, Яркенде и др.). В Кульдже жило 1,5 тыс. кокандцев с семьями, которые вели очень выгодную торговлю чаем и ревенем [Сагути 1963: 365; 1966: 217–218].

Чай, шелковые ткани и другие товары, привозившиеся кокандскими купцами из Восточного Туркестана в Коканд, далее через город Туркестан вывозились в Бухару и в Россию (Омск, Оренбург) [Сагути 1963: 369–372]. Что касается товаров из России, то кокандские купцы привозили в Восточный Туркестан русские изделия из стали и чугуна, сукно, сталь, юфть, бумагу [Колесников 2006: 72]. Русские товары доставлялись в Восточный Туркестан и через Кульджу, но путь через Коканд использовался чаще¹². В записке «О торговых учреждениях в Китайском Туркестане», составленной в 1825 г. в Оренбурге, отмечалось, что «караваны в сию область (Восточный Туркестан. — Х.М.) идут большей частью из Бухары и Кукана, и сим путем она получает российские товары, которые китайцы через Кульджу не пропускают» [Михалева 1991: 105–106].

Влияние татарских купцов растет: основание Сеитовой слободы (Каргалы)

Если кокандские купцы внесли вклад в развитие «Шелкового пути нового времени» восточнее Памира, то татарские купцы, именовавшиеся «торговыми татарами», наряду с бухарскими купцами играли заметную роль на этом пути западнее Памира, особенно в торговле между Россией и Средней Азией.

Первыми татарскими купцами, установившими посреднические торговые связи между Россией и Востоком через Оренбург, были татарские переселенцы из Поволжья в Сеитову слободу. Далее мы осветим подробнее основание в 1744–1745 гг. Сеитовой слободы, в 18 верстах от Оренбурга, что позволит лучше уяснить характер сотрудничества между российскими властями и татарским купечеством.

Российское правительство старалось привлекать переселенцев в Оренбург, обещая им различные льготы. Однако первоначально эти планы сталкивались с трудностями. Князь В.А. Урусов, главный ко-

¹² *Veniukof et al.* 1865: 468. Однако в периоды нестабильности в Кокандском ханстве торговые караваны иногда объезжали Коканд и проходили через Бухару [Михалева 1991: 75].

мандир Оренбургской экспедиции, в 1740 г. предлагал Кабинету министров императрицы Анны Иоанновны принудительно переводить купцов из внутренних районов страны [Денисов 2005: 13]. Указ Сената от 8 марта 1744 г. гласил, что, несмотря на различные льготы для Оренбурга, «тамо по новости и отдаленности того места, поныне таких охотников (переселенцев. — *Х.М.*) являлось самое малое число» [ПСЗ. Т. 12: 40 (№ 8893)].

В такой ситуации один татарский купец из Казанского уезда решил переселиться в Оренбург и обратился к И.И. Неплюеву. Это был 52-летний Сеит Хаялин, ясачный татарин Арской дороги, сотни Муслюма Кушумова, деревни Маметова пустошь (по-татарски «Байлар Сабасы») [Хасанов 1977: 41; Ислаев 2001: 122; Денисов 2005: 13–14]. С. Хаялин имел отношение к международной торговле, кажется, и до переселения в Сеитову слободу. Сохранились сведения о том, что в 1743 г. его старший сын торговал на меновом дворе Орской крепости, являвшейся в то время одним из важных центров торговли России с Востоком [Денисов 2005: 14–15].

В Казанском крае с конца XVII — XVIII в., особенно после петровских реформ, было создано много мануфактур, быстро развивались промышленность и торговля [Хасанов 1977: 26–34]. Еще в ходе строительства Оренбурга правительство искало возможность использовать казанских татарских купцов для развития торговли с Востоком [Усманов 1992: 509], и решение С. Хаялина вполне отвечало намерениям российских властей.

Отношения С. Хаялина с российским правительством начались отнюдь не с его переселения в пригород Оренбурга. Еще осенью 1735 г. по поручению начальника Башкирской комиссии А.И. Румянцева он посетил несколько деревень, чтобы отговорить восставших от бунта [Денисов 2005: 14]. Вероятно, С. Хаялин уже тогда был близок к властям.

В докладе Неплюева от 25 февраля 1744 г. сообщалось о желании С. Хаялина переселиться в пригород Оренбурга [Денисов 2005: 13]. Упомянутый указ от 8 марта 1744 г. из Сената разрешал переселиться в пригород Оренбурга 200 дворам состоятельных и могущих торговать казанских татар: «Места, на которых они поселятся, имеют быть в вечном и потомственном их владении неотъемлемо, и как к тем же местам в назначенной окружности пашнею, также санными покосами, скотскими выгонами и лесом, а в реке рыбными ловлями пользоваться, мельницы, кожевенные и тому подобные заводы строить» [РИО. Т. 147: 181]. Переселенцы были освобождены от воинской повинности и «в 40 алтынный оклад положены». К тому же им было разрешено

построить мечеть вне слободы [ПСЗ. Т. 12: 41 (№ 8893); Материалы по истории Башкирской АССР. Т. 4. Ч. 2: 397]. Это было сделано жителями Сеитовой слободы в 1746 г. [Фахреддин 1897: 16]. Несмотря на то что в Поволжье правительство проводило тогда жесткую политику христианизации, разрешение на постройку мечети для переселенцев, пусть и на восточной окраине, свидетельствует о том, насколько власти были заинтересованы в торговой деятельности татарских купцов.

В сентябре 1744 г. С. Хаялин приехал в Оренбург, самостоятельно изыскав в 18 верстах к северу Оренбурга у впадения реки Верхняя Каргалка в Сакмару место для будущей слободы. Массовое переселение, вероятно, состоялось в конце 1744 — 1745 г. Известно, что в конце 1744 г. в помощь С. Хаялину был выделен «на его коште» один драгун Казанского драгунского полка, а в феврале 1745 г. — второй, сроком до 1 октября, «для... вспоможения в призыве в Оренбургское купечество и в переводе ево, Аитова (т.е. С. Хаялина. — Х.М.) с товарищи, семьи и пожитков» [ГАОРО, ф. 3, оп. 1, д. 7, л. 7об.; Денисов 2005: 15–16].

Согласно данным на 1747 г., в Сеитовой слободе было 173 двора и 996 душ мужского пола. 73,6% переселенцев происходили из Казанского уезда, причем 48,9% — из Арской дороги Казанского уезда. Это означает, что земляки С. Хаялина составляли почти половину жителей Сеитовой слободы. Как отметил Д.Н. Денисов, можно предположить непосредственное влияние на переселенцев личного убеждения и агитации, которую вел на родине С. Хаялин [Денисов 2005: 17–18].

Численность жителей этого поселения быстро увеличивалась. В 1760 г. там насчитывалось 300 дворов и 1158 душ мужского пола [Рычков 1999: 181]. Вследствие такого бурного роста 7 ноября 1784 г. Сеитова слобода была переименована в Сеитов посад, в котором была учреждена ратуша — лишь на два года позже, чем в Казани¹³. В 1792 г. в Сеитовом посаде жило 686 крестьян, 168 мещан и 1820 купцов [Степанов 1897: 606; Усманов 1992: 512]. Но в XIX в. прирост населения в посаде снизился, и в конце этого столетия здесь насчитывалось 11 тыс. жителей [Султангадиева 2005: 56].

Занимаясь международной торговлей, жители Сеитовой слободы также выращивали зерновые для себя и на продажу в Оренбурге, вели постоянную торговлю в Башкирии и в разных городах России и сезон-

¹³ ПСЗ. Т. 22: 241 (№ 16089); Ногманов 2002: 95. Ратуша в Сеитовом посаде была упразднена в 1828 г. из-за недостаточного знания жителями посада русского языка. После этого купцы и мещане Сеитова посада были отнесены к Оренбургскому городскому магистрату [Искандаровы 2005: 82].

ную (летом) — с казахами и другими народами в меновых дворах Оренбурга и Троицка [РИО. Т. 147: 215–216].

Татарские купцы из Сеитовой слободы составляли большинство среди торговцев Оренбурга в середине XVIII в. Так, в 1752 г. почти все купцы, жившие в Оренбурге или его окрестностях, были жителями Сеитовой слободы¹⁴. В 1761 г. среди всех 109 купцов, торговавших в Оренбурге, купцов из Сеитовой слободы было 38 человек, им несколько уступали казанские купцы (20 человек) [Аполлова 1960: 241]. В «Топографии Оренбургской губернии», изданной в 1767 г., П.И. Рычков писал, что татарские купцы из Сеитовой слободы составляют более половины татарских купцов Оренбургской губернии [Рычков 1999: 181].

Порой купцы из Сеитовой слободы выполняли и дипломатические поручения. Например, иногда через них казахским ханам и султанам передавались грамоты российского правительства [РИО. Т. 147: 215–216]. Они служили посредниками в сношениях российских властей с другими азиатскими народами и государствами. Грамоты, адресованные И.И. Неплюевым купечеству разных стран с приглашением торговать в Оренбурге, распространяли татарские купцы из Сеитовой слободы [Неплюев 1893: 138].

Среди жителей Сеитовой слободы были и купцы из Средней Азии. Согласно составленной в 1750 г. табели иноземцев Сеитовой слободы, женившихся на местных женщинах, уже в 1745 г. в ней проживали по крайней мере два бухарца — Мулла Маметша Шамаметев и Абдулла Джан Пандабакиев. В 1750 г. в Сеитовой слободе жили шесть иноземцев, женатых на татарках [ГАОрО, ф. 3, оп. 1, д. 25, л. 25об.].

По данным на 1808–1809 гг., здесь насчитывалось 25 дворов купцов из Средней Азии. Большинство из них были бухарцами, в 20 дворах были татарские жены. Срок проживания в России среднеазиатских купцов, женатых на татарках, как правило, превышал 10 лет [ГАОрО, ф. 6, оп. 10, д. 443]. К началу 1835 г. в посаде проживало 130 семей азиатских выходцев, в том числе бухарцев — 101, хивинцев — 21, ташкентцев — семь, арабов — один [Михалева 1980: 41].

Многих купцов из Средней Азии российское правительство привлекало, предоставляя им различные привилегии. С другой стороны, власти старались регулировать торговую деятельность среднеазиатских купцов. Они были ограничены в праве выезда с торговой целью во внутренние города России. Таможенный устав от 1 декабря 1755 г.

¹⁴ «Понеже там (Оренбург. — *Х.М.*) записных пожиточных, торги производить могущих купцов, кроме записавшихся Казанских татар (т.е. татар в Сеитовой слободе. — *Х.М.*), еще нет» [ПСЗ. Т. 13: 655 (№ 9995)].

определял, что среднеазиатские купцы пропускались в Москву и Петербург только для продажи драгоценных камней, золота и серебра и лишь по окончании ярмарки в Оренбурге [Аполлова 1960: 240; Михалева 1982: 39–40]¹⁵. Указ Правительствующего Сената от 30 апреля 1763 г. запрещал впускать «азиатцев» во внутренние области России для торговли¹⁶.

Пока деятельность среднеазиатских купцов ограничивалась, татарские купцы, имевшие тесные связи со среднеазиатскими купцами в России благодаря близости языка и общности религии, ездили вместо последних с их товарами в разные города внутренней России. Вследствие этого роль татарских купцов в торговле между Россией и Средней Азией еще более возросла. Русские купцы тоже участвовали в торговле со среднеазиатскими купцами, однако российское правительство разрешало такую торговлю только купцам 1-й гильдии [Михалева 1982: 40].

Хотя для купцов и существовал ряд ограничений, в целом российское правительство во второй половине XVIII в. поощряло торговлю. В 1757 г. был издан указ об отмене внутренних таможенных пошлин и различных мелких сборов, мешавших развитию рыночных связей. В 1762 г. вышел указ об отмене торгово-промышленных монополий, ограничивавших приток купеческого капитала в мануфактурное производство [Хасанов 1977: 44, 53].

Что касается татарских купцов, то, хотя правительство указом от 21 июля 1765 г. и запретило казанским и астраханским татарам селиться в Оренбурге [Ногманов 2002: 95], такое ограничение в отношении татарских купцов представляется частным актом. Вообще власти поддерживали деятельность татарских купцов на Востоке. Эта тенденция все более усиливалась в царствование Екатерины II, которая внесла значительные изменения в политику российского правительства по отношению к мусульманским подданным. Когда в Уложенной комиссии 1767 г. русские депутаты требовали запретить заниматься торговлей крестьянам, особенно «иноверцам», в первую оче-

¹⁵ На лиц, прибывших в Оренбург в качестве посланников, эти ограничения не распространялись. Среднеазиатские купцы настойчиво преодолевали препятствия, установленные российским правительством, и благодаря связям с русскими купцами проникали во внутренние города России. В начале XIX в. в Оренбургском городском магистрате и в Сеитовской ратуше среднеазиатских купцов начали регистрировать и выдавать им паспорта сроком на три года, по которым они могли торговать в городах внутри России [Михалева 1982: 45]. М.Л. Юдин писал, что прибывшие в Оренбург среднеазиатские купцы, заплатив пять рублей и получив паспорт, получали право торговать по всей России [Труды Оренбургской ученой архивной Комиссии 1902: 11].

¹⁶ См. статью Г.С. Султангалиевой в настоящем сборнике.

редь имея в виду татарских купцов¹⁷, их требование не было удовлетворено, а указ от 22 ноября 1776 г. и вовсе отменил различные ограничения в отношении татарских купцов [ПСЗ. Т. 20: 455–62]. Политика благоприятствования татарским купцам, особенно в годы правления Екатерины II, способствовала накоплению многими из них капиталов и финансированию строительства и содержания мечетей и медресе. Например, по данным на 1834 г., в Сеитовом посаде было восемь мечетей, причем шесть мечетей были построены татарскими купцами; кто финансировал строительство еще двух — неизвестно [ГАОРО, ф. 6, оп. 4, д. 9958]. Таким образом, татарские купцы играли важную роль в так называемый «период татарского возрождения» (конец XVIII — начало XIX в.)¹⁸.

Торговая деятельность татарских купцов в Центральной Евразии

Российское правительство не только приглашало купцов из Средней Азии, но и само отправляло караваны из Оренбурга в Среднюю Азию. В 1739–1740 гг. из Оренбурга в Ташкент под военной охраной был отправлен первый торговый караван с различными российскими товарами. В состав каравана входили купец Шубай Арсланов, курский купец С. Дроздов и казанский татарин М. Юсупов. Арсланову было поручено выяснить возможности привлечения местного купечества к торговле в Оренбурге. Через пять месяцев он вернулся в Орск и сообщил, что Ташкент процветает как торговый город [Михалева 1991: 107].

И.И. Неплюев тоже отправлял российские караваны в Среднюю Азию. В этих предприятиях Неплюева участвовали жители Сеитовой слободы. В 1749 г. сын С. Хаялина Абдулла отправил в Хиву и Бухару небольшой караван с товарами на 3 тыс. руб. Караван вернулся с более чем 7 пуд. серебра. В 1750 г. А. Хаялин отправил в Бухару еще один караван с товарами на 5 тыс. руб., который вернулся в Оренбург в 1751 г. Участник второго каравана сообщил А. Тевкелеву, тогда служившему под началом Неплюева в Оренбурге, что Надир Саферов, участник второго каравана 1750 г., и Якуб, приказчик А. Хаялина, приехавший в Бухару как участник первого каравана 1749 г., собирались отправиться в Бадахшан [Русско-индийские отношения в XVIII в.:

¹⁷ Ислам в Среднем Поволжье 2001: 95. В обсуждении о регулировании татарских купцов в Уложенной комиссии русские депутаты приводили в пример татарских купцов Сеитовой слободы именно как купцов иноверных [Ташкин 1921: 81].

¹⁸ См. Zenkovsky 1953.

280 (№ 137), 342 (№ 180); Михалева 1982: 29]. Оренбургские власти потом получили сведения о том, что караван Надира и Якуба дошел до Индии, откуда направился в Мекку [Русско-индийские отношения XVIII в.: 342 (№ 180)].

О караване Надира и Якуба упоминает «Сияхатнамэ» («Путевые записки») Исмаила Бикмухаммедова на татарском языке — источник, интересный во многих отношениях. По словам Бикмухаммедова, караван из пяти путешественников — муллы Надира и его слуги, муллы Якуба, самого Исмаила и Абдулрахмана — в 1751 г. отправился из Сеитовой слободы в Бухару по указанию старшины деревни Саид (т.е. Сеитовой слободы) — Сеид-аги. Бикмухаммедов рассказывает о путешествии каравана в Бухару, оттуда в Индию, Мекку, Стамбул, и о смерти всех своих компаньонов. После того как Исмаил торговал в Стамбуле 25 лет, он вернулся в Россию и описал свое долгое путешествие. Недавно М. Кемпер, сопоставив различные источники, высказал мнение о том, что содержание «Сияхатнамэ» вымышлено¹⁹.

Однако по крайней мере известия о трех членах каравана в «Сияхатнамэ» совпадают с архивными источниками по ревизиям Сеитовой слободы. По записи ревизии 1747 г., автору записок Исмаилу Бикмухаммедову было 17 лет, а его отцу Бекмету Нуркину (или Куркину) было 42 года [РГАДА, ф. 350, оп. 2, д. 2450, л. 73]. В ревизии 1762–1764 гг. об Исмаиле записано: «Отпущен в Бухарию и в другие места по данному ему из Оренбургской губернской канцелярии пашпорту для торгу в 1750 году, токмо оттоль и по ныне не возвратился» [РГАДА, ф. 350, оп. 2, д. 2452, л. 147].

Из трех его сопровождающих, имена которых указаны в «Сияхатнамэ», известия о Надире и Якубе есть в данных ревизий Сеитовой слободы 1747 г. и 1762–1764 гг. Согласно этим записям, Надиру было в 1747 г. 35 лет и он был также «в 1750 году отпущен с пашпортом из Оренбургской губернской канцелярии в Бухарию и в другие города и там будучи умре» [РГАДА, ф. 350, оп. 2, д. 2452, л. 49а]. Якубу было 29 лет в 1747 г., и он «по данному ему из Оренбургской губернской канцелярии указу послан в Бухарию и в другие города в 1749 (?) году и там умер» [РГАДА, ф. 350, оп. 2, д. 2452, л. 120]. Что касается Абдулрахмана, нам не удалось идентифицировать его по записям ревизии Сеитовой слободы 1747 г. и 1762–1764 гг. Стоит отметить, что несколько листов записи ревизии Сеитовой слободы 1747 г. невозможно прочесть из-за их плохой сохранности, а записи 1762–1764 гг. сохранились только частично и включают известия лишь о 154 семьях.

¹⁹ См. Усманов 1967; Путешествие Исмаила 1993; Бикмухаммедов 2005; Kemper 2006.

Следовательно, хотя «Сияхатнамэ» И. Бикмухаммедова, как отметил М. Кемпер, действительно может содержать вымышленные истории, по крайней мере сам автор и два его компаньона являлись реальными личностями. Они были жителями Сеитовой слободы, и они действительно ездили в Бухару, а оттуда и в другие города. Интересно, что правительство узнало в 1762–1764 гг. о смерти за рубежом Надира и Якуба (этот факт совпадает с содержанием «Сияхатнамэ»), а по поводу Исмаила записи ревизии сообщают, что он «по ныне не возвратился». Это показывает, что правительство пристально следило за действиями татарских купцов на Востоке и усердно собирало известия о них.

В 1752–1753 гг. татарские купцы, прибывшие из Казани в Оренбург, обратились к оренбургским властям за разрешением отправиться в Среднюю Азию. В это же время некий татарский купец из Астрахани приехал в Оренбург из Бухары [ГАОРО, ф. 3, оп. 1, д. 29]. Эти сведения позволяют предположить, что российские купцы через Оренбург включились в торговлю со Средней Азией уже в 1750-х годах.

Как правило, русские купцы сами редко ездили в Среднюю Азию, поскольку оказывались там в невыгодном положении. По установлениям шариата, немусульмане в мусульманских странах должны были выплачивать 5%-ную пошлину от стоимости товаров, тогда как российские подданные-мусульмане платили 2,5%. Иногда ставка пошлины для русских купцов превышала 5% [Небольсин 1856: 33–34, 151–152]. Поэтому во многих случаях русские купцы торговали в Средней Азии именно через татарских приказчиков²⁰. Достоинствами татарского купца было то, что он «невзыскателен, нужды его менее обширны, сам он менее чванлив, расходы его менее значительны, наконец, единство вероисповедания с средне-Азийцами не подвергает его унижительному притеснению при взимании пошлин во владениях Турана; совокупность всех этих причин объясняет нам, отчего наши купцы из татар несравненно чаще появляются в Бухаре или Кокане, чем чисто-русские значительные торговцы» [Небольсин 1856: 20]. После 1852 г. русские купцы полностью отказались от личных поездок в Среднюю Азию [Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Т. 9: 11]. В 1872 г. в Бухаре находился только один русский [Zenkovsky 1953: 307]²¹.

²⁰ Положение русских купцов в Иране было почти таким же, как в Средней Азии. Хотя в Иран ездили и русские купцы, обычно продажей русских товаров занимались армянские торговцы [Сиотани 2002: 19].

²¹ Одна из причин прекращения поездок в Среднюю Азию, по мнению Михалевой, заключалась в том, что «русские купцы не могли перейти Урал и приехать в Оренбург из-за опасения быть взятыми в плен работниками в казахской степи и проданными на невольничьем рынке Хивы» [Михалева 1991: 97].

Уже в конце XVIII в. татары начали создавать опорные пункты в казахских степях (в Семипалатинске, Павлодаре, Петропавловске) и в Средней Азии (в Ургенче, Бухаре, Самарканде) [Усманов 1992: 512]. Татарские купцы продвинулись и в Восточный Туркестан. В начале XIX в. они приняли участие в приграничной ярмарке в восточно-туркестанском Чугучаке [Zenkovsky 1953: 309]. Согласно Небольсину, еще в 1807 г. татарский караван отправился из Семипалатинской крепости в Восточный Туркестан [Небольсин 1856: 337].

При посещении торговых городов южной части Восточного Туркестана, с которым Россия до 1881 г. не вела прямой торговли, татарские купцы выдавали себя за кокандцев²², которые, как отмечено выше, пользовались там сравнительной свободой торговли. В 1858–1859 гг., когда Валиханов путешествовал в Восточном Туркестане, он и татары в его караване также выдавали себя за кокандцев [Валиханов 1985: 44, 53, 68]. Этот прием удавался благодаря их этнической и религиозной близости.

До середины XIX в., пока Восточный Туркестан оставался практически неизвестным России регионом, посещавшие его татарские купцы были полезны российскому правительству и как информаторы. Например, татарин Муртаза Файзеддин Марзян, который поехал в Восточный Туркестан с караваном в 1807 г., предоставил правительству информацию о дороге до Восточного Туркестана и о ситуации в этом регионе [Небольсин 1855: 337]. В 1859 г. казанский татарин Измаил Абдулметжитов, занимавшийся торговлей в крепости Верной (ныне Алматы), собрал информацию о маршруте из Кашгара в Ташкент [Валиханов 1985: 257–264]. Таким образом, татарские торговцы иногда были агентами русского влияния в этом регионе, а иногда выполняли, фактически, функции разведчиков и в таком качестве активно использовались российскими властями.

После 1830-х гг. российские подданные — татары начали активно переселяться в Восточный Туркестан. Если первыми татарскими переселенцами были дезертиры из русской армии, то с 1850-х гг. стали переселяться и татарские купцы. Особенно много их было в Кульдже, которая заняла важное место в Восточном Туркестане как основной пункт торговли с Россией. Это произошло после того, как в 1851 г. Россия и Китай заключили соглашение о торговле, предусматривавшее для российских подданных в Кульдже и Тарбагатае отмену по-

²² На эту информацию, содержащуюся в сочинении Ч.Ч. Валиханова, нам любезно указал профессор Комацу Хисао. Он же предоставил в наше пользование эту и некоторые другие книги. Пользуясь случаем, выражаем ему в связи с этим искреннюю благодарность.

шлин с торговых операций. В.В. Радлов, посетивший Кульджу в 1862 г., сообщал, что там живет много татарских купцов, поддерживавших хорошие отношения с другими народами [Татарларнинг кискача тарихи 1988: 13, 15, 17; Оиси 1996: 3; Usmanov 1998: 244–245].

Что касается Кашгара и Яркенда, то, по сообщению Ч.Ч. Валиханова, там тоже жили татарские купцы. Но в первой половине XIX в. на юг от Тянь-Шаня в Восточном Туркестане жило мало татарских купцов, так как «самый безопасный путь в города Восточного Туркестана, идущий из Кульджи через Музарт на Аксу, Уш-Турфан и Кашгар, был недоступен никому, кроме казенных транспортов китайского правительства и караванов туземных купцов» [Валиханов 1985: 8, 160, 327; Небольсин 1855: 173].

Когда Якуб-бек после уйгурского восстания 1864 г. захватил власть в Йеттишаре, т.е. на юге Восточного Туркестана, русские войска в 1871 г. оккупировали Илийский край. После смерти Якуб-бека в 1877 г. и вторичного завоевания края династией Цин Россия заключила с Китаем Петербургский договор (1881 г.) и в обмен на возвращение Китая части Илийского края добилась торговых льгот во всем Восточном Туркестане.

Благодаря этим льготам с 1881 г. в торговлю в Восточном Туркестане включилось много татарских купцов, что привело к скачкообразному увеличению объемов торговли между этим регионом и Россией [Оиси 1996: 3]. В Урумчи, построенном во второй половине XVIII в. и с 1884 г. ставшем столицей Восточного Туркестана/Синьцзяна, также присутствовали татарские купцы [Вакт 15.03.1914].

Осевшие в Восточном Туркестане татарские купцы обогащались главным образом благодаря экспортно-импортной торговле с Россией. Одним из них был Рамазан Чанышев, приказчик русского купца, владевшего чайным заводом и экспортировавшего чай в Россию. Накопив капитал на чайной торговле, Р. Чанышев стал партнером Насира Бурнашева, татарского купца из Урумчи. Затем Р. Чанышев основал новую успешную внешнеторговую фирму, ее деятельность распространялась не только на весь Восточный Туркестан, но и на Внутренний Китай. Наследники Р. Чанышева расширили это торговое предприятие [Татарларнинг кискача тарихи 1988: 18–20; Госманов 1996: 49; Usmanov 1998: 249].

Татарские купцы играли важную роль не только в сфере торговли между Россией и Восточным и Западным Туркестаном, но и в сфере культуры. Помимо того что они строили много мечетей и медресе в России, они помогали татарским ученым и студентам медресе, направлявшимся в Бухару или возвращавшимся в Россию, позволяя им

путешествовать со своими караванами. Возвращаясь на родину, они вносили большой вклад в развитие ислама в России. Напротив, в начале XX в. из России в вассальную (с 1868 г.) Бухару проник новый метод обучения (*усул-и джадид*), а первая джадидистская школа в Бухаре, открытая в 1907 г., первоначально была классом для татарских детей²³.

В начале XX в. реформа исламского образования проникла и в Восточный Туркестан. Ее главной движущей силой была уйгурская буржуазия. При этом уйгуры, которым угрожала ассимиляция китайцами, внимательно следили за реформаторским движением среди татар, так как татары, находясь под русской властью, устояли в целом перед попытками христианизации и русификации и искали пути сосуществования ислама и современной европейской цивилизации²⁴. На реформу образования в Восточном Туркестане помимо разнообразной информации о новометодных школах, приносимой в Восточный Туркестан выходцами из России и татарской прессой, оказала влияние и новометодная школа, довольно рано основанная в Кульдже татарами [Оиси 1996; Usmanov 1998: 255–260].

Вместо заключения

Изучение состояния международной торговли во второй половине XVIII — XIX в. в Центральной Евразии, т.е. развития «Шелкового пути нового времени», показывает, что оживление торговли между Россией и Востоком через Оренбург и расширение экономических связей между Китаем и Средней Азией вследствие расширения владений династии Цин произошли почти одновременно. Товарообмен между Россией и Китаем осуществлялся не только благодаря прямой торговле, но и транзитной, через Западный и Восточный Туркестан.

Наряду с кокандскими купцами татарские купцы играли активную роль на одном из участков «Шелкового пути нового времени» и при содействии российского правительства расширяли торговую деятельность и в Средней Азии, и в Восточном Туркестане. Необходимо обратить внимание на то, что татарские купцы также поддерживали рос-

²³ Комацу 1996: 61; 2004: 80. В начале 1900 г. бухарец мулла Джубай открыл в Бухаре частную новометодную школу, но она вскоре была закрыта, так как население ее отвергло [Комацу 1996: 61].

²⁴ В Восточном Туркестане также ощущалось влияние Османской империи на реформу образования. По поводу учителя, отправленного из Османской империи в Восточный Туркестан, см. Хамада 1990.

сийское правительство в его стремлении проникнуть на восточные рынки, поскольку были в этом непосредственно заинтересованы.

Можно сказать, что на определенном этапе общегосударственные интересы совпали с локальными экономическими интересами татарского купечества, в результате развивалось взаимовыгодное сотрудничество в центральноазиатском регионе. Татарские купцы являлись для правительства необходимыми посредниками между Россией и Востоком ввиду их конфессиональной и языковой близости к жителям Центральной Евразии. Со своей стороны, они были, по сути, вынуждены обратить взоры на Восток, так как внутри России их сильным конкурентом было русское купечество. В такой ситуации татарские купцы добивались от правительства уступок в вопросах религии, о чем свидетельствует строительство мечети в Сеитовой слободе в 1746 г. Еще до восшествия на престол Екатерины II российское правительство фактически начало проводить политику веротерпимости по отношению к татарам, учитывая прибыльность торговли с Востоком с помощью татарских купцов-посредников. Активная деятельность татарских купцов в середине XVIII — XIX в. доказывает, что российское правительство предпочитало поощрение торговли с Востоком политике христианизации российских мусульман, степень жесткости которой менялась в зависимости от обстоятельств.

Кроме торговых предприятий татарских купцов заслуживает внимания и связанное с их деятельностью культурное влияние. Даже малое число приведенных примеров позволяет заключить, что татарские купцы в немалой степени содействовали развитию просвещения в Западном и Восточном Туркестане.

Нашей следующей задачей является более подробный хронологический анализ тезисов этого очерка с привлечением еще большего объема архивных документов.

Библиография

ГАОрО (Государственный архив Оренбургской области), ф. 3 [Оренбургская губернская канцелярия (1744–1782)]; ф. 6 [Канцелярия Оренбургского генерал-губернатора (1777–1880)].

РГАДА (Российский государственный архив древних актов), ф. 350 [Ландратские книги и ревизские сказки].

Аполлова Н.Г. 1960. Экономические и политические связи Казахстана с Россией в XVIII — начале XIX в. М.

Байкова Н.Б. 1964. Роль Средней Азии в русско-индийских торговых связях (первая половина XVI — вторая половина XVIII в.). Ташкент.

Бикмухаммедов И. 2005. Путевые записки. Оренбург.

- Валиханов Ч.Ч. 1985. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3. Алма-Ата.
- Витевский В.Н. 1891. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г. Казань. Вып. 3.
- Госманов М. 1996. Ябылмаган китап яки чәчелгән орлыклар (Незакрываема книга или прорастающие семена). Казань.
- Денисов Д.Н. 2005. Основание Татарской Каргалы // Из истории татар Оренбуржья (К 260-летию Татарской Каргалы): сборник материалов областной научно-практической конференции. Серия «Многонациональный мир Оренбуржья». Вып. 19. Оренбург.
- Искандаров Р., Искандаров А. 2005. Сеитов посад: очерки по истории Оренбургской (Татарской) Каргалы. Казань.
- Ислаев Ф.Г. 2001. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к терпимости. Казань.
- Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань. 2001.
- Касымбаев Ж.К. 1984. О роли иртышской линии в развитии торговли между Средней Азией и Россией (XVIII — первая половина XIX вв.) // Общественные науки в Узбекистане. № 6.
- Колесников А.А. 2006. Русские в Кашгарии (вторая половина XIX — начало XX в.). Миссии, экспедиции, путешествия. Бишкек.
- Материалы по истории Башкирской АССР. Т. 4. Ч. 2. М., 1956.
- Михалева Г.А. 1980. Сеитовский посад Оренбурга и его роль в развитии Русско-Среднеазиатской торговли (вторая половина XVIII — начало XIX века) // Общественные науки в Узбекистане. № 12.
- Михалева Г.А. 1982. Торговые и посольские связи России со среднеазиатскими ханствами через Оренбург. Ташкент.
- Михалева Г.А. 1991. Узбекистан в XVIII первой половине XIX в.: ремесло, торговля и пошлины. Ташкент.
- Небольсин П.И. 1856. Очерки торговли России с странами Средней Азии, Хивой, Бухарой и Коканом. СПб.
- Неплюев И.И. 1893. Жизнь Ивана Ивановича Неплюева. СПб. (2-е изд. 1974).
- Ногманов А. 2002. Татары Среднего Поволжья и Приуралья в Российском законодательстве второй половины XVI — XVIII в. Казань.
- Панков А.В. 1929. К истории торговли Средней Азии с Россией в 1675–1725 гг. // Известия среднеазиатского географического общества. Т. 19. Ташкент.
- Путешествие Исмаил-аги в Индию. Казань, 1993.
- ПСЗ: Полное собрание законов Российской империи. Сер. 1. СПб.
- РИО. Т. 147: Сборник императорского русского исторического общества. Т. 147. Материалы Екатерининской законодательной комиссии. Ч. XIV. Петроград. 1915.
- Рычков П.И. 1999. Топография Оренбургской губернии. Уфа (1-е изд. Оренбург, 1767). Русско-индийские отношения в XVIII в. М., 1965.
- Степанов К. 1897. Каргала, или Сеитовский посад // Русский архив. 1897. № 8.
- Султангазиева Г.С. 2005. Сеитовский посад в новой истории Казахстана // Из истории татар Оренбуржья (К 260-летию Татарской Каргалы): сборник материалов областной научно-практической конференции. Серия «Многонациональный мир Оренбуржья». Вып. 19. Оренбург.
- Ташкин С.Ф. 1921. Инородцы Поволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатерининской законодательной комиссии. Вып. 1-й. Инородцы поволжско-приуральского края. Оренбург.

- Труды оренбургской ученой архивной Комиссии. Т. 9. Оренбург. 1902.
- Усманов М.А. 1967. Записки Исмаила Бекмухаммедова о его путешествии в Индию // Ближний и Средний Восток: история, экономика. М.
- Усманов М.А. 1992. Татарское купечество в торговле России с восточными странами через Астрахань и Оренбург в XVII–XVIII столетиях // Russian History 19, nos 1–4.
- Хасанов Х. 1977. Формирование татарской буржуазной нации. Казань.
- Юхт А.И. 1994. Торговля с восточными странами и внутренний рынок России (20–60-е гг. XVIII в.). М.
- Юлдашев М.Ю. 1964. К истории торговых и посольских связей Средней Азии с Россией в XVI–XVII вв. Ташкент.
- Татарларнинг кискача тарихи [Краткая история татар]. Урумчи. 1988.
- Фахредин Р. 1897. Са'ид [Сеитов посад]. Казань.
- Dale S.F. 1994. Indian Merchants and Eurasian Trade, 1600–1750. Cambridge.
- Gommans J.J.L. 1995. The Rise of the Indo-Afghan Empire, c. 1710–1780. Leiden.
- Hamada M. 1990. La transmission du mouvement nationaliste au Turkestan Oriental (Xinjiang) // Central Asian Survey 9/1.
- Kemper M. 2006. Ismails Reisebuch als Genremischung // Источники и исследования по истории Татарского народа. Казань.
- Komatsu H. 2004. Bukhara and Kazan // Acta Asiatica 86 (Tokyo).
- Rieber A.J. 1982. Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia. Chapel Hill.
- Steensgaard N. 1974. The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: the East India Companies and the Decline of the Caravan Trade. Chicago–London.
- Usmanov M.A. 1998. Tatar Settlers in Western China (Second Half of the 19th Century to the First Half of the 20th Century) // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations. Ed. von Kügelgen A., Kemper M., Frank A.J. Berlin.
- Veniukof M. et al. 1865. The Russians in Central Asia: Their Occupation of the Kirghiz Steppe and the Line of the Syr-Daria: their Political Relations with Khiva, Bokhara, and Kokan: also Descriptions of Chinese Turkestan and Dzungaria. London.
- Vámbéry A. 1864. Travels in Central Asia. London.
- Zenkovsky S.A. 1953. A Century of Tatar Revival // American Slavic and East European Review 12/3
- Комацу Хисао 1996. Какумэй-но Тюо Адзия: ару дзядидо-но сёдзо [Революционная Центральная Азия: портрет 'Абд ар-Ра'уфа Фитрата]. Токио.
- Оиси Син'этиро 1996. Касюгару-ни окэру дзядидо ундо: Муса Баёху кэ то синхосики кёйку [Джадидизм в Кашгаре: Муса Баев и джадидизм] // Тоё гакухо. Т. 78. № 1.
- Сагүти Тору 1963. 18–19 сэйки Хигаси Торукисутан сякайси кэнкю [Социальная история Восточного Туркестана в XVIII–XIX вв.]. Токио.
- Сагүти Тору 1966. Росиа то Адзия согэн [Россия и азиатская степь]. Токио.
- Сиотани Масатика 2002. 19 сэйки дзэнхан-но Адзия мэньоримоно сидзё-ни окэру Росиа сэйхин-но ити [Позиции русских изделий на азиатских рынках хлопчатобумажных товаров в первой половине XIX в.]. // Росиаси кэнкю. № 70.

Чарльз СТЕЙНВЕДЕЛ

**ПОЛОЖЕНИЕ БАШКИРИИ В СОСТАВЕ РОССИИ:
РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ, ПАРАЛЛЕЛИ,
ОБЩЕИМПЕРСКИЙ КОНТЕКСТ
(1552–1917)**

Развитие региональных исследований заняло видное место в изысканиях историков о Российской империи после распада Советского Союза. Как указывал А. Миллер, это произошло не потому, что регионы являются более «натуральными» или значимыми структурными единицами, чем крупные образования [Miller 2004]. Скорее, региональные исследования позволили историкам сузить рамки анализа и изучать отдельные «ситуации» внутри более обширного политического тела.

Региональные исследования особенно ценны для изучения империй в силу того, что империи являются крупными политическими телами, состоящими из различных народов и территорий, включенных в различные отношения с центральной властью [Tilly 1997: 3]. Как писал Р. Суни, «разные формы правления» и «разный уровень социально-экономического развития» ставят народы империи в «различные исторические контексты» [Sunu 1993: 23]. Формирование Российской империи, равно как и политическое мировоззрение ее правителей, создают дополнительные трудности для региональных исследований. Особенно после губернской реформы Екатерины II (1775) административные единицы империи не отражали этнических, социальных и экономических характеристик местностей и населения — характеристик, часто используемых учеными при изучении отдельных регионов. Чтобы понять региональную специфику России, нужно учитывать роль истории, политики и идеологии в процессе формирования имперских государственных учреждений и местных форм общества.

В данной работе автор намерен демонстрировать вышесказанное примерами из истории территории, составляющей нынешний Башкортостан, с анализом ее места в более обширном Волго-Уральском регионе и в империи в целом. Автор покажет, что в процессе расширения империи соседние Казанская и Уфимская губернии оказались в

совершенно различном положении внутри империи, весьма значительны были и различия местных форм общественного устройства. Автор не претендует на всесторонний анализ, его главный тезис состоит в том, что завоевательная идеология, развитие религиозных институтов и местная специфика структуры землевладения способствовали формированию мусульманского дворянства в Башкирии, почти полностью отсутствовавшего в Казанской губернии.

Во второй части работы речь пойдет о месте Башкирии в империи в целом. Автор проанализирует отличие Башкирии от западных и южных регионов империи, а также обратится к основным категориям, с помощью которых можно описать эти регионы. Данные категории включают время вхождения в состав России, географию, относительную значимость религии и национальных особенностей для самоидентификации, а также институциональную структуру и гражданскую жизнь. Подводя итог, можно сказать, что Волго-Уральский регион является важной контрмоделью для западных и южных пограничных областей Российской империи.

Повесть о двух губерниях

При сравнении Казанской и Уфимской губерний накануне революции 1917 г. исследователь истории Российской империи находит много общего. Губернии граничили друг с другом. Казань находилась на Волге, тогда как Уфа была расположена к востоку от нее, на правом притоке Волги — р. Белой. По данным всероссийской переписи 1897 г., в каждой из двух губерний была почти одинаковая численность жителей: в Казанской проживало 2,17 млн. человек, а в Уфимской — 2,196 млн. Национальный и религиозный состав населения обеих губерний в равной мере отличался разнообразием. Главным образом благодаря значительному присутствию православных чувашей и вотяков (удмуртов) удельный вес православных в Казанской губернии (68,6%) был выше, а мусульман — ниже (29,1%), чем в Уфимской губернии (43,79% православных и 49,88% мусульман). Ислам имел сильные позиции в обеих губерниях. Казань была университетским городом, и ее население (129,96 тыс.) было гораздо больше населения Уфы (49,275 тыс.), однако после строительства Транссибирской железной дороги в 1888 г. Уфа начала быстро расти [Центральный статистический комитет 1903: v; 1904: vii]¹.

¹ В статистическом докладе об Уфимской губернии отдельно считаются «великорусский, малорусский и белорусский» элементы, но в докладе о Казанской губернии такое деление отсутствует, и автор также не стал его проводить. Удельный вес рус-

Несмотря на сходство двух регионов, история их более чем 300-летнего существования в составе Российской империи неодинакова. Автор кратко рассмотрит основные аспекты имперского управления в двух губерниях, включая завоевание, привилегии православной церкви и характер землевладения. Цель такого сопоставления заключается в том, чтобы осветить формирование мусульманского дворянства в Уфимской губернии, отразившееся на характере имперского господства над мусульманскими общинами в двух изучаемых областях и на местной политической жизни в целом. Короче говоря, ввиду религиозных, землевладельческих и управленческих различий численность дворян-мусульман в Уфимской губернии была больше, чем в Казанской губернии. Это способствовало росту мусульманского представительства в общественных учреждениях Уфимской губернии по сравнению с Казанской, а также более высокому уровню активности либеральных партий в Уфе.

Завоевание

Характер завоевания, а также идеологическое значение, ему приписанное, сильно различались в регионах, позднее составивших Казанскую и Уфимскую губернии. Ряд ученых считают, что завоевание Казанского ханства Иваном IV положило начало Российской империи, когда Московское государство расширилось за пределы славянской Руси и включило обширный массив неславянского, неправославного населения. Самому завоеванию было придана огромная идеологическая важность. Напротив, включение в состав империи земель, составляющих современную Башкирию, проходило постепенно и с гораздо меньшим применением насилия.

История осады, взятия и разрушения татарской Казани в 1552 г. войском Ивана IV хорошо известна. Конфликт был кульминацией десятилетий дипломатических переговоров и войн между Московским государством и Казанским ханством. Иван IV во главе 150-тысячного войска участвовал в осаде города, которая длилась немногим более месяца. После того как инженерные отряды Ивана IV подорвали стены Казани, войско ворвалось в город, сожгло и разграбило его. Большинство мужчин, защищавших город, были убиты, а мечети разрушены. Завоевание ознаменовало начало усилий по искоренению ислама и

скоязычного населения в обеих областях был почти одинаков (38,4% в Казанской губернии, 38,2% — в Уфимской). В Казанской губернии было больше татар (31,1%) и чувашей (23,1%), в Уфимской губернии — больше башкир (40,98%), но меньше татар (8,41%) и чувашей (2,76%).

превращению Казани в православный город. По мнению А. Каппелера и М. Романьелло, период наибольшего насилия и принудительной христианизации продолжался лишь несколько лет, до тех пор пока татарское сопротивление не приняло более прагматичный характер [Kappeler 2001: 27; Romaniello 2007: 520–521, 539]. В то же время завоевание Казани стало краеугольным камнем идеологии Московского государства. Оно считалось актом Божьего Промысла, даровавшего православным успех. В историософских сочинениях подчеркивалось, что царская молитва о божественном вмешательстве принесла победу православному воинству. Царь, по утверждению московских князей Церкви, являл образцы высшего благочестия, наградой за него стал разгром мусульман [Pelenski 1974: 205–207]. Не случайно в 1555 г. Иван IV повелел в память о победе над Казанью выстроить Собор Покрова, что на Рву (Храм Василия Блаженного) [Brumfield 2004: 122–129]. Завоевание также обусловило явление в 1579 г. одной из самых почитаемых в русской православной традиции икон — Казанской иконы Богоматери [Pelenski 1974: 272–273] после пожара в русской части города. Эти примеры демонстрируют центральное положение, которое заняло завоевание в имперской идеологии Москвы.

Присоединение башкир к России носило иной характер. В результате ликвидации Казанского ханства многие башкиры лишились сюзерена. Южные башкиры были данниками Ногайской Орды, влияние которой на большей части ее территории быстро уменьшилось после разгрома Казанского ханства. Начиная с 1552 г. главы башкирских родов ездили в Казань, чтобы приносить присягу на верность (шерть) царю Ивану IV и его наследникам. Однако башкиры приносили шерть в совершенно других условиях, чем те, кто пережил разгром Казани. По данным *шеджере*, генеалогической летописи рода кара-кыпчак, царь послал грамоты, обещающие минимальное вмешательство в башкирскую жизнь: башкиры могли «сохранить свою веру, соблюдать свой обычай...» [Кузеев 1960: 111–117]. Однако свобода действий, предоставленная башкирам, была ограничена политическими обстоятельствами. Так, согласно *шеджере* рода юрмат, Татигач-бей отправился в Казань принести шерть, потому что он не знал, что делать, испытывая давление со стороны и Москвы, и Ногайской Орды [Кузеев 1960: 29–30, 33–34]. По сравнению с присоединением Казани присоединение башкир к России прошло мирно. Принесение шерти, отмеченное в русских летописях, не стало ключевым элементом имперской идеологии. Строительство Уфы в 1586 г. упрочило российское присутствие на территории, где ранее признавалось влияние прежних

сюзеренов башкир. Пока башкиры платили ясак, Российское государство не было заинтересовано в изменении их образа жизни.

Иван IV и его наследники, московские государи, считали победу над оседлым, сравнительно урбанизированным мусульманским Казанским ханством убедительным доказательством военной мощи Российского государства, прочности правовых основ его существования, всемогущества христианского Бога. Сравнительно с этим, подчинение башкир выглядит почти случайным. Москва не стремилась к их полной интеграции в систему Российского государства в ближайшем будущем. Башкирское население в основном занималось скотоводством и вело полукочевой образ жизни, для которого, по мнению властей, московская система управления не годилась. После завоевания Казани Российское государство постепенно создало новую линию укреплений, чтобы защитить вновь присоединенные земли от набегов степных кочевников. Уфа и Башкирия оставались за пределами укрепленной линии вплоть до строительства Оренбурга и его укрепленной линии в 1730-х гг. Таким образом, будучи подданными царя, жители Башкирии находились в некоей зоне неопределенности, в которой российский суверенитет не работал в полную силу [LeDonne 2006: 589]. Башкирия не имела для Российской империи того значения, которое имела Казань. Когда гораздо позднее, в конце XVII — середине XVIII в., башкиры восставали против имперских властей, они так же сильно, как и бывшее Казанское ханство, пострадали от военных действий и понесли тяжелые потери. Многих сослали в северо-западные регионы России [Donnelly 1968: 76–77, 83, 138–39; Устюгов 1950: 19]. Однако эти события не заняли важного места в российской государственной идеологии, в память о них не возведено ни одного храма.

Церковь и миссионерские усилия

Полномочия и организационные основы русского православия также имели разный характер в сравниваемых регионах. Как и можно было ожидать, Казань, в идеологическом обосновании присоединения которой религия играла столь важную роль, уже в 1555 г. стала центром православной епархии на востоке России, резиденцией епископа Гурья. В конце XVI в. епископы Казанские стали архиепископами, а затем были возведены в сан митрополитов [Romaniello 2003: 136]. До 1652 г. на территории бывшего Казанского ханства было создано 20 мужских и 11 женских монастырей. В конце XVII в. миссионерские усилия активизировались. Войны с Османской империей во времена Петра I сопровождались энергичными попытками ограничить численность и

права мусульман и обратить их в православие [Khodarkovsky 1996: 278–279]. Усилия, направленные на «институционализацию благочестия», «монополизацию священного» и содействие «строительству абсолютистского государства», также вдохновляли миссионерскую работу [Werth 2003: 546–547]. Стремление императорской власти способствовать православному прозелитизму достигло пика с созданием в 1730-х гг. Конторы новокрещенских дел, которая обращала в христианство язычников и мусульман уездов Казани, Астрахани, Нижнего Новгорода, Воронежа. Казанский архиерей руководил разрушением 418 из 536 мечетей Казанского уезда [Khodarkovsky 1996: 283–284, Ислаев 2001: 60–61, 83].

В отличие от Казани присутствие церкви в Башкирии было намного менее заметным. Церковь была построена в Уфе при основании города в 1586 г., и регион попал под юрисдикцию казанского епископа. В 1660–1680-х гг. Москва намеревалась создать в Уфе резиденцию викарного епископа, но так и не реализовала этого намерения. В 1764 г. часть региона была переподчинена еще более далекой Вятской епархии. Успенский монастырь, самый главный в Уфе, был закрыт, а его монахов перевели в другие монастыри. Только в 1800 г. была учреждена епархия Уфимская и Оренбургская с центром в Уфе [Златоверховников 1899: 44–45]. Таким образом, на протяжении более чем 200 лет в Башкирии не было собственного епископа. До конца XIX в. церковь как институт в Уфе была менее укоренена, чем в Казани. Во время всеобщей переписи населения 1897 г. в Уфе в расчете на душу населения было вдвое (50,7%) меньше служителей православной церкви и их семей, чем в Казани [Центральный статистический комитет 1903: 184; 1904: 96].

Башкирия также в значительной степени не была затронута анти-исламской деятельностью Конторы новокрещенских дел и являла пример включения мусульман во внутримперские связи не путем насильственной христианизации, а посредством терпимости к исламу. Исключительность Башкирии объясняется в значительной мере практическими соображениями. К 1760-х гг. конфликты с применением насилия лишь недавно завершились в крае. Местные чиновники не были заинтересованы в каком-либо провоцировании беспорядков. Вообще в более отдаленных районах государство действовало с большей осторожностью [Werth 2003: 557], однако сопротивление оренбургского губернатора И.И. Неплюева политике принудительной христианизации выходит за рамки прагматизма. В то время как власти разрушали мечети в Среднем Поволжье и Западной Сибири, Неплюев старался сделать Оренбург оплотом мусульманского купечества. В 1744 г.

Неплюев получил разрешение основать под Оренбургом Сеитову слободу, почти исключительно мусульманский населенный пункт [Kosach 1998: 44–50; Рычков 1762 (1999): 180]. Жителям слободы было разрешено строить мечети, они освобождались от рекрутского набора, им были предоставлены торговые льготы. Сеитова слобода (Каргала) стала важнейшим пунктом для развития торговли со Средней Азией. В своих сочинениях мусульманский религиозный лидер начала XX в. Риззэддин б. Фахреддин придавал большое значение Каргале как первому после падения Казани «центру официально признанной национальной религиозной жизни» [Kosach 1998: 48].

Покровительствуя мусульманским купцам, администрация Неплюева сдерживала излишнее миссионерское рвение. В 1744 г. уфимская губернская канцелярия утверждала, что логика государственной стратегии в Казанской губернии — защита новокрещеных православных от мусульманского влияния — неактуальна в Уфе из-за незначительного количества новокрещеных [Полное собрание законов Российской империи 1744: 26]. В 1751 г. Неплюев лично обратился в Сенат с жалобой на Тобольского митрополита Сильвестра в связи с его попытками заставить креститься 11 башкир в Западной Сибири. В результате жалобы Неплюева Сенат создал в Оренбурге комиссию по урегулированию споров между светскими и религиозными властями [Frank 1998: 30; Фирсов 1869: 424]². В 1740–1750-х гг. мусульмане Башкирии в целом не стали объектом наиболее одиозных миссионерских начинаний, имевших место в Казанской губернии.

Земля

Возможно, наиболее важный элемент активности имперской власти в аграрном государстве — распределение земли и регулирование ее использования — также отличал Казанскую губернию от Уфимской. Политическую и социальную систему Московского царства можно было ввести в Казани с относительной легкостью, поскольку бывшее Казанское ханство было социальной иерархией, аналогичной московской, ее привилегированные страты можно было включить в имперскую систему. Население в окрестностях Казани было оседлым и занималось сельским хозяйством. Надзором за крестьянами занимались

² В указе 1744 г., ограничивающем постройку новых мечетей, не говорится об Уфе и Оренбурге [ПСЗ. Сер. 1. Т. 12: 157–159 (№ 8978, 22 июня)]. И.К. Загидуллин пишет об этом сенатском указе в настоящем сборнике. См. его «Некоторые аспекты институционализации мечетей Среднего Поволжья в общеимперском политико-правовом пространстве (середина XVIII — начало XX в.)».

привилегированные землевладельцы, которые могли также нести службу царю в войске. Москва создала привилегированный слой подданных путем предоставления поместий преданным представителям знати, в том числе и мусульманам. Татары-мусульмане, продемонстрировавшие лояльность самой службой в войске, получили поместья, невзирая на конфессию и этничность [Romaniello 2003: 163–165].

В Башкирии данную систему нельзя было применить с такой же легкостью. У башкир не было привилегированной элиты, во всем подобной русской, которая могла бы сразу влиться в ряды российского дворянства. Царь предоставил некоторые привилегии так называемым тарханам, освободив их от выплаты ясака, но в целом он не жаловал дворянства представителям башкирской элиты. До окончательного подчинения казахов в 1820-х гг. Уфа и башкирские земли были пограничной зоной. Ввиду этого поместная система охватывала гораздо меньшую часть земель в Уфимском крае. Некоторым служилым в Уфе давали поместья, однако применительно к концу XVII в. речь шла лишь о нескольких сотнях человек. Земля поместий, предоставленных мусульманам, ранее принадлежала ногайцам и была расположена под Уфой [Азнабаев 1999: 57]. Подавляющее же большинство башкирских земель стало вотчинами — землями, находящимися в коллективном владении башкирских родов. Право родов продавать свои земли было ограничено, и границы башкирских земель, как правило, не были четко определены. Башкирские роды цепко держались за свои коллективные наследственные права на землю, даже если грамота, даровавшая им эти права, была утеряна. Власти несколько раз подтверждали права башкир на их землю.

Сначала мусульмане в Казани были интегрированы в московскую систему с большей легкостью, чем башкиры. Однако, когда политика Москвы изменилась, отдельные помещики в Казанском уезде оказались более уязвимы, чем башкирские вотчинники. Начиная с 1680-х гг. российская верховная власть начала наступление на знатных мусульман-землевладельцев [Ногманов 2002: 53–57; Romaniello 2007: 537]. Указ 1681 г. уточнил, что крещеные татары могли вернуть себе ранее отнятые у них земли, однако те, кто сохранил веру отцов, не имели на это права [ПСЗ. Сер. 1. Т. 2: 312–313 (№ 867, 16 мая); Romaniello 2007: 537]. Противодействие татар указу в будущем стало одной из причин его отмены [Ногманов 2002: 55]. Между тем в 1682 г. были легализованы отчуждение земли у татар-мусульман и ее распределение среди крещеных татар. Реализация этого закона, судя по всему, шла сравнительно медленно. Закон 1713 г. гласил, что все мусульмане, владеющие населенными поместьем или вотчиной, обязаны принять христи-

анство в 6-месячный срок под страхом потери земли и крепостных [ПСЗ. Сер. 1. Т. 5: 66–67 (№ 2734, 3 ноября); Ногманов 2002: 100–101]³. К концу правления Петра I крупное мусульманское землевладение в Казанской губернии в основном было ликвидировано.

Башкирское землевладение также сильно пострадало в XVIII в. Во время Башкирского восстания 1735–1740 гг. начальники Оренбургской экспедиции заявили, что башкирское землевладение абсолютно невыгодно. Поэтому государство разрешало башкирам продавать свои земли дворянам, должностным лицам, а также мещерякам [ПСЗ. Сер. 1. Т. 9: 741–745 (№ 6890, 11 февраля)]. Многие имперские чиновники, как русские, так и мусульмане, воспользовались этой ситуацией для покупки большого количества башкирских земель за небольшие деньги [Акманов 2000: 28–31]. После подавления восстания некоторые арендаторы перестали вносить арендную плату, и башкирские земли были им пожалованы за верность короне. Российские крепости и заводы также заняли большие участки башкирских земель. Тем не менее в конце XVIII в. башкирам еще принадлежали значительные территории, тогда как представители татарских мусульманских элит в Казани в основном, лишились своих земель. Уничтожить коллективную наследственную земельную собственность оказалось намного сложнее, чем конфисковать отдельные поместья.

Создание мусульманского дворянства

В царствование Екатерины II российская политика по отношению к православию и исламу существенно изменилась. Мужские и женские монастыри потеряли большую часть своих земель и всех крепостных, а Контора новокрещенских дел была упразднена. Екатерина смягчила ограничения на строительство мечетей. Главное должностное лицо в Башкирии, барон Осип Игельстрём, в 1788 г. учредил, согласно именному указу, Оренбургское Мухаммеданское Духовное Собрание (ОМДС), с тем чтобы государство могло контролировать духовную жизнь мусульман, обеспечивая включение исламских структур в бюрократическую систему империи [Азаматов 1999; Ногманов 2002: 130–131; Crews 2006]. Учреждение ОМДС именно в Уфе было не случайно. Территория, составлявшая тогда Оренбургскую губернию, сыграла ключевую роль в отношениях с мусульманами Казахской степи и в дальнейшем — Средней Азии. Российские мусульмане служили экс-

³ И.Р. Габдуллин указывает 64 семьи служилых татар, которые потеряли земли и крепостных после 1713 г. [Габдуллин 2006: 84–292].

пансионистским планам империи в отношении мусульманских народов, проживавших за пределами российских границ. В результате в Башкирии сформировалась прослойка мусульманского дворянства, которая в значительной мере отсутствовала в Казани.

Первым важным шагом в формировании мусульманской дворянской элиты стал именной указ от 22 февраля 1784 г. «О позволении Князьям и Мурзам Татарским пользоваться всеми преимуществами Российского дворянства» [ПСЗ. Сер. 1. Т. 22: 51–52 (№ 15936, 22 февраля); Арапов 1999]. Этот указ знаменовал отход от политики 1680-х гг., в рамках которой ограничивались привилегии мусульманских дворян с целью заставить их креститься под угрозой отчуждения крепостных и земель. Исследователи отмечают, однако, что главной целью указа было создание условий для возвращения привилегированного статуса тем, чьи предки были его лишены, при этом не планировалось создавать новый слой знати. Претендент должен был предъявить доказательства того, что он действительно родом из благородной семьи. Такие доказательства зачастую трудно найти после того, как они были утрачены несколько поколений назад. Даже в случае успеха мусульманские дворяне не могли вернуть все утраченные земли и бывших своих крепостных-немусульман. Несмотря на эти ограничения, указ открыл двери для включения мусульман в местную элиту на протяжении следующего столетия. После учреждения Табели о рангах в 1721 г. государственная служба стала одним из путей обретения дворянства. В Уфимской губернии, пограничном регионе с большим мусульманским населением, соседствующем с мусульманскими казахскими жузами, у мусульман было много возможностей для службы. Из 583 семей служилых татар, историю которых рассмотрел И.Р. Габдуллин, представители 179 семей жили в Уфимской губернии [Габдуллин 2006: 84–292]. Кроме того, большое количество башкирских земель, которые можно было приобрести как царское пожалование или купить по низким ценам, дали возможность мусульманской знати вести дворянский образ жизни. Таким образом, мусульмане Уфимской губернии имели больше шансов стать дворянами, чем их единоверцы в Казанской и Пермской губерниях, не владевшие большими земельными угодьями.

Башкирское восстание 1735–1740 гг. предоставило мусульманам первую заметную возможность заслужить благодарность императрицы Елизаветы Петровны, а также возможность дешево купить земли. Кутлуг-Мухаммед Тевкелев (с 1734 г. известен в русских источниках под именем Алексея Ивановича) был заместителем командира в Оренбургской экспедиции, силами которой подавлялись башкирские

восстания. К концу XVIII в. Тевкелевы имели 216,9 тыс. дес. земли в Уфимской губернии [Арапов 2002: 32; Гилязов 1989]. В число крупных землевладельцев входили мещеряцкий старшина Р.У. Янышев, который приобрел 69,62 тыс. дес., и мурза И. Чанышев, купивший обширные земли в Стерлитамакском уезде [Акманов 2000: 32–43]. Выгоден местным мусульманам был и именной указ от 22 февраля 1784 г. В целом, в конце XVIII в. мусульманскими были около 10% семей, внесенных в Бархатную книгу Уфимской губернии.

Учреждение военно-служилой Башкирской кантональной системы управления и Башкиро-мещеряцкого войска предоставило местным элитам еще одну возможность подняться с помощью службы по ступеням иерархии. Как отмечалось выше, в XVI–XVIII вв. дворянство, как правило, не жаловали представителям башкирской знати. Однако кантональная администрация Башкирии открыла более 400 служилых мест для мусульманской элиты. Служба давала возможность получить чин, который, согласно Табели о рангах, открывал путь к личному или наследственному дворянству. Например, в 1850 г. 590 башкир и 69 мещеряков дослужились до чинов и должностей, дававших право претендовать на дворянство [История Башкортостана 1996: 348]. Со временем должность старшины в Башкирии стала, по сути, наследственной. С упразднением башкирских кантонов старшинам было пожаловано дворянство [ПСЗ. Сер. 2. Т. 40: 753–776 (№ 42282, 2 июля)]. Эти события больше всего повлияли на Уфимскую и Оренбургскую губернии, где проживало наибольшее количество башкир, их влияние на Казанскую губернию было минимальным.

Трудно было бы определить точное число дворян среди мусульман, так как всеобщая перепись 1897 г. не содержит статистических данных, показывающих вероисповедание и сословие одновременно. Но если считать родной язык признаком религиозной принадлежности, то можно получить данные о приблизительном числе дворян среди мусульманского населения. Согласно переписи, в Уфимской губернии проживало в общей сложности 6218 потомственных дворян обоего пола, в том числе 5696 татароязычных, 512 башкироязычных и 10 татароязычных мещеряков. В Уфе также было в общей сложности 265 личных дворян и чиновников не из дворян и членов их семей обоего пола, в том числе 117 татар, 133 башкир и 15 мещеряков. В отличие от этого в Казани проживал 121 татароязычный из потомственных дворян и 124 «личных дворян и чиновников не из дворян и членов их семей обоего пола» [Центральный статистический комитет 1903: 184; 1904: v, vii, 258]. Таким образом, в Уфимской губернии число потомственных дворян среди мусульман было более чем в 50 раз

выше, а число личных дворян в два раза выше, чем в Казанской губернии.

Надо отметить, что многие представители мусульманской знати не имели того богатства и положения в обществе, которыми располагали православные дворяне. Например, две мусульманские дворянские семьи, Терегуловы и Еникеевы, владели 7,3 тыс. дес. земли, которые были распределены между 149 главами хозяйств. В итоге в пользовании у каждой семьи было 35–154 дес. Дворянина, владеющего 35 десятинами, не всегда легко отличить от крестьянина. Но не все дворяне жили и работали как крестьяне. В Уфимской губернии, где энергичный и недобросовестный человек мог купить башкирские земли за небольшую сумму, новые дворяне могли приобрести большие участки. Кроме того, сыновьям дворян, башкир и мещеряков отдавали предпочтение при продвижении по военной службе, а также при поступлении в военно-учебные заведения, например в Оренбургский Неплюевский кадетский корпус, военную академию в Москве, а также на медицинский и восточный факультеты Казанского университета, где в XIX в. для детей военнослуживых мусульман (башкир и мещеряков) специально выделялись места [Асфандияров 2005: 154–160]. В Уфимской губернии образовался сравнительно небольшой, но влиятельный слой дворян-мусульман, который фактически стал посредником между православными властями и мусульманским населением. Селим-Гирей Тевкелев, потомок А.Тевкелева, ушел в отставку с военной службы, став предводителем дворянства Самарской губернии, а затем в 1865 г. — оренбургским муфтием. В 1886 г. в должности муфтия его сменил Мухамедьяр Султанов. Дворянство было пожаловано Султановым в первой половине XIX в. Им принадлежал завод и 774 дес. земли. Абусугуд Ахтямов был сыном ахуна в мещерякском кантоне, окончил юридический факультет Казанского университета, служил чиновником по особым поручениям у уфимского губернатора, был председателем Белебейской земской управы, позднее работал адвокатом. Мухаммед-Салим Уметбаев, переводчик при муфтиате, был сыном старшины башкирского кантона, получившего дворянство после упразднения кантонов в Башкирии. После окончания Неплюевского кадетского корпуса М.-С. Уметбаев поступил на службу. Селим-Гирей Джантюрин учился на физико-математическом факультете Московского университета, затем служил чиновником по особым поручениям в губернаторской канцелярии и был депутатом уфимского губернского земства. Шахайдар Сыртланов, владелец 2,2 тыс. дес. земли, также закончил Неплюевский кадетский корпус, служил в Туркестанском генерал-губернаторстве, а после 1905 г. стал одним из орга-

низаторов политической партии «Иттифак ал-муслимин» [Ямаева 1998: 286, 302–303]. Они стали общественными деятелями в Уфимской губернии, а также лидерами либерального крыла мусульманского политического движения.

Мусульмане в земских структурах Уфимской губернии

Присутствие значительного числа мусульман в элите Уфимской губернии, по сравнению с Казанской губернией, стало особенно значимым после Великих реформ царствования Александра II. В деятельности новых учреждений — земств, школьных попечительств, мировых посредничеств — активно участвовали дворяне и крупные землевладельцы. Это означало, что мусульмане в Уфимской губернии имели немало шансов занять видные должности в общественных учреждениях. Не следует, однако, преувеличивать влияние мусульман в этих учреждениях, их общее число было не так велико. Но, по мнению автора, число мусульман в учреждениях Уфимской губернии было значительным, и они играли важную роль в местном самоуправлении. Земства были учреждены в Уфимской губернии в 1875 г., спустя 11 лет после их создания в большинстве других губерний Европейской России. Изначально участие мусульман было малозаметным. Однако к 1880-м гг. оно возросло настолько, что в Белебейском уезде мусульманин был председателем земской управы дважды: в 1883–1885 гг. и в 1888–1892 гг. В 1887 г. мусульманами были около 50% депутатов земских собраний Уфимской губернии [Григорьев 1915: 19–24].

В 1881 г. М.-С. Уметбаев выступал в земстве Уфимского уезда за обучение мусульманской молодежи родному языку [Вестник Уфимского земства 1882: 227–228]. К.-М. Тевкелев, племянник оренбургского муфтия, несколько раз становился гласным уфимского губернского земства и предводителем дворянства Белебейского уезда.

Земская контрреформа, проведенная в 1890 г., привела к снижению числа мусульман в земствах, так как земские начальники предпочитали назначать депутатов, избранных по православной крестьянской курии, и губернатор одобрял их выбор. Тевкелев и Ш. Сыртланов тем не менее руководили выборами в губернское земство. Там они присоединились к «прогрессивной» фракции губернского земства, которая возникла в конце 1890-х гг. После того как в 1906 г. вновь разрешили избирать земских депутатов по крестьянской курии, число му-

сульман в земствах вновь возросло. Однако с 1909 г. местная администрация не поддерживала мусульман, как это было и в 1880-х гг. Так, земской управе Белебейского уезда, избранной в 1909 г., было запрещено заседать из-за опасений предъявления ею «татаронациональных требований» и наличия «наклонностей, которые могли бы нанести ущерб православному делу» в регионе [РГИА, ф. 1288, оп. 2, 1909 раздел, д. 256, л. 3об., 7, 8об.—10]. Затем в 1912 г. губернатор А.С. Ключарев запретил многим знатным мусульманам принимать участие в заседаниях, поскольку они не могли предъявить грамоты, доказывающие их статус. После исключения Терегуловых, Еникеевых и еще ряда мусульман, не сумевших доказать свое благородное происхождение, К.-М. Тевкелев остался единственным мусульманином в земской управе. В знак протеста он подал в отставку. Как оказалось, почин сопротивления мусульманам исходил в большей мере от губернатора и нескольких православных активистов, нежели от большинства русского дворянства Уфимской губернии. Мусульманская элита способствовала «полевлению» земств. Представители мусульманской элиты предпочитали обучение единоверцев на родном языке и разработку единых учебных программ для всех жителей губернии. Мусульманские лидеры присоединились к коллегам-христианам на платформе более прогрессивной, чем та, которую поддерживал уфимский губернатор А.С. Ключарев.

Даже предложенное выше выборочное сравнение Казанской и Уфимской губерний свидетельствует о том, насколько разной может быть имперская политика и как различие в политике способствует возникновению различных социальных формаций. Пересечение проблем землевладения, конфессии и социального статуса создало абсолютно разные ситуации для мусульман Казани и Уфы. Тогда как среди казанской элиты преобладали купцы и муллы, уфимские мусульмане принадлежали в основном к дворянскому сословию и имели большое число представителей в органах местного самоуправления и общественных организациях. Знатные мусульмане нередко работали в имперских учреждениях или по крайней мере сотрудничали с ними. Их присутствие в местном самоуправлении, а иногда и в местной администрации позволяло им выражать, пусть и в определенных рамках, интересы мусульман, давало возможность скептически отзываться о русификаторских инициативах, а после 1905 г. — о поддержке на местах деятельности групп русских националистов. Благодаря им уфимское общество стало известно как центр либерального активизма [Веселовский 1911: 404—417].

Башкирия, Волго-Уральский регион и империя

Цель региональных исследований заключается в том, чтобы осветить различные процессы и стратегические меры, способствовавшие превращению Российского государства в империю. Как мы видели, даже в соседних районах имперское господство могло выражаться по-разному. Изучение причин, по которым Башкирия стала до некоторой степени исключением на имперском пространстве, помогает выявить основные категории, которые можно использовать при сопоставлении других регионов. Ввиду этого следует рассматривать Башкирию и Волго-Уральский регион в целом с момента их вхождения в состав России, особо выделяя роль этноконфессиональных факторов, характер общественной жизни и учреждений.

Особенности идеологии Российского государства в период завоевания Волго-Уральского региона и, соответственно, присоединения Башкирии имеют решающее значение для понимания исторического развития этих территорий. Казанское ханство и Башкирия оказались в составе России раньше, чем другие, например западные и южные, территории. К тому моменту, когда в конце XVIII — начале XIX в. другие районы империи со значительным мусульманским населением — Крым, Казахская степь, Кавказ, Средняя Азия — окончательно стали частью Российской империи, Казанская и Уфимская губернии находились в ее составе в течение более двух веков. Как утверждал Дж. ЛеДонн, до конца XVIII в. Россия стремилась строить унитарное государство. Губернская реформа Екатерины указывает на стремление создать такое государство посредством введения универсального набора местных учреждений. Однако впоследствии российская правящая элита осознала, что расширение империи после 1770-х гг. на Кавказе, разделы Польши, личная уния с Финляндией «создали совершенно новую ситуацию», и потому уделяла основное внимание строительству империи [LeDonne 2006: 608].

Эти перемены в политике в конце XVIII в. можно уподобить изменениям, проходившим во всей Европе. Как отмечал Дж. Дарвин и другие, в конце XVIII в. европейцы чаще смотрели на завоеванные народы как на отсталых дикарей, нуждающихся в цивилизации. Их земли следовало бы обрабатывать на основе более совершенных сельскохозяйственных технологий. Самоуверенность европейцев, и русских в том числе, росла по мере того, как наука и техника укрепляли их господство над неевропейцами [Darwin 2008: 160–217]. Затем, однако, стратегия присоединения новых территорий изменилась в России, так

же как и в других странах Европы. После 1780-х гг. Российская империя больше не практиковала выделение земли местным элитам, подобно тому, как это было на землях бывшего Казанского ханства (1560–1713), и не предоставляла земель в вотчинное владение родам, как в Башкирии. Тогда как в 1780-х гг. имперская власть создавала мусульманские религиозные администрации в Крыму и Башкирии, в XIX в. на Кавказе и в Средней Азии подобных мер не принимали. В XIX в. переход к менее покровительственной политике по отношению к нерусским, неправославным группам, безусловно, чувствовался в Казанской и в Уфимской губерниях, но в целом прежняя политика не изменилась. ОМДС продолжало усиливаться, а линия на сотрудничество с мусульманскими священнослужителями из Средней Азии не была пересмотрена [Crews 2006: 241–292]. Несмотря на разговоры об ограничении мусульманского влияния, до 1917 г. не было принято строгих мер против ОМДС.

Российская империя была, по своей сути, консервативным институтом. Как показывают документы различных архивов, изменения политического порядка вносились с осторожностью и вниманием к историческим прецедентам. Изменения, возможно, временами бывают необходимы, но должностные лица придавали огромную важность преемственности по отношению к тому, что хорошо работало в прошлом. Принципы государственного строительства более ранних веков были встроены в российскую систему и продолжали оказывать влияние после того, как от них отказались в связи с новыми территориальными приобретениями [Geraci 2001: 344]. В этом контексте запрет на участие мусульман в уфимском земстве означал явное изменение имперского порядка.

Преобладание конфессиональной идентификации над этничностью как основной осью конфликтов — вторая отличительная особенность Башкирии и Волго-Уральского региона в целом. Не следует отрицать значения национального фактора и в этом регионе, однако войны в начале XX в. велись во имя нации, а не веры, и национальная идентификация была сильнее в Западном крае Российской Империи. Р. Крус показал центральное значение религиозной идентичности на востоке империи [Crews 2006]. По мнению А. Франка, вплоть до XX в. мусульмане причисляли себя к «булгарам», что обеспечивало им единство [Frank 1998].

Политическая мобилизация, вызванная революцией 1905 г., и выборы в I Государственную думу на Урале и в Поволжье, как правило, структурировались в соответствии с вероисповеданием, а не народностью. Ислам был определяющим фактором при выборах в земства и Государственную думу для башкир Уфимской губернии. Националь-

ные различия среди мусульман, как и среди христиан, имели второе-степенное значение.

Преобладание религиозного самоопределения над национальным поставило Волго-Уральский регион вне той конфликтной зоны, которая характеризует самосознание Европы 1914–1945 гг. Хотя в Первой мировой войне участвовала вся Российская империя, ключевые вопросы в этой войне имели национальный характер. Как уже отмечали М. фон Хаген, В. Люлевишиус, Э. Лор и А. Рошвалд, Первая мировая война обусловила «мобилизацию национальности» [von Hagen 1998; Liulevicius 2000; Lohr 2003; Roshwald 2001]. Это косвенно можно видеть и на примере Волго-Уральского региона во время Первой мировой войны, когда беженцы привезли с собой национальные проблемы. Но, например, призыв профессора Казанской духовной академии Н.И. Ильминского вести проповедь православия на языках народов региона трудно себе представить на западных пограничных территориях России, где важным фактором была напряженность в отношениях между русскими и поляками.

Последнее замечание данной статьи касается роли гражданских учреждений в многонациональном составе населения Башкирии и Волго-Уральского региона. В своих рассуждениях автор следует соображениям, высказанным в работе политолога А. Варшней. Основываясь на исследованиях, проведенных в Индии, А. Варшней утверждал, что общественная жизнь очень важна для урегулирования межнациональных конфликтов и предотвращения роста насилия. Когда участие в гражданских учреждениях является полиэтническим и не монополизировано одним этносом, конфликты возможны, но намного меньше вероятность того, что они захватят все сообщество. Более того, Варшней выделяет и официальные, и самодеятельные формы гражданского участия, включая бизнес-ассоциации, профсоюзы, читальни, кино клубы, спортивные клубы, школы политических кадров. По его мнению, весьма важны «повседневные формы взаимодействия, простые, рутинные взаимоотношения, такие как возможность для семей из разных общин посетить друг друга, регулярно есть вместе, совместно участвовать в праздниках, позволять своим детям играть вместе во дворе» [Varshney 2001: 363].

Волго-Уральский регион был одним из немногих многонациональных, поликонфессиональных регионов Российской империи, имевших институциональные структуры, аналогичные структурам имперского центра. Так, этот регион был охвачен губернской реформой Екатерины II в 1775 г. В конце XIX в. там управляли гражданские губернаторы. Уфимская и Казанская губернии были включены в институцио-

нальные рамки Великих реформ. Так, в городах действовали городские думы, в которых были представлены, хотя и не в равных долях, гласные от разных национальностей [Häfner 1996: 217–252]. Каждая губерния имела функционирующие земства, которые, особенно в Башкирии, включали представителей крупных национальных и религиозных групп губернии. В учебных заведениях, например в Неплюевском кадетском корпусе, учились адепты обеих религий — в первом учебном году 10 из 20 воспитанников были мусульманами [Краткий очерк истории оренбургского Неплюевского кадетского корпуса 1913: 5]. Мусульмане, православные и представители всех народностей региона служили вместе в армии. Политические и социальные учреждения с участием представителей всех народов Волго-Уральского региона в целом и Уфимской губернии в частности сформировали регион как пространство, отличавшееся одинаковыми или сходными характеристиками политической жизни.

Материалы о «повседневных видах взаимодействия» автору менее доступны. Но, не преувеличивая степень гармонии в общественной жизни империи, можно упомянуть совместное празднование событий, не имеющих отношения к конфессиям, например 300-летия города Уфы. В 1899 г. к столетию со дня рождения А.С. Пушкина переводчик ОМДС М.-С. Уметбаев перевел его стихотворение на татарский язык [Архив Уфимского Научного центра РАН, ф. 22, оп. 1, д. 2 (быв. ф. 3, оп. 12, д. 85, л. 2–6)]. Толпы демонстрантов приветствовали октябрьский конституционный манифест 1905 г. [ЦГАОО РБ, ф. 1832, оп. 3, д. 385, л. 45–47]. Немусульмане приняли участие в праздновании 25-летия пребывания М. Султанова в должности муфтия (1911 г.) [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 520, л. 89].

Заключение

Хотелось бы завершить этот анализ особенностей Башкирии и Волго-Уральского региона некоторыми историографическими соображениями. Поражает, насколько большую роль в западной историографии сыграло бы изучение этого региона для понимания государственного устройства Российской империи, и как мало между тем обращаются к изучению региона западные специалисты по советскому периоду. Есть важные исследования М. Ходарковского, Р. Джераси, П. Верта и Р. Круса на английском языке, Х. Ноака и М. Кемпера на немецком языке. Однако по-прежнему мало работ, посвященных региону в советское время. Внимание западных историков советского периода сосредоточено

преимущественно на южной и западной окраинах СССР, на регионах Средней Азии и Кавказа и особенно на западных пограничных территориях. Почему это так?

Думается, что причины этого кроются в том, что Башкирия и Волго-Уральский регион не укладываются в тематику, определяющую в глазах западных ученых основные тенденции развития Евразии в XX в. Многие из наиболее заметных и авторитетных трудов, написанных за последние два десятилетия, касаются, например, экспроприации и депортации национальных групп с запада империи в ходе Первой мировой войны, национального строительства в межвоенный период, массовых убийств и геноцида в годы Второй мировой войны на западных и южных пограничных территориях СССР. Эти работы посвящены процессам, спровоцированным тотальными войной и кризисом в Европе и обусловившим более высокую степень моноэтничности ключевых имперских территорий. Речь в таких исследованиях идет прежде всего о хаотичных «зонах разломов» в западной части Российской империи, которые стали более однородными в этническом отношении, а ныне превратились в национальные государства [Naimark 2001; Weiner 2001; Lohr 2003; Weitz 2003; Brown 2004].

История придания все большей однородности государственному устройству в нациях-государствах (nation-states) и используемое для этого насилие, безусловно, содержат квинтэссенцию исторического опыта XX в. в Евразии. Но это именно та история, в которую Башкирия и Волго-Уральский регион не вполне вписываются. Как раз наоборот. Миграция с запада империи до 1917 г. увеличивала этническое разнообразие и сложность социальной структуры населения таких регионов, как Волго-Уральский, куда были переселены многие жители западных регионов. Волго-Уральский регион пережил насилие в период революции и Гражданской войны, но оно несопоставимо с тем, что происходило в западных и южных регионах России. Относительно мирные условия жизни в Волго-Уральском регионе в XX в. несравнимы с драматическими картинами войн и геноцида на западе Евразии. Но, как утверждал А. Варшней в другом контексте, «пока мы не изучим этнический мир, мы не создадим корректную теорию этнических конфликтов» [Varshney 2002: 6]. Автор сказал бы, однако, что ситуация религиозного и национального разнообразия в Волго-Уральском регионе глубоко уходит корнями в имперское прошлое. Несмотря на различия между Казанской и Уфимской губерниями, регион, в центре которого они находятся, имеет общие характеристики, которые и в XX в. делают его многонациональным.

Библиография

- Архив Уфимского Научного центра Российской Академии Наук, ф. 22.
РГИА (Российский государственный исторический архив), ф. 821, 1288.
ЦГАОО РБ (Центральный государственный архив общественных объединений, Республика Башкортостан), ф. 1832.
- Акманов А.И.* 2000. Земельная политика царского правительства в Башкирии: вторая половина XVI — начало XX в. Уфа.
- Азнабаев Б.А.* 1999. Уфимское дворянство в конце XVII — первой трети XVIII в.: землевладение, социальный состав, служба. Уфа.
- Азаматов Д.Д.* 1999. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII — XIX в. Уфа.
- Арапов Д.Ю.* 1999. Мусульманское дворянство в Российской империи // Мусульмане. № 2–3.
- Арапов Д.Ю.* (сост.) 2001. Ислам в Российской империи. М.
- Арапов Д.Ю.* 2002. Первый русский генерал-мусульманин Кутлу-Мухаммед Тевкелев // Сборник русского исторического общества. № 5.
- Асфандияров А.З.* 2005. Кантонное управление в Башкирии (1798–1865 гг.). Уфа.
- Веселовский Б.* 1911. История земства за сорок лет. Т. 4. СПб.
- Вестник уфимского земства. 1882 г. Вып. 4. Т. XXI. Уфа.
- Габдуллин И.Р.* 2006. От служилых татар к татарскому дворянству. М.
- Гилязов И.А.* 1989. Помещики Тевкелевы в XVIII — начале XIX в. // Классы и сословия России в период абсолютизма. Куйбышев.
- Григорьев П.Н.* (сост.) 1915. Систематический сводный сборник постановлений Уфимского Губернского Земства за 35-летие 1875–1909. Т. 1. Уфа.
- Гумеров Ф.Х.* (сост.) 1999. Законы Российской империи о Башкирах, Мишарях, Тетятрах и Бобылях. Уфа.
- Златоверховников И.* 1899. Уфимская епархия: географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. Уфа.
- Ислаев Ф.Г.* 2001. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к терпимости. Казань.
- Краткий очерк истории Оренбургского Неплюевского Кадетского Корпуса. Оренбург. 1913.
- Кузеев Р.Г.* 1960. Башкирские шежере. Уфа.
- Ногманов А.И.* 2002. Татары среднего Поволжья и Приуралья в Российском законодательстве второй половины XVI — XVIII в. Казань.
- ПСЗ. Сер. 1: Полное собрание законов Российской империи. Сер. 1. Т. 2, 5, 9, 12, 13, 22.
- ПСЗ. Сер. 2: Полное собрание законов Российской империи. 1865. Сер. 2. Т. 40.
- Рычков П.И.* 1762 (1999). Топография Оренбургской губернии. Под ред. Р.Г. Кузеева. Уфа.
- Усманов Х.Ф.* (сост.) 1996. История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX в. Уфа.
- Фирсов Н.* 1869. Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 года. Казань.

- Центральный статистический комитет. 1903. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. XIV. Казанская губерния. СПб.
- Центральный статистический комитет. 1904. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. XLV. Уфимская губерния. СПб.
- Ямаева Л.А. (сост.) 1998. Мусульманские депутаты Государственной думы России, 1906–1917 гг. Уфа.
- Brown K.* 2004. *A Biography of No Place: from Ethnic Borderland to Soviet Heartland.* Cambridge: Harvard University Press.
- Brumfield W.C.* 1993 (2004). *A History of Russian Architecture.* Seattle and London: University of Washington Press.
- Crews R.* 2006. *For Tsar and Prophet: Islam and Empire in Russia and Central Asia.* Cambridge: Harvard University Press.
- Darwin J.* 2008. *After Tamerlane: the Global History of Empire Since 1405.* New York: Bloomsbury.
- Frank A.J.* 1998. *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia.* Leiden: Brill.
- Geraci R.P.* 2001. *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia.* Ithaca: Cornell University Press.
- Häfner L.* 1996. Stadtdumawahlen und soziale Eliten in Kazañ 1870 — bis 1913: Zur rechtlichen Lage und politischen Praxis der lokalen Selbstverwaltung // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 44/2. S. 217–252.
- Kappeler A.* 2001. *The Russian Empire: a Multiethnic History,* Trans. Alfred Clayton. Essex: Pearson Education Limited.
- Khodarkovsky M.* 1996. "Not by Word Alone": Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia // *Comparative Studies in Society and History* 38/2. P. 267–293.
- Kosach G.G.* 1998. *A Russian City between Two Continents: the Tatars of Orenburg and State Power* // *Russia at a Crossroads: History, Memory and Political Practice.* Ed. Schleifman., N. London: Routledge. P. 33–88.
- LeDonne J.P.* 2006. Building an Infrastructure of Empire in Russia's Eastern Theater 1650s–1840s // *Cahiers du Monde Russe* 47/ 3. P. 581–610.
- Liulevicius V.* 2000. *Warland on the Eastern Front: Culture, National Identity, and German Occupation in World War I.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Lohr E.* 2003. *Nationalizing the Russian Empire: the Campaign against Enemy Aliens during World War I.* Cambridge: Harvard University Press.
- Miller A.* 2004. Between Local and Inter-Imperial: Russian Imperial History in Search of Scope and Paradigm // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 5/1. P. 7–26.
- Naimark N.M.* 2001. *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-century Europe.* Cambridge: Harvard University Press.
- Pelenski J.* 1974. *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438–1560s).* The Hague and Paris: Mouton.
- Romaniello M.* 2003. *Absolutism and Empire: Governance on Russia's Early-Modern Frontier.* Ph.D. dissertation, Ohio State University.

- Romaniello M.P.* 2007. Mission Delayed: the Russian Orthodox Church after the Conquest of Kazan // *Church History* 76/3. P. 511–540.
- Roshwald A.* 2001. *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914–1923*. London and New York: Routledge.
- Suny R.G.* 1993. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford: Stanford University Press.
- Tilly Ch.* 1997. How Empires End // *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building: the Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*. Ed. Barkey, K. and von Hagen, M. Boulder, CO: Westview Press. P. 1–11.
- Varshney A.* 2001. Ethnic Conflict and Civil Society: India and Beyond // *World Politics* 53. P. 362–398.
- Varshney A.* 2002. *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. New Haven: Yale University Press.
- von Hagen M.* 1998. The Great War and the Mobilization of Ethnicity in the Russian Empire// *Post-Soviet Political Order. Conflict and State Building*. Ed. Rubin B.R. and Snyder J. London and New York: Routledge. P. 34–57.
- Weiner A.* 2001. *Making Sense of War: the Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Weitz E.* 2003. *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*. Princeton: Princeton University Press.
- Werth P.* 2003. Coercion and Conversion: Violence and the Mass Baptism of the Volga Peoples, 1740–55 // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 4/3. P. 543–569.

Часть II

МЕЖДУ РОССИЙСКОЙ И ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИЯМИ: МУСУЛЬМАНСКАЯ МОБИЛЬНОСТЬ В НОВОЕ ВРЕМЯ

Исмаил ТЮРКОГЛУ

**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ
С МУСУЛЬМАНАМИ ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО
РЕГИОНА РОССИИ
(1876–1917):
ПО ОСМАНСКИМ АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ**

С провозглашением «конституционной реформы» (Первого Мешрутиета; «Первый конституционный период») в 1876 г. Османская империя сделала первый и важный шаг на пути к парламентской системе управления государством. Но начавшаяся вскоре русско-турецкая война 1877–1878 гг. и недоверие султана Абдулхамида II (1876–1909) к парламентской системе предопределили неудачу этой попытки. Поражение в войне и потеря большой территории на западе и востоке империи застали султана Абдулхамида II врасплох. Обретенная благодаря провозглашению «Мешрутиета» популярность после поражения в войне превратилась в ненависть. Некоторые османские публицисты, т.е. перебравшиеся в Западную Европу представители интеллигенции, стали издавать газеты и журналы, направленные против внешней и внутренней политики султана Абдулхамида II. По их утверждениям, если бы султан Абдулхамид II отрекся от престола и управление государством перешло к реформаторам, то были бы решены все социально-экономические, политические, внешние и внутренние проблемы, с которыми Османская империя столкнулась во второй половине XIX в.

В это же время в среде российских мусульман происходили важные перемены: после ряда неудачных попыток в 1883 г. Исмаил Гаспринский получил дозволение издавать в Бахчисарае газету «Терджуман» («Переводчик»). Некоторое время спустя публикуемые в этой газете материалы вызвали интерес у стамбульских читателей. В то время получавший в Турции образование известный впоследствии татарский писатель Фатих Карими писал, что в Стамбуле очень внимательно следили за публикациями «Терджумана»; когда в городе появлялся

новый номер этого издания, продавцы газеты кричали: «Терджуман пришел!» [Türkoğlu 2001: 105–106]. В то время в каждом людном месте города можно было встретить новый выпуск известной газеты. Огромный интерес к материалам и новостям, публикуемым в «Терджумане», создавал проблемы для османского правительства, которое опасалось распространения идей парламентаризма. Поэтому уже в 1888 г. особым указом распространение «Терджумана» на территории Османской империи было запрещено [ОАТР, ф. ДН. МКТ, оп. 1569, д. 110].

При изучении взаимоотношений Османского государства и мусульман России, населяющих губернии Волго-Уральского региона, рассматриваются события 1876–1917 гг. Попытка перехода Османской империи к парламентской системе в 1876 г. и революция 1917 г. в России являются главными вехами, позволяющими выделить именно этот период. Также важное значение имеет то, что большое количество архивных материалов, связанных с мусульманами России, отложившихся в турецких архивах (преимущественно Османском архиве при Премьер-министре Турецкой Республики), датируются именно этим периодом. Можно было бы продлить этот период до 1926 г., так как позднейший важный исторический документ, связанный с этой темой, а именно документ об участии российской делегации во главе с Р. Фахреддином в Мусульманском конгрессе в Мекке, датирован именно этим годом. Исторических материалов, освещающих события после 1926 г., в Османском архиве не обнаружено.

Между тем выход в свет новых исследований по проблемам панисламизма и пантюркизма, незаслуженная, на наш взгляд, оценка личности и якобы «панисламистской» деятельности султана Абдулхамида II, обвинения некоторых историков, политологов, публицистов в стремлении «пантюркистов» «разделить и раздробить Россию», оценка роли Османской империи как главного источника этой опасности, встречающаяся в русскоязычных научных и научно-популярных изданиях, — все это актуализирует интерес исследователей к изучению взаимоотношений Османской империи и мусульман России.

Под мусульманами России в первую очередь подразумеваются татары и башкиры. Хотя и другие регионы Российской империи — Средняя Азия, Крым и Кавказ — тоже были населены большим числом мусульман, они оставлены за рамками данной статьи.

Есть две работы, посвященные данной проблеме, — рукопись неопубликованной кандидатской диссертации Арзу Оджаклы «Переселенцы из Волжско-Уральского региона в Турцию», написанной под руководством профессора Надира Девлета [Оджаклы 2001], и сборник

«Казань», подготовленный Османским архивом при правительстве Турецкой Республики в ознаменование 1000-летия города Казани [Казань 2005].

В нашей статье отношения между Османской империей и российскими мусульманами будут рассматриваться в комплексе с проблемой переселения в Османскую империю российских мусульман, образовательной политикой Османского государства и российско-османскими межгосударственными отношениями. В рамках последней темы будут рассмотрены действия Османского государства, имеющие целью, по мнению ряда ученых, пропаганду пантюркизма и панисламизма среди мусульман Поволжья и Приуралья. Начиная с 80-х гг. XIX в. пантюркистское и панисламистское движение привлекало пристальное внимание российской и западной прессы. В связи с этим российские мусульмане, особенно в 1911–1912 гг., во время итало-турецкой и Балканских войн, находились под усиленным контролем государственных органов Российской империи. По проблемам пантюркизма и панисламизма написано и опубликовано большое количество различных монографий и статей [Зареванд 1930; Аршаруни-Габидуллин 1931; Landau 1981; Zenkovsky 1960; Гилязов 2002; Червонная 2003; Тихонов 2006; Сенюткина 2007]. Возникает вопрос: было ли в действительности у Османского государства, а также у представителей османской интеллигенции стремление привлечь на свою сторону российских мусульман с помощью идей пантюркизма и панисламизма, спровоцировать их выступление против России? Велась ли на государственном уровне практическая деятельность в этом направлении? На эти вопросы мы попытаемся дать ответ в своей статье, базируясь преимущественно на турецких архивных материалах.

В рассматриваемый период Османская империя (прежде всего ее балканские провинции и пограничные территории на Кавказе) была объектом экспансионистской политики России. Султан Абдулхамид II, взошедший на трон в 1876 г., вскоре ввязался в губительную войну с Россией. Война 1877–1878 гг., в Турции называемая «войной 93-го года» (поскольку шел 1293 год Хиджры Пророка), закончилась разгромом Османской империи. Абдулхамид II, пытаясь решить проблему уплаты контрибуции и стараясь наладить дипломатические и иные отношения с Россией, обратил внимание и на российских мусульман. Архивные материалы периода царствования Абдулхамида II содержат самое большое количество документов, связанных с российскими мусульманами. Подстрекал ли султан Абдулхамид II российских мусульман к выступлению против российского государства? Основываясь на данных архивных материалов, мы можем с полной уверенностью дать

отрицательный ответ на этот вопрос. Из большого количества архивных материалов только три документа в той или иной мере связаны с деятельностью в названной области, и ни один из них не относится к периоду правления Абдулхамида II. Первый из этих документов — заявление от некоего Абдулкерима родом из Казани, датированное 16 сентября 1822 г., с пожеланием в случае войны с Россией вести на родине деятельность по «спасению тюркских и мусульманских собратьев». Как видно из данных архивного документа, Абдулкерим неоднократно обращался к султану Махмуду II (1808–1839) с подобной просьбой, но не вызвал доверия и был сослан в Дамаск. Через некоторое время Абдулкерим снова обратился с той же просьбой и вновь получил отказ [ОАТР, ф. НАТ, д. 43017]. Второй документ — письмо османского консула в Будапеште Ахмета Хикмета с предложением отправить в Россию во главе с Юсуфом Акчурой, Ахметом Агаоглу и Хусейн-заде Али группу взятых в плен немцами офицеров-мусульман из Казани, Крыма и Баку, с тем чтобы они помогли российским мусульманам в случае новой революции после переворота 1917 г. Это предложение генерального консула Турции в Будапеште отверг министр внутренних дел А. Талаат (1874–1921) [ОАТР, ф. DH. KMS, оп. 44-1, д. 50]. Последний архивный материал датируется 1918 г. Это заявление некоего россиянина Камиля бин Исмаил Хаджи с просьбой о выдаче дорожного документа, с тем чтобы он мог поехать в Россию для ведения протурецкой пропаганды среди мусульманского населения [ОАТР, ф. DH. EUM. SSM, оп. 21, д. 35]. Как мы можем судить по этим документам, Османское правительство не стремилось подстрекать российских мусульман против России и не вмешивалось во внутренние дела соседнего государства.

Более того, в период царствования султана Абдулхамида II турецкое правительство предпринимало попытки через турецкого посла в Петербурге добиться запрета издания некоторых газет российских мусульман, издававшихся с 1905 г. [ОАТР, ф. DH. MKT, оп. 1043, д. 22]. Посол Османской империи обратился к министру иностранных дел России В.Н. Ламсдорфу с ходатайством запретить газету «Ульфят», издаваемую в Петербурге Габдрашидом Ибрагимовым, на что получил ответ, что такая мера противоречит российским законам [ОАТР, ф. Y. PRK. ESA, оп. 48, д. 69]. Через некоторое время российские власти все же запретили работу типографии, в которой печаталась эта газета. Имеются, кроме того, документы, свидетельствующие о запрете турецким правительством ввоза на территорию Османской империи журнала «Мират», также издававшегося Г. Ибрагимовым, газеты «Нур» Атауллы Баязитова и газеты «Юлдуз» Хади Максуди [ОАТР, ф. DH.

МКТ, оп. 1054, д. 79]. Ряд документов подтверждает существование запрета на газету И. Гаспринского «Терджуман», хотя временами этот запрет снимали [ОАТР, ф. ДН. МКТ, оп. 1567, д. 93; ОАТР, ф. У. PRK. ДН, оп. 10, д. 51; ОАТР, ф. ДН. МКТ, оп. 618, д. 48; ОАТР, ф. ДН. МКТ, оп. 2099, д. 30; ОАТР, ф. ДН. МКТ, оп. 2091, д. 22; ОАТР, ф. І. ДН, оп. 1108, д. 86733].

Анализируя публикации этих изданий, мы не встречаем там материалов, направленных против Османской империи. Правда, газета «Ульфят» критиковала турецкую прессу за безразличие к проблемам российских мусульман. Надо отметить, что эти журналы и газеты оценивались российской и западной прессой как пантюркистские и пантуранистские. Та же пресса объявляла пантуранистом и султана Абдулхамида II. Почему же в таком случае турецкие власти запрещали ввоз этих газет на территорию Османской империи? Трудно ответить на этот вопрос, но можно предположить, что это связано с гонениями на младотурок. Султан Абдулхамид II, возможно, опасался, что неподконтрольная ему тюркская пресса России может попасть под влияние его политических противников. Если бы было истинным утверждение, что Османская империя проводила политику поддержки панисламистских и пантюркистских настроений среди российских мусульман, то турецкие власти должны были бы, безусловно, поддерживать прессу российских мусульман. Как мы видим, архивные материалы не подтверждают этого. Наоборот, имеющиеся документы указывают на постоянные гонения против такой печати. Между тем комитеты помощи славянам, работая при негласной поддержке российского правительства, оказывали существенную помощь ряду сербских и болгарских изданий. Так, созданный в 1868 г. Петербургский комитет помощи славянам потратил на нужды восставших болгар и сербов солидную и по тем временам сумму — около 2,5 млн. руб. [Государственный архив Российской Федерации, ф. 730, оп. 1, 1789 раздел, д. 256, л. 3об., 7, 8об.—10]. Начиная с 1868 г. такой же комитет действовал в Москве [Sibgatullina 2008: 124–132].

В российской прессе начала XX в. публиковались статьи о славянских народах, которым Российская империя оказывала моральную и материальную помощь [Маклаков 1908; Трубецкой 1908а]. В этих публикациях отношения между мусульманами России и Османской империей воспринимались российской общественностью через призму якобы имевшей место панисламистской и пантюркистской пропаганды. Иногда в газетах появлялись явно провокационные публикации, которые призывали сотрудников государственных органов оказывать давление на мусульман: «Знают ли господа петербургские бюрократы,

что панисламизм среди инородцев Приволжских и Прикамских губерний — не звук пустой, не измышление досужих корреспондентов правых газет, а факт, и что мусульманская пропаганда, при помощи русских космополитов, растет, ширится и идет вглубь?» [Еще о русификации инородцев. 1908].

На территории Османской империи отсутствовали организации, которые специально и целенаправленно занимались бы помощью российским мусульманам. Более того, как указано выше, турецкие власти даже чинили им препятствия. Отчасти это связано с тем, что турецкая интеллигенция мало интересовалась российскими мусульманами, мало что знала о них. Большая часть подданных Османской империи впервые услышала о существовании в России тюрок-мусульман только в 1908 г., после создания Турецкого общества, которое впоследствии было преобразовано в культурно-просветительное объединение «Турецкий очаг». Общество было создано с целью распространения среди населения информации о тюркских народах, о господствующем народе Османской империи, и никогда не брало на себя миссию «спасения» собратьев-тюрок в других государствах.

Тем не менее правительство Османской империи оказывало определенное содействие российским мусульманам. Оно выражалось в материальной помощи нуждающимся эмигрантам из России, которые по разным причинам переселялись в Османскую империю, в предоставлении возможности бесплатного обучения тюркской молодежи из России, в обустройстве переселенцев из России и предоставлении им земельных участков.

Подавляющее большинство османских документов, связанных с российскими мусульманами, относится к переселенческой проблеме. Переселение российских мусульман на территорию Османской империи происходило из-за последствий войн и экономических трудностей. Поток переселенцев на территорию Османской империи был особенно велик после 1880 г. Кроме религиозных и политических факторов большую роль в этом процессе сыграли закон об образовании (1881) и перепись 1897 г. в Российской империи. В двух статьях, напечатанных в петербургской газете «Новости» в 1883 г., описывается недовольство мусульман в связи с нововведениями в сфере образования. Авторы при этом подвергают критике действия правительства [Новости. 06.09.1883; 10.09.1883]. Статьи были переведены турецким послом и переправлены в Стамбул. Согласно новому закону об образовании, в мусульманских школах (медресе и мектебах) предусматривалось обязательное присутствие русского учителя и дополнительное обучение русскому языку. После принятия закона на имя турецкого

правительства стали приходить жалобы от мусульманского населения России. Любопытно, что даже язычники-черемисы из Вятской губернии подали жалобу на имя халифа Абдулхамида II, говоря, что русские хотят их насильно христианизировать [ОАТР, ф. У. PRK. TKM, оп. 20, д. 51].

Принятие закона об образовании и перепись населения 1897 г. возбудили у части российских мусульман подозрения относительно подлинных намерений имперской власти. Часть мусульманского населения Казанской, Уфимской, Пермской, Оренбургской, Саратовской, Симбирской, Пензенской, Тюменской, Тобольской и других губерний переселилась тогда в Османскую империю. Согласно документам, переселения мусульман продолжались вплоть до 1917 г. Переселенцы были устроены в следующих вилайетах империи: Стамбул, Айдын, Дамаск, Сивас, Анкара, Конья, Бурса, Кютахья, Маниса, Самсун, Измит, Адапазары, Малатья и др. Турецкое государство предоставляло переселенцам безвозмездную материальную помощь и выделяло им бесплатные земельные участки. Некоторые документы свидетельствуют, что для части переселенцев было даже построено жилье за счет государства. Тем же, кто хотел вернуться в Россию, этого не разрешали, чтобы не подрывать престиж Османской империи [ОАТР, ф. А. МКТ. МНМ, оп. 509, д. 34]. Согласно документу, датированному 28 июня 1900 г., посланная в Малатью группа переселенцев из Казани решила вернуться на родину и с этой целью отправилась в Самсун. Близ местечка Хавза им отвели другой, устроивший их земельный участок. Отказавшись от намерения вернуться, переселенцы обосновали татарскую деревню Хильмие. По сей день в этой деревне живут только татары. В 1880–1917 гг. из внутренних губерний России в Турцию переселилось около 50 тыс. человек. Кроме того, в подданство Османской империи перешла часть мусульман, попавших в немецкий плен в годы Первой мировой войны. В годы войны было дано указание, чтобы с российскими подданными-мусульманами, оказавшимися на территории Османской империи, не обращались как с подданными вражеского государства и выдавали им проездные документы [ОАТР, ф. DH. EUM. KLU, оп. 13, д. 22].

Татарские купцы, занимавшиеся торговлей со Средней Азией, посылали своих детей учиться в медресе Бухары, Хивы, Самарканда и Дагестана. Со временем для получения высшего образования татары предпочитали такие города Османской империи, как Стамбул, Бейрут, Мекку, Медину. В деле устройства мусульманской молодежи из России в образовательных учреждениях Стамбула посредником выступал некий преподаватель из Казани Мухаммед-Вагиз Наврузов. Когда ту-

рецкие власти потребовали от него предоставить официальную доверенность, М.-В. Наврузов получил такой документ от муфтия ОМДС. Там же он сдал экзамен на звание имам-хатыба и мударриса, чтобы беспрепятственно вести деятельность в Стамбуле. Наврузов обратился к правительству Османской империи с просьбой принять на богословский факультет Стамбульского университета Сибгатуллу, Габдуллу и Шакира-эфенди. Так как устав университета не предусматривал такой ситуации, турецкие чиновники обратились к прецедентам и установили, что в прошлом с такой же просьбой обращались трое юношей с Кавказа, которые по повелению султана после предварительного экзамена были приняты в университет. Татарские юноши тоже сдали экзамен. Когда турецкие чиновники уверились в том, что юноши действительно стремятся получить высшее образование и в дальнейшем вести преподавательскую деятельность у себя на родине, им дали необходимое разрешение [Akcura 1913: 2–3].

Одним из первых российских студентов, получивших образование на турецкой земле, является Г. Ибрагимов, который учился в Мекке и Медине. Среди стамбульских студентов нужно упомянуть сына известного историка Ш. Марджани — Бурганеддина. После получения начального образования в медресе отца он семь лет учился в различных школах Стамбула, изучал богословие и естественные науки. Другой стамбульский студент, тоже выпускник медресе Ш. Марджани, юрист Габбас бин Ашраф напечатал вместе с Юсуфом Акчурой статью о Ш. Марджани в стамбульском журнале «Малюмат». Эта статья стала первой статьей о представителе татарской интеллигенции, напечатанной в Стамбуле [Georgeon 1996: 24]. Несколько выпускников медресе «Мухаммадия» Галимджана Баруди после получения в Стамбуле высшего образования по разным причинам не вернулись на родину. Это философ и врач Лебиб Каран, врач-терапевт Габдулбари Кошай, врач Сибгатулла Девлеткильди, военный врач Габдулхай Идиль, издатель Махмут Алмаев, учитель Ахмет Амирхан [Devlet 1996: 161–173]. Среди известных деятелей, получивших образование в Стамбуле, мы можем назвать Габдуллу Буби, журналиста и писателя Ф. Карими, Мусу Акйигитзаде, Х. Максуди, писателя Шарифа Камала и его родственника Гимади Байгильдиева, Хамита Зубайра Кошая, Камиля Мутыги, Галимджана Идриси, Наджиба Гасрыи, Габдрахмана Сагди. Были среди татарской молодежи и желающие получить военное образование. Один из таких юношей — Амирхан Махмуд, сын имама г. Чистополь Казанской губернии Наджиб-эфенди (Амирханова) [ОАТР, ф. ДН. КМС. оп. 3, д. 16].

После младотурецкой революции 1908 г. в различных учебных заведениях Стамбула учились 63 татарина: в университете — 14, в учи-

тельской школе — 12, в средних школах — 20, в лицеях — 4 и в ремесленных училищах — 10 человек. Были среди татарской молодежи и две девушки из Сибири, которые учились в женском ремесленном училище [ОАТР, ф. MV, оп. 133, д. 40].

Татарские интеллигенты и студенты создали в Стамбуле свои общественные организации. Самые известные из них — Rusyalı İslam Talebe Cemiyeti («Общество российских мусульманских студентов»), Tatar Cemiyet-i Hayriyesi («Татарское благотворительное общество»), Genç Tatar Yazarları Cemiyeti («Общество молодых татарских писателей»), Rusya'da Sakin Müslüman Türk Tatarlarının Haklarını Müdafaa Cemiyeti («Общество защиты прав проживающих в России мусульман тюрко-татар»).

Несколько российских мусульман были удостоены различных наград и памятных подарков от имени турецкого правительства. Атабей-мулла Мехмед Эль-Айш-эфенди из казеев Оренбургского муфтиата, симбирский купец Хасан Акчурин — за пожертвования в пользу женской больницы. Медалями и ценными подарками были отмечены также Мехмед Барсланов, казий ОМДС, имам Фейзурахим Равдов, муфтий Мухаммедъяр Султанов, Хасангата Габаши, также казий ОМДС (за свой труд «Тарих-и каум-и тюрки» — «История тюркского народа»), а также Галимджан Баруди, основатель медресе «Мухаммадия» в Казани. Награды были вручены во время пребывания этих лиц в Стамбуле, однако награда Хасангате Габаши (агатовые четки и золотые часы) была передана через турецкого посла в Петербурге [ОАТР, ф. ДН. МКТ, оп. 2461, д. 93; ОАТР, ф. I. TAL, оп. 17, д. 1310-N-056].

Подводя итог, можно сказать, что отношения между российскими мусульманами и Османской империей в 1876–1917 гг. никогда не преследовали цель распространения пантюркизма и пантуранизма, как это часто утверждалось в литературе. Как свидетельствуют архивные документы, Абдулхамид II и Мехмед Решат V (1909–1918) в качестве халифов всех мусульман действовали, на наш взгляд, только с целью оказания помощи единоверцам. Начиная с 1890 г. турецкие власти содействовали обустройству переселенцев из России, шли навстречу желающим получить образование, не отказывали в материальной помощи нуждающимся. Османское правительство и турецкая интеллигенция не предпринимали никаких шагов для провоцирования российских мусульман к выступлению против своего правительства.

Библиография

- OATP: Османский архив при Премьер-министре Турецкой Республики.
- A. MKT. MHM: Sadâret Mektûbî Kalemî Mühimme (Архив важных документов Кабинета премьер-министра).
- C. HR: Cevdet Hariciye (Фонд Джевдета. Внешнеполитические дела).
- C. MF: Cevdet Maarif (Фонд Джевдета. Народное просвещение).
- C. ML: Cevdet Maliye (Фонд Джевдета. Финансы).
- DH. EUM. KLU: Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umûmiye Müdiriyeti Kalem-i Umûmî (Общий отдел управления полиции министерства внутренних дел).
- DH. EUM. SSM: Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umûmiye Müdiriyeti Seyrû Sefer Kalemî (Отдел транспорта управления полиции министерства внутренних дел).
- DH. EUM. THR: Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umûmiye Müdiriyeti Tahrirât Kalemî (Секретариат управления полиции министерства внутренних дел).
- DH. KMS: Dahiliye Nezâreti Kalem-i Mahsûs (Личный секретариат министерства внутренних дел).
- DH. MKT: Dahiliye Nezâreti Mektûbî Kalemî (Документы канцелярии министерства внутренних дел).
- DH. SAİD: Dahiliye Nezâreti Sicill-i Ahvâl İdâre-i Umûmiyesi (Департамент реестра чиновников министерства внутренних дел).
- HAT: Hatt-ı Hümâyûn (Указ султана).
- İ. TAL: İrade Taltifat (Указ султана о награждении).
- MV: Meclis-i Vükelâ Mazbataları (Протоколы кабинета министров).
- Y. MTV: Yıldız Mütenevvi Mâruzât (Йылдызский фонд. Различные прошения).
- Y. PRK. ASK: Yıldız Perâkende Askerî Mâruzât (Йылдызский фонд. Прощения военных).
- Y. PRK. ESA: Yıldız Perâkende Evrakı, Elçilik, Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik (Йылдызский фонд. Архив должностей посольств, консульств и военных атташатов).
- Y. PRK. KOM: Yıldız Perâkende Komisyonlar Mâruzâtı (Йылдызский фонд. Прощения о комиссиях).
- Y. PRK. TKM: Yıldız Perâkende Tahrirât-ı Ecnebiye ve Mâbeyn Mütercimliği (Йылдызский фонд. Документы об иностранцах и дела переводчиков).
- ZB: Zaptiye Nezâreti (Министерство государственной безопасности).

Аршаруни А., Габидуллин Х. 1931. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М. Гиязов И. 2002. Тюркизм: становление и развитие (характеристика основных этапов). Казань.

Еще о русификации инородцев // Петербургские ведомости. № 195. 28.08.1908.

Зареванд. 1930. Турция и пантуранизм. Париж.

Казань 2005: Казань в османских документах: к 1000-летию основания города. Ankara. 2005.

Кулаковский П. 1908. Значение босно-герцеговинского вопроса для России и славянства I. II // Московские Ведомости. № 252. 30.10.1908; № 253. 31.10.1908.

Маклаков В.А. 1908. Сербия и славянский вопрос // Московский Еженедельник. № 43. 01.11.1908. С. 6–13.

- Н.О.Й. 1908: Дипломатические разоблачения из эпохи сербской и русско-турецкой войны // Московские Ведомости. № 239. 15.10.1908; № 243. 28.10.1908.
- Оджаклы А. 2001. Переселение из Волго-Уральского региона, причины и результаты (XIX — начало XX в.). Университет Мармара, Институт тюркологических исследований. Неопубликованная кандидатская диссертация. Стамбул.
- Риттих А.Ф. 1908. Славянский съезд // Петербургские ведомости. № 142. 25.06.1908.
- Сенюткина. О.Н. 2007. Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.). Нижний Новгород.
- Славянский М. 1908. Славянские заметки // Слово. 04.06.1908.
- Славянский съезд // Петербургские ведомости. № 156. 11.07.1908.
- Тихонов А.К. 2006. Борьба российских властей с турецкой пропагандой среди мусульман Среднего Поволжья (вторая половина XIX в.) // Россия и мир глазами друг друга: из истории взаимовосприятия. М.: ИРИ РАН.
- Тихонов А.К. 2006. Идеи пантюркизма в Среднем Поволжье во второй половине XIX в.: морально-этический аспект // История идей и история общества. Нижневартоск: тезисы IV Всероссийской научной конференции.
- Тихонов А.К. 2006. Организация государственно-административного управления мусульманами Среднего и Нижнего Поволжья во второй половине XIX в. // В.Н. Татищев и проблемы государственно-административного управления в России. Материалы международной научной конференции. Астрахань: Издательский дом Астраханский университет.
- Трубецкой Е.Н. 1908а. К славянскому вопросу // Московский Еженедельник. № 44. 08.11.1908.
- Трубецкой Е.Н. 1908б. Основы русской политики на Ближнем Востоке и славянский вопрос // Московский еженедельник. № 45. 15.11.1908. С. 9–28.
- Трубецкой Е.Н. 1908в. Славянский вопрос // Московский Еженедельник. № 50. 19.12.1908. С. 15.
- Червоная С. 2003. Пантюркизм и панисламизм в российской истории // Отечественные записки. № 5 (14).
- Landau J. 1981. Pan-Turkism in Turkey. A Study of Irredentism. London.
- Sibgatullina E. 2008. The Fund the Balkans in the State Archive of the Russian Federation // Information-Documentation Management and Cooperation among the Libraries in the Balkan Countries (Symposium Paper). Edirne.
- Zenkovsky S. 1960. Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, Mass.
- Akçura Y. 1913. Suriye'den II (Из Сирии. Т. 2) // Vakit. № 1183. 24.04.1913. С. 2–3.
- Devlet N. 1996. Türkiye'ye Katkıda Bulunan Tatar-Başkurtlar // Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi.
- Georgon F. 1996. Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876–1935) (перевод на турецкий язык — А. Эп). İstanbul.
- Türkoğlu I. 2001. Arşiv Belgelerine Göre Osmanlının Gaspıralıya Bakışı // Yüz Yılda Gaspıralı'nın İdealleri. Ed. Bayram, C. Baloglu, F. Türkoğlu, İ. İstanbul: Türk Yurdu Yayınları.

ИСОГАЙ Масуми

**«ИЛЬМ-И АХЛАК»
РИЗАЭДДИНА Б. ФАХРЕДДИНА (1858–1936)
И ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ «АХЛАК» И «АДАБ»**

В данной статье сделана попытка определить место российского мусульманского реформаторства конца XIX — начала XX в. в истории мусульманской науки и педагогики, а также привести конкретные примеры, касающиеся концепции «ахлак», обосновать тезис, согласно которому российское мусульманское реформаторство того времени было результатом реформы мусульманской традиции и частично испытало османское влияние. С этой целью автор анализирует серию брошюр «‘Ильм-и ахлак», написанных и изданных в конце XIX — начале XX в. Ризаэддином б. Фахреддином (Рида’ ад-Дин б. Фахр ад-Дин, 1858–1936), одним из улемов Волго-Уральского региона.

Ризаэддин б. Фахреддин пользовался среди мусульман Российской империи известностью как улем-реформатор, сторонник «нового метода» (*усул-и джадид*) преподавания и главный редактор журнала «Шура», издававшегося в Оренбурге в 1908 — декабре 1917 г. Он весьма долго изучал мусульманские традиционные науки в медресе, в то же время следя за деятельностью русских и зарубежных интеллектуалов, пытаясь воспринять новые для того времени знания, исходящие из Западной Европы. Большинство сочинений, составивших серию «‘Ильм-и ахлак», издавались много раз и широко распространялись среди российских мусульман. Некоторые из них использовались как «новометодные» учебники по предмету «ахлак».

Словосочетание «‘ильм-и ахлак» имеет несколько значений. Одно из них — «этика». Как известно, в мусульманской научной традиции «‘ильм ал-ахлак», или «‘ильм-и ахлак», обозначает этику как философскую науку, а также это словосочетание может означать «науку морали»¹. Таким образом, можно установить значение названия серии

¹ Арабское слово «ахлак» представляет собой множественное число слова «хулк», означающего «собственный характер».

«Ильм-и ахлак» только тогда, когда разъясняется ее содержание и характер².

А. Халид, исследователь джадидизма в Средней Азии, пишет о необходимости изучать «генеалогию», т.е. происхождение среднеазиатских новометодных учебников. Он отмечает, что образцами для таких учебных пособий были татарские учебники, которые, в свою очередь, были написаны под влиянием русских педагогических учебных пособий. Он также указывает на возможную связь новометодных школ с османскими, которые создавались под французским влиянием [Khalid 1998: 169–170]. А. Халид утверждает, что в среднеазиатских новометодных школах проводились уроки этики и морали, учебники для которых прямо восходили к традиции «адаба» в мектебах [Khalid 1998: 172].

Обращаясь к исследованиям серии «Ильм-и ахлак» Ризаэддина б. Фахреддина, мы видим, что эта серия использовалась до сих пор исследователями как материал для анализа морально-этических идей Ризаэддина. Особенно подробно рассмотрел их Ф. Баишев [Баишев 1996]. А. Махмутова и Л. Тухватуллина изучают серию «Ильм-и ахлак», уделяя особое внимание женско-гендерной проблематике³. Однако их корни, как отметил А. Халид, остаются неизученными и неизвестными.

Таким образом, в данной статье подробно анализируется содержание публикаций из серии «Ильм-и ахлак» Ризаэддина б. Фахреддина в сравнении с мусульманской классической литературой XI–XIII вв. и с османской литературой, изданной в годы правления султана Абдулхамидом II. Этот способ исследования дает возможность установить значение названия этой серии, раскрыть ее «генеалогию», определить место российского мусульманского реформаторства в общей истории ислама⁴.

² Этот вопрос, конечно, касается смысла слова «ахлак». Французский исследователь С. Дюдуаньон пишет, что в новометодных мектебах и медресе Российской империи уделялось особое внимание классической литературе по этике (С. Дюдуаньон переводит «ахлак» как «ethics») на арабском, персидском и чагатайском тюркском языках. Кроме того, он также указывает, что на страницах российских мусульманских периодических изданий были переведены труды ал-Джахиза (776/7–868/9) и Саади (Са‘ди Ширази, около 1210 — 1292) и напечатаны статьи о них [Dudoignon 2006: 90]. Однако мы не можем назвать ал-Джахиза и Саади авторами трудов по мусульманской этике (ахлак). Их сочинения можно классифицировать как литературу по «адабу». Эта сложность обусловлена неясностью смысла слова «ахлак».

³ См. Махмутова 2003: 204–205; Тухватуллина 2003: 159–183. Также нужно отметить, что сегодня серия «Ильм-и ахлак» именно в контексте воспитания и педагогики привлекает к себе внимание в современных Татарстане и Башкортостане [Салихова 2006].

⁴ Как считает автор, мусульманское реформаторство в Российской империи опиралось на мусульманскую традицию. Однако мы не намерены доказывать «консервативность» российского мусульманского реформаторства, а пытаемся конкретно разъяснить,

1. Краткая биография Ризаэддина б. Фахреддина

Прежде всего коротко охарактеризуем биографию Ризаэддина б. Фахреддина, и главное, как она повлияла на формирование его идей⁵.

Ризаэддин б. Фахреддин родился 31 декабря 1858 г. в деревне Кичучатово Бугульминского уезда Самарской губернии (ныне Альметьевский район Республики Татарстан) в семье имама. Он получил первоначальное образование у отца-имама и матери-абыстай⁶. Осенью 1865 г. Ризаэддин б. Фахреддин поступил в медресе в деревне Нижние Шелчели (ныне Лениногорский район Татарстана), невдалеке от его родных мест. В 1867 г. он перешел в медресе Чистополя. Однако в этом городе он находился недолго и вернулся в медресе Нижних Шелчели. Здесь Ризаэддин б. Фахреддин учился почти 20 лет, до весны 1889 г. Во время пребывания в этом медресе он занимался, в частности, кораническими комментариями и изучением литературы по арабской грамматике, теологии, юриспруденции, которые изучаются в традиционных медресе. В то же время Ризаэддин изучал ряд трудов, среди которых были сочинения Шихаб ад-Дина ал-Марджани (1818–1889), знаменитого мусульманского реформатора из Поволжья, получившего образование в Средней Азии.

Из деятельности Ризаэддина б. Фахреддина хорошо видно, что он не только изучал разные сочинения, но и старался непосредственно общаться с их авторами. Например, узнав об издании газеты «Терджуман» (Бахчисарай, 1883–1918), в 1884 г. Ризаэддин б. Фахреддин написал письмо в редакцию этой газеты, а затем начал подписываться на нее, общаться с редактором-издателем «Терджумана» И. Гаспринским, поддерживать «новый метод» преподавания. В 1888 г. Риза-

что в его идеях являлось традиционным элементом, а что — новаторским. При исследовании мусульманского реформаторства многие эксперты опираются на тексты, написанные мусульманскими интеллектуалами, которые сочувствовали реформам. Но, откровенно говоря, следуя таким путем нелегко раскрыть конкретные нововведения реформаторов по сравнению с традицией. Л. Тухватуллина [2003] пытается ввести идеи татарских богословов конца XIX — начала XX в. в контекст мусульманской мысли. Однако автор считает, что ее работа также вызывает вопросы.

⁵ О карьере и сочинениях Ризаэддина б. Фахреддина см. Баишев 1996; *Türkoglu* 2000; Хусаинов (ред.) 1988; Марданов (ред.) 1999. Автор также использовал рукопись автобиографии Ризаэддина [НАРТ, ф. 1370, оп. 1, д. 27], переведенной на русский и современный татарский языки, которая издана в работе Марданова [(ред.) 1999].

⁶ Абыстай — жена муллы; абыстай часто занимались домашним обучением маленьких детей в приходе (махалля). В Поволжье играли важную роль в распространении элементарных знаний об исламе [Kefeli 1997; Kefeli 2001].

эддин б. Фахреддин добился встречи с известным мусульманским реформатором-активистом Джамал ад-Дином ал-Афгани (1839–1897), находившимся в то время в Петербурге⁷. Встреча произвела на Ризаэддина сильное впечатление. В труде «Моя биография», написанном в 1905 г. и посвященном Ф. Карими (1870–1937), Ризаэддин б. Фахреддин упоминает Мухаммада 'Абдо (1849–1905) и османского интеллектуала, редактора ряда словарей Шамседдина Сами (Шамс ад-Дин Сами, 1850–1904). Он отмечает, что с этими деятелями он не мог вести переписку, однако их сочинения ему оченьгодились [НАРТ, ф. 1370, оп. 1, д. 27, л. 3; Мәрданов (ред.) 1999: 36–37].

В 1887 г. Ризаэддин б. Фахреддин выдержал испытание на звание имам-хатыба и мударриса в Оренбургском магометанском духовном собрании в Уфе. В 1889 г. он покинул медресе деревни Нижние Шелчели и переехал в деревню Ильбяково Бугульминского уезда (ныне Азнакаевский район Татарстана), куда его направило Самарское губернское правление, назначив на пост имама. В 1891 г. он стал казием ОМДС. Работая на этом посту, Ризаэддин приводил в порядок архив ОМДС. Таким образом, Ризаэддин б. Фахреддин довольно долго учился в медресе, но, не довольствуясь полученными там знаниями, также изучал литературу, изданную не только в России, но и в Стамбуле и Каире.

В 1906 г. Ризаэддин б. Фахреддин уволился со службы в ОМДС. Переехав в Оренбург по приглашению ряда деятелей, в том числе Ф. Карими, Ризаэддин б. Фахреддин вошел в состав редакционного отдела газеты «Вакт» (Оренбург, 1906–1918). Как уже отмечалось, Ризаэддин был также главным редактором выходившего раз в две недели в 1908–1917 гг. оренбургского журнала «Шура». В общей сложности вышло в свет 240 номеров этого журнала, он обрел известность в разных частях исламского мира — от Османской империи до Восточного Туркестана⁸.

Впервые труды Ризаэддина б. Фахреддина увидели свет в 1887 г., когда он еще учился в медресе. До 1917 г. он издал более 50 сочинений. Из них самым известным является произведение «Следы» («Асар»), в котором собраны биографии улемов и знаменитых людей волго-уральского тюрко-мусульманского мира. Это сочинение издавалось в 1900–1908 гг., всего вышло 15 частей в двух томах, насчитывавших более 1 тыс. страниц. Для одного только журнала «Шура» Ризаэддин б.

⁷ Джамал ад-Дин ал-Афгани жил в Стамбуле в 1869–1871 гг. После этого он посетил Египет, Индию и Францию, а 1887–1889 гг. провел в России [Goldziher, Jomier 1965].

⁸ О журнале «Шура» см. Мәрданов 1999; Мәрданов 2001.

Фахреддин написал более 300 статей, 146 из них подписаны автором⁹. Далее кратко рассмотрим серию сочинений Ризаэддина, опубликованных под названием «‘Ильм-и ахлак».

2. Обзор серии «‘Ильм-и ахлак» Ризаэддина б. Фахреддина

2-1. Обзор серии

Ризаэддин б. Фахреддин издал первое сочинение в 1887 г., среди первых трудов автора — «Книга о спряжении» («*Китаб ат-та‘риф*») по грамматике арабского языка. В 1888 г. он опубликовал две книги, одна из них была посвящена мусульманской юриспруденции¹⁰. Уже в 1889 г. он издал книгу «Воспитанный ребенок» («*Тарбйали бала*»), которая стала первой работой из серии «‘Ильм-и ахлак». После этого до 1897 г. он не публиковался, но в названном году издал три новых труда и переиздал книгу «Воспитанный ребенок». В 1898 г. он опубликовал работы «Воспитанная мать» («*Тарбйали ана*») и «Воспитанный отец» («*Тарбйали ата*») из серии «‘Ильм-и ахлак», вновь переиздал «Воспитанного ребенка»¹¹. Следовательно, «‘Ильм-и ахлак» представляет собой серию, которую Ризаэддин б. Фахреддин писал и издавал еще в очень раннем периоде своей литературной деятельности. Ниже коротко рассмотрим содержание каждого сочинения, включенного в серию «‘Ильм-и ахлак» (в скобках указываются место и год первого издания сочинения).

- «Воспитанный ребенок» («*Тарбйали бала*», Казань, 1889)
- «Воспитанная мать» («*Тарбйали ана*», Казань, 1898)
- «Воспитанный отец» («*Тарбйали ата*», Казань, 1898)
- «Приличия шакирдов» («*Шакирдлик адаби*», Казань, 1899)
- «Воспитанная жена» («*Тарбйали хатун*», Казань, 1899)
- «Приличия при обучении» («*Адаб-и та‘лим*», Оренбург, 1902)
- «Семья» («*‘А’йла*», Оренбург, 1902)
- «Наставление первое» («*Насихат биринчи*», Оренбург, 1903)
- «Наставление второе» («*Насихат икинчи*», Оренбург, 1903)

⁹ См. Мэрданов 2001: 56. Полезная информация о сочинениях Ризаэддина содержится в библиографии, см. Рахимова 1988; Мэрданов (ред.) 1999: 193–209.

¹⁰ См. Мэрданов (ред.) 1999: 193. О первых сочинениях Ризаэддина см. также Госманов 1990: 55; Баишев 1996: 55.

¹¹ См. Мэрданов (ред.) 1999: 193–194.

«Наставление третье» («Насихат учунчи», Оренбург, 1903)

«Семья» («Ахл-‘айал», Оренбург, 1908)

«Воспитанный ребенок»

Это было первое издание из серии «‘Ильм-и ахлак», предназначенное специально для детей, оно издавалось 13 раз в 1889–1914 гг. [Мэрданов (ред.) 1999: 193–209]. Сочинение было написано по образцу, данному османским писателем Ахмадом Мидхатом (1844–1912)¹². Ахмад Мидхат — автор многочисленных сочинений, предназначенных для просвещения простых людей. Достоин примечания, что в 1913 г. Ризаэддин б. Фахреддин издал его биографию («Ахмад Мидхат афанди») [Türkoglu 2000: 300–303].

«Воспитанная мать»

В серию «‘Ильм-и ахлак» входят несколько трудов, предназначенных специально для женской аудитории. Рассматриваемый труд представляет собой первую из серии таких работ, и она посвящена описанию идеально воспитанной матери, которая должна служить примером для всех мусульманских женщин. Данная книжка напечатана большим шрифтом, состоит всего из 15 страниц и выдержала четыре переиздания (1905–1907 гг. и 1909 г.). Эти факты дают основание полагать, что книжка была предназначена для девушек, которые только что начали обучаться чтению и письму, и женщин, способных воспринимать лишь простейшие тексты [RF 1898a]. А книжка «Воспитанный отец» была издана в 1898 г. и больше не переиздавалась [Мэрданов (ред.) 1999: 193–209].

«Приличия шакирдов»

Это сочинение объясняет «приличия» (*адаб*) и «обязанности» (*вазифа*) шакирдов, т.е. учащихся в мектебах и медресе. Приложением к этому труду даны биографии известных людей, о которых написано в основной части книги, — Пророка Мухаммада, Абу Ханифы (ум. в 767 г.), Абу Юсуфа (731–798), ал-Бухари (Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Исма‘ил ал-Бухари, 810–870) и других¹³. Ризаэддин б. Фахреддин пишет в биографии Бурхан ад-Дина аз-Зарнуджи (ум. в 1223 г. ?), что

¹² Существует один экземпляр этого труда, на обложке которого написано: «Из сочинения Ахмада Мидхата» [RF 1898b].

¹³ Среди тех людей, биографии которых помещены в конце сочинения, только ал-Афгани был современником Ризаэддина [RF 1899a].

при написании этого сочинения он использовал «Обучение учащегося пути учения» («*Та'лим ал-мута'аллим тарик ат-та'аллум*») аз-Зарнуджи¹⁴. «Приличия шакирдов» издавалось девять раз [Мәрданов (ред.) 1999: 193–209].

«Воспитанная жена»

Сочинение объясняет читателям, что должна делать мусульманская женщина, жена и хозяйка дома. Оно переиздано четыре раза. Ризаэддин б. Фахреддин написал эту работу, опираясь на труды предшественников, о чем свидетельствует надпись на обложке книги: «текст составлен на основе сочинений уважаемых улемов». Текст снабжен небольшим числом примечаний, указывающих источники. В список источников Ризаэддин б. Фахреддин включил такие известные сочинения, как «Сахих ал-Бухари», «Воскрешение наук о вере» («*Ихйа' 'улум ад-дин*») аль-Газали (Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад ат-Туси ал-Газали, 1058–1111) [RF 1899b; RF 1909b].

«Приличия при обучении»

Сочинение разъясняет обязанности учителя. При написании данной работы Ризаэддин опирался на такие труды предшественников, как «Книга пояснений к риторике» («*Китаб ал-байан ва ат-табйин*») ал-Джахиза, «Малая книга об адабе» («*Китаб ал-адаб ас-сагир*») [RF 1902].

«Семья» («'А'йла»)

В этом сочинении рассматриваются различные вопросы, касающиеся семьи и домоводства. Книга написана, в принципе, для читателей-мужчин. Текст начинается с наставления читателям об обязанностях женщин в качестве жен и хозяек дома. Обязанностям же мужа отводится небольшое место. В сочинении также изложено, что должны делать родители для воспитания детей и что должен делать сам ребенок. Книга также выдержала четыре издания. Если «Воспитанная мать» и «Воспитанная жена», а также рассматриваемые ниже «Наставление» и «Семья» («*Ахл-'айал*») считаются работами, затрагивающими частные вопросы, и предназначены для ограниченного круга

¹⁴ См. RF 1899a: 42–43. аз-Зарнуджи был учеником ал-Маргинани (1117–1197), автора юридического сочинения «Хидайя» [Plessner Berkeley 2002]. Ризаэддин б. Фахреддин переписал «Обучение учащегося пути учения», когда учился в медресе [НАРТ, ф. 1370, оп. 1, д. 27, л. 20; Мәрданов (ред.) 1999: 17–18].

читателей, то сочинение «Семья» («А'йла») дает общий обзор семейной жизни и рассчитано на сравнительно широкий круг читателей [RF 1904a].

**«Наставление первое», «Наставление второе»,
«Наставление третье»**

В серию «Ильм-и ахлак» Ризаэддин б. Фахреддин включил три сочинения с названием «Наставление». Первое «Наставление» написано для детей, второе — для девушек, а третье — для взрослых мужчин и женщин. «Наставление второе» поясняет обязанности и приличия, соблюдение которых необходимо незамужним мусульманкам. А «Наставление третье» излагает обязанности и приличия, соблюдаемые взрослыми мужчинами и женщинами в разных ситуациях семейной и общественной жизни [RF 1904b; RF 1905; RF 1909a].

«Семья» («Ахл-айал»)

Сочинение написано для девушек, о чем свидетельствует надпись на обложке книги: «брошюра, в которой объясняются необходимые для девушек и женщин приличия». В 1908 г. Ризаэддин б. Фахреддин посетил женский мектеб под управлением Петербургского благотворительного общества. Он посвятил данное сочинение учащимся этого мектеба в память о своем посещении. В этом труде повторяются тезисы таких сочинений Ризаэddина, как «Воспитанная жена», «Семья» («А'йла») и «Наставление второе» [RF 1908].

* * *

Все указанные труды включены в серию «Ильм-и ахлак». Эти 11 сочинений в целом объясняют читателям их обязанности и «приличия». В качестве примера рассмотрим далее содержание трудов «Воспитанная жена», «Приличия шакирдов» и «Наставление первое».

**2-2. Содержание и характер
трудов серии «Ильм-и ахлак»**

«Воспитанная жена»

Книга «Воспитанная жена» Ризаэddина б. Фахреддина среди сочинений серии «Ильм-и ахлак» отличается тем, что она рассчитана на женщин, которые привыкли к чтению. На обложке написано: «Каждый экземпляр этой книги должен быть у каждой жены в руках в каждом доме» [RF 1899b]. Ниже уточним, что излагает этот труд своим читателям.

Первое издание данного сочинения увидело свет в 1899 г. в Казани. Оно начинается басмалой, как и другие труды из серии «‘Ильм-и ахлак» и большинство сочинений Ризаэддина б. Фахреддина¹⁵. Во вступительной части сказано следующее:

«Аллах Всевышний создал этот мир, чтобы познано было Его величие, и отделил человека, наделенного разумом, от других бесчисленных созданий... Так как Аллах Всевышний наделил потомков Адама разумом и знанием, он приказал исполнять дела, которые являются причинами порядка в этом мире и счастья в этом и загробном мирах, а также запретил их противоположность... Все, что создает порядок в этом мире и благосостояние людей в этом и загробном мирах, это — их соединения по законному (*машру*) способу, то есть по брачному договору (*‘акд-и никах*)» [RF 1899b: 2].

В «Воспитанной жене» Ризаэддин б. Фахреддин далее пишет:

«Муж и жена оба обязуются сохранять с вниманием добрые чувства в таком необходимом деле как брак, дар Аллаха Всевышнего, и стараясь избегать малейшего осквернения... Для мужа и жены существуют установленные шариатом и разумом известные обязанности, выполнять которые обязаны и муж, и жена... Хотя обязанностей жен много, мы напишем здесь о наиболее важных из них» [RF 1899b: 3–4].

Таким образом, этот труд написан для разъяснения женщинам «обязанностей» жен, необходимых для богоугодной брачной жизни.

Во-первых, по Ризаэддину б. Фахреддину, «воспитанная жена» должна хранить мусульманскую веру. Он подчеркивает, что Аллах — един, всеведущ и всемогущ, а Мухаммад — последний Пророк и все мусульмане должны соблюдать предписания шариата [RF 1899b: 5].

Во-вторых, по его мнению, жена должна подчиняться мужу. Он пишет:

«Воспитанная жена подчиняется (*ита’ам*) своему мужу, не противореча шариату и разуму. Потому что муж имеет на жену не только многие, но и еще большие права (*хакк*)» [RF 1899b: 6].

В-третьих, Ризаэддин б. Фахреддин полагает, что жена должна заботиться о близких мужа, о его родителях, детях, братьях и друзьях. Согласно Ризаэддину б. Фахреддину, жена обязана особенно уважать

¹⁵ Сочинения, изданные в России до Февральской революции, не всегда начинались басмалой, т.е. фразой «во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного». Следует предположить, что басмала в самом начале текста побуждала читателей думать, что данное сочинение имеет религиозный характер.

родителей мужа и воспитывать его детей, даже не ее собственных, так же, как своих [RF 1899b: 8–10].

По мнению улема, жена должна общаться с «добрыми» подругами. Ей нельзя разговаривать со «злыми» женщинами. Он пишет, что «злая» женщина, распуская слухи, разрушает отношения между мужем и женой, приносит здоровым людям болезнь и проклинает их. «Воспитанная жена» не раскрывает другим людям секреты мужа. Она также не проявляет недовольства по поводу величины доходов мужа [RF 1899b: 10–14].

Ризаэддин б. Фахреддин подчеркивает, что жена обязана быть умеренной в семейных расходах. «Воспитанная жена» не нарежет больше хлеба, чем нужно. Она зря не потратит дров и спичек, не выпустит теплый воздух из дверей и окон. Она не оставит без присмотра вещи, купленные для нее мужем, и не потратит деньги на ненужные украшения и модные вещи [RF 1899b: 14–17].

По мнению Ризаэддина б. Фахреддина, «воспитанная жена» должна содержать дом в чистоте. «Потому что, согласно шариату, быть чистым — это долг каждого мусульманина» [RF 1899b: 18]. Жена обязана одеваться чисто и красиво, соответственно доходам мужа, для того чтобы нравиться ему. Нельзя выглядеть щегольски на пирах и в садах, во время путешествия и в то же время носить старую и плохую одежду дома наедине с мужем. Ризаэддин б. Фахреддин запрещает женщинам носить парик, умащать лицо и руки кремом, чернить зубы, носить ожерелья из монет (*танка*) и накосники (*чулли*). Он приводит медицинские аргументы, отмечая, что некоторые парики изготавливаются из волос женщин, умерших от заразных болезней, что некоторые кремы содержат ядовитые вещества, тяжелые ожерелья из монет и накосники ранят голову и шею¹⁶.

Ризаэддин б. Фахреддин утверждает, что «воспитанная жена» должна быть стыдливой (*хайа*) и целомудренной (*'иффат*). Он пишет, что «стыдливость — ветвь дерева Ислама» и «его корни находятся в раю, а ветви — в этом мире» [RF 1899b: 21–22].

В свое сочинение Ризаэддин б. Фахреддин включил главу «Домоводство (*тадбир*) и усердие» и подчеркнул, как важно жене заниматься домашними делами [RF 1899b: 22–27]. Он пишет:

«Некоторые вещи, например нож, ключ, спички, ножницы... и разные кухонные принадлежности становятся нужными вдруг сразу... Поэтому нужно определить места хранения таких вещей,

¹⁶ См. RF 1899b: 17–21. Танка представляет собой традиционное женское украшение, сделанное из особым образом обработанных монет. Чулли — традиционный чехол для кос.

и каждый, когда нужно, может взять их оттуда и положить обратно. Положить это себе за основное правило, особенно блюсти места хранения и чистоту кухонных принадлежностей — это обязанность (*зимма*) жен» [RF 1899b: 23].

«Воспитанная жена» должна хорошо знать домашние дела, даже если она поручает их слугам. По мнению улема, «в жизни на этом свете нам нужно, чтобы в руках жены была игла, а не ручка, и чтобы она умела готовить, а не разбираться в геодезии» [RF 1899b: 25].

В конце сочинения Ризаэддин б. Фахреддин пишет о здравоохранении [RF 1899b: 27–29]. По его мнению, «воспитанная жена» должна иметь медицинские знания и уметь ухаживать за больными. Он пишет, что во времена пророка Мухаммада женщины ухаживали за ранеными в сражениях, и поэтому обучение девушек основам медицинских знаний «соответствует пути нашего Посланника» [RF 1899b: 27]. Он также подчеркивает, что больным нужно обращаться к врачам, а не к знахаркам-чувашкам.

Ризаэддин так завершает данное сочинение:

«Закончилось здесь то, что мы писали, и желаем, чтобы это стало произведением на пути восхваления **ахлака** (подчеркнуто мною. — *И.М.*)» [RF 1899b: 29].

«Приличия шакирдов»

Сочинение «Приличия шакирдов» объясняет приличия, «необходимые шакирдам, когда они приобретают знания» [RF 1899a: 1], а также и 15 обязанностей учащихся медресе и мектебов. Ризаэддин б. Фахреддин начинает басмалой, как и в книге «Воспитанная жена», и пишет, насколько важно обретение знаний. Цитируя хадисы, он пишет: «Стремление к знаниям — это великий долг рабов Божьих» [RF 1899a: 2].

По его мнению, первая «обязанность» шакирдов — соблюдать порядок в учебе, т.е. учиться более нужным делам по очереди. Ризаэддин б. Фахреддин пишет, что в самом начале нужно учиться индивидуальным обязанностям (*фард'айн*). Это — знания о вере, молитве, омовении, посте, закяте и паломничестве в Мекку. Если учащийся занимается торговлей, то ему нужно узнать правила шариата о ней. Каждый должен стремиться обретать знания, касающиеся его работы, и еще:

«Всем совершеннолетним (*балиг*) нужно быть знакомыми с наукой по ахлак. Каждый должен знать, например, о доверии к

Богу, покаянии, терпении, удовольствию, страхе, надежде, скромности, целомудрии и их противоположностях. Все это — индивидуальные обязанности, поэтому их выполнение — долг рабов Божьих» [RF 1899a: 5].

Согласно улему, после изучения индивидуальных обязанностей нужно учиться коллективным обязанностям (*фард кифайа*). После этого — быть твердым в вере (*и'тикадат*) согласно обычаям, переданным сподвижниками Пророка (*сахаб*, *асхаб*) и первыми тремя поколениями мусульман (*салаф*), а затем получить другие знания, унаследованные от Пророка и его сподвижников. Особенно важно читать биографию Пророка. Ризаэддин б. Фахреддин пишет, что после всего сказанного шакирд должен изучать другие нужные для религии дела и, наконец, «все нужные для жизни на этом свете знания (например, арифметику и географию)» [RF 1899a: 4–6].

Кроме того, по мнению Ризаэддина б. Фахреддина, нужно уделять особое внимание проблеме намерения (*нийат*) учащегося. Учащийся должен стремиться, завершив учебу, угодить Богу [RF 1899a: 6–8].

Следующая обязанность шакирда — выбор подходящего учителя и прилежное обучение у него. Шакирд должен быть почтителен со всеми улемами, но своего учителя он обязан уважать беспредельно. В этом отношении Ризаэддин б. Фахреддин написал назидательный рассказ о том, что если некто начинает учебу в Бухаре, лучше сначала посоветоваться с мудрыми людьми и уже потом искать для себя учителя. По его мнению, на поиски учителя в Бухаре следует отвести один-два месяца¹⁷.

Кроме того, шакирд должен общаться с друзьями, «усердными в учебе, доброго нрава, поступающими в соответствии со своими знаниями, вежливыми и справедливыми» [RF 1899a: 12–14]. Еще одна обязанность шакирда — заниматься исключительно учебой. Поэтому полезно учиться в медресе вдалеке от родных и лучше быть холостяком во время учебы. Также необходимо учиться со всем старанием. Шакирд должен много раз повторять то, чему он учился, и спрашивать у учителей и друзей о том, чего он не знает. Шакирд должен уважать знания и науки и стремиться к знаниям со старанием и усердием. Еще одна обязанность шакирда — начинать учиться в детстве и учиться всю жизнь. Наиболее подходящее время дня для занятий — поздний вечер и раннее утро, когда рядом нет других людей. Особенно важно знать арабскую письменность. Шакирд обязан соблюдать распорядок

¹⁷ Ризаэддин пишет об этом не от своего имени, а как бы передавая мнение «одного умного человека (*хаким*)» из Самарканда [RF 1899a: 9–12].

мектебов и медресе, содержать свои комнаты в чистоте. Шакирд обязан во всем соблюдать скромность и умеренность. Ризазддин б. Фахреддин полагает, что шакирду полезно освоить какую-либо профессию, ремесло, приносящие доход. Например, полезно учиться русскому языку в свободное от учебы время [RF 1899a: 14–34].

Последняя «обязанность» шакирда — выработать легкий, незлобивый характер:

«Вы — на уроке **ахлака** (подчеркнуто мною. — *И.М.*) в дни шакирдства. Учение — большое богатство, и поведение, соответствующее тому, чему вы учились, — большое счастье и достоинство. Поэтому должны стараться проводить в жизнь то, чему учились» [RF 1899a: 35].

«Наставление первое»

Три сочинения «Наставление» впервые увидели свет в Оренбурге в 1903 г., затем много раз переиздавались и использовались как учебные пособия по «ахлаку» в новометодных школах разных регионов, в том числе в Туркестанском генерал-губернаторстве¹⁸. Из трех сочинений «Наставление первое» до 1917 г. переиздано больше 10 раз в Оренбурге, Казани и Уфе [Мэрданов (ред.) 1999: 193–209]. Ризазддин б. Фахреддин дал этому сочинению подзаголовок «Для детей»¹⁹.

Ученый начинает сочинение с басмалы и пишет прежде всего об отношениях детей с другими людьми. Дети должны уважать и слушаться своих родителей. Они должны вести себя тихо и прилично в присутствии родителей и всегда слушаться отца. Они обязаны экономно тратить данные отцом на мелкие расходы деньги. Хорошо, если ребенок доверяет родителям свои тайны. Вырастая, дети должны уметь помогать родителям во всех домашних делах. Они обязаны поддерживать хорошие отношения с братьями и сестрами, а также с другими родственниками, обязаны уважать старших и заботиться о младших. Ребенок должен хорошо относиться и к соседям. Он обязан быть вежливым со всеми домашними, в том числе со слугами [RF 1904b: 2–8].

Ризазддин б. Фахреддин также пишет о том, что дети должны делать, когда ходят в мектебы. Утром они обязаны попрощаться с роди-

¹⁸ В программе новометодных школ, составленной в 1910 г. в Ташкенте, «Наставление» Ризазддина названо учебником по «этике» (ethics) [Khalid 1998: 167–168]. Согласно А. Халиду, программа включает два разных учебных предмета — «моральное воспитание» и «этика». Различий между ними А. Халид не разъяснил.

¹⁹ Ризазддин б. Фахреддин пишет, что некоторые наставления полезны и для взрослых [RF 1904b: 39].

телями, братьями и сестрами, по дороге в мектеб нельзя играть. Придя в мектеб, нужно положить верхнюю одежду и обувь в определенном месте и поздороваться с учителями и друзьями. Нельзя дружить с теми детьми, которые на занятиях болтают и шалят. Задавая учителю вопрос, ребенок должен встать и тем выказать учителю уважение. В мектебе дети должны соблюдать чистоту и порядок. Можно играть только во время перерывов между занятиями. Возвращаясь домой, ребенок должен поздороваться с родителями, положить книги и письменные принадлежности в строго определенное место. Домашние задания нужно выполнять в тот же день, когда они заданы [RF 1904b: 8–10].

Учащиеся в мектебе дети должны любить и уважать и знания, и ученых (*'алим*). Нельзя стыдиться того, что у тебя мало знаний. Но дети должны стыдиться, что не знают того, что могут знать. Как и в «Приличиях шакирдов», в «Наставлении первом» Ризаэддин б. Фахреддин наставляет читателей, чтобы они, учась, стремились угодить Богу. Он подчеркивает, что намерением ученика не должно быть стремление достичь степени «имама, муэдзина, ахуна, казия или учителя» [RF 1904b: 11]. О книгах он пишет, что нужно выбирать хорошие книги и нельзя жалеть на них денег. Не нужно покупать книги, только чтобы похвалиться библиотекой, т.е. от книг нужно получать пользу. Ризаэддин б. Фахреддин пишет в этом труде более кратко, чем в сочинении «Приличия шакирдов», о том, что в мектебе ребенок должен уважать учителей и им повиноваться. В этом труде говорится о том, что нужно иметь хороших друзей, и о том, как их выбирать [RF 1904b: 11–16].

В «Наставлении первом» Ризаэддин б. Фахреддин также пишет о приличиях в разных жизненных ситуациях. Этой теме посвящены главы «Приличия лица» (*йуз адаблары*), «Приличия глаз», «Приличия рта», «Приличия омовения», «Приличия на железной дороге и на пароходе», «Приличия во время еды», «Приличия во время питья», «Приличия посещения», «Посещение больных», «Приличия одежды», «Приличия в разговорах» [RF 1904b: 17–35] и т.д.

Например, в главе «Приличия глаз» Ризаэддин б. Фахреддин пишет: «...смотрите на все довольными глазами... когда вы пишете и читаете книги, не держите книгу ближе чем на один карыш от глаз и ставьте свечу или лампу слева от вас»²⁰. А в главе «Приличия ушей» он пишет: «Аллах Величайший создал уши, чтобы слышать полезные вещи. Поэтому слушайте ими священный Коран, благословенные хадисы, назидательные слова и исполняйте их. Слушайте наставления ваших родителей и учителей» [RF 1904b: 19].

²⁰ См. RF 1904b: 17. 1 карыш равен примерно 18 см.

В главе «Приличия религии», расположенной в конце этого сочинения, улем разъясняет основные положения мусульманской веры. Например, он пишет: «Подчиняйтесь Аллаху Всевышнему всем сердцем»; «Когда вы испрашиваете Божье благословение (*ду'а'*), не производите его на языках, которые вы не знаете. Испрашивайте его на языке, который вы знаете»; «Когда читают святой Коран, даже если вы понимаете его значение не в полной мере, слушайте с уважением и почтением как слова Аллаха Величайшего. Не смотрите по сторонам, не размахивайте руками, не играйте с полами одежды» [RF 1904b: 35–38].

* * *

Важно, что прокомментированные выше книги, касающиеся «ахлака», издавались в серии «'Ильм-и ахлак» и использовались как учебники в новометодных школах. Также важно, что они разъясняют читателям «обязанности» и «приличия» в практике ислама и в то же время содержат сведения по домоводству, здравоохранению и другим полезным для жизни отраслям знания.

3. «'Ильм-и ахлак» в мусульманской традиции «ахлака» и «адаба»

Рассмотрим в первую очередь мусульманскую традиционную этику (*'ильм ал-ахлак*, или *'ильм-и ахлак*) и уточним черты сходства и различия между нею и книгами серии «'Ильм-и ахлак» Ризаэддина б. Фахреддина. Также сравним сочинение «Воспитанная жена» Ризаэддина с «Книгой о брачных приличиях» (*«Китаб адаб ан-никах»*), важного сочинения «Воскрешение наук о вере» ал-Газали, так как Ризаэддин наверняка использовал эту книгу при написании своего труда. Кроме того, сопоставим «Приличия шакирдов» Ризаэддина б. Фахреддина с трудом «Обучение учащегося пути учения» аз-Зарнуджи, пытаясь определить особенности серии «'Ильм-и ахлак».

3-1. Мусульманская этика (*'ильм-и ахлак*) и серия «'Ильм-и ахлак»

Если дословно перевести словосочетание «'ильм ал-ахлак», или «'ильм-и ахлак», то его значение — «наука о нравах (характерах) людей». В мусульманской научной традиции этическая мысль развивалась на основе Корана и хадисов в области теологии и философии, при

этом этика, которая называется '*ильм ал-ахлак* или '*ильм-и ахлак*, формировалась как отрасль именно философии, а не теологии. Характерно, что в то время этика занимала место рядом с домоводством и политикой [Walzer 1960: 327]. Так, была выделена категория практической ('*амали*) философии, включающая этику философии в произведении «Ключи от наук» («*Мафатих ал-'улум*») Мухаммада б. Ахмада аль-Хорезми (ум. в 997 г.)²¹ и в сочинении «Насирова этика» («*Ахлак-и Насири*») Насир ад-Дина Абу Джа'фара ат-Туси (1201–1274) [AN 1356 (1978): 40; Wickens 1964: 28; Stephenson 1923].

На науку этики впоследствии наибольшее влияние оказала работа «Очищение нравов» («*Тахзиб ал-ахлак*») Ахмада б. Мухаммада б. Мискавайха (936–1030). Мискавайх успешно соединил этику Аристотеля и Платона с мусульманской этикой, основанной на Коране. Его влияние сказалось и на работах ал-Газали, Насир ад-Дина ат-Туси, а также Джалал ад-Дина ад-Даввани (1427–1501)²².

Классической литературой по этике в Средней Азии считаются «Насирова этика» ат-Туси и «Джалалова этика» («*Ахлак-и Джалали*») ад-Даввани. Второе сочинение было написано Джалал ад-Дином ад-Даввани примерно двести лет спустя после первого. По мнению специалистов, ат-Туси расширил рамки этической науки, умножив число предметов обсуждения, принятых в работе «Очищение нравов» Мискавайха [Fakhry 1994: 7; Ниго 2002б]. На самом деле при написании данной работы ат-Туси намеревался не только создать персидский вариант «Очищения нравов», он также снабдил свой труд особыми главами по домоводству ('*ильм-и тадбир-и маназил*) и политике ('*ильм-и сийасат-и мудун*) [Wickens 1964: 25–26; AN 1356 (1978): 35–37; Fakhry 1994: 131].

«Насирова этика» состоит из трех частей, и ее первая часть озаглавлена «Об очищении нравов» [AN 1356 (1978): 42–43]; скорее всего, имеется в виду работа «Очищение нравов» Мискавайха, с которой она почти совпадает по содержанию [Fakhry 1994: 132]. В этой части рассматриваются проблемы духа и его функций, а также категории добра, счастья и нравственности. Во второй части «Насировой этики», названной «О домоводстве» (*тадбир-и маназил*), рассматриваются различные вопросы, касающиеся жилья, домашней утвари, пищи, воспитания детей, управления слугами и рабами и т.д. Третья часть — «О политике» («*Сийасат-и мудун*») — включает рассуждения о раз-

²¹ По классификации наук Мухаммада б. Ахмада ал-Хорезми, практическая философия включает этику, домоводство и политику [Камата 2003].

²² См. Walzer 1960; Hugo 2002б. Мухаммад 'Абдо использовал этот труд Мискавайха в качестве учебника [Ниго 2002а].

ных группах городского населения, о правилах поведения правителей и подданных и т.д. [AN 1356 (1978): 42–43]. Иначе говоря, «Насирова этика» трактуется как умозрительную этику, так и практическую этику, т.е. домоводство и политику²³. Стоит отметить, что «Джалалова этика» ал-Даввани включает точно такие же компоненты²⁴.

Итак, можно утверждать, что между серией «‘Ильм-и ахлак», «Насировой этикой» и «Джалаловой этикой» обнаруживаются следующие черты сходства:

А. Название «‘Ильм-и ахлак».

Как было упомянуто выше, «Насирова этика» и «Джалалова этика» являются персидскими классическими сочинениями по этике (*‘ильм-и ахлак*). Название серии трудов Ризаэддина б. Фахреддина — «‘Ильм-и ахлак».

Б. Ислам как основание всех тезисов.

Тезисы «Насировой этики» и «Джалаловой этики» основываются на исламе, как и серия «‘Ильм-и ахлак» Ризаэддина б. Фахреддина.

В. Домоводство в «‘Ильм-и ахлак».

«Насирова этика» включает домоводство, и «Джалалова этика» тоже следует этому примеру. Серия «‘Ильм-и ахлак» Ризаэддина б. Фахреддина также содержит сочинения, подобные «Воспитанной жене».

Г. Почему в «‘Ильм-и ахлак» включена глава о домоводстве?

Ат-Туси писал о домоводстве в «Насировой этике», поскольку, по его мнению, человек, чтобы добиться счастья, должен жить семейной жизнью, следуя надлежащим правилам поведения. Он рассматривает вопросы политики после домоводства, так как считает, что семью как человеческий коллектив можно соотнести и с городом, и с государством. Другими словами, ат-Туси обсуждает сначала вопросы о семье, которая является человеческим коллективом сравнительно малым, а потом политику, которая касается проблем более многочисленных групп [Fakhry 1994: 134–140]. А Ризаэддин б. Фахреддин считал, что нужно решить семейные вопросы российских мусульман, чтобы облегчить их развитие. Каждая семья является, по мнению улема, основой «миллат» («нации»), и поэтому если ее положение улучшается, то весь «миллат» будет развиваться²⁵. Следовательно, и ат-Туси, и Ризаэддин б. Фах-

²³ О ее содержании см. Fakhry 1994: 131–142.

²⁴ См. Thompson 1839 (ed. Масита 2003). Также см. Fakhry 1994: 143–147.

²⁵ См. RF 1904a: 2–4. Здесь специально не анализируется смысл слова «миллат», употребленного Ризаэдином б. Фахреддином. Автор считает, что слово «миллат» в контексте Ризаэддина означает религиозную общину, которая порождает общинное сознание.

реддин придают серьезное значение роли семьи как основы, на которой формируются общество и государство. Поэтому они включают домоводство в «‘Ильм-и ахлак».

Тогда в чем же различие между обеими «Этиками» и серией «‘Ильм-и ахлак»? Автор считает, что самое большое различие между ними сводится к трем пунктам:

А. Отношение к умозрительной этике.

Хотя «Насирова этика» и «Джалалова этика» принимают во внимание также и практические проблемы — домоводство и политику, — все же они считают более важной умозрительную этику. Между тем в серии «‘Ильм-и ахлак» разъяснены практические правила поведения, но почти не затрагивается умозрительная этика.

Б. Современные научные знания.

В отличие от обеих средневековых «Этик» серия «‘Ильм-и ахлак» поясняет своим читателям современные научные знания, особенно в области здравоохранения.

В. Различия аудитории, на которую рассчитаны анализируемые труды.

«Насирову этику» ат-Туси, как и многие его коллеги, преподнес своему покровителю²⁶. Ее читатели наверняка были учеными людьми, подобно улемам, да и улемы были весьма немногочисленны в то время. Однако каждое сочинение серии «‘Ильм-и ахлак» рассчитано на определенную читательскую группу, интересы которой определяют и содержание каждой брошюры, и методы изложения материала (женщины, учащиеся, дети). Для детей и тех, кто только начал учиться письму, Ризаэддин б. Фахреддин издавал многие свои сочинения крупным шрифтом. А читателям, привыкшим к чтению, он раскрывал логику своих рассуждений даже по абстрактным вопросам, а также издавал соответствующие брошюры мелким шрифтом.

* * *

Серия «‘Ильм-и ахлак» Ризаэддина б. Фахреддина имеет сходство со среднеазиатской классической литературой по этике. Однако и между ними существуют большие различия, которые заключаются в том, что серия Ризаэддина б. Фахреддина, как уже отмечено, почти не затрагивает вопросов умозрительной этики, а разъясняет приличия и правила поведения, полезные в повседневной жизни.

²⁶ Ат-Туси посвятил «Насирову этику» Насир ад-Дину ‘Абд ар-Рахиму б. Абу Мансуру, хакиму Кухистана (юг Хорасана) [Fakhry 1994: 131].

Далее сравним особенности его серии с другими такими же трудами исламской традиции.

3-2. Мусульманская литература по «адабу» и серия «Ильм-и ахлак»

Ризаэддин б. Фахреддин опирался на «Воскрешение наук о вере» ал-Газали при написании книги «Воспитанная жена». Между тем «Воскрешение наук о вере» посвящено не только мусульманской этике. Оно является собранием мыслей ал-Газали и затрагивает вопросы мусульманских наук с суфийской точки зрения. Оно разделено на четыре части (*руб'*), и каждая часть состоит из десяти книг (*киتاب*) [Аояги 2003: 10–13]. Вторая книга второй части называется «Книга о брачных приличиях» («*Китаб ал-адаб ан-никах*»), ее содержание близко содержанию «Воспитанной жены». Итак, разъясним сходство между ними, а затем сравним «Приличия шакирдов» Ризаэддина б. Фахреддина с «Обучением учащегося пути учения» аз-Зарнуджи.

«Книга о брачных приличиях» и «Воспитанная жена»

Основное различие между «Книгой о брачных приличиях» ал-Газали и «Воспитанной женой» заключается в том, что первая была рассчитана на ученых людей, возможность существования читателей-женщин практически не учитывалась, а вторая книга издана именно для читателей-женщин, которые до некоторой степени привыкли читать. Следовательно, первая была использована для сочинения второй, но Ризаэддин не копировал труд ал-Газали. С этим условием рассмотрим ниже черты сходства между двумя сочинениями.

А. Брак для умножения людей по воле Бога.

Ал-Газали в начале своего сочинения пишет, что Бог создал человека и приказал ему сочетаться браком, чтобы приумножить численность людей. Ризаэддин б. Фахреддин утверждает то же самое [Аояги 2003: 35; IUD2 2002: 21; RF 1899b: 2].

Б. Вера жены в Бога, следование заветам Его Пророка.

В «Книге о брачных приличиях» названы черты характера, которыми должна обладать жена. Первая из них — вера в Бога и следование заветам Его Пророка. Ризаэддин б. Фахреддин также пишет, что «первая обязанность жены — искренне верить в Бога» [Аояги 2003: 83–84; IUD2 2002: 36; RF 1899b: 5].

В. Подчинение жены мужу и права мужа на жену.

Ал-Газали и Ризаэддин б. Фахреддин утверждают, что жена должна подчиняться мужу, а муж имеет большие права на жену [Аояги 2003: 126–128; IUD2 2002: 54–55; RF 1899b: 6–7].

Г. Сохранение имущества мужа женой.

Ал-Газали пишет, что жена не должна транжирить имущество мужа. В «Воспитанной жене» также написано, что одна из обязанностей жены не тратить деньги мужа зря. Однако Ризаэддин б. Фахреддин формулирует это с гораздо большим пафосом [Аояги 2003: 129; IUD2 2002: 55; RF 1899b: 14–17].

Д. Красота жены предназначена для мужа.

Как «Книга о брачных приличиях», так и «Воспитанная жена» подчеркивают, что жена должна одеваться красиво только для своего мужа [Аояги 2003: 131; IUD2 2002: 56; RF 1899b: 17–21].

Е. Жена обязана заниматься домашним хозяйством.

Ал-Газали пишет, что выгода мужа от брачной жизни состоит, в частности, в том, что ему не нужно заботиться о домашнем хозяйстве. Он также считает, что жена должна заниматься всеми домашними делами. Ризаэддин б. Фахреддин также указывает, сколь важно для жены заниматься домашними делами [Аояги 2003: 63–64, 133; IUD2 2002: 30, 57; RF 1899b: 22–27].

Следует сказать, что в «Воспитанной жене» написано то, что не изложено в «Книге о брачных приличиях». Хотя этот факт принимают во внимание, все-таки очевидно, что Ризаэддин б. Фахреддин хотя бы частично следовал за трудом ал-Газали.

По сравнению с произведением ал-Газали, новизна взглядов Ризаэдина б. Фахреддина заключается, во-первых, в том, что последний знакомит читателей с современными знаниями о медицине и гигиене. Кроме того, труд Ризаэдина рассчитан на женщин, и этот факт свидетельствует о том, что грамотность женщин уже считалась нормальным явлением. Кроме того, «Книга о брачных приличиях» ал-Газали, которую использовал Ризаэддин б. Фахреддин при сочинении «Воспитанной жены», не относится к литературе по мусульманской умозрительной этике, а лишь излагает нормы поведения в браке.

«Обучение учащегося пути учения» и «Приличия шакирдов»

«Обучение учащегося пути учения» аз-Зарнуджи было широко распространено в мусульманском мире до конца XIX в. как произведение, разъясняющее правила приличий (адаб) учащихся-мусульман. Его мож-

но также отнести к категории педагогической литературы [Plessner, Berkey 2002; СВРIII: 136; СВРVIII: 231–240]. В населенных татарами регионах России труд аз-Зарнуджи издавался по крайней мере 13 раз, а комментарии к нему издавались шесть раз [Сафиуллина 2003: 117–118]. Ризаэддин б. Фахреддин намеревался перевести его с арабского языка на тюркский, но отказался от этой мысли, так как убедился, сколь трудно «переводить, сохраняя всю сладость оригинала». Однако он использовал данное сочинение при написании «Приличий шакирдов» [RF 1899a: 43]. Далее уточним черты сходства между этими двумя трудами.

А. Стремление к знаниям как обязанность мусульман.

Первая глава «Обучения учащегося» начинается с цитирования хадиса «Стремление к знаниям является обязанностью каждого мусульманина и каждой мусульманки». В «Приличиях шакирдов» написано: «Искать знания — это великий долг рабов Божьих». Также процитирован и переведен на тюркский язык тот же хадис, что и в сочинении аз-Зарнуджи²⁷.

Б. Порядок учебы в зависимости от необходимости знаний.

«Обучение учащегося» советует учиться тому, что необходимо в жизни, но прежде всего необходимо учиться исполнять религиозные обязанности (молитва, пост, закят, паломничество в Мекку и т.д.). Если учащийся занимается торговлей, то ему нужно приобретать знания о ней [Grunebaum 2003: 2–3]. Ризаэддин б. Фахреддин пишет в своем труде то же самое.

В. Изучение «ахлака».

Аз-Зарнуджи отмечает необходимость знаний о различных нравах людей. Об этом Ризаэддин б. Фахреддин в «Приличиях шакирдов» высказывается почти так же, как аз-Зарнуджи [Grunebaum 2003: 3–4].

Г. Изучение коллективных обязанностей.

«Обучение учащегося» после описания индивидуальных обязанностей советует учиться знаниям о коллективных обязанностях (*фард кифайа*) [Grunebaum 2003: 4]. Ризаэддин б. Фахреддин пишет об этом точно так же.

Д. Намерения учащегося и цель учения.

Аз-Зарнуджи посвящает вторую главу «Обучения учащегося» вопросу о намерении (*нийа*) учащегося, и то же самое делает

²⁷ См. Grunebaum 2003: 2; RF 1899a: 2. Анализируя содержание «Обучения учащегося», автор также использовал ТТ 1991.

Ризаэддин б. Фахреддин и тоже во второй главе своего труда. И аз-Зарнуджи, и Ризаэддин б. Фахреддин пишут, что главным намерением учащегося должно быть угождение Богу [Grunebaum 2003: 6–8].

Е. Выбор подходящего учителя.

В третьей главе «Обучения учащегося» обсуждается вопрос выбора учителя. О том же пишет и Ризаэддин б. Фахреддин, как было упомянуто выше. Аз-Зарнуджи знакомит читателей с историей о том, как Абу Ханифа выбрал своим учителем Хаммада б. Аби Сулеймана (ум. в 738 г.). Ризаэддин б. Фахреддин также пишет в своем труде о подобном эпизоде — только на тюркском языке. Еще Ризаэддин б. Фахреддин написал о способах выбора учителя в Бухаре, сославшись на одного умного человека (*хаким*) Самарканда. Такой рассказ приведен и в «Обучении учащегося», однако назван источник — самаркандский кази ал-Хаким ас-Самарканди (Абу ал-Касим Исхак б. Мухаммад, ум. в 953 г.)²⁸.

Ж. Сосредоточение на учении и необходимость прилежания.

Обе работы — «Обучение учащегося» и «Приличия шакирдов» — советуют заниматься вдали от родных мест [Grunebaum 2003: 34–36], рекомендуют усердно учиться [Grunebaum 2003: 18–24].

З. Прилежание и способы обучения.

В «Обучении учащегося» написано, что учащийся должен быть старательным. Он обязан повторять и понимать то, чему учился, и должен спрашивать учителя, обсуждать с ним разные вопросы и углублять свое понимание разных проблем [Grunebaum 2003: 25–33]. Это же говорится и в «Приличиях шакирдов».

И. Подходящее время учения.

В обеих работах написано, что нужно начинать учение в молодом возрасте. А самым подходящим временем дня для учения являются раннее утро и поздний вечер [Grunebaum 2003: 37].

Й. Средства к жизни.

Аз-Зарнуджи придает большое значение материальному достатку, позволяющему все время посвятить учебе, и не отрицает, что учащийся зарабатывает на жизнь [Grunebaum 2003: 29–32, 50–54]. Риза-

²⁸ См. Grunebaum 2003: 9–12, 56 п.19; RF 1899a: 9–12. Об ал-Хакиме ас-Самарканди см.: Frye (ed.) 1975: 476.

эддин же советует в годы шакирдства научиться также и полезному ремеслу. Но, конечно, аз-Зарнуджи не советует читателям учиться русскому языку.

«Обучение учащегося» и «Приличия шакирдов» в указанных пунктах похожи. Сходство между ними особенно разительно в начальных частях сочинений, которые выглядят почти как переводы.

Однако кое о чем аз-Зарнуджи не пишет, хотя в работах Ризаэддина б. Фахреддина есть соответствующие тезисы. Ризаэддин б. Фахреддин, например, подчеркивает важность обучения грамоте, а аз-Зарнуджи — нет²⁹. Ризаэддин б. Фахреддин пишет о важности строгого соблюдения правил поведения и сохранения чистоты в мектебах и медресе, подчеркивает важность соблюдения умеренности в расходах во время учения, тогда как в сочинении аз-Зарнуджи этого не найдено.

В результате сравнения «Приличий шакирдов» Ризаэддина б. Фахреддина с «Обучением учащегося» аз-Зарнуджи приходим к выводу, что Ризаэддин б. Фахреддин написал свое сочинение действительно на основе книги аз-Зарнуджи.

* * *

«Воспитанная жена» и «Приличия шакирдов» очень похожи по содержанию на те мусульманские средневековые сочинения, которые использовал при работе Ризаэддин б. Фахреддин. То есть серия «Ильм-и ахлак» действительно следует канонам традиционной литературы по «ахлаку» и «адабу». Однако мы можем утверждать, что Ризаэддин б. Фахреддин ввел в мусульманскую традицию «ахлака» и «адаба» некоторые новые элементы.

Содержание «Воспитанной жены», «Приличий шакирдов» и «Наставления первого» таково, что необязательно переводить словосочетание «ильм-и ахлак» как «мусульманская умозрительная этика», которая является отраслью философии. В этих трех сочинениях лишь излагается свод приличий (адаб).

Но если так, то почему Ризаэддин б. Фахреддин, давая название своей серии, избрал именно словосочетание «ильм-и ахлак», а не «адаб»? Кроме того, почему в «новометодных» школах соответствующий учебный предмет называли «ахлак», а не «адаб»? Автор считает, что это обусловлено влиянием со стороны Османской империи во второй половине XIX в.

²⁹ Однако аз-Зарнуджи тоже считал важным для учащихся переписать то, что они запомнили [Grunebaum 2003: 26]. Кроме того, он рекомендовал им записывать то, что они узнали в устной беседе [Grunebaum 2003: 41].

4. «Ильм-и ахлак» Ризаэддина б. Фахреддина и предмет «мораль (ахлак)» в политике Османской империи в области образования

Политика Османской империи в сфере образования в годы правления Абдулхамида II, с одной стороны, следовала пути модернизации, на который государство вступило в эпоху танзимата. С другой стороны, важнейшим компонентом системы образования власти считали ислам; эта политическая позиция обусловила включение в учебную программу предмета «мораль (ахлак)» [Fortna 2000; Fortna 2002: 23–24, 202–247; Somel 2001: 3–5, 179–187, 190–193].

Здесь нам следует опять обратить внимание на смысл слов «ахлак» и «ильм-и ахлак». Б. Фортна, ссылаясь на статью «хулк» в изданном в Стамбуле в 1900 г. словаре Ш. Сами, указывает, что термин «ахлак» на османском турецком языке конца XIX в. означал «добрый характер» и «добродетель»³⁰. Кроме того, в составленном Ш. Сами словаре есть и отдельная статья «ахлак». Ш. Сами объясняет, что «ахлак» — «одна из философских наук, которая рассматривает нравы людей, уровень воспитанности (*тарбия*)». В качестве конкретного примера данного значения термина «ахлак» он приводит именно словосочетание «ильм-и ахлак»³¹. Таким образом, по определению Ш. Сами, наука «ильм-и ахлак» посвящена не только изучению «нравов людей», но также и «воспитанию и воспитанности». В османском турецком языке конца XIX в. слово «ахлак» означало именно «мораль (morals)», как корректно перевел Б. Фортна.

И. Гаспринский еще до того, как открыл в России первую «новометодную» школу в начале 1880-х гг., побывал в Стамбуле [Lazzerini 1973]. Х. Кырымлы и С. Сомель пишут о том, что термин «новый метод» заимствован из османского языка³². Кроме того, педагогическая терминология, бытовавшая в Османской империи во второй половине XIX в., похожа на терминологию, употреблявшуюся в новометодных школах России³³.

³⁰ См. Fortna 2000: 378–379; Fortna 2002: 206–208; QT 1317 (1900): 586–587. Как уже упомянуто выше, слово «ахлак» представляет собой множественное число слова «хулк».

³¹ См. QT 1317 (1900): 82. Об определении слова «тарбия», данном Ш. Сами, см.: QT 1317 (1900): 394.

³² См. Kırımlı 1996: 46; Somel 2001: 169. В Османской империи в «Правилах общего образования» (*Ма'ариф-и 'умумийа низамнамаси*, 1869 г.) употреблен термин «новый метод» (*усул-и джадиди*).

³³ Приведем в качестве примера слово «рушдийа», означающее «середина», «среднее образование» в российских новометодных школах. Так как в арабском и персидском

Таким образом, по-видимому, введение предмета «ахлак» в учебную программу российских новометодных школ обнаруживает влияние образовательной системы Османской империи того времени. Неудивительно и то, что Ризаэддин б. Фахреддин серию сочинений о правилах поведения назвал «‘Ильм-и ахлак». Ризаэддин был другом И. Гаспринского, поддерживал его новый метод обучения и был хорошо знаком с сочинениями османских авторов, в том числе и Ш. Сами.

Итак, согласно исследованию Б. Фортны, ниже коротко рассмотрим содержание учебника по «морали», использовавшегося в Османской империи при Абдулхамиде II. Б. Фортна в своем труде особо отметил учебник под названием «Руководитель морали» («*Rahbar-i ahlak*»), изданный в 1899–1900 гг. [Fortna 2002: 224–235].

«Руководитель морали» испытал некоторое чисто внешнее европейское влияние. Например, на его страницах разъясняются значения слов в сносках, в нем употребляются знаки препинания, а текст разделен на абзацы [Fortna 2002: 225–226]. Такие черты присущи и сочинениям Ризаэددина. С другой стороны, многие черты «Руководителя морали» соответствуют исламской традиции. Так, книга составлена в форме диалога между учителем и учеником [Fortna 2002: 226–227]. Такой прием не был характерен для сочинений Ризаэددина б. Фахреддина.

Б. Фортна указывает, что содержание учебника «Руководитель морали» основано на мусульманской и османской традициях. Он пишет, например, что этот учебник прежде всего упоминает Пророка и пять столпов ислама, цитирует хадисы как источник и подтверждает концепции, общезначимые для мусульманской традиционной литературы [Fortna 2002: 227–235]. В трудах серии «‘Ильм-и ахлак» Ризаэддин б. Фахреддин тоже прежде всего пишет о Пророке и пяти столпах ислама, цитирует хадисы, и наставляет читателей соблюдать правила поведения, соответствующие исламской традиции, изложенной в классической литературе.

Конечно, отмечает Б. Фортна, некоторые отличительные черты «Руководителя морали» отражают политические и социальные реалии именно Османской империи [Fortna 2002: 231–235]. Однако между «Руководителем морали» и серией «‘Ильм-и ахлак» большой разницы нет, можно сказать, оба сочинения унаследовали отдельные черты мусульманской научной традиции.

языках слово «рушд» не означает «середина», следует полагать, что употреблять слово «рушдийя» в значении «середина» начали именно в Османской империи. Автор сердечно благодарен доктору Акибе Дзюн из Государственного университета Тоба (Япония), который отметил этот факт в беседе с ним.

5. Заключение

В результате нашего исследования становится очевидным, что серия «'Ильм-и ахлак» унаследовала мусульманские традиции изучения категорий «ахлак» и «адаб» особенно в следующих пунктах:

- 1) название «'ильм-и ахлак»;
- 2) содержание, объясняющее правила поведения;
- 3) исламские догматы как главный аргумент.

Однако, поскольку серия «'Ильм-и ахлак» именуется правилами поведения «адабом», то не обязательно понимать словосочетание «'ильм-и ахлак» как «этика» в смысле мусульманской научной философской дисциплины. Мы решим этот вопрос, если будем считать, что включение учебного предмета «мораль» (*ахлак*) в программу новометодных школ Османской империи оказало влияние на предмет «ахлак», вошедший в учебную программу российских новометодных школ. Другими словами, предмет «ахлак» в российских новометодных школах посвящен преподаванию общепринятой для мусульман «морали». «Ахлак» в словоупотреблении Ризаэддина б. Фахреддина имеет то же самое значение. В этом случае название серии «'Ильм-и ахлак» также следует переводить не как «этика» в смысле мусульманской научной философской дисциплины, а как «наука о морали».

Библиография

НАРТ (Национальный архив Республики Татарстан), ф. 1370 [Фатих Карими], оп. 1, д. 27.

Опубликованные источники:

*RF: Сочинения Ризаэддина б. Фахреддина

1898a. *Tarbiyalī ānā*. Казань.

1898b. *Tarbiyalī bālā*. Казань.

1899a. *Shākirdlik ādābī*. Казань.

1899b. *Tarbiyalī khātūn*. Казань.

1902. *Ādāb-i ta'īlīm*. Оренбург.

1904a. *'Ā'ila*. Казань.

1904b. *Nasīhat birinchī*. Казань.

1905. *Nasīhat ikinchī*. Казань.

1908. *Ahl-'ayāl*. Оренбург.

1909a. *Nasīhat ūchūnchī*. Казань.

1909b. *Tarbiyalī khātūn*. Оренбург.

**Сочинения других авторов*

AN 1356(1978): *Khāja Nasīr al-Dīn al-Tūsī* (eds. *Minūbī, Muḡtabā and Haydārī, 'Alī Ridā*). *Akhlaq-i Nāsirī*. Tahrān.

- IUD2 2002: *Abū Hāmid Muhammad al-Ghazālī. Ihyā' al-'ulūm al-Dīn*, vol. 2. Beirut.
- TT 1991: *Burhān al-Islām al-Zarnūjī. Ta'lim al-mura'allim tarīq al-ta'allum*. Pub. place unknown.
- QT 1317(1900): *Sh. Sāmī. Qāmūs-i turkī*. Istanbul.
- Баишев Ф.Н. 1996. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. Уфа.
- Махмутова А.Х. 2003. Лишь тебе, народ, служение! (История татарского просветительства в судьбах династии Нигматуллиных-Буби). Казань.
- Рахимкулова М.Ф. 1988. Библиография книг и статей Ризы Фахретдинова // Творчество Ризы Фахретдинова: Исследования, материалы. Под ред. Г.Б. Хусаинова. Уфа. С. 116–135.
- Салихова С.З. 2006. Риза Фахретдинов и современный воспитательный процесс // Проблемы башкирской, татарской культуры и наследие Ризы Фахретдинова, Материалы межрегионального симпозиума (Уфа, 13 мая 2005г.). Уфа. С. 56–63.
- Сафиуллина Р.Р. 2003. Арабская книга в духовной культуре татарского народа. Казань.
- СВРП-XI 1952–1987. Семенов А.А. и др. (ред.). Собрание восточных рукописей АН УзССР. Т. I–XI. Ташкент.
- Хусаинов Г.Б. (ред.). 1988. Творчество Ризы Фахретдинова: Исследования, материалы. Уфа.
- Тухватуллина Л.И. 2003. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX — начало XX в. Казань.
- Госманов (Усманов) М. 1990. Ризаэтдин Фәхретдинев мирасы // Госманов М. Уткәннән киләчәккә: Фәнни-публисистик мәкаләләр. Казан. С. 51–70.
- Мәрданов Р. 1999. «Шура» журналы // Гасырлар авазы / Эхо веков. № 1–2. С. 227–247.
- Мәрданов Р., Миннуллин Р., Рахимов С. (ред.) 1999. Ризаэтдин Фахретдин: Фәнни-биографик җыентык. Казань.
- Мәрданов Р. 2001. «Шура» журналы (1908–1917): әдәбият мәсьәләләре. Казань.
- Türkoglu İ. 2000. Rusya türkleri arasindaki yenileşme hareketinin öncülerinden Rızaeddin Fahreddin. Istanbul: Ötüken.
- Dudoignon S.A. 2006. Echoes to *al-Manār* among the Muslim of the Russian Empire: A Preliminary Research Note on Riza al-Din b. Fakhr al-Din and the *Şūrā* (1908–1918) // *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. Ed. Dudoignon S., Komatsu H. and Kosugi Y. London–New York: Routledge. P. 85–116.
- Fakhry M. 1994. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- Fortna B.C. 2000. Islamic Morality in Late Ottoman “Secular” Schools // *International Journal of Middle East Studies* 32/3. P. 369–393.
- Fortna B.C. 2002. *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. New York: Oxford U.P.
- Frye R.N. (ed.) 1975. *The Cambridge History of Iran*, vol. 4. The Period from the Arab Invasion to the Seljuqs. Cambridge: Cambridge U.P.

- Goldziher I. and Jomier J.* 1965. *Djamāl al-Dīn al-Afghānī* // The Encyclopaedia of Islam (new edition), vol. II. Leiden: E.J. Brill. P. 416–419.
- Kefeli A.* 1997. Une note sur le rôle des femmes tatars converties au christianisme dans la réislamisation de la Moyenne-Volga, au milieu du XIX-ème siècle // L'Islam de Russie. Ed. Dudoignon S.A., Is'haqov D. and Mōhāmmātshin R. Paris: Maisonneuve et Larose. P. 65–71.
- Kefeli A.* 2001. The Role of Tatar and Kriashen Women in the Transmission of Islamic Knowledge, 1800–1970 // Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia. Ed. Geraci, R.P. and Khodarkovsky, M. Ithaca–London: Cornell U.P. P. 250–273.
- Khalid A.* 1998. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, Los Angeles– London: Univ. of California Press.
- Kırımlı H.* 1996. National Movements and National Identity among the Crimean Tatars (1905–1916). Leiden: E.J. Brill.
- Lazzerini E.J.* 1973. Ismail Bey Gasprinski and Muslim Modernism in Russia, 1878–1914. Ph.D. diss. Univ. of Washington.
- Plessner M., Berkey J. P.* 2002. *al-Zamūdī* // The Encyclopaedia of Islam (new edition), vol. XI. Leiden: E.J. Brill. P. 462–463.
- Somel S.A.* 2001. The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839–1908: Islamization, Autocracy and Discipline. Leiden: E.J. Brill.
- Stephenson J.* 1923. The Classification of the Sciences according to Nasiruddin Tusi // *Isis* 5/2. P. 329–338.
- Thompson W.F.* (tr.) 1839 (Mashita Hiroyuki ed. 2003). Practical Philosophy of the Muhammadan People: Being a Translation of the *Akhḫāk-i-Jalāly*. London: Routledge Curzon.
- von Grunebaum G.E. and Abel T.M.* (tr.) 2003 (rev. originally pub. in 1947). Instruction of the Student, the Method of Learning by Imām al-Zamūjī (foreword by Hamza Yusuf). (Burr Ridge, US): Starlatch Press.
- Walzer R.* 1960. *Akhḫāk* // The Encyclopaedia of Islam (New Edition), vol. I. Leiden: E.J. Brill. P. 325–329.
- Wickens G.M.* (tr.) 1964. The Nasirean Ethics by Nasīr ad-Dīn Tūsī. London: George Allen & Unwin.
- Аояги Каору.* 2003. Гэндай-ни икиру исураму-но конъинрон — Гадзари-но «Конъин-сахо-но се» якуто то кайсэцу [Исламский трактат о браке, действующий и в настоящее время. «Книга о брачных приличиях» ал-Газали. Перевод и комментарий]. Токио.
- Камата Сигэру.* 2003. Исураму-но дэнтотэки ти-но тайкэй-то соно хэньё [Традиционная система исламских наук и ее трансформация] // Адзиагаку-но сёрайдзо [Изучение Азии в перспективе]. Институт востоковедения Токийского университета. Токио. С. 405–430.
- Нуго Тосихару.* 2002а. Мисукавайхи [Абу 'Али Ахмад б. Мискавайх ал-Хазин] // Иванами исураму дзитэн [Энциклопедия ислама, издательство Иванами]. Токио. С. 944.
- Нуго Тосихару.* 2002б. Ринригаку [Этика] // Иванами исураму дзитэн [Энциклопедия ислама, издательство Иванами]. Токио. С. 1054.

Себастьян ЦВИКЛИНСКИ

ИСЛАМСКАЯ МОДЕЛЬ МОДЕРНИЗАЦИИ? ЖИЗНЬ ГАБДРАШИДА ИБРАГИМОВА В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ (конец XIX — начало XX в.)¹

О жизни татарского политического деятеля, публициста и исламского активиста Габдрашида Ибрагимова (1857–1944) написано уже довольно много. Он удивлял не только своих современников, но и последующие поколения (в том числе и исследователей) своей многогранностью и множеством исполняемых ролей: от казиза ОМДС до политического активиста и публициста в Российской империи, от сотрудника германского МИДа во время Первой мировой войны до переводчика Ленина, от панисламистского оппозиционера в Османской империи до летописца голода в Центральной Азии.

Если бы эта многогранность была лишь результатом характера самого Г. Ибрагимова², то исследование его жизни вряд ли бы могло заинтересовать историка. Однако нам кажется, что жизненный путь Г. Ибрагимова говорит не только о его личности, но прежде всего об эпохе, в которую он жил: без типических особенностей эпохи жизнь Г. Ибрагимова вряд ли бы состоялась именно в такой форме. Говоря об особенностях эпохи, мы имеем в виду не только духовные или идейные черты современности, но в равной мере и такие объективные особенности эпохи как тогдашние формы коммуникации и массового транспорта. В нашей статье мы постараемся показать, в какой степени

¹ Автор благодарит Ильдара Харисова (Берлин) за стилистическую и языковую правку статьи.

² Приведем здесь лишь одно из множества мнений, согласно которым деятельность Г. Ибрагимова следует объяснять исходя главным образом из его личности: «Есть люди, для которых постоянные поиски нового, жажда путешествий и открытий заслоняют все остальное. Для них жизнь — это непрерывное движение, поиски нового, устранение отжившего свой век. Они стремятся жить в соответствии с потребностями сегодняшнего дня, заимствуя все его новшества и, вместе с тем, стараясь придать последним собственное содержание. Таким человеком в татарской истории был Р. Ибрагим: первый татарский политик, политэмигрант, редактор» [Хабутдинов 2000: 60].

черты современности влияли на жизнь Ибрагимова, и в связи с этим рассмотрим вопрос, следует ли назвать Г. Ибрагимова человеком (исламской?) современности. При этом следует особенно учитывать значение ускорения сообщения между странами, регионами и культурами мира как важного фактора в формировании личности Г. Ибрагимова.

Внутриисламские источники модернизации?

Историки давно обратили внимание на наблюдаемые с начала XIX в. признаки обновления в мусульманских обществах в Российской империи и за ее пределами, при этом они редко употребляли понятие «современность». Особый интерес они уделяют движению джадидизма, однако одним из спорных пунктов является вопрос, насколько понятие джадидизма может охватывать все признаки обновления среди мусульман в Российской империи в XIX — начале XX в. Следует ли считать, например, как это делает турецкий историк Ахмет Канлыдере (Ahmet Kanlidere) [Kanlidere 1997], проявлением джадидизма начало национального движения российских мусульман, т.е. один из важных признаков современности? Некоторые исследователи полагают, что истоки национального движения российских мусульман следует искать не столько в джадидизме, сколько прежде всего в политических переменах в российском обществе и в Османской империи [Мухамметдинов 1996; Мухамметдинов 2000].

Вторым частично спорным пунктом при исследовании джадидизма среди российских мусульман был вопрос, в какой степени российские мусульмане были независимы от джадидистских дискуссий в других частях исламского мира. В конце концов, никто не мог оспорить (и, насколько нам известно, не намеревается) важность взаимоотношений мусульман в Российской империи и за ее пределами, однако немецкий историк М. Кемпер убедительно показал, что религиозное обновление и джадидизм среди татар и башкир имели свои характерные черты, отличающие их от османских, арабских или среднеазиатских течений [Kemper 1998].

Рассматривая жизнь Г. Ибрагимова, можно, однако, обе дискуссии оставить в стороне, так как очевидно, что деятельность Г. Ибрагимова имеет и джадидистские, и «современные» черты. Соотношение между обоими факторами и вопрос, следует ли называть действия Ибрагимова джадидистскими или «современными», интересны только во втором приближении. Очевидно, что узкая интерпретация понятия «джадидизм», ограничивающая его чисто религиозными темами, ни в коем

случае не может охватить всю деятельность Г. Ибрагимова. Для целей нынешней статьи употребим «мягкую» дефиницию современности, согласно которой современность характеризуется новыми, радикальным образом отличающимися от прежних времен явлениями, важными для данной эпохи.

Жизнь Г. Ибрагимова — жизнь в современную эпоху?

Приступая к вопросу, следует ли называть Г. Ибрагимова типичным человеком современности, сконцентрируемся на трех темах. Сначала осветим его контакты с различными представителями национальных, религиозных и общественных групп. Предполагается, что исследование контактов человека дает возможность оценить характер его жизни, так как «традиционная» форма жизни должна обусловить традиционные виды контактов, а современная жизнь должна была быть охарактеризована «современными», принципиально отличающимися от прежних времен связями. Затем мы проанализируем роль подвижности в прямом смысле слова в жизни Г. Ибрагимова, поскольку он сам приписывает ей особую важность.

Третья тема связана с двумя первыми: она касается Г. Ибрагимова как автобиографа. При этом мы прибегаем к понятию концепции личности (по-немецки *Personkonzept*, по-английски *concept of person*), которая была развита в исследованиях эгодокументов (по-немецки *Selbstzeugnisforschung*, по-английски — *research on ego-documents*)³. При исследовании «ибрагимовской» концепции личности следует проверить, в какой степени она является типично «современной», отличающейся от более традиционных форм авторепрезентации.

Контакты Г. Ибрагимова как индикатор степени «современности» его жизни

Жизнь Г. Ибрагимова хорошо документирована, но, поскольку нас в данном случае интересуют только главные черты и избранные ее аспекты, ограничимся кратким обзором самых важных событий. Габ-

³ О понятии концепции личности и об исследованиях эгодокументов ср. введение Габриэле Янке (Gabriele Jancke) и Клаудии Ульбрих (Claudia Ulbrich) в изданном ими сборнике [Jancke, Ulbrich 2005: 7–27].

драшид Гумерович Ибрагимов родился в 1857 г. в западносибирском городке Тара в семье так называемых бухарцев — потомков среднеазиатских купцов, селившихся в Сибири начиная с XVI в. После начального обучения в нескольких медресе Волго-Уральского региона он получил теологическое образование в Медине. После возвращения в Тару в 1885 г. он стал муэдарином (учителем медресе), в 1892 г. — членом Духовного Собрания в Уфе, временами исполняя обязанности его председателя. В 1894 г. Г. Ибрагимов оставил службу и эмигрировал в Османскую империю. Он побывал и в различных странах Европы, где установил связи с российскими политэмигрантами. После возвращения в Россию Г. Ибрагимов стал одним из ведущих мусульманских публицистов и политиков: основал собственное издательство в Петербурге, издавал журналы, книги и брошюры на татарском, османском, арабском и казахском языках и начиная с 1905 г. вместе с другими активистами созывал съезды российских мусульман. В 1908 г. Ибрагимов отправился в полуторалетнее путешествие по всей Азии, включая Японию, которое завершилось в Стамбуле, где он прожил пять лет. В 1915 г., во время Первой мировой войны, Ибрагимов стал одновременно тайным агентом османской тайной службы «Тешкилат-и махсуса» (*Teşkilât-ı Mahsusa*, «Специальная организация») и пропагандистом панисламизма в Берлине на службе германского МИД. После войны он вернулся в Россию и короткое время сотрудничал с Советской властью. Семь лет спустя, в 1925 г., Г. Ибрагимов эмигрировал в Турцию, где поселился в деревне выходцев из сибирских татар, занимался земледелием. Утратив расположение турецких властей, он в 1933 г. покинул Турцию, эмигрировав в Японию, где и умер в 1944 г.

Уже для первых лет жизни Г. Ибрагимова, о которых мы знаем только из его автобиографии [İbrahim 1906/07]⁴, характерна частая перемена мест. Однако такую форму подвижности нельзя отнести к признакам современности: перемена мест — здесь и всегда, когда речь идет о воспоминаниях Ибрагимова, мы следуем сведениям автора — была обусловлена либо трагическими событиями, например смертью родителей, либо действиями имперских властей, либо низким уровнем учителей исламских школ. На этом фоне выделяется паломничество Г. Ибрагимова в Мекку, совмещавшее традиционные и современные формы передвижения: хотя само паломничество является традицион-

⁴ Здесь мы считаем нужным лишний раз подчеркнуть, что нет никаких независимых от Г. Ибрагимова источников о его детстве и юности. Это заставляет историков исходить из сведений, сообщенных тем же самым человеком, жизнь которого они хотят исследовать. Разумеется, мы пользуемся автобиографией Ибрагимова, полностью сознавая этот факт.

ным и ключевым элементом ислама, виды транспорта, которыми Г. Ибрагимов пользовался в ходе хаджа, явно отличались от средств передвижения прежних веков. Г. Ибрагимов ехал и на поезде, и на пароходе. И эти «современные» средства стали естественной предпосылкой его деятельности: именно развитость транспортной системы в конце XIX в. дала Г. Ибрагимову возможность познакомиться в Мекке с мусульманами из разных стран мира и их взглядами, что в конце концов способствовало развитию его идеи единения всех мусульман на конфессиональной почве.

Однако уже во время пребывания в Медине Г. Ибрагимов встречался с османским оппозиционером Гали Мусой, чьи критические вопросы и заметки вскрыли политическую наивность нашего паломника. Новизна общения между Г. Ибрагимовым и Г. Мусой заключается в его политическом характере — в прежние времена вряд ли пришлось бы столкнуться с собеседником, ставящим политические вопросы в столь острой форме [İbrahim 1906/07: 78–86].

Виды подвижности Г. Ибрагимова по возвращении в Россию также отличаются чертами, которых не было в прежние времена. Сразу после женитьбы он сопровождает брата в хадж, а по дороге налаживает контакты с османскими реформаторами школы. Несколько лет спустя он отправляет татарских учеников в Стамбул на обучение в «новометодных» школах Дар аш-Шафака (Darüşşafaka, «Дом милосердия») и Дар ат-Тадрис (Darüttedris, «Дом учебы»)⁵. Эти поездки стали нераздельной частью его стараний создать кадры реформаторски настроенной интеллигенции. Известно, что Г. Ибрагимов переписывался с ведущими джадидами — Ризаэддином б. Фахреддином, И. Гаспринским⁶. С его слов мы знаем, что в 1889 г. Г. Ибрагимов приехал в Петербург на встречу с египетским панисламитом Джамал ад-Дином ал-Афгани, который побудил его осознать необходимость единения мусульман не на национальной, а на религиозно-политической почве⁷.

В качестве члена, а потом и временного председателя ОМДС в Уфе Ибрагимову часто приходилось ездить по служебным делам. По его словам, он часто бывал в Петербурге, где вел переговоры с чиновниками различных имперских ведомств. Не ограничиваясь официаль-

⁵ Впервые на эту поездку указал турецкий историк И. Тюркоглу (İsmail Türkoğlu) в работе, заложившей основу научного исследования жизни Г. Ибрагимова [Türkoğlu 1997: 17].

⁶ Тот факт, что Ибрагимов и Гаспринский позднее поссорились и стали противниками, для данной статьи не имеет значения. Подробнее о спорах между Ибрагимовым и Гаспринским см.: Adam 2002.

⁷ Сведения Г. Ибрагимова на арабском языке были доступны нам только в переводе Никки Кедди (Nikki Keddie) на английский язык [Keddie 1972: 304–305].

ными контактами, Ибрагимов старался в то же время создать в Волго-Уральском регионе сеть благотворительных учреждений, помогавших сиротам и бедным [Türkoglu 1997: 19]. Вместе с татарским публицистом Ибрагимом Акчуриным⁸ он написал серию статей на русском языке, чтобы представить русской общественности жизнь татар с национальной, татарской точки зрения [İbrahim 1934: 18].

Мы так подробно остановились здесь на первых контактах Г. Ибрагимова в конце XIX в., поскольку они демонстрируют, каким образом он устанавливал такие контакты впоследствии.

1. Самой важной формой контактов стали встречи и переписка со сторонниками «новометодных» школ, причем джадиды-татары не преобладали среди таких деятелей, а контакты с ними ничем не отличались от контактов с другими российскими или османскими деятелями. Самым ярким проявлением деятельности Г. Ибрагимова в области образования можно назвать его участие в работах мусульманского Общества реформы тюркского языка, реформы школы и распространения образования⁹ в конце 1890-х гг. В это общество вошли наиболее известные представители элиты мусульман Волго-Уральского региона.

2. Вторым по важности видом связей в жизни Г. Ибрагимова были контакты с мусульманами во всем мире; эти контакты были установлены, как мы видели на примере Джамал ад-Дина ал-Афгани, еще в 1880-х гг., но активизировались после того, как Ибрагимов стал панислаμισмом, причем такие контакты имели всегда остро политический характер. Политический характер в самой явной форме проявляется в его двухтомном описании путешествия «Мир Ислама и распространение исламской религии в Японии» [İbrahim 1910/11; 1913], в котором рассказано о множестве встреч с мусульманским населением многих стран Азии, которые происходили всегда по одному образцу. Везде, где Ибрагимов побывал во время путешествия по Азии в 1908–1910 гг., он сначала старался наладить контакты с представителями мусульманской элиты, чтобы узнать о политическом, социальном и конфессиональном положении собратьев по религии в данной стране.

3. Наряду с мусульманскими собеседниками Г. Ибрагимову приходилось общаться и с представителями властей России и других го-

⁸ О жизни Ибрагима Акчурина см. подробнее: Таупов 2002: 109–118.

⁹ Общество возникло в 1898 г. по итогам дискуссий татарских интеллектуалов в 1890-х гг. и сначала действовало полулегально. Оно требовало реформы орфографии тюркского языка и введения в программу мусульманских учебных заведений новых школьных предметов, а также «нового метода» преподавания письма. Подробнее об обществе см.: Türkoglu 2000: 117–120; Maraş 2002: 292–293.

сударств. Еще будучи членом ОМДС в 1890-е гг., Г. Ибрагимов активно контактировал с российскими чиновниками и ведомствами ради улучшения общественного положения мусульман.

У Г. Ибрагимова при этом наблюдается явно стратегический подход. Вплоть до его внезапного отъезда из России в 1908 г. он старался убедить российские власти в том, что улучшение положения мусульман пойдет на пользу самому российскому государству¹⁰. Параллельно контактам с официальными учреждениями Г. Ибрагимов наладил и отношения с русской интеллигенцией и политиками (а также, как мы видим на примере польского ученого и политика Бодуэна де Куртенэ (Jan Mieczysław Baudouin de Courtenay) и с российскими политиками других национальностей), которых он убеждал в добрых намерениях российских мусульман.

В более поздние времена Г. Ибрагимов был также в контакте с османскими и германскими, а также советскими властями¹¹.

4. Затем, в связи с тем что Г. Ибрагимов примкнул к более политизированной версии панисламизма, он установил новые контакты с националистическими политиками немусульманских народов. Исходя из идей «сотрудничества противников общего врага», т.е. из стратегических соображений, Г. Ибрагимов еще во время первого пребывания в Японии в 1909 г.¹² наладил связи с японскими националистами, чтобы предложить им «антиколониальный» альянс против Запада. Его контакты с членами (в том числе и председателем) экспансионистского «Кокурюкай» (Общество Черного Дракона) давно известны¹³. Ибра-

¹⁰ Примером этих стараний Г. Ибрагимова может служить записка, поданная в министерство народного просвещения не позднее января 1901 г., в которой он предлагал реформировать систему образования, чтобы она, по его словам, всецело соответствовала интересам российского государства, см. *Фархатов* 2000: 134–141.

¹¹ В настоящей статье нет места, чтобы подробнее остановиться на этих контактах. Из трудов турецких историков В. Келешылмаза (Vahdet Keleşylmaz) и М. Бальджиоглу (Mustafa Balcıoğlu) известно, что Г. Ибрагимов был сотрудником османской спецслужбы Тешкилат-и махсуса и тесно сотрудничал с османскими властями. См.: *Keleşylmaz* 2000; *Keleşylmaz* 2002; *Balcıoğlu* 2001. О контактах Г. Ибрагимова с германскими правительственными ведомствами нет пока подробных исследований, поэтому ссылаемся на архивные документы политического архива германского МИД [Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes], которые отражают сотрудничество татар с этим германским ведомством. См.: *Cwiklinski* 2002. О контактах Г. Ибрагимова с властями Советской России см.: *Валеев* 1993: 201.

¹² Как доказали Ф. Жоржон (F. Georgeon) и И. Тамдоган-Абель (Işık Tamdoğan-Abel) во введении к изданному ими переводу описания путешествия Г. Ибрагимова, нет никаких оснований полагать, что Г. Ибрагимов уже в 1902–1903 гг. находился в Японии. Этот вывод противоречит мнению ряда исследователей, следующих за Айше Порлих. См.: *Georgeon, Tamdoğan-Abel* 2004: 30–31.

¹³ См. серию статей в турецком историческом журнале «Топлумсаль тарих». См.: *Abdürreşid İbrahim. Dosyası* 1995.

гимову удалось встретиться и с влиятельными политиками, как, например, с Окумой Сигэнобу, бывшим министром финансов и внутренних дел, и другими ведущими представителями японской элиты.

Г. Ибрагимов не был единственным мусульманином, интересующимся Японией: под влиянием ее победы в русско-японской войне 1904–1905 гг. многие мусульмане надеялись на Японию как на новую силу, способную противостоять христианской экспансии и западному империализму в Азии (точной дефиниции противника желанного альянса не было)¹⁴.

Упомянем здесь кратко и об участии Г. Ибрагимова в Лиге чужеродных народов России (*Liga der Fremdvölker Russlands*) в Швейцарии и в Швеции во время Первой мировой войны. В ее рамках Ибрагимов сотрудничал с националистами, представителями разных народов России. Хотя Лига была орудием германской внешней политики, следует подчеркнуть, что благодаря ей Г. Ибрагимов, исходя из стратегических соображений, впервые стал сотрудничать с немусульманами¹⁵. Кратким эпизодом стало его участие в проекте башкирского пантюркистского эмигранта Заки Валидова (известного позднее как Зеки Велиди Тоган; *Zeki Velidi Togan*) в Национальной лиге Туркестана в Берлине в 1925 г.¹⁶. Эмигрировав в Турцию, Г. Ибрагимов снова начал путешествовать по Ближнему Востоку, о чем свидетельствуют сообщения о его докладах в Каире и других городах региона [Worringer 2004].

Подвижность в жизни Г. Ибрагимова

При исследовании жизни Г. Ибрагимова бросается в глаза не только то, что подвижность играла в ней огромную роль, но и то, что сам автор придавал ей особое значение. Свидетельством тому его опубликованные и неопубликованные тексты. Как мы увидим из приведен-

¹⁴ О «восхищении» мусульман всего мира Японией после японской победы см.: *Kreiser* 1981. В последние годы тема японо-мусульманских отношений вызвала интерес у многих исследователей, которые освещали проблематику с разных точек зрения. См.: *Усманова* 2005; *Усманова* 2006; *Esenbel and Inaba* 2003; *Esenbel* 2008; *Dündar* 2004; *Dündar* 2006; *Worringer* 2004; *Worringer* 2007.

¹⁵ Подробно о Лиге см. *Zetterberg* 1978.

¹⁶ См. *Togan* 1999: 503–504. Можно сомневаться в том, что участие Г. Ибрагимова в проекте Валидова означало реальное отождествление с пантюркистским проектом, так как, кроме упомянутой встречи, ничто не свидетельствует о наличии у Г. Ибрагимова пантюркистских настроений.

ных в хронологическом порядке записей¹⁷, Г. Ибрагимов в течение нескольких десятилетий обращался в разных текстах к теме подвижности. Делал он это исходя из разных соображений.

1. В обнаруженном и описанном турецким исследователем Ибрагимом Марашем (İbrahim Maraş) дневнике, который Г. Ибрагимов вел в 1897–1899 гг.¹⁸, мы находим подробное описание его поездок в 1897–1898 гг. Интересно, что Г. Ибрагимов приводит не только все остановки в ходе поездок по Ближнему Востоку и России, но и перечисляет расстояния между ними. Не ограничиваясь этим, Ибрагимов перечисляет и отдельные виды передвижения: от запряженной лошадами повозки до железной дороги, от парохода до пешего передвижения.

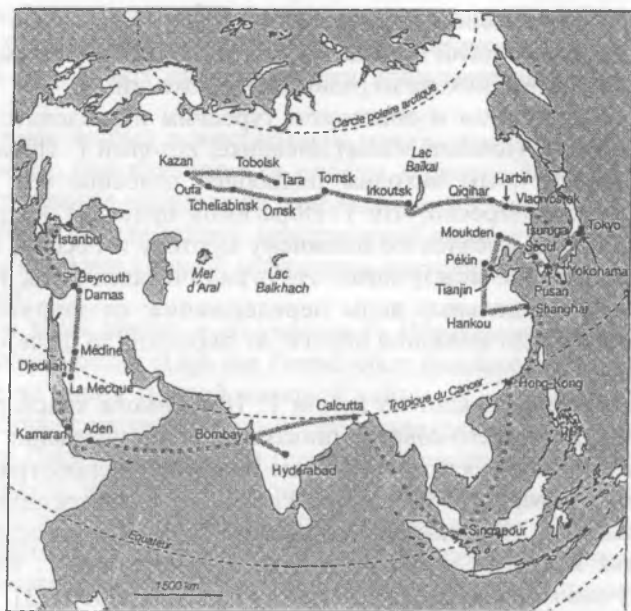
2. Следующий анекдот из жизни Г. Ибрагимова красноречиво говорит о восприятии его современниками. В конце заседания Общества реформы тюркского языка, реформы школы и распространения образования 6 января 1898 г. в Уфе Ризазддин б. Фахреддин в шутку потребовал от Г. Ибрагимова немедленно заплатить членские взносы вперед, так как из-за многочисленных путешествий Г. Ибрагимова Обществу невозможно будет его найти [Türkoğlu 2000: 113].

3. Главной темой автобиографии Г. Ибрагимова, опубликованной в 1906–1907 гг., являются странствия юного сироты, причем огромная часть книги посвящена самым разным проблемам молодого героя. Без преувеличения можно сказать, что жизнь героя автобиографии проходит главным образом в дороге. Ибрагимов рассказывает, как он украл лошадь, которая пропала затем по дороге в Казань. Спустя несколько лет, уже в Медине, автор с большим трудом накопил деньги, чтобы возместить ущерб [İbrahim 1906/07: 16–17]. Рассказывая об этом путевом эпизоде, Г. Ибрагимов стремится предстать перед читателем нравственным человеком. Дорога во всех ее аспектах — всегда в фокусе его автобиографии.

4. Двухтомное описание путешествия «Мир Ислама...» содержит не только повествование о том, что Г. Ибрагимову пришлось пережить в течение двух лет, но и изложение его политических взглядов. «Описание путешествия Г. Ибрагимова... и в форме книги остается текстом публициста, который старается ознакомить османскую публику со своими политическими взглядами» [Jancke und Cwiklinski 2007: 137].

¹⁷ Примеры из произведений Г. Ибрагимова приводятся в хронологическом порядке их написания.

¹⁸ Копия неопубликованного дневника Г. Ибрагимова (архив автора); я благодарен И. Марашу за предоставление этой копии; см. также: *Мараш* 2002.



Путешествие Г. Ибрагимова в 1908–1910 гг.

Значительная часть книги состоит из описаний бесед, которые Г. Ибрагимов вел с людьми в разных странах, и немалая часть этих бесед — разговоры со случайными попутчиками¹⁹. В остальных главах книги автор старается познакомить читателей с реалиями посещаемых им мест, и поэтому мы находим в «Мире Ислама...» информацию о политическом и социальном положении нескольких стран. Неотъемлемой частью этой информации являлись данные о железных дорогах, например, Сибири, Восточного Китая и других регионов. Слово «данные» здесь употребляется в прямом смысле: Г. Ибрагимов приводит, например, точные расстояния между железнодорожными станциями в Сибири и перечисляет расходы на их строительство. Из его замечаний можно сделать вывод, что для автора строительство железных дорог было примером модернизации, а готовность российского государства тратить деньги на их строительство является для него доказательством готовности России к обновлению общества.

¹⁹ Приведем один пример. В разделе «От Омска до Томска. В поезде» [Ibrahim 1910/11: 62–75] Г. Ибрагимов воспроизводит беседу с купцом из Лодзи, с двумя женщинами неизвестной национальности и якутом — соответственно об исламе, о роли женщин в исламе и о шаманизме среди якутов.

Важность подвижности отчетливо проявляется в маршруте путешествия, необыкновенном, даже почти невообразимом не только для татарского мусульманина, но и для человека начала XX в. (см. карту на с. 130) [Georgeon et Tamdoğan-Abel 2004: 48].

Во вводных замечаниях к путешествию Г. Ибрагимова французские исследователи Ф. Жоржон (François Georgeon) и И. Тамдоган-Абель (Işık Tamdoğan-Abel) отмечают, что до сих пор точно не известно, из какого источника Г. Ибрагимов финансировал свои поездки. Французские исследователи подозревают его в тайном сотрудничестве с российскими спецслужбами или по меньшей мере в том, что они им манипулировали²⁰. Ф. Жоржон и И. Тамдоган-Абель полагают, что существует тайная подоплека путешествия с невыявленными контактами, связями и программой.

Итак, мы убедились, что путешествие Г. Ибрагимова обнаруживает множество аспектов, связанных с подвижностью, и это доказывает важность данной категории в жизни автора. Если подробнее изучить его публицистику, то значение подвижности в его жизни станет еще очевиднее.

Г. Ибрагимов — человек современной эпохи

Говоря о Г. Ибрагимове как авторе и анализируя, в какой степени он является носителем идеи современности, мы сознательно оставляем в стороне политический аспект его произведений. Это значит, что мы здесь не занимаемся текстами, в которых Г. Ибрагимов излагает свою политическую позицию²¹, так как современность его политических взглядов очевидна. Например, он является первым российским мусульманином, развившим теорию политической автономии мусульман в России, а современность его панисламистских взглядов сама собой разумеется. Вместе с тем и его участие в политическом движении российских мусульман, а позже и исламистов в Османской империи носит современный характер, так как занятие политикой и государственны-

²⁰ Georgeon, Tamdoğan-Abel 2004: 30–37. Важность исследования возможных тайных контактов Г. Ибрагимова со спецслужбами и других государств подчеркивает и японский историк Хисао Комацу. Проф. Комацу любезно упомянул мне событие, описанное Г. Ибрагимовым. Перед отъездом из Владивостока Г. Ибрагимов принял двух посетителей — сотрудников японского консульства, которые дали ему список полезных адресов в Японии. Отсюда можно сделать вывод, что японские учреждения были заранее информированы о планах Г. Ибрагимова (устное замечание к докладу автора по теме статьи, сентябрь 2008 г.).

²¹ О политической публицистике Г. Ибрагимова в Российской империи см.: Галимуллин 2003.

ми делами свидетельствует о современности взглядов и действий данного индивидуума²². То же самое можно сказать и о его поздних произведениях, написанных по прямому указанию германского МИД²³.

Наряду с политической публицистикой обратимся к двум уже упомянутым автобиографическим произведениям Ибрагимова [İbrahim 1906/07; 1910/11; 1913], в которых он не только описывает свою жизнь, но и демонстрирует читателям определенную сторону собственной личности. При анализе текстов мы исходим из понятия «концепция личности», согласно которой автор, пишущий о себе, создает определенный образ самого себя. В исследованиях концепции личности вопрос, в какой степени данная автором информация верна, не имеет первостепенной важности. Важнее именно суть того образа, который создан в данном произведении.

Применяя эту концепцию при анализе произведений Г. Ибрагимова, следует сначала заняться его автобиографией, так как именно в ней можно найти собственную версию формирования его личности. В автобиографии Г. Ибрагимов пишет о себе как о наследнике славных традиций сибирских татар-бухарцев, которому после ряда катастрофических событий удается жить в более благоприятных условиях. Г. Ибрагимов пишет:

«До сих пор (до 1885 г., т.е. до возвращения Г. Ибрагимова в Сибирь. — С.Ц.) моя жизнь состояла из ряда случайностей, а собственных целей практически не было. Поэтому отделяю эту первую часть автобиографии от второй (которую Г. Ибрагимов намеревался написать, но так и не написал или по меньшей мере не опубликовал. — С.Ц.)²⁴.

...Заканчиваю здесь первую часть автобиографии, потому что все, что произошло до сих пор, было результатом стечения случайностей. Действительно важной частью жизни является ее вторая половина, ставшая результатом собственных стараний и усилий»²⁵.

Структура автобиографии заставляет нас считать, что только образование дало Г. Ибрагимову возможность «взять жизнь в собственные руки». Согласно его представлению, именно образование, не чисто религиозного характера, но светское, способствовало осознанию ав-

²² О публицистике Г. Ибрагимова в Стамбуле в 1910–1914 гг. и его политической деятельности см. *Özbek* 1995; 2003. О политических взглядах османских панисламистов, к которым Г. Ибрагимов примкнул на некоторое время, см. *Kara* 2001.

²³ Одной листовкой, написанной Г. Ибрагимовым в это время, занимался автор этих строк. См. *Cwiklinski* 2003.

²⁴ *İbrahim* 1906/07: 120 (перевод автора).

²⁵ *İbrahim* 1906/07: 128 (перевод автора).

тором не только мира вообще, но и того, что важно для собственной жизни. Только после долгих лет учебы в различных медресе Ибрагимов научился действовать самостоятельно, отличать важное от неважного и поступать соответственно.

В опубликованном несколько лет спустя после автобиографии описании путешествия Г. Ибрагимов старается оправдать это двухлетнее путешествие, отделяя «частную, изолированную жизнь» (*hayat-ı şahsiye ve infiradiye*) [İbrahim 1910/1911: 5] от «общественной, общей» (*hayat-ı içtimaiye i umumiye*) формы жизни [İbrahim 1910/1911: 5]. Согласно Г. Ибрагимову, далеко не каждый человек может жить общественной жизнью, для этого нужно пожертвовать частной жизнью ради интересов нации. Большинство людей довольствуется частной жизнью, не занимаясь проблемами и, что важно, интересами своей нации (*kendi milleti*) и религии (*müntesip bulunduğu dini*) [İbrahim 1910/1911: 5]. Очевидно, что Г. Ибрагимов сам претендует на роль общественного деятеля; в своем путешествии по Азии и в налаживании контактов с мусульманами всего мира и с представителями японской нации Ибрагимов хочет видеть исполнение задач описываемой им общественной жизни.

Обобщая сказанное, можно полагать, что у Г. Ибрагимова сложилась собственная концепция личности. После трудного детства именно образование в широком смысле слова дало ему возможность понять, что именно важно в жизни. Важна для Г. Ибрагимова была, согласно его текстам, общественная жизнь в интересах своей нации, а его нация — это не турки или татары, а Ислам в целом²⁶.

По сути дела современна такая концепция жизни, согласно которой человек нуждается в образовании, чтобы стать полноценным человеком, чтобы понять, что истинно важно для него, а именно то, что соответствует интересам своей нации и/или религии (как мы видели, Г. Ибрагимов не различает их. — С.Ц.). Ведь таких идей не существовало в прежние времена. Учитывая образование и религиозные взгляды Г. Ибрагимова, можно сказать, что истоки его концепции личности — в политизированной форме джадидизма.

Бросается в глаза определенное сродство ибрагимовской концепции с соответствующими идеями европейского Просвещения, однако мы далеки от мысли, будто Г. Ибрагимов или мусульмане в целом заимствовали эту концепцию у европейцев. Ибрагимовская концепция — глубоко своеобразный феномен, который, безусловно, имеет связи с другими традициями, однако возник он самостоятельно.

²⁶ «Milletim İslâmdır» [İbrahim 1910/1911: 6]. Подробнее мы изложили свой взгляд на концепцию личности в статье, написанной совместно с Г. Янке, см. *Jancke und Cwiklinski 2007*.

Заключение

Итак, мы постарались проверить, в какой степени следует считать сибирского татарина Г. Ибрагимова человеком современности. При анализе мы осветили различные темы, сознательно оставляя в стороне некоторые вопросы (например, его политическую публицистику), очевидно носящие черты современности. Были проанализированы три отдельных аспекта. Исследование налаженных Г. Ибрагимовым контактов показало, что знакомства, которые он завязывал в течение жизни, нетипичны и даже немыслимы для человека XVIII — начала XIX в., не говоря уже о мусульманах того времени. Анализ роли подвижности в жизни Ибрагимова показал важность этой темы для него, причем не только в обыденном смысле слова, но и в переносном. Г. Ибрагимов считал установление контактов в разных частях мира выполнением задач общественной жизни, жизни ради своего народа, который он определял как исламскую умму. Без современных средств транспорта, которыми Г. Ибрагимов так часто пользовался, эти контакты были бы невозможны. Наконец, при исследовании концепции личности Г. Ибрагимова ярко проявился ее современный характер. К сказанному можно также добавить, что роли политика, путешественника и публициста, которые он исполнял в течение нескольких десятилетий, носят современные черты и отличают его, в частности, от коллег-джадидов, которые, как правило, исполняли более традиционные роли теологов²⁷.

Именно развитие современных средств передвижения дало таким панисламистам, как Г. Ибрагимов, возможность познакомиться с миром Ислама. И не случайно они развивали свои политические взгляды именно в описаниях путешествий. Некоторые исследователи полагают даже, что появление и развитие панисламизма было бы невозможно без одновременного развития средств передвижения²⁸.

Библиография

Валеев Ф.Т. 1993. Сибирские татары. Казань.

Галимуллин Ф.Ф. 2003. Публицистические произведения Г.-Р. Ибрагимова как источники для изучения татарского общественно-политического движения (начало XX в.). Казань [неопубл. канд. дисс.].

²⁷ Этот образ изменился бы при употреблении широкой дефиниции джадидизма, включающей и политическую активность национального движения российских мусульман. Только тогда можно было бы сопоставить личность Г. Ибрагимова с жизнью молодых активистов — таких как Ю. Акчуринов или Г. Исхаки, которые получили образование уже в университетах или высших школах иного типа.

²⁸ На эту взаимосвязь указывает А. Халид в статье о панисламизме, см. Khalid 2005.

- Мараи И.* 2002. Габрәшид Ибрагимның яна табылган бер көндәлеге // Гасырлар авазы / Эхо веков. № 26/27. С. 191–195.
- Мухамметдинов Р.Ф.* 1996. Зарождение и эволюция тюркизма. Из истории политической мысли и идеологии тюркских народов. Османская и Российская империи, Турция, СССР, СНГ 70-е гг. XIX в. — 90-е гг. XX в. Казань.
- Мухамметдинов Р.Ф.* 2000. Нация и революция. Трансформация национальной идеи в татарском обществе первой трети XX в. Казань.
- Таиров Н.И.* 2002. Акчурины. Казань.
- Усманова Л.Р.* 2005. В поисках национальной идентичности (тюрко-татарская диаспора в Северо-Восточной Азии) // Диаспоры. № 2. С. 6–39.
- Усманова Л.Р.* 2006. «Главной нашей задачей является осуществление культурно-экономического сближения тюркских народностей России с Японией» // Гасырлар авазы / Эхо веков. № 43. С. 69–78.
- Фархитов М.Н.* 2000. Самодержавие и традиционные школы башкир и татар в начале XX века (1900–1917 гг.). Уфа.
- Хабутдинов А.Ю.* 2000. Первый татарский политик // Идель. № 5. С. 60–62.
- Adam V.* 2002. Rußlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Die Berichterstattung osmanischer Periodika über Rußland und Zentralasien. Frankfurt a.M. et. al.: Peter Lang.
- Cwiklinski S.* 2002. Tatars and Bashkirs in Berlin from the End of the 19th Century to the Beginning of World War II // The Turks 5, Ankara: Yeni Türkiye Publications. S. 1004–1014.
- Cwiklinski S.* 2003. Ein an tatarische Kriegsgefangene gerichtetes Propagandaflugblatt aus dem Ersten Weltkrieg // Bertugan 4. S. 20–25.
- Esenbel S. and Inaba, Ch.* (eds.) 2003. The Rising Sun and the Turkish Crescent. New Perspectives on the History of Japanese Turkish Relations. Istanbul: Bogaziçi University Press.
- Esenbel S.* 2008. The Impact of the Russo-Japanese War on Ottoman Turkey // Shingetsu Electronic Journal of Japanese-Islamic Relations 4.
(URL: <http://www.shingetsuinstitute.com/Esenbel%201F.pdf> [download 2009-01-10])
- Georgon F. et Tamdoğan-Abel, I.* (trad.) 2004. Abdürrechid Ibrahim. Un Tatar au Japon. Voyage en Asie 1908–1910. Traduit du turc ottoman, présenté et annoté par François Georgon et Işık Tamdoğan-Abel. Arles: Actes Sud.
- Jancke G. und Cwiklinski S.* 2007. Räume des Selbst. Gastfreundschaft im Reisebericht des tatarischen gelehrten Publizisten Abdurrahman Ibrahim // Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell, hrsg. v. Andreas Bähr, Peter Burschel und Gabriele Jancke. Köln–Weimar–Wien: Böhlau. S. 131–150.
- Jancke G. und Ulbrich C.* (Hrsg.). 2005. Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Kanlidere A.* 1997. Reform within Islam. The Taidid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or Conflict? Istanbul: Eren.
- Keddie N.R.* 1972. Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afghanī”. A Political Biography. Berkeley: University of California Press.
- Keleşilmaz V.* 2002. Tatars in Austro-German Prisoner Camps // The Turks 4. Ankara: Yeni Türkiye Publications. P. 449–456.

- Kemper M.* 1998. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. B.: Klaus Schwarz Verlag.
- Khalid A.* 2005. Pan-Islamism in Practice: the Rhetoric of Muslim Unity and Its Uses // Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy. Ed. Özdalga, E. London–New York: Routledge. P. 201–224.
- Kreiser K.* 1981. Der japanische Sieg über Russland (1905) und sein Echo unter den Muslimen // Die Welt des Islams 21. S. 209–239.
- Özbek N.* 2003. From Asianism to Pan-Turkism: the Activities of Abdürresid İbrahim in the Young Turk Era // The Rising Sun and the Turkish Crescent. New Perspectives on the History of Japanese Turkish Relations. Ed. Esenbel, S. and İnaba, Ch. Istanbul: Boğaziçi University Press. P. 86–104.
- Worringer R.* 2004. “Sick Man of Europe” or “Japan of the Near East”? Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turk Eras // International Journal of Middle East Studies 36. P. 207–230.
- Worringer R.* (ed.) 2007. The Islamic Middle East and Japan: Perceptions, Aspirations, and the Birth of Intra-Asian Modernity. Princeton: Markus Wiener.
- Zetterberg S.* 1978. Die Liga der Fremdvölker Rußlands 1916–1918. Ein Beitrag zu Deutschlands antirussischem Propagandakrieg unter den Fremdvölkern Rußlands im Ersten Weltkrieg, Helsinki: Finnische Historische Gesellschaft.
- Abdürreşid İbrahim.* Dosyası. 1995. Toplumsal Tarih. 19. S. 7–27; 20. S. 6–23.
- Balcıoğlu M.* 2001. Teşkilat-ı Mahsusa'dan Cumhuriyete. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Dündar A.M.* 2004. Japonya Türk-Tatar Diasporası. Modern Türklük Araştırmaları Dergisi I, 1. S. 75–89.
- Dündar A.M.* 2006. Pan-İslâmizm'den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya. Ankara: Ötüken.
- İbrahim Abdürreşid* 1906/07. Tercüme-i halim ya ki başıma gelenler. St. Peterburg [без даты публикации].
- İbrahim Abdürreşid* 1910/11. Âlem-i İslâm ve Japonya'da intişar-ı İslâmiyet, Cilt 1. İstanbul 1328 [1910/11].
- İbrahim Abdürreşid* 1913. Âlem-i İslâm ve Japonya'da intişar-ı İslâmiyet, Cilt 2. İstanbul 1331 [1913].
- İbrahim Abdürreşid* 1934. Tamam kırk sene // Ya'ni Yapon Muhbiri 20. S. 11–21.
- Kara İ.* 2001. İslâmcıların siyasi görüşleri. I. Hilafet ve Meşrutiyet. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Keleşyılmaz V.* 2000. I. Dünya Savaşı'nda Esir Askerler Üzerinde Panislamizm Propagandası Teşebbüsü // Kebikeç 10. S. 31–37.
- Maraş İ.* 2002. Türk Dünyasında dinî yenileşme (1850–1917). İstanbul: Ötüken.
- Özbek N.* 1995. Abdürreşid İbrahim ve İkinci Meşrutiyet Yılları: Tearûf-i Müslimin ve İslam Dünyası Dergileri // Toplumsal Tarih 20. S. 18–23.
- Togan Z.V.* 1999. Hâtıralar. Türkistan ve diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Türkoğlu İ.* 1997. Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Türkoğlu İ.* 2000. Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Önderlerinden Rızaeddin Fahreddin (1858–1936). İstanbul: Ötüken.

Часть III

ПОЗИЦИЯ ЛОЯЛЬНОСТИ/НЕЛОЯЛЬНОСТИ В ОТНОШЕНИЯХ С ГОСУДАРСТВОМ

И.К. ЗАГИДУЛЛИН

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИИ
МЕЧЕТЕЙ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ
В ОБЩЕИМПЕРСКОМ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОМ
ПРОСТРАНСТВЕ
(середина XVIII — начало XX в.)**

**На пути становления отношений
между Российским государством
и мусульманами**

После кампании правительства и православной церкви по ликвидации мечетей в 1742 — первой половине 1744 г. точкой отсчета в налаживании цивилизованных отношений между Российским государством и уммой стал именной указ от 22 июня 1744 г. [ПСЗ. Сер. 1. Т. 12: № 8875]. Данный законодательный акт впервые установил правительственный контроль над исламским храмовым строительством, что означало юридическое признание одного из самых массовых исламских институтов — мечетей. Одновременно был регламентирован порядок их устройства: мечети разрешалось возводить исключительно в моноконфессиональных селениях. Был установлен норматив численности мусульманского прихода, позволяющий жителям обзавестись богослужебным заведением и публично исполнять религиозный ритуал, что было равнозначно признанию автономного существования махалли (мусульманского прихода). Легитимными признавались лишь общественные богослужебные заведения, таким образом исключалась возможность строить домовые молельни при учебных заведениях и частные мечети при усадьбах. Также в селении разрешалось возводить не более одной мечети, независимо от численности жителей.

Указом от 23 августа 1756 г. были установлены правила строительства мечетей в поликонфессиональных поселениях Казанской, Воронежской, Нижегородской, Астраханской и Сибирской губерний. Строительство мечети запрещалось, если в мусульманском селении христиане и новокрещенные татары составляли более 10% жителей.

Если же последних было менее 10%, то власти должны были предварительно переселить их в селения, где проживали только русские или новокрещены [ПСЗ. Сер. I. Т. 14: № 10592].

В 1764 г. слободские и уездные татары Казанской губернии подали в Сенат прошение о возведении во всех малых и больших селениях мечетей и о выводе из их селений новокрещенов, на что правительство ответило отказом. По имевшимся у правительства сведениям, в 1756 г. и 1760 г. в Казанской губернии насчитывалось 56 поликонфессиональных селений, в которых проживало 4964 мусульманина и 601 новокрещен (в среднем в каждом селении 88,6 мусульман и 10,7 новокрещенов) [ПСПр 1907: 723]. В 1764 г. митрополит Тобольский и всея Сибири обратился в Синод с просьбой о «недозволении татарам селиться и жить совместно с христианами» [ПСПр 1907: 603].

Ситуация коренным образом стала меняться со времени вступления на российский престол Екатерины II, осознавшей необходимость регулирования государственно-исламских отношений на благо укрепления верховной имперской власти. Упразднение в 1764 г. Канторы новокрещенских дел способствовало снижению уровня напряженности в межконфессиональных отношениях.

Чаяния мусульман Волго-Уральского региона наиболее емко были выражены в письменных требованиях и рекомендациях их депутатов от различных сословий, направленных в Уложенную комиссию 1767 г. Эти требования отражают религиозный уклад и межконфессиональную ситуацию в контактной исламо-христианской зоне после издания указа от 23 августа 1756 г. и упразднения Канторы новокрещенских дел. От мусульман из разных губерний депутатами было избрано 29 человек, в том числе 24 татарина, 3 башкир и 2 бухарца. Помимо них в списках значатся один старо- и один новокрещеный татарин. Умма делегировала наиболее авторитетных членов: в число делегатов входили два муллы, четыре мурзы, два старшины и один старшинский сын, два писаря. Служилых мещеряков Исетской провинции представляли муллы Абдулла Тавышев и Алмугамет Ибрагимов [Ислаев 2001: 181–182].

Изучив указы депутатов от мусульман, С.Ф. Ташкин отметил, что религиозное положение для них «потеряло былую остроту» [Ташкин 1922: 55]. В основном их прошения сводились к трем моментам. Первое — восстановить прежнее, существовавшее до начала массовой христианизации, положение. Второе — юридически закрепить нормы ислама и религиозные права мусульман, сложившиеся до сноса мечетей и введения норматива махалли, возродить традиционный религиозный быт сельских общин, сделав эти нормы обязательными и для

имперской администрации, и для православной церкви. Третье — постепенно установить спокойные, цивилизованные отношения между исламом и православием на уровне священнослужителей, в сфере публичного исполнения религиозных ритуалов и повседневной хозяйственно-бытовой жизни, положив конец дискриминации при совершении общественного намаза.

Пытаясь обратить внимание властей на ущемление своих прав, депутаты, в частности, были озабочены ущемлением религиозных прав единоверцев, проживающих в поликонфессиональных селениях. В рамках действовавшего законодательства они могли воспользоваться предоставленной правительством возможностью публичного устройства религиозного быта только в случае выселения из деревни новокрещенов [Материалы 1903: 312, 319, 342, 371–373]. Совместное расселение приводило к общественной напряженности, конфликтам между представителями различных конфессиональных групп — именно в этом ключе следует воспринимать просьбы о формировании моноконфессиональных селений, что свидетельствовало о существовании надзора за религиозной ситуацией со стороны духовной власти.

В «Наказе» Екатерины II — инструкции Комиссии для написания нового Уложения от 30 июля 1767 г. — провозглашались гуманистические идеи французских просветителей. В частности, одна из статей (494) «Наказа» декларировала: «В том великом государстве, распространяющем свое владение над столь многими разными народами, весьма бы вредный для спокойства и безопасности своих граждан был порок, запрещение или недозволение их различных вер» (ст. 494). Ключевую смысловую нагрузку несет статья 496 «Наказа», раскрывающая суть идеологических основ просвещенной монархии Екатерины II: «Гонение на человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону умягчает и самые жестковейные сердца, и отводят их от заматерелого упорства, утушая споры их, противные тишине государства и соединению граждан». Одновременно предполагалось продолжение христианизации иноверцев («И нет подлинного иного средства, кроме разумного их законов дозволения, православною нашею верою и политикою неотвергаемого, которым бы можно было всех наших овец паки привести к истинному верных стаду», ст. 495) [ПСЗ. Сер 1. Т. 18: № 12949].

Указом от 3 марта 1771 г. Синод, на основании обращения Сената, запросил у казанского митрополита Вениамина и тобольского митрополита Варлаама сведения о составе селений, в которых живут новокрещены, а также о том, есть ли в поликонфессиональных селениях мечети. Примечательно, что интерес Сената был обусловлен отсут-

вием в его распоряжении за предшествовавшие 10 лет обращений как от губернаторов, городских канцелярий, так и от самих новокрещенов о переселении в другие места. Оказалось, что вопрос о переселении новокрещеных татар не предусмотрен и «Межевой инструкцией». Такой перевод был невозможен прежде всего вследствие установившихся традиций землевладения ясачного сельского населения: земельные угодья крестьянской общины находились в коллективной собственности всех ее членов, независимо от их вероисповедания. Лишение переселенцев их земельных наделов становилось правонарушением. Единственный выход из сложившейся ситуации Сенат видел в обособленном устройстве новокрещенов, локализуя их в «особых слободах» поликонфессиональных селений, чтобы «одни между другими навсегда не мешались», с возложением переустройства на казанского губернатора. Чиновники должны были руководствоваться ненаданием ущерба материальным интересам жителей, производить локальные переселения с наименьшими убытками как для мусульман, так и для новокрещенов. Обе группы должны были ходить на молитвенные собрания в ближайшие селения, в которых имелись мечеть и церковь [ПСПр 1910: 773–774].

Таким образом, была признана возможность совместного проживания христиан и мусульман в одном селении независимо от численности той или иной группы. Однако возводить храм в поликонфессиональном селении могли лишь православные.

Возведение в 1771 г. в Казани двух мусульманских богослужебных зданий вызвало новый виток напряженности между православной духовной властью и местной мусульманской общиной. Итогом разбирательства межконфессиональной ситуации в Казани стал именной указ от 17 июня 1773 г. «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам» [ПСЗ. Сер. 1. Т. 19: № 13996], впервые провозгласивший принцип веротерпимости в отношении ислама в Российской империи.

Регулирование, на первый взгляд, локального, конкретного вопроса одним росчерком пера императрицы было возведено в ранг закона как основополагающий принцип взаимоотношений государства и исламских структур, русской православной церкви и мусульман. Указ также предписывал православным архиереям «в дела, касающиеся до всех иноверных вероисповеданий и до построения по их законам молитвенных домов, не вступать, а предоставлять оное все в рассмотрение светских команд». А гражданские власти, в свою очередь, «должны

прилагать, в силу государственных законов, старание, чтоб... между подданными не могло быть никакого разногласия, а паче б между ими любовь, тишина и согласие царствовали». Если исходить из буквального текста закона, то это означало устранение православной церкви от вмешательства в отношения между государством и исламскими общинами, а также предоставление всей полноты власти в этой сфере местным светским властям. Однако данный законодательный акт не предусматривал пересмотра или отмены ранее изданных высочайших указов, которыми до тех пор руководствовалась местная администрация.

В именном указе от 17 июня 1773 г. умалчивается, например, об актах императрицы Елизаветы Петровны: о законах от 19 ноября 1742 г., 20 февраля 1744 г., 22 июня 1744 г. и 23 августа 1756 г. На наш взгляд, чтобы указ от 17 июня 1773 г. стал полноценным законом, следовало отменить перечисленные акты.

Эволюция отношений между государством и исламскими структурами после издания именного указа от 17 июня 1773 г.

С учетом религиозной ментальности русского народа и господствующего положения православной церкви во второй половине XVIII в. просвещенный абсолютизм Екатерины II в деле регулирования отношений между православием и исламом в России оправдал свое название. В данном случае именно правительство выступило в роли силы, стремившейся к установлению правовых, договорных отношений с нехристианской религией. Основные принципы и правила строительства мечетей были разработаны до Екатерины II, которая, опираясь на них, объявила в 1773 г. о свободе вероисповедания. Между тем правила, введенные во время насильственной христианизации в Среднем Поволжье, в период деятельности Конторы новокрещенских дел, по сути, определили критерии организации самых массовых общественных религиозных организаций мусульман — махалли. Они были нацелены на ограничение развития исламских институтов.

Реализация курса на веротерпимость началась после подавления Пугачевского восстания 1773–1775 гг., в ходе которого для принимавших участие в бунте мусульман право на свободу вероисповедания играло, по нашему мнению, немаловажную роль.

В 1782 г. «Уставом о благочинии или полиции» Екатерина II возложила на местную полицию контроль над сооружением зданий для

молитвенных собраний в городах европейской части России (ст. 58) [ПСЗ. Сер. 1. Т. 21: № 156579]. Признание ислама одной из коренных религий Российской империи обусловило необходимость создания нормативной правовой базы для регулирования стабильных отношений между государством и исламскими структурами. Поэтому был востребован опыт взаимоотношений местной администрации и институтов ислама в Приуралье, а также цивилизованного регулирования религиозного вопроса во вновь присоединенном к России Крымском ханстве, большинство бывших подданных которого тогда также исповедовали ислам.

В 1783 г. правительство принципиально высказалось за назначение всех духовных лиц, независимо от их статуса, исключительно из числа российских подданных. В именном указе от 28 января 1783 г. «О доставлении подданным магометанского закона избирать самим у себя ахунов», данном рязанскому и тамбовскому генерал-губернатору М.Ф. Каменскому, говорилось о «неудобности выписывать» ахунов из Бухарии или другой «чужей земли». Речь шла об ученых духовных лицах, в которых остро нуждались в тот период российские мусульмане ввиду того, что возрождение исламского образования в империи находилось тогда на начальном этапе. Правительство запретило включать представителей высшего мусульманского духовенства в состав нижней (уездный сословный суд первой инстанции для непомещичьих крестьян) и верхней расправ (губернский сословный суд для рассмотрения в апелляционном порядке уголовных и гражданских дел государственных, экономических, дворцовых крестьян и однодворцев). Этим же указом Екатерина II подтвердила сохранение прежнего норматива устройства махалли, подчеркнув необходимость контроля над возведением мечетей, с тем чтобы они «без надобности в тягость их (мусульманам. — И.З.) собственную умножаемую были» [ПСЗ. Сер. 1. Т. 21: № 15653].

В ходе русско-турецкой войны (1787–1791) Османская империя попыталась вовлечь в борьбу с Россией среднеазиатские ханства и казахские жузы. В частности, приграничная администрация перехватила письмо из Турции в Бухарию, в котором сообщалось о скором отправлении туда паши с большими подарками. Помимо оригинала этого письма, высланного бароном О. Игельстрёмом, Екатерина II получила аналогичную информацию из Ирана [Записки 1867: 43–45]. Эти сообщения вызвали серьезное беспокойство у имперского правительства. Еще свежи были в памяти воспоминания о тревоге в правительственных кругах в связи с Пугачевским восстанием, в котором активное участие приняли представители мусульманских народов Волго-

Уральского региона. В ответ на свое донесение барон Игельстрём получил секретное предписание от 11 сентября 1787 г. о «самоприлежном надзирании» над обитающими во вверенных ему губерниях «иноверными народами» для удержания их от вредных, антиправительственных воздействий, клонящих к волнениям. Аналогичные предписания были направлены казанскому губернатору князю Мещерскому, некоторым начальникам других губерний [РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 618, л. 1–2]. Это свидетельствовало о том, что Екатерина II относилась к полученному известию как к угрозе, возможно, общеимперского масштаба. Действительно, во многих местностях функционировали мечети во главе с муллами, которые еще не зависели от правительственных учреждений и действовали вполне самочинно. Для исполнения указаний из столицы барон Игельстрём направил подчиненных в присутствия расправ для инструктирования местных начальников на случай появления в данной местности бухарцев с целью воспрепятствования их замыслам.

Во время обсуждения мер против проповеднической деятельности бухарцев, авторитет которых среди российских мусульман был непререкаем, возвратившийся из командировки советник Уфимского наместнического правления Д.Б. Мертваго (1787–1797) предложил создать особое правительственное учреждение для контроля над исламским духовенством, чтобы лояльные империи муллы «противодействовали проникновению антиправительственной проповеди» в среду российских подданных. Таким образом, предлагаемое к созданию Духовное собрание мыслилось и как орудие противодействия потенциальной идеологической угрозе со стороны мусульманских государств. При этом чиновники, видимо, ориентировались и на модель отношений между государством и исламскими институтами, действовавшую в Османской империи и, в свое время, в Крымском ханстве [Арапов 2004: 49]. Они также, вероятно, имели в виду византийскую традицию, приспособленную к нуждам верховной российской власти. Известно, что автор проекта Д.Б. Мертваго [Записки 1867: 44] и барон Игельстрём после присоединения в 1783 г. Крымского ханства к России некоторое время находились по служебным делам в Турции [Губернаторы Оренбургского края 1992: 116]. Примечательно, что Екатерина II внесла существенные поправки в поступивший проект, уменьшив полномочия религиозного учреждения [Азаматов 1999: 20–39]. В результате именной указ от 22 сентября 1788 г. об учреждении специального правительственного органа по управлению духовными делами мусульман стал контрмерой, направленной на изоляцию мусульман — российских подданных от воздействия эмиссаров соседних исламских

государств посредством официального назначения в махалли законопослушных приходских духовных лиц.

Российская имперская власть, учредив Духовное собрание, признало (вслед за мечетями, в 1744 г.) приходское мусульманское духовенство Европейской России и Сибири, став на путь сотрудничества с ним и даже предполагая в будущем привлекать мулл к исполнению ряда административных функций. При вступлении на должность, в присутствии имама и представителя местной гражданской власти, духовное лицо произносило с Кораном в руках «Клятвенное обещание» на верность российскому престолу, содержание которого во многом соответствовало тексту «Клятвенного обещания» лица, вступающего в чиновничью должность. Проанализировав содержание записей приходских духовных лиц Казанской губернии о российских монархах конца XVIII — начала XIX в., Г. Рахим отметил, что освещение ими событий, начиная с правления Екатерины II, проникнуто духом примирения с правительством: вместо «русских ханов» императоры именуются не иначе как «нашими государями» (*шахыбыз*), Екатерина II — «нашей бабушкой», подробно перечисляются годы рождения и смерти каждого представителя дома Романовых [Рахим 2004: 565].

Легализация приходских духовных лиц означала завершение официального признания российским законодательством махалли как массовой социокультурной ячейки уммы. Регулирование прав и обязанностей духовных лиц и прихожан по организации религиозно-духовной жизни, по устройству общественной молитвы в традиционной общине произошло в XIX в. Оно шло одновременно с расширением компетенции Духовного собрания по управлению духовными делами мусульман. Так происходила адаптация исламских институтов к общеимперскому правовому пространству, определялись границы применения норм шариата в российском правовом поле.

В соответствии с указом от 8 апреля 1801 г. до рассмотрения ходатайства о постройке мечетей и организации общественного богослужения губернское начальство должно было предварительно получить заключение Духовного собрания [ПСЗ. Сер. 2: № 2902; Устав 1900: ст. 154].

Дальнейшее становление системы управления уммой внутренней России связано с регламентацией религиозных дел крымских татар. «Положение о Таврическом магометанском духовенстве и подлежащих ведению его делах» от 29 декабря 1831 г. представляло собой свод всех изданных ранее постановлений правительства, касающихся мусульман в Российской империи, а не только исламских институтов в

Крым [РГИА, ф. 821, оп. 150, д. 408, л. 27–27об.]. Его можно правомерно назвать первым опытом составления свода законов о регулировании деятельности исламских структур. При составлении «Свода законов Российской империи» в начале 1832 г. многие статьи данного документа в неизменном виде перешли в Устав духовных дел мусульман округа Духовного собрания.

В период правления Александра I контроль над деятельностью неправославных конфессий, «рассеянный» по разным учреждениям, сосредоточился в особом высшем государственном органе — Главном управлении духовных дел иностранных исповеданий (1810 г.), подчиненном министерству внутренних дел. С 1817 г. оно вошло в состав вновь образованного министерства духовных дел и народного просвещения, которому стали подведомственны все религии в государстве. При его реорганизации в 1824 г. в самостоятельное ведомство, наряду с Синодом и министерством народного просвещения, выделилось и Главное управление духовных дел иностранных исповеданий. В 1832 г. статус учреждения был понижен, и оно преобразовано в департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) министерства внутренних дел.

Исключительное положение православной церкви в государстве и специфика веротерпимости в России, как правило, непосредственно отражались на реализации религиозных прав татар-мусульман. В именном указе от 31 мая 1829 г. [ПСЗ. Сер. 2. Т. 4: № 2902], ознаменовавшем начало «образцового проектирования» мечетей, были перечислены основные требования относительно возведения исламских богослужебных зданий. Назывались действующий норматив махалли, возможность сооружения в селении не более одной мечети независимо от численности жителей, констатировалось, что строительство мечетей «допускается там, где нет никакого препятствия в оном по собранным сведениям в рассуждения христиан русских или новокрещеных татар. Главное управление не упускает из виду сих указов для охранения христиан и крещеных татар от соблазна в вере. Но местное губернское начальство при исполнении оных должно, однако ж, принимать в соображение и объявленное в указе от 29 мая (17 июня) 1773 г. Высочайшее повеление о веротерпимости». Налицо двусмысленность ситуации: с одной стороны, вопросы возведения мусульманских культовых зданий должны были решаться без вмешательства православной церкви, с другой — с учетом возможного «соблазна в вере» для православных в случае постройки в поликонфессиональном селении мечети священники должны были принимать участие в решении подобных вопросов. Получалось, таким образом, что степень

«опасности соблазна» должна была определять все-таки духовная власть.

Новое поколение либерально настроенных чиновников, составителей «Свода законов Российской империи», кажется, первоначально игнорировало указ от 23 августа 1756 г. (о запрете строить мечеть, если в поселении новокрещены составляли более 10% жителей). Видимо, учитывались и факты существования в поликонфессиональных поселениях мечетей. Впервые этот законодательный акт был принят во внимание в «Уставе строительном» 1857 г. Результатом редактирования данного дискриминационного положения в духе веротерпимости явилась статья о возможности возведения новой мечети в случае, если из-за нее не могло «произойти соблазна в вере для живущих вместе с магометанами христиан и новокрещеных татар» [Устав 1857: ст. 262]. (Составители «Свода законов Российской империи» сделали ссылку на именные указы от 19 ноября 1742 г. и 23 августа 1756 г.)

Во второй трети XIX в. роль церкви в формировании внутривосполитического курса верховной имперской власти и уровень идеологической поддержки ее курса существенно выросли. В связи с этим из буквального смысла статьи 262 «Устава строительного» можно сделать вывод, что речь в ней шла о защите религиозных прав православного населения, которая вверялась гражданской власти. Поэтому нововведение следует рассматривать как следствие одного из законоположений, способствующих охранению и возвеличению государственной религии Российской империи. Интересы господствующей религии должны были соблюдаться в поликонфессиональных поселениях. В XIX в. в отношении иностранных исповеданий Синод «являлся органом правительственной власти» [Кузнецов 1898: 5]. Как отметила С.И. Алексеева, «в пореформенный период дела департамента иностранных исповеданий по-прежнему были распределены между тремя ведомствами: министерством внутренних дел, министерством народного просвещения и Синодом» [Алексеева 1997: 235]. Этот тезис в полной мере можно распространить на период правления Николая I. Роль православной церкви росла и по мере присоединения к России новых территорий.

Следует признать отсутствие четких критериев и порядка в «выявлении опасности» соблазна. Влияние идеи свободы вероисповедания на «Основные государственные законы», которыми непосредственно руководствовались губернские власти, предоставляло администрации возможность различного толкования указанной статьи «Устава строительного». Конкретная реализация закона из области юриспруденции переходила в сферу политической конъюнктуры. В начале

XX в., под воздействием происходивших в стране преобразований, в регионах выработались различные подходы: часть губернских правлений самостоятельно, через уездные полицейские управления устанавливала «степень соблазна» для православных в случае постройки новой мечети [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 491, л. 249–249об., 250, 252, 255].

Примечательно, что в законодательстве не было урегулировано минимально возможное расстояние между мечетями и церквями. Это было обусловлено не только проживанием основной массы татар и башкир в сельской местности. В именных указах 1740–1750 гг., имеющих в виду именно сельскую местность, а priori постулировалась невозможность размещения церкви и мечети в одном населенном пункте. Поиски чиновниками ответа на вопрос о возможном расстоянии между православным и нехристианским культовыми зданиями завершились публикацией именного указа от 23 августа 1756 г. [ПСЗ. Сер. 1. Т. 14: № 10592]. В начале XX в. в министерстве внутренних дел этот вопрос рассматривался в том смысле, что «закон вообще не допускает устройства нехристианских духовных учреждений вблизи православных храмов» [РГИА, ф. 821, оп. 150, д. 412, л. 2]. Расстояние между православным и нехристианским храмами было оговорено только в отношении синагог в черте оседлости евреев. Поскольку в градации конфессий в Российской империи иудаизм вместе с исламом входил в группу «иноверных» религий, чиновники, решавшие эти вопросы, исходили из того, что предписанное свыше расстояние нельзя уменьшать. С 1835 г. синагоги и еврейские школы можно было открывать на расстоянии не менее 100 саженей от церкви, если эти дома культа находились на одной и той же улице или площади. Если они находились на другой улице, соседней с той, на которой стояла церковь, то расстояние между ними сокращалось до 50 саженей [Устав 1857: ст. 258, п. 2]. Пробел в законодательстве о строительстве мечетей в городах оставлял решение этих вопросов на усмотрение местной (гражданской и духовной) власти.

Отметим несколько существенных моментов, без учета которых невозможно определить место исламского общественного богослужения в системе отношений исламских институтов с государством в общем политико-административном контексте.

Во-первых, отношение правительства к мечетям как религиозным центрам мусульман, что предполагает комплексный подход к изучению проблемы. Речь идет об отношении верховной имперской власти к духовенству «при мечети», к национальной школе «при мечети», к религиозной общине «при мечети» и о реакции общины на такую по-

литику властей, которую ряд исследователей считают ассимиляторской.

Власти были убеждены, что в силу сосредоточения в своих руках прежде всего важных административных рычагов (решение семейных дел, производство бракосочетания, дележ наследства и имущества) духовенство пользуется огромным авторитетом в махалле, держит единоверцев под своим влиянием. Поэтому ему нетрудно навязать прихожанам столько мечетей, сколько оно пожелает, что приведет к увеличению численности мусульманских богослужебных зданий и штата духовенства.

Во-вторых, согласно законодательству разрешение на общественное богослужение, постройку мечети механически означало регистрацию новой махаллы, имеющей право на содержание причта, конфессиональной школы. Самоорганизующие социальную жизнь и динамично увеличивающиеся общины, находящиеся под опекой российских законов, вызывали настороженность власти.

В-третьих, общественное богослужение должно было совершаться исключительно в разрешенном властью публичном молитвенном здании и под руководством утвержденного администрацией и благонадежного в политическом отношении духовного лица. Следствием этого был запрет на организацию в селениях публичных собраний, в том числе религиозных, вне мечети и их проведение в городах исключительно по разрешению полиции.

В случае нарушения установленных правил виновные привлекались к уголовной ответственности. Очевидно, что самовольная организация и проведение молитвенных собраний мусульман лицом, не имеющим духовного звания, расценивались как незаконное публичное сходбище. Таким образом, для совершения общественной молитвы мусульмане обязаны были иметь в законно установленном порядке возведенное молитвенное помещение, а также официально назначенное и утвержденное властью духовное лицо.

В-четвертых, отношение к богослужебным зданиям как важнейшему элементу реализации свободы вероисповедания подданных заложено в «Основных государственных законах», аналогично воспринимаемых уммой. Во многом необходимостью непрерывного совершения общественного богослужения объяснялось предоставление в 1850–1873 гг. мусульманскому духовенству округа Духовного собрания льготы по рекрутскому набору. После введения всеобщей воинской повинности они, в отличие от православных священнослужителей, стали военнобязанными. При обсуждении проекта «Устава о всеобщей воинской повинности» 1874 г. данный вопрос не был удовлетворительно ре-

шен на том основании, что мусульманские духовные лица определялись (с 1855 г.) [ПСЗ. Сер. 2. Т. 30. Отд. 1: № 29040] «к должностям не моложе 25 лет» [О веротерпимости 1905: 81], хотя этот критерий распространялся лишь на ахунов, мухтасибов и мудеррисов, а хатибы, муллы, имамы утверждались с 22 лет, муэдзины — с 21 года [Свод 1900б: ст. 1391 Примечание].

Обращения Духовного собрания к властям относительно освобождения мулл от воинской повинности в 1880–1890 гг. не увенчались успехом [Сборник 1905: 110–111, 148]. В русско-японскую войну 1904–1905 гг., как отмечает японский исследователь Норихиро Наганава, было мобилизовано более 300 мулл¹. Лишь в 1912 г. правительство освободило мусульманских духовных лиц от воинской повинности.

В-пятых, отношение к общественному богослужению как к рычагу идеологического воздействия на российских подданных. Молитвы у мусульман делятся на пятивременные и джами-намазы, или праздничные, на которых имам-хатиб произносит хутбу (проповедь). По шариату, общественный намаз мог совершать каждый мусульманин, имеющий достаточные знания и подготовку. Поскольку единственным местом совершения общественной молитвы признавались мечети, то по буквальному смыслу российских законов получалось, что совершение общественного богослужения является прерогативой лиц, имеющих на это разрешение светского начальства. ОМДС постановлением от 17 августа 1892 г. констатировало, что «предоставление исключительного права на совершение религиозных обрядов у мусульман особым, утверждаемым правительством муллам, преследует цели не столько религиозные, сколько политические» [Сборник 1905: 81].

Меры наказания за незаконное возведение богослужебных зданий всех конфессий касались и незаконного проведения богослужебных собраний. В «Уложении о наказаниях уголовных и исправительных» наиболее подробно и полно представлены меры пресечения преступлений в этой области. За постройку мечетей в городах и селениях без разрешения администрации или на «не предписанном от других строений расстоянии» виновные лица подвергались штрафу на сумму до 200 руб. Незаконно построенные культовые здания по решению губернского правления «исправляются или переносятся на другое место» или же, если было необходимо, вовсе закрываются [Уложение 1885: ст.

¹ См. статью настоящего сборника Наганава Норихиро «Мусульманское сообщество в условиях мобилизации: участие волго-уральских мусульман в войнах последнего десятилетия Российской империи».

1885: ст. 1071]. Только в случае давности совершенного преступления (10 лет и более), которое предполагало закрытие богослужебного здания, виновные освобождались от наказания [Уложение 1885: ст. 158].

Мечети и воспитание верноподданнических чувств у прихожан

Причты всех признаваемых в России конфессий играли важную роль в закреплении в общественном сознании полиэтнического населения империи верноподданнического духа по отношению к российскому самодержавию в лице императора и всего августейшего дома. Поэтому совершение богослужения в честь членов императорского дома приобрело всероссийское и политическое значение. В империи были установлены единые специальные «дни, в которые совершаются возношения о здравии и благоденствии Государя Императора и Августейшего Его Дома», которые совпадали с днями рождения, тезоименитства и восшествия на престол [РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 1083, л. 52, 54]. Была установлена единая форма проповеди для подданных различных вероисповеданий, переводом которой на татарский язык занимались чиновники азиатского департамента министерства иностранных дел [РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 1083, л. 46, 47–50, 158].

«Высокоторжественные и царские дни» [Устав 1890: ст. 23, 24] относились к числу праздничных дней, которые должны быть «посвящаемы отдыху, набожному благоговению и слушанию службы в церкви». Служащие государственных и общественных учреждений и учащиеся, независимо от их конфессиональной принадлежности, в эти дни отдыхали.

Относительно обязательного богослужения в инославных церквях и храмах нехристиан ни в уставах этих конфессий, ни в других законодательных актах ничего не сообщалось. Исключение составляли «Положение об управлении Закавказского мусульманского духовенства шиитского и суннитского учений» от 1872 г. и «Устав духовных дел протестантских исповеданий» (ст. 261). В первом сообщалось: «Все высокоторжественные дни должны быть чествуемы духовенством в мечетях возношением по обрядам мусульманской религии молитв Господу Богу о здравии и долгоденствии Государя Императора, Государыни Императрицы, Наследника Престола и всего Царствующего Дома, согласно правилам и предписаниям по сим предметам от высшего духовенства» [Свод учреждений 1900: ст. 1478, 1599]. Здесь

была зафиксирована сложившаяся практика вознесения «Молитвы за царя» в пятничные и «высокопраздничные» дни, введенной генералом А.П. Ермоловым в 1820 г. для мусульман Кавказа. Тем самым на мусульман этого региона была распространена традиция обязательного исполнения православным населением империи «Молитвы за царя» [Арапов 2004: 70–73]; ряд мусульманских теологов характеризовали такие дополнения к молитвам как *бид'а* — противоречащее шариату греховное новшество.

Оренбургский муфтий Габдессалам Габдрахимов также издал в 1826 г. распоряжение о совершении по пятницам и другим праздничным дням намазов во славу императора Николая I, адресовав текст ахунам для распространения среди приходских мулл [Фахреддин 2006: 122].

В XIX в., согласно установленной практике, никаких общих распоряжений относительно обязательного празднования «царских дней» в церквях и молитвенных домах иностранных исповеданий министерство внутренних дел не делало. Лишь в начале каждого нового царствования, по получении известия из канцелярии обер-прокурора Синода, сообщалась составленная Синодом для руководства молитвенных учреждений общая табель «Высокопраздничных дней», празднуемых православной церковью, и, кроме того, ежегодно препровождалось в Евангелическо-лютеранскую генеральную консисторию предписание, согласно статье 261 ее устава.

Независимо от этого на основании «особых повелений», объявленных министерством императорского двора, духовенству иностранных христианских исповеданий предписывалось совершение в церквях молебствований по поводу случающихся в императорской семье особых событий. Причем министерство внутренних дел при исполнении этих повелений придерживалось их буквального смысла, предписывая совершение богослужения в церквях лишь духовенству христианских исповеданий, и оставляло без извещения духовных лиц мусульман, иудеев, ламаистов. Несмотря на это, по сведениям ДДДИИ, на рубеже XIX–XX вв. практически во всех городах в молитвенных домах этих конфессиональных групп российских подданных совершались молитвы по случаю всех значимых событий, происходивших в императорской семье. Таким образом, концепция «самодержавие — православие — народность», проводившаяся в жизнь в среде православного населения, в усеченном виде распространялась на все поликонфессиональное российское сообщество. В условиях официального культивирования почитания российского государя, руководство инославных и иноверческих церквей следовало за Синодом в выражении

верноподданнических чувств, тем самым материализуя идею общей родины и единства судеб ее народов.

В 1902 г. министр внутренних дел В.К. Плеве поручил ДДДИИ обсудить возможность установления для всех нехристианских конфессий обязательного празднования «высокопраздничных и царских дней». Принимая во внимание тот факт, что «Основными государственными законами» гарантировано право свободного отправления культовых обрядов» вероисповеданиям, не принадлежащим к господствующей церкви, сотрудники департамента высказались за возможность такого нововведения лишь с высочайшего соизволения [РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 1083, л. 259–259 об.].

Механизм составления молитвы за здоровье российского государя и императорского дома был следующий. Синод присылал в департамент высочайше утвержденный текст возношения при богослужении имен Августейшей фамилии и просил сделать распоряжения относительно снабжения данным текстом церковью иностранных исповеданий. Для мусульман МВД заказывало в Азиатском департаменте МИД переводы текста, учитывающие специфику молитвы мусульман.

Обновление текстов происходило после пополнения в семье монарха или кончины одного из указанных в списке членов Августейшего дома. Эти даты отмечались, и содержание присланных текстов оглашалось во всех мечетях, независимо от статуса богослужебного здания, дня недели и возносимой в этот день праздничной мусульманской молитвы. Духовное собрание дополнительно к ним установило проведение подобных религиозно-политических мероприятий 1 января — в Новый год, в первый день месяца шавваль, по завершении праздника Айд ал-Фитр, и в десятый день месяца зу-л-хиджа, по завершении праздника Айд ал-Кебир [Сборник 1905: 224–225]. В конце XIX в. совершение в честь российского государя в пятницу праздничной полуценной молитвы ОМДС считало необязательным.

По предложению правительства или по собственной инициативе Духовное собрание проводило мероприятия, связанные с крупными военно-политическими событиями. Так, по случаю предстоящего столетия со дня рождения императора Александра I ОМДС циркуляром от 16 ноября 1877 г. предписало имамам совершить общественную молитву «за упокоевание души» покойного российского монарха [НАРТ, ф. 2, оп. 2, д. 1067, л. 4].

В циркуляре министерства внутренних дел от 17 января 1913 г. первоначально сообщалось о предоставлении «правительству и народам России» права на устройство в честь 300-летия царствования дома Романовых 21 февраля торжественного празднества, совершения мо-

литвы по умершим монархам и правившему императору и его семейству. Всем духовным лицам предписывалось «21 и 22 февраля в мечетях при собрании прихожан, о чем последних оповестить за неделю до дня празднования, вознести Аллаху молитву о Бозе почивающих государях Императорах Дома Романовых и о благоденствии ныне благополучно царствующего государя Императора Николая Александровича, наследника цесаревича, Великого князя Алексея Николаевича и всей Августейшей Семьи и за спокойствие и процветание нашего отечества — России» [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 3063, л. 13].

Сотрудничество религиозного органа мусульман и правительства особенно рельефно проявлялось в период войн. Средства массовой информации обеспечивали таким патриотическим акциям широкую огласку. В 1877 г. умма исполнила «высочайшее повеление» о совершении общественного богослужения по случаю благополучного перехода русских войск через Дунай и «о даровании помощи» императору «к благополучному и счастливейшему окончанию предпринятого... трудного дела» — войны против Османской империи (1877–1878) [НАРТ, ф. 2, оп. 2, д. 1071, л. 5]. Еще до начала войны России с соседним исламским государством муфтий С. Тевкелев представил императору адрес «о верноподданности чувств» мусульман округа ОМДС. Александр II с благодарностью принял адрес и велел объявить подданным, что он «не сомневается в их верноподданнических чувствах». Доведя до сведения мулл об этом важном политическом событии в циркуляре от 5 января 1877 г., оренбургский муфтий выразил уверенность в том, что духовные лица и их прихожане сумеют оправдать доверие российского государя [НАРТ, ф. 2, оп. 2, д. 1069, л. 1].

В 1905 г. по распоряжению правительства во всех культовых учреждениях страны, в том числе в мечетях, прошли богослужения по случаю завершения войны с Японией. По предписанию муфтия М. Султанова начиная с первой пятницы после начала Первой мировой войны еженедельно в мечетях по всей России совершались общественные богослужения о даровании победы русскому оружию и затем производились «кружечные сборы» в пользу раненых и больных [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 603, л. 1–180].

Падение монархии вызвало немедленную реакцию ОМДС. В его обращении от 9 марта 1917 г. мусульманское духовенство уведомлялось об отречении 2 марта Николая II от престола и передаче власти в руки Временного комитета Государственной думы. Ахунам, хатибам и имамам вменялось в обязанность сообщить прихожанам о произошедших в государстве переменах и внушить «разумными и сладкоречными... проповедями о долге каждого из них служить Родине

верой и правдой, оказывать всякую ей возможную помощь всеми способами, как то: земледелец хлебом, рабочий своей работой, богатч денежными средствами — помогать неимущим и сирым детям Родины и отстаивающим грудью Родину нашу от врага богатырям-воинам». Подчеркивалась желательность продолжения повседневной трудовой деятельности, с тем чтобы ни один мусульманин «не следовал разным толкам и подстрекательствам злонамеренных людей, не нарушил ни своего, ни общественного спокойствия и тишины». В связи со сменой политического строя в государстве указывалось также, что ввиду отречения царя и его династии от престола «принятые по сего времени возношения Аллаху молитвы после соборных богослужений (*Джума'а* и *Айд*) за здоровье Царя и Царской семьи впредь до особого распоряжения прекратить, вознося таковую молитву о спокойствии, благе и счастье Родины, благоденствии Временного правительства» [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 537, л. 21].

Заключение

Таким образом, рассмотренный материал позволяет выделить несколько этапов эволюции институализации мечетей в общеимперском политико-правовом пространстве. Разрушение мусульманских культовых зданий явилось частью политики христианизации коренного населения Поволжья и Западной Сибири, направленной одновременно на борьбу с исламом. Отход имперской власти и православной церкви от первоначальных установок происходил бессистемно, как ответная реакция на петиции или протесты мусульман; его завершение ускорилось восшествием на престол Екатерины II. «Переходной период» условно состоит из нескольких этапов. Первый этап (1744–1756) — это период «воинствующей христианизации» в Казанской, Воронежской, Нижегородской, Астраханской и Сибирской губерниях. После массового закрытия и разрушения мечетей в 1742 — первой половине 1744 г., в условиях запрета на совершение общественных богослужений в поликонфессиональных поселениях и малого числа дворов в деревнях, норматив махалли в 200–300 ревизских душ был призван затормозить увеличение числа исламских богослужебных зданий. Идее избирательной веротерпимости (разрешение возведения мечетей в моноконфессиональных селениях), заложенной в указе от 22 июня 1744 г. о признании мусульманских приходов, противоречила активная миссионерская деятельность православной церкви.

На втором этапе «переходного периода» (1756–1764) в рамках действующего норматива махалли по указу от 25 августа 1756 г. мусульмане получили возможность совершения общественных богослужений после выселения новокрещенов, составляющих менее 10% жителей. Ослабление контроля над духовной жизнью мусульман в поликонфессиональных селениях последовало за уходом с кафедр Казанской и Тобольской епархий архиереев, руководивших крещением мусульман и язычников. Этот этап, с одной стороны, характеризовался устранением духовной власти от разбирательств конфликтных дел, возбужденных новокрещеными в поликонфессиональных селениях, с другой стороны, продолжением Конторой новокрещенских дел миссионерской деятельности.

Характерной чертой третьего этапа «переходного периода» (1764–1773) стало прекращение широкомасштабной христианизации мусульман, упразднение Конторы новокрещенских дел и формальная передача его миссионерских функций епархиям. Правительство в 1771 г. официально признало возможность сосуществования в одном селении мусульман и христиан путем локализации их усадеб в обособленных слободах или на улицах. В случае удачного завершения разработки нового Уложения законов юридическое оформление цивилизованных отношений государства с исламскими структурами — с учетом пожеланий, высказанных депутатами-мусульманами, — могло быть осуществлено системно и комплексно. Этого не произошло. Зафиксированные в «Наказе» Екатерины II 1767 г. гуманные принципы не отменяли дискриминационных законов, действовавших в поликонфессиональных селениях. Итогом третьего этапа «переходного периода» стал указ Екатерины II от 17 июня 1773 г. о веротерпимости. Православная церковь была отстранена от неперемennого участия в решении вопросов строительства мечетей, ее полномочия в этой сфере были переданы гражданской администрации. Это создавало условия для проведения публичных богослужений независимо от удельного веса мусульман в любых населенных пунктах. Декларированные в указе гарантии религиозных прав российских подданных независимо от их вероисповедания имели чрезвычайно важное моральное значение. Именной указ от 17 июня 1773 г. был опубликован с целью урегулирования напряженности, возникшей в Казани между мусульманами и местным архиереем. С 1773 г., когда на политическом уровне принципиально был решен вопрос о признании права мусульман на исполнение всех пяти основных заповедей ислама, обозначился новый этап в деятельности исламских институтов в Российской империи.

Правительство, предоставившее мусульманам свободу вероисповедания в рамках установленных им правил, осознало необходимость установления контроля над мусульманским духовенством. Четвертый этап (1773–1788) завершают меры правительства по налаживанию сотрудничества с приходскими духовными лицами. Главным инструментом этого сотрудничества стали Духовное собрание — коллегиальный орган из избранных на определенный срок мусульманских духовных лиц во главе с муфтием, назначаемым монархом, — и губернские и областные администрации. Будущие духовные лица начали сдавать экзамен на знание основ ислама в ОМДС. Легализация приходского мусульманского духовенства и учреждение органа управления исламскими институтами свидетельствовали о включении ислама в общеимперское правовое пространство посредством локальных законодательных актов по частным случаям, ведомственных предписаний и циркуляров или фетв оренбургского муфтия. В дальнейшем проявилась тенденция расширения компетенции Духовного собрания. В плане стабилизации «мусульманского вопроса» ОМДС, с одной стороны, адаптировалось к российским реалиям государственно-конфессиональных отношений, отчасти уподобившись институтам, существовавшим в Османской империи. С другой стороны, Духовное собрание вписалось в созданную российской властью модель управления другими конфессиями, распространенными на территории России.

После признания легитимности мечетей в 1744 г. наблюдалось свертывание массовой христианизации мусульман, прекращение вмешательства православной церкви в религиозно-обрядовый уклад традиционной мусульманской общины, а также ослабление ее контроля над духовной жизнью жителей поликонфессиональных селений. Были созданы и условия для функционирования махалли в городах. Признание в 1789 г. мусульманского духовенства стало основанием для дальнейшей интеграции исламского ритуала вне традиционной общины. Эти моменты характерны для Среднего Поволжья, Центральной России и Сибири. В Приуралье и на российско-казахском пограничье вследствие практического отсутствия миссионерства и слабости административного контроля властей реально существовала свобода вероисповедания. Указанными мерами правительство пошло на уравнивание статуса мусульман внутренних губерний с религиозным положением их единоверцев в Приуралье.

В условиях двусмысленности юридической трактовки и явного противоречия указов от 1744 г. и 1755 г., с одной стороны, и 1773 г. — с другой, несмотря на то что, согласно правовым нормам, признавалось верховенство последнего из принятых законов, в «Уставе строитель-

ном» 1857 г. было закреплено положение о разрешении строительства новой мечети лишь в случае отсутствия опасности «соблазна в вере» для живущих совместно с мусульманами новокрещеных и христиан. Общественно-политическая сторона исламского ритуала в значительной степени была обусловлена имперской идеологией верховной российской власти. В ее основе лежит отношение государства к общественной молитве как к социальному явлению, консолидирующему мусульманское сообщество в духовном и социальном отношениях, и отношение к мечети как к нехристианскому общественному центру. Слабость нормативной базы и особенности начального этапа становления правового государства предопределили политическую конъюнктуру как важный рычаг регулирования «исламского вопроса», что наглядно проявилось в закреплении в завуалированной форме в общеимперском законодательстве права участия православной церкви в вопросах строительства мечетей.

XIX век стал временем регламентации жизнедеятельности многих правительственных, общественных и религиозных учреждений, в том числе исламских институтов. Создание нормативных актов производилось бессистемно, от случая к случаю, путем придания законодательного статуса частным случаям, разбираемым органами верховной власти.

В системе исламских институтов российское законодательство определяло место мечети как главного символа и центра легальной махалли, разрешая молитвенные собрания исключительно в мечети, прикрепляя к ней мусульманское духовенство и устраивая при них мектебы и медресе. Независимо от этого культовые здания традиционно выполняли функции локальных центров религиозно-духовной жизни прихожан.

Основные элементы массового воздействия верховной власти на восточнославянское население через православную церковь были распространены и на махалли. Реализация правительственными кругами доктрины «официальной народности» в отношении мусульман производилась по схеме «самодержавие, веротерпимость и умма». Проводниками государственной идеологии на молитвенных собраниях, с учетом исламской догматики, должны были выступать мусульманские духовные лица. Совершение праздничного богослужения в честь семьи российского государя в храмах всех признаваемых в империи конфессий в конце XIX — начале XX в. носило обязательный характер, и его игнорирование воспринималось как нелояльность существующему государственному строю.

Библиография

- НАРТ (Национальный архив Республики Татарстан), ф. 2, оп. 2, д. 1067; 1069; 1071.
- РГАДА (Российский государственный архив древних актов), ф. 248, оп. 113, д. 618.
- РГИА (Российский государственный исторический архив), ф. 821, оп. 150, д. 142, д. 408; оп. 10, д. 1083; оп. 133, д. 491, 537; д. 60.
- ЦГИА РБ (Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан), ф. И-295, оп. 6, д. 3063.
- Азаматов Д.Д.* 1996. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII — XIX в. Уфа.
- Алексеева С.И.* 1997. Святейший Синод в системе высших и государственных учреждений Российской империи: Дисс. ... канд. ист. наук. СПб.
- Арапов Д.Ю.* 2004. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.). М.
- Губернаторы Оренбургского края 1992: *Семенов В.Г., Семенова В.П.* (авт.-сост.) Губернаторы Оренбургского края. Оренбург.
- Записки 1867: Записки Дмитрия Борисовича Мертваго. 1760–1824. М.
- Ислаев Ф.Г.* 2001. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к терпимости. Казань.
- Кузнецов Н.Д.* 1898. Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии // Временник Демидовского лицея. Кн. 74. Ярославль.
- Материалы 1903: Материалы Екатерининской законодательной комиссии. Т. X. Сборник императорского русского исторического общества. Т. 115. СПб.
- О веротерпимости. Закон 17 апреля 1905 г. М., 1905.
- ПСЗ : Полное собрание законов Российской империи. Сер.1. Т. 14, 18; Сер. 2. Т. 2, Отд. 1; Т. 4; Т. 30, Отд. 1.
- ПСПр 1907: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Сер. 2. Т. 1. СПб.
- ПСПр 1910: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Сер. 3. Т. 3. СПб.
- Рахим А.* 2004. Новые списки татарских летописей // Проблемы истории Казани: современный взгляд. Сб. статей. Казань.
- Сборник 1905: Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений Оренбургского магометанского духовного собрания. 1836–1903 гг. 1905 / Сост. Р. Фахретдинов. Уфа.
- Свод 1900: Свод учреждений и уставов духовных дел иностранных исповеданий. 1900 г. Свод законов Российской империи. Т. 11.
- Ташкин С.Ф.* 1922. Иногородцы Приволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатерининской законодательной комиссии. Казань.
- Уложение 1885: Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. 1885 г. Свод законов Российской империи. Т. 15.
- Устав 1890: Устав о пресечении и предупреждении преступлений. 1890 г. Свод законов Российской империи. Т. 14.

Устав 1857: Устав строительный. 1857 г. Свод законов Российской империи. Т. 12. Ч. 1.

Устав 1900: Устав строительный. 1900 г. Свод законов Российской империи. Т. 12. Ч. 1.

Фахредин Р. 2006. Асар. Т. 1. Казань.

М.Н. ФАРХШАТОВ

ОПЕРАЦИЯ «ССЫЛКА»: ШЕЙХ ЗАЙНУЛЛА РАСУЛЕВ И ИМПЕРСКИЕ ВЛАСТИ (70-е годы XIX в.)

Разработка оптимальной модели взаимодействия государства и исламских институтов имела для поликонфессиональной Российской империи жизненно важное значение. Еще в конце XVIII в. императрица Екатерина II провозгласила в стране свободу вероисповедания и предоставила своим мусульманским подданным относительную религиозную автономию. Одним из важных проявлений политики просвещенного абсолютизма в области религии стало, например, учреждение в 1789 г. в Уфе Оренбургского магометанского духовного собрания¹ (муфтията) в качестве высшего правительственного учреждения по исламским делам.

Этим было, между прочим, положено и начало становлению в России «официального» ислама с его специфическим российским институтом правительственных, так называемых «указных», мулл. Имперская политика веротерпимости открывала пути для ускоренного вовлечения в отечественную государственную жизнь башкир, татар, а также казахов и других народов евразийских степей, исповедовавших ислам.

Однако в пореформенный период с вступлением страны в эпоху модернизации имперские власти сочли темпы интеграции российских мусульман недостаточно высокими. С целью их ускорения началось активное вмешательство в жизнедеятельность башкирского, татарского и других мусульманских обществ. Среди принятых властями мер далеко идущие последствия имели попытки, в нарушение принципа веротерпимости, ограничить влияние ислама и затормозить расширение сети его институтов (мечетей, находящихся при них начальных,

¹ В момент учреждения оно носило название «Уфимское магометанского закона духовное собрание», а в 1797–1840 гг. — «Оренбургское магометанского закона духовное собрание».

средних и высших исламских школ) в традиционных регионах их распространения.

В последние десятилетия существования монархии российское правительство в целом стремилось установить абсолютный контроль над духовной жизнью мусульман, всячески поддерживая «официальный» ислам в лице Оренбургского муфтията и «указных» мулл, отвергало любые попытки религиозно-культурного обновления, предпринимавшиеся башкирскими, татарскими и другими мусульманскими интеллигентами, что постоянно подпитывало этноконфессиональную напряженность в ряде регионов империи.

Данная статья имеет целью осветить конфликт имперских властей с известным башкирским религиозным деятелем, шейхом или ишаном — руководителем суфийского ордена Накшбандия-Муджаджидия/Халидия — Зайнуллой Расулевым². Шейх Зайнулла прожил долгую, полную событиями жизнь. Родился он 25 (или 20) марта 1833 г. в д. Шарипово (Шариф) Тунгатарской волости Троицкого уезда Оренбургской губ.³, а скончался 2 февраля 1917 г. в г. Троицке. Его отец, вероятно, служил муллой, а мать была одной из ближайших родственниц знаменитого в башкирских краях Азначуры-ишана [Гэзиз 1917: 18–19].

В начале 1870-х гг. З. Расулев, с 1859 г. официально исполнявший обязанности имама в д. Аккужа (другое название — Юлдаш) Тамьяно-Тангауровской волости Верхнеуральского уезда Оренбургской губ.⁴, ввел в религиозную практику местных мусульман ряд новшеств, расцененных местными и столичными чиновниками как попытка создания «ложного учения», не соответствующего «видам правительства». В результате шейх был подвергнут аресту⁵ и почти восьмилетней ссылке во внутренние губернии империи.

² В официальных документах второй половины XIX в. З. Расулев фигурировал под фамилией Хабибуллин, а иногда Хайбуллин. Его полное имя на восточный манер гласило Зайнулла бин Хабибулла бин Расул аш-Шарифи ат-Троицки ан-Накшбанди ал-Муджаджиди ал-Халиди.

³ Ныне в административном отношении д. Шариф входит в состав Учалинского р-на Республики Башкортостан.

⁴ В середине 1860-х гг. д. Аккужа (Юлдаш) представляла собой довольно крупный, по местным меркам, населенный пункт в 151 двор. Тогда в ней проживало 497 мужчин и 457 женщин и функционировала одна мечеть с медресе [Список населенных мест 1871: 32 (2-е изд. 2006: 166)].

⁵ Надо отметить, что это был уже второй контакт З. Расулева с полицией. В первый раз его ненадолго арестовали за то, что он в период обучения в Троицке (1850-е гг.) попытался поехать учиться в Бухару «без билета», т.е. без соответствующего разрешения российских властей [Гэзиз 1917: 19]. По другой версии, тогда З. Расулева взяли под стражу как уклонившегося от рекрутского набора [Асылбаев 1917: 59].

В мае 1884 г., через четыре года после возвращения на родину, З. Расулева призвали на должность имама новой, Пятой соборной мечети г. Троицка, при которой было открыто медресе, получившее наименование «Расулия». В ней, между прочим, формальная логика (*мантыйк*), философская догматика (*калам*) и другие схоластические дисциплины были оттеснены на второй план и большое внимание уделялось осмысленному изучению Корана и хадисов, а также биографии пророка Мухаммада, этики, мусульманской юриспруденции (*фикх*), что прежде среди башкир и татар было довольно редким явлением. Не случайно, по сведениям современников, шакирды «Расулийи» по уровню подготовки, а также по раскрепощенности ума и осведомленности о современных явлениях далеко опережали (*фарсахлар белән алда торалар иде*) учащиеся хваленых оренбургских и каргалинских медресе [Баттал 1917: 51].

В своем медресе З. Расулев знакомил своих учащихся также со сведениями из истории, хронологии, анатомии (*тәбақат риқал*), психологии (*тәражым ахвал*) и других наук [Баттал 1917: 49]. Начиная с середины 1890-х гг. в «Расулийи» были проведены существенные реформы⁶, и она стала одним из ведущих новометодных учебных заведений Волго-Уральского региона, куда стекалась жаждущая знаний молодежь не только с Южного Урала, но и со всего Поволжья и из Казахстана⁷.

Перед смертью основатель «Расулийи» завещал в ее пользу 19 тыс. руб., еще 65 тыс. руб. поступили от его последователей. На эти средства в Троицке были приобретены два больших дома, которые были оформлены в виде вакфа для обеспечения устойчивого материального положения учебного заведения в будущем. Благодаря значительным личным пожертвованиям самого шейха, в том числе большого числа редких и ценных книг, а также 3,5 тыс. руб., при медресе работала богатая библиотека, открытая и для публики.

⁶ В числе прочего в 1895 г. Зайнулла-мударрис для постижения сути и методики нового звукового способа обучения грамоте послал двоих преподавателей своего медресе в Бахчисарай к Исмаилу Гаспринскому на стажировку [Максудов 1917: 46].

⁷ См. подробнее: Фархшатов 1994: 84, 87, 89; 2006: 335. Следует подчеркнуть, что многие современники Зайнуллы-ишана видели его особую заслугу в укреплении основ ислама среди казахов Семипалатинской и Акмолинской областей посредством подготовки в своем медресе имамов, мударрисов и хальф из их среды (Зайнулла хэзрәтнең вафаты 1917а: 30–31; Мәрһүм әш-шәйех Зәйнулла хэзрәт 1917: 39; Тәржемәни 1917: 42; Максудов 1917: 47). По некоторым сведениям, в медресе «Расулия» ежегодно обучалось до 100 казахских шакирдов (Мәрһүм әш-шәйех Зәйнулла хэзрәт. 1917: 39; Тәржемәни 1917: 42).

Одновременно З. Расулев активно продолжал свою деятельность по духовному наставничеству своих мюридов⁸. Тысячи бедных и состоятельных башкир, татар и казахов, небезразличных к судьбам своего народа и культуры, постигали у него пути нравственного совершенствования, умение смотреть на мир шире и быть терпимыми к иным идеям и религиям, учились видеть причинно-следственные связи в окружающем их мире и занимать активную жизненную позицию, а не только покорно, как пристало правоверному мусульманину, готовить себя к потустороннему миру (*эхирәт*)⁹.

Не случайно поэтому на рубеже XIX–XX вв. во всем Урало-Поволжье и в Казахстане считалось большой честью быть послушником знаменитого шейха, который, кстати, одобрял и основные реформаторские идеи известных татарских богословов Габдулнасыра Курсави (1776–1812) и Шигабутдина Марджани (1818–1889)¹⁰. Авторитет его

⁸ Свое видение суфийского учения Зайнулла-ишан изложил в немногочисленных публикациях [Эш-шәйх Зайнулла 1899: 226.; 1908а: 186.; 1908б: 96.; 1908в: 176.; и др.], которые, как свидетельствовали современники, хотя и не отличались научной новизной, однако содержали некоторые оригинальные идеи и читались многими «с любовью» [Зайнулла хәзрәтнең вафаты 1917а: 31]. Новейшую исламоведческую характеристику отдельных сочинений З. Расулева, переведенных на русский язык, дал И.Р. Насыров [Насыров 2008: 3–38].

⁹ Известно, например, что Зайнулла-ишан осуждал чрезмерное увлечение некоторых шакирдов суфийской практикой, подчеркивая, что самое богоугодное их дело — это не зикр, а учеба. Несомненна его заслуга и в борьбе против распространения среди местных мусульман алкогольных напитков [Гәзиз 1917: 24–25]. Практически каждый день в дообеденное время в гостинице, построенной при медресе «Расулия», проходили ученые беседы (*меджлис*) Зайнуллы-ишана со своими последователями: шакирдами, хальфами, приехавшими издалека простолюдинами и духовными лицами. В ходе бесед затрагивались самые разные научно-богословские и житейские вопросы [Тәржемәни 1917: 41–42].

¹⁰ В частности, Зайнулла-ишан постоянно подчеркивал, что главная миссия ислама, в рамках которого действует и суфизм, состоит в духовной поддержке человека, а не в угнетении его и ограничении его деятельности. Шариат, по его мнению, — это не застывший свод правил, ограничивающий свободу мусульманина, а постоянно совершенствующееся собрание назиданий (*насихәт-намә*), призванных сделать человека счастливым на этом и на том свете. Поэтому он на основании шариата старался найти рациональный ответ на каждый серьезный вызов времени [Максудов 1917: 46, 47]. Тем не менее отметим, что некоторые современники Зайнуллы-ишана относились к его деятельности и к суфизму в целом критически. Можно упомянуть, например, очень эмоциональные сочинения знаменитых татарских и башкирских поэтов и писателей Габдуллы Тукая (1886–1913) «Мөридләре каберстаныннан» («Из могилы мюридов»), Гаяза Исхаки (1878–1954) «Инкираз» («Исчезновение»), Маджида Гафури (1880–1934) «Ишан шәкертләре ни диләр?» («Что говорят шакирды ишана?»), разоблачающие прежде всего деяния так называемых «черных», или «лживых», ишанов-шарлатанов. Эти произведения получили в свое время большой общественный резонанс и на долгие годы предопределили негативное отношение многих отечественных исследователей к мистико-аскетическому течению в исламе и его последователям.

был настолько высок, что многие заметные начинания в крае¹¹ проходили при его непосредственной поддержке и участии. В своих публичных действиях и высказываниях он был предельно осторожен, видимо, памятуя уроки восьмилетней ссылки.

Накануне Февральской революции 1917 г. по силе влияния на общественно-культурную жизнь мусульман внутренней России З. Расулев находился в первых рядах национальных интеллектуальных сил. Не случайно в некоторых некрологах, появившихся после его смерти, он был назван «духовным королем» (*рухани краль* или *магънави ата*) российских мусульман [Зайнулла хэзрэтнец вафаты 19176; Гэзиз 1917: 17, 18]. И это не было преувеличением: многие суждения троцкого ишана имели для башкир, татар и казахов, в том числе для их «староверческой» части (кадимисты), силу фетвы.

Историография и источники

Имя и деятельность З. Расулева надолго были преданы забвению. Лишь с середины 1980-х гг. наметился поворот лицом к изучению биографии знаменитого шейха, которого один из зарубежных исследователей назвал «последним великим шейхом» ордена Накшбандия в Урало-Поволжье [Algar 1992: 112–133]. Появились отдельные литературные сочинения, статьи и книги. В них, по меньшей мере, содержался интересный фактический материал¹². Усилиями отдельных исследователей-энтузиастов был осуществлен перевод с арабского языка

¹¹ Например, реформа традиционных, примечетных школ башкир и татар. Так, в 1908 г. З. Расулев вместе с другими передовыми муллами Троицка написал и опубликовал в поддержку реформы мектебов и медресе брошюру «Троицк гөләмәсе вә ысул жәдидә» (Троицкие духовные ученые и новый метод [обучения грамоте]) (Оренбург, 1908), которая была несколько раз переиздана в типографии Оренбургской газеты «Вакт» («Время»). Известно также, что духовный отец джадидизма И. Гаспринский в полемике с консерваторами ссылался на Зайнуллу-ишана, используя его имя как щит [Тәржемәни 1917: 43]. В числе благих дел З. Расулева числятся также популяризация им страхового дела, участие в постройке нового здания медресе «Мухаммадия», основанной в Казани известным татарским богословом и общественным деятелем Галимджаном Баруди (1857–1921), финансирование издания в 1908 г. Муратом Рамзи (1854 или 1855–1934) первой по сути научной двухтомной истории местных мусульман под названием «Тәлфик әл-әхбар вә тәлких әл-асар ви вакаи Казан вә Булгар вә мөлүк ат-татар» (Приукрашивание известий и осмеяние преданий о событиях в Казани и Булгаре и татарских ханствах), которая сразу после выхода в свет была конфискована властями.

¹² См., например: Хөсәйинов 1989; Расих 1990 №1: 8–68; №2: 15–93; Башкорт эзэбиәте тарихы 1990: 136, 137, 182, 202; Насиров 1994; Гәйнетдинов 1997: 136–141; и др.

некоторых сочинений Зайнуллы-ишана¹³. В 2008 г. в Уфе прошла международная научно-практическая конференция, посвященная 175-летию со дня рождения шейха [Зайнулла Расулев 2008].

Однако при всем интересе общественности и отдельных ученых к творчеству и деятельности шейха Зайнуллы до сих пор сделано немного на пути документального освещения главных этапов его драматической судьбы. Настоящая работа имеет целью восполнить в какой-то мере данный пробел, быть может, по наиболее трагическому этапу жизни выдающегося башкирского религиозного деятеля второй половины XIX — начала XX в., а именно истории его высылки за пределы Оренбургского края, по официальной версии, за пропаганду «ереси» и «противопоставление мусульман к русскому населению».

Документальной базой нашего исследования послужили материалы, хранящиеся в Центральном государственном историческом архиве Республики Башкортостан (ЦГИА РБ, г. Уфа), Научном архиве Уфимского научного центра Российской Академии наук (НА УНЦ РАН, г. Уфа), в Государственных архивах Оренбургской и Костромской областей (ГАОрО, г. Оренбург, и ГАКО, г. Кострома)¹⁴, Российском государственном историческом архиве (РГИА, г. Санкт-Петербург) и Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ, г. Москва).

Первоисточники раскрывают истоки и суть репрессивных действий государственных органов по отношению к суфизму как к одному из проявлений неофициального, «народного» ислама. Вместе с тем они заметно дополняют наши познания о неоднородности суфийской практики на Южном Урале и ее эволюции, о взаимоотношениях различных течений суфизма, конкуренции шейхов-«новаторов» с традиционными ишанами и «указными» муллами — несмотря на тенденциозность большей части делопроизводственной документации.

Нужно подчеркнуть, что поиском архивных документов, касающихся деятельности З. Расулева, занимались прежде и другие исследователи. Первым из них был составитель биографического энциклопедического словаря мусульманского Российского Востока Ризаэддин б. Фахреддин. Но его поиски в архиве Оренбургского магометанского духовного собрания закончились в целом безрезультатно. Ученый вынужден был констатировать, что в архиве муфтията ему удалось найти лишь обложку «дела» З. Расулева [Ризаеддин бин Фэхретдин

¹³ См., например: *Насыров* 2001, 2008.

¹⁴ К сожалению, по некоторым, прежде всего материальным, причинам вне поля нашего зрения остались документы государственного архива Вологодской области, среди которых наверняка есть и «дело», касающееся ссыльного указного муллы З. Хабибуллина (Расулева).

1917: I–II]¹⁵. А куда делось содержимое дела, осталось в тайне. Поэтому, вероятно, Р. Фахреддин составленный им сборник некрологов и воспоминаний о Зайнулле Расулеве предварил биографией шейха, написанной племянником последнего муллой Мусой, сведениям которого ученый отдавал предпочтение перед другими данными [Муса бин Фэтхулла 1917: 5–16]¹⁶.

Судьбой Зайнуллы-ишана интересовался и башкирский ученый-энциклопедист Мухаммад-Салим Уметбаев (1841–1907). Об этом свидетельствует наличие в его личном архиве копий с некоторых материалов из дел Духовного собрания о ссылке З. Расулева в начале 1870-х гг. [Надергулов 1993: 24 (документы № 56–57)]. Бесспорно, при написании обстоятельной статьи по случаю кончины башкирского шейха З.Расулева на некоторые первоисточники опирался академик В.В. Бартольд (1868–1930) [1917: 73–74].

В атеистической советской исламоведческой литературе З. Расулев упоминался обычно лишь в негативном плане без ссылки на какие-либо документы¹⁷. Даже в классической книге Л. Климовича «Ислам в царской России», опирающейся во многом на материалы ДДДИИ МВД, дана лишь краткая общая характеристика деятельности З. Расулева на основе фактического материала, приведенного в названной статье В.В. Бартольда [Климович 1936: 169–170]. С середины 1980-х гг., когда произошел всплеск интереса исследователей к истории российского ислама, свою лепту в документальное изучение биографии Зайнуллы Расулева внесли М.Н. Фархшатов, А.Б. Юнусова, Г.Б. Фаизов, И.Р. Насыров, Д.Д. Азаматов, Р.Х. Насыров и другие¹⁸. Несомненна заслуга в изучении жизни и деятельности Зайнуллы Ра-

¹⁵ Отметим, что, вопреки утверждениям этого весьма осведомленного дореволюционного ученого, в архиве Духовного собрания, ныне составляющем отдельный фонд в Центральном государственном историческом архиве Республики Башкортостан (ф. И-295), имелось все-таки одно особое «дело» о деятельности З. Расулева в 1870-е гг., которое сохранилось до наших дней (см. ниже). Кроме того, судьба Зайнуллы-ишана нашла отражение и в некоторых других материалах муфтията (см., например: ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 2, д. 124, л. 412 [Особая статья к журналу заседания присутствия Оренбургского магометанского духовного собрания от 30 мая 1872 г. по рассмотрению «дела» имама д. Аккужа Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии З. Хабибуллина]).

¹⁶ Укажем, что в 2008 г. в г. Уфе Российский исламский университет переиздал составленный Р. Фахреддиным сборник по биографии Зайнуллы-ишана факсимильным способом в рамках серии «Проповедники ислама в Волго-Уральском регионе».

¹⁷ См., например: *Мозаффары* 1931: 29–30, 43, 103–104; *Ишмухаметов* 1979: 54, 56–58.

¹⁸ См., например: *Фархшатов* 1994: 83–85; *Юнусова* 1994: 15; 1999: 74, 80–81; *Фаизов* 1995: 50–51; *Насыров* 1998: 118–122; *Азаматов* 1999: 173–174; *Насыров* 2008; *Хабутдинов* 2007: 81–82; и др.

сулева, а также в выявлении его места в духовной истории мусульман Урало-Поволжья американского востоковеда Хамита Алгара (1940 г.р.), хотя многие первоисточники остались ему недоступными [Algar 1998: 123–138; Эш-шайех Зайнулла 1899: 149–189].

«Дело» Зайнуллы-ишана

Дело шейха З. Расулева началось в конце апреля 1872 г. Тогда через некоторых осведомителей-мулл до властей дошли сведения о том, что имам-хатиб и мударрис д. Аккужа (Аккужино) Тамьяно-Тангауровской волости Верхнеуральского уезда Оренбургской губ. выдает себя за «Магомеда третьего», образовав новую многочисленную секту. В ней новоявленный «лжеучитель» будто бы пропагандирует «новое учение», употребляя привезенные им из Константинополя в количестве «10–12 пудов печатные книги турецкого издания», «молится за Турецкого султана» и «пророчит войну русским». Не остался без внимания и «факт связей» З. Расулева с двумя турецкими подданными, задержанными в 1870 г. в Оренбургском крае [ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 1, 36–40; РГИА, ф. 821, оп. 6, д. 841, л. 1–2].

В связи с этим 8 июня 1872 г. оренбургский генерал-губернатор Н.А. Крыжановский приказал оренбургскому муфтию донести ему свои соображения по этому вопросу, поставив ему в укор несвоевременное предоставление имеющихся у ОМДС сведений о З. Расулеве в вышестоящие органы [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 8027, л. 14]. О нарушениях общественного спокойствия в крае незамедлительно было сообщено и в Петербург [РГИА, ф. 821, оп. 6, д. 841, л. 1–2].

З. Расулев и его действия были известны муфтияту на самом деле задолго до предписания Оренбургского генерал-губернатора. Еще 20 марта 1872 г. имаму д. Мулдакаевой Троицкого уезда Оренбургской губ. Афтаху Исхакову было поручено собрать подробные сведения о «секте» Расулева. С этой целью он вместе с доверенными лицами из числа окрестных мулл посетил инкогнито богослужение в мечети д. Аккужа. В результате выяснились и некоторые конкретные проявления проводимых местным шейхом обрядов. З. Расулев стал распространять их в крае после знакомства во время хаджа в 1869–1870 гг. со стамбульским шейхом Ахмедом Зияэддином Гюмюшханави (1813–1893) — приверженцем халидийской ветви суфийского тариката Накшбандия.

Как видно из донесения муллы А. Исхакова муфтию от 9 апреля 1872 г., а также из других документов, привнесенные З. Расулевым в

религиозную, в том числе суфийскую, практику местных мусульман новшества состояли в следующем:

1) коллективный «громкий» зикр (радение; совершаемое по особой форме и сопровождаемое определенными телодвижениями и сложным ритуалом многократного упоминания, вслух или про себя, сакральных арабских формул, содержащих одно из «наипрекраснейших имен» Аллаха, с целью достижения суфиями состояния экстатического транса ради постижения Бога, «приближения» к нему, в конечном счете, «слияния» с ним)¹⁹;

2) совместное празднование 'Аид ал-Мавлид (день смерти Пророка Мухаммада; приходится на 12-е число месяца раби' ал-аввал, третьего месяца мусульманского лунного календаря, отмечается как дата его рождения для «вечного мира») на открытом воздухе в определенных священных местах (например, на горе близ д. Аккужа), т.е. вне мечети, при стечении многотысячных толп;

3) ношение и употребление четок (*масбих/мисне*; сделанные из дерева или драгоценных камней и нанизанные на нить 99 бусинок, по числу «наипрекраснейших имен» Аллаха, для подсчета произносимых в его честь хвалебных слов, прочитанных молитв, совершенных поклонов и других ритуальных действий);

4) вывешивание в мечетях и домах мусульман «красивых грамот», т.е. *шамаилов* (написанные каллиграфическим почерком цитаты из Корана, определенные молитвы, имена Аллаха, Пророка Мухаммада и некоторых «святых»). В мечети З. Расулева были вывешены шамаилы бухарского «святого» ходжи шейха Багаутдина Накшбанди и «самого старшего муллы турецкого шейха Ахмеда Зияэддина Гюмюшханавия». Это служило «для изгнания нечистого духа»;

5) использование «целительных» и благоухающих масел в быту, а также, видимо, во время моления и коллективного зикра для впадения в состояние транса [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 8027, л. 1–4]²⁰.

Нетрудно заметить, что А. Исаков в донесении в Духовное собрание перечислил лишь «греховные новшества» шейха Зайнуллы, но

¹⁹ Суфийской практике членов братства Накшбандия/Халидия свойствен тихий зикр (*зикр хафи*). Однако некоторые последователи Зайнуллы-ишана во время коллективного зикра, впад в транс, выкрикивали слова «Хай-ху!»; см.: Фархшатов 2010: 55, 56. Отчего считалось, что башкирский шейх пропагандирует именно громкий зикр, что дало повод некоторым башкирским и татарским ишанам-традиционалистам повод для обвинения аккужинского имама в греховных новшествах (*бид'а*) и создании противоречащего шариату мазхаба [Зайнулла хэзрэтнең вафаты 1917а: 30].

²⁰ См. также: ЦГИА РБ, ф. И-9, оп. 1, д. 298, л. 2–4; ГАОРР, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 36–40, 48–49; Асылбаев 1917: 61–62.

сившие внешний, ритуально-обрядовый характер²¹. Истинный смысл суфийского учения ветви Халидия ордена Накшбандия, который состоял прежде всего в пропаганде и практике активной жизненной позиции²², остался недоступным инспектору оренбургского муфтия. На него произвели ошеломляющее впечатление огромное («до 7 тыс. человек»), к тому же «неудержимо» растущее число мюридов шейха Зайнуллы и сумма его доходов от продажи четок («по пяти и более рублей» за штуку) и «благоухающих мазей», а также полученных им от своих мюридов приношений (*садака*, составлявшей, например, в день 'Аид аль-Маулид — с участием до 3 тыс. человек — не менее 1 руб. с человека).

Именно на этом основании мулдакаевский мулла сделал вывод, что противозаконные действия шейха Зайнуллы будоражат население, вносят разлад в среду мусульман, отвлекая их от истинной веры, «отчего и нравственность народа портится» [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 8027, л. 2об., 4об.]. Он предупреждал Духовное собрание, что если не остановить развитие «заблужденной секты» З. Расулева, то могут произойти «худые последствия и бунт» [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 3, д. 8027, л. 4об.].

По требованию муфтия 15 мая 1872 г. З. Расулев выехал в Уфу для беседы в Духовном собрании. В ходе ее²³ выяснилось, что он дейст-

²¹ Во всем мусульманском мире некоторые из этих новшеств воспринимались и воспринимаются до сих пор, как правило, резко отрицательно.

²² См., например: *Алгар* 1998: 127–128.

²³ По данным племянника Зайнуллы-ишана М. Расулева и одного из первых исследователей биографии башкирского шейха Ризазэддина б. Фахрединна, а также других современников, муфтий Салим-Гирей Тевкелев до официального разбирательства дела аккужинского имама на заседании присутствия Собрания создал для его предварительного рассмотрения комиссию из авторитетных духовных лиц в составе стерлитамакского ахуна Камалетдина Нагаева, оренбургского ахуна Хисаметдина, мулл деревень Чишмы и Килим Уфимского уезда, мударрисов Шахингарей-хазрата и Хасан-хазрата [Муса бин Фэтхулла 1917: 12, 37]. По некоторым сведениям, Шахингарей-хазрат был полностью удовлетворен ответами З. Расулева на поставленные вопросы и покинул заседание комиссии, так как, по его мнению, шейх доказал соответствие своей деятельности шариату (*уз шиләрәңең шәрғыйлеген исбат итте*), а слушание дела начало приобретать вид «бабьей свары» (*хатынлар талашы*) [Гэзиз 1917: 21]. Сам З. Расулев описывает произведенное в муфтияте «испытание» его следующим образом: «...Я был вызван 15 мая 1872 г. Магометанским духовным собранием в г. Уфу для объяснения. По произведенному Его Высочеством г-ном Уфимским муфтием при посредстве казыев и сторонних мулл испытанию и удостоверению на месте найдено правильным толкование мое шаригата, и потому я был освобожден от дела и уволен в жительство к своей обязанности» (см.: Прошение имама З. Хабибуллина на имя главного начальника III отделения Е.И.В. канцелярии об освобождении его из Златоустовской тюрьмы от 3 января 1873 г. [ГАРФ, ф. 109, II экспедиция, 1873 г., д. 40, л. 1об.]).

вительно занимается распространением среди мусульман особых обрядов суфизма. Как записано в журнале заседания присутствия Духовного собрания от 30 мая 1872 г., аккумулянский имам осуществлял «богомоление в мечети по учению тариката (мистический путь познания истины и религиозно-нравственного самосовершенствования. — М.Ф.)», но «с некоторым добавлением против прежних правил шариата» [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 2, д. 124, л. 412; оп. 3, д. 8027, л. 6–6об.].

Муфтий и кадии сделали шейху З. Расулеву «в его недоразумениях и ошибках должное внушение». После чего последний, утверждается в журнале заседания присутствия Духовного собрания, «сознательно убедился в своих погрешностях» и обязался подпиской «под строжайшей ответственностью учения тариката с нарушением буквального смысла шариата в медресах и богомолении в мечети не распространять» [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 2, д. 124, л. 412; оп. 3, д. 8027, л. 6–6об.; ЦГИА РБ, ф. И-11, оп. 1, д. 1533, л. 11; ГАОРО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 17–18]. Никаких репрессивных мер против З. Расулева, однако, не было принято.

Терпимое отношение членов ОМДС к деятельности башкирского шейха объяснялось в первую очередь тем, что суфизм имел прочные корни среди башкир и татар. Отдельные его элементы давно являлись неотъемлемой составной частью религиозных убеждений большинства местных интеллектуалов и значительной части трудящегося населения, особенно бедных его слоев. Практически все шакирды и муллы края были последователями определенного направления суфийского учения, а некоторые из них и сами занимались распространением его, т.е. были шейхами [Насыров 2001: 11–12], являясь в то же время вполне лояльными подданными империи. В Урало-Поволжье жестко конкурирующие между собой различные местные мистические братства (в основном ответвления тарикатов Ясавия и Накшбандия) являлись действительной формой бытования ислама, как и на любой другой его периферии.

Предписание оренбургского генерал-губернатора от 8 июня 1872 г. заставило ОМДС взяться за повторное изучение «новшеств» Зайнуллы Расулева и его деятельности. Но ничего нового обнаружено не было. Муфтий С.-Г. Тевкелев, бывший офицер русской армии, не имевший богословского образования, не стал, как и его подчиненный имам А. Исаков, углубляться в философскую суть воззрений З. Расулева. На всякий случай он предложил местным гражданским властям, если они сочтут нужным, «удалить З. Расулева от должности имама», учредив за ним полицейский надзор [РГИА, ф. 821, оп. 6, д. 841, л. 4об.].

Оренбургский генерал-губернатор, не полагаясь на муфтия, организовал собственное расследование дела, поручив его чиновнику для особых поручений Жоховскому при участии верхнеуральского (ротмистр Куроедов) и златоустовского (майор В. Давлетшин) уездных исправников. Те привлекли на помощь имама А. Исакова и башкира д. Айбатово Челябинского уезда Габдул-Мажита Габдулхакимова — убежденных противников и недоброжелателей шейха Зайнуллы, которые приписывали убеждениям и действиям аккужинского имама антиправительственный характер.

Для доказательства вины З. Расулева были привлечены также разоблачительные показания одного из видных представителей старой местной суфийской верхушки — *ахуна* Стерлитамака Камалетдина Нагаева (1808–1890). Он подкреплял свои суждения ссылками на мнение «главного» муллы Челябинского уезда и авторитетнейшего местного ишана, муллы д. Чардаклы (Сардаклы) Габдулхакима Курбангалиева (Курмангалин, 1809–1872). Курбангалиев был первым суфийским наставником (*мюришдом*) З. Расулева и совершил в 1860 г. над ним обряд посвящения в братство Накшбандия. По словам К. Нагаева, Г. Курбангалиев, будучи, так же как и он, приверженцем учения Накшбандия-Муджаджидия, «горько» жаловался «на свращение» своего мюрида «с истинного пути» и распространение им среди местных мусульман «разного рода новшеств» (*нича төрле бидгать эшлар*), противоречащих шариату [ЦГИА РБ, ф. И-11, оп. 1, д. 1533, л. 9–10; Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле 1917: 12]²⁴.

²⁴ Надо особо отметить, что осуждение *мюришдом* своего послушника воспринимается мусульманами как самое серьезное порицание. Так, известный религиозный деятель Урало-Поволжья Риззәддин б. Фахрәддин вспоминал: «...Года за два до выхода из медресе (в 1889 г. — М.Ф.) я лишился благословения своего учителя, о чем стало известно всему миру. В то время в глазах местного общества, особенно среди мюридов, утеря расположения наставника была таким же непозволительным и позорным делом, как, упаси Господи, отпадение от ислама. Она имела силу духовного приговора к смерти» (Риззәддин б. Фахрәддин. Ат-Тазкира [НА УНЦ РАН, ф. 7, оп. 2, д. 11, л. 98]). Фрагменты этого документа опубликованы нами в виде приложения к книге Ф.Н. Баишева «Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова» (Уфа, 1996. С. 163–165)].

Интересно отметить, что З. Расулеву с детства было свойственно критическое отношение к авторитетам. Так, известно, что в 1851 г. он, будучи шакирдом медресе д. Ахуново Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии, тайно покинул это учебное заведение, так как его не удовлетворяли некоторые уроки местного мударриса шейха Якуб-хазрата. Его новым наставником стал домулла Ахмад (Ахмадшах) б. Халид ал-Мангари-хазрат — один из мударрисов медресе при Второй соборной мечети г. Троицка (Яушев-лар мәхәлләсе) [Муса бин Фәтхуллал 1917: 5–6; Гәзиз 1917: 19; Зәйнулла хәзрәтнең вафаты 1917а: 29]. Переход в качестве шакирда в другое медресе без благословения прежнего учителя был в то время чрезвычайно редким явлением, осуждаемым в среде башкир и татар.

Авторитетные официальные муллы и шейхи²⁵ не критиковали суфизм вообще, а только осуждали практические «новшества» (прежде всего, громкий зикр) излишне, по их мнению, преуспевающего Зайнуллы-ишана. Они, по их мнению, противоречат истинному исламу, поскольку не имеют обоснования в Коране и сунне Пророка.

Некоторые же полицейские чины изначально старались придать «делу» Зайнуллы Расулева политический характер. Они представляли башкирского шейха едва ли не идейным руководителем башкир Бурзянской и Катайской волостей Верхнеуральского уезда — «народа крепкого и отважного», имевшего к тому же «воинственный дух» и опыт обращения с «казачьим оружием» [ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 43, 45–46, 54; ЦГИА РБ, ф. 11, оп. 1, д. 1533, л. 1–4]. Однако чиновник особых поручений Жоховский и отдельные его коллеги сочли не соответствующими действительности политические обвинения в адрес З. Расулева.

Так, в Акте дознания, составленном Жоховским и Верхнеуральским уездным исправником Куроедовым 27 июня 1872 г., отмечалось:

«Хабибуллин (З. Расулев. — М.Ф.), хотя внушает, например, чтобы магометане не имели [никаких отношений] с русскими и вообще не сходились близко с ними, но это учение не с политическими целями, а по духу Корана. Таким образом, Хабибуллин оказывается вредным лишь в религиозном и экономическом отношении среди населения башкирского народа, потому что юродство, служащее соблазном хождения к мулле на молитву и народные празднества, убивая непроизводительно много дорогого времени у башкир, отлучают их от домашних занятий, промышленности и расстраивают финансовое состояние народа, добровольно жертвующего при этом в пользу муллы и приобретающего от него... четки, надписи (шамаилы. — М.Ф.) и [целебные и ароматические] мази; а взаимное неудовольствие последователей с не последователями муллы, доходящее нередко до насилия, нарушает общественное спокойствие...» [ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 50–50об.].

Тем не менее именно тезис об антиправительственном характере воззрений З. Расулева нашел поддержку у генерал-губернатора Н.А. Крыжановского. В донесении на имя министра внутренних дел от 25 сен-

²⁵ По сведениям племянника Зайнуллы-ишана М. Расулева, в «союз» (*иттифак*) К. Нагаева и Г. Курбангалиева входил также оренбургский ахун Хисаметдин, который, как и Камалетдин-ахун, был мюридом шейха Габдулхакима. По всей видимости, мысли и действия шейха Габдулхакима и Камалетдин-ахуна нашли поддержку знаменитого шейха и мударриса, имама д. Стерлибаш Нигматуллы Тукаева [Муса бин Фэтхулла 1917: 12].

тября 1872 г. он обратил особое внимание, что З. Расулев и его соратники «внушают магометанам не иметь с русскими сношений и вообще не сходить с ними близко» [РГИА, ф. 821, оп. 6, д. 841, л. 4; См. также: ГАОРО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 68; НА УНЦ РАН, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 84]. Генерал-губернатор также весьма поверхностно охарактеризовал «новое вероучение» башкирского шейха. По его словам, последователи З. Расулева «стали предаваться шаманству, то есть сопровождать молитву криком и неестественными телодвижениями», так как считали, что «обыкновенные молитвы недостаточны для угождения Богу». Таким образом, подчеркивалось в донесении, они «доводят себя до бесчувственного состояния, вследствие чего все они имеют болезненный вид» [РГИА, ф. 821, оп. 6, д. 841, л. 3об.]²⁶.

Предложение Н.А. Крыжановского, изложенное в его донесении на имя министра внутренних дел А.Е. Тимашева от 25 сентября 1872 г., было однозначным:

«...Имею честь... с целью предупредить распространение в среде магометанского населения учения, несогласного с видами правительства, испросить Высочайшее разрешение на высылку указного муллы [Зайнуллы] Хабибуллина (З. Расулева. — *М.Ф.*) и башкира [Гатауллы] Абдулмаликова (одного из ближайших соратников и рьяных почитателей З. Расулева. — *М.Ф.*), как вредных в крае, административным порядком во внутренние губернии...» [РГИА, ф. 821, оп. 6, д. 841, л. 5об.]²⁷.

Ссылка

Оренбургский и уфимский губернаторы, лишённые достаточных возможностей произвести собственные расследования для выработки позиции по отношению к деятельности шейха Зайнуллы исходили преимущественно из данных, сообщённых им муфтием, Жоховским и генерал-губернатором. Оренбургский губернатор не стал раздувать дело. 11 августа 1872 г. он вслед за муфтием предложил генерал-губернатору ограничиться установлением за З. Расулевым «наблюдения через Магометанское духовное собрание за правильным исполнением им обрядов магометанской религии». Так как, по мнению начальника Оренбургской губернии, «действия его никакого политического значения не имеют, и Магометанское духовное собрание... не придает учению этого

²⁶ См. также: ЦГИА РБ, ф. И-11, оп. 1, д. 1533, л. 5.

²⁷ См. также: ГАОРО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 70об.–71; НА УНЦ РАН, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 85об.

муллы никакой важности» [ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 50–51об.; ЦГИА РБ, ф. И-295, л. 20; см. также: РГИА, ф. 821, оп. 6, д. 841, л. 4об.].

Уфимский же губернатор высказался за радикальные, но, по его мнению, «вполне справедливые и полезные» меры, а именно — за удаление аккужинского имама «в отдаленные и разобщенные от магометан местности, как, например, в губернии Архангельскую и Онежскую или в Амурский край» [ЦГИА РБ, ф. И-11, оп. 1, д. 1533, л. 4, 7]²⁸. Это предложение по «окончательному успокоению магометанского населения» получило поддержку со стороны Н.А. Крыжановского. К этому времени он уже приказал задержать находящегося по пути из Уфы в г. Златоуст З. Расулева и взять его под стражу [ГАРФ, ф. 109, II экспедиция. 1873 г., д. 40, л. 5–5об.].

В конце ноября 1872 г. именно по инициативе оренбургского генерал-губернатора последовало согласие министра внутренних дел на высылку шейха Зайнуллы в административном порядке в Вологодскую губернию [ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 67; ЦГИА РБ, ф. И-9, оп. 1, д. 298, л. 1, 13; НА УНЦ РАН, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 83]. 23 января 1873 г. З. Расулев вместе с уже упомянутым хаджи Г. Абдулмаликовым был доставлен из Златоустовской тюрьмы в Уфу [ЦГИА РБ, ф. И-9, оп. 1, д. 298, л. 7–8]. Через три дня по распоряжению Уфимского губернского правления их под конвоем отправили на жительство в г. Никольск Вологодской губернии под надзор полиции [ЦГИА РБ, ф. И-9, оп. 1, д. 298, л. 17, 18]. Спустя два с половиной года распоряжением Департамента полиции Министерства внутренних дел от 19 июля 1875 г. Зайнулли-ишана и его спутника перевели в губернский город Кострому [ГАКО, ф. Ф-134, оп. 2, д. 86, л. 1–50; ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 116–116об.; Муса бин Фэтхулла 1917: 14]²⁹, где они поселились в пригородной Татарской слободе среди мусульман³⁰.

Вернуться З. Расулеву на родину, где у него остались престарелая мать, четыре жены и шестеро детей, было разрешено лишь в сентябре 1880 г. За это время местные власти убедились, что его «учение» «не имело никакого вредного влияния на башкир» [ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 122]. К тому же было учтено, что Зайнулла-ишан заявил «полное раскаяние в своих поступках» и «как лишенный духовного

²⁸ См. также: РГИА, ф. 821, оп. 6, д. 841, л. 5; ЦГИА РБ, ф. И-9, оп. 1, д. 298, л. 4.

²⁹ М. Расулев ошибочно писал, что его дядя переехал в г. Кострому в 1876 г. [Муса бин Фэтхулла 1917: 14]. Отметим, что облегчению участи ссыльного З. Расулева путем его перевода в город с мусульманским населением способствовали многие известные люди, в том числе стамбульский шейх Зияэддин Гюмюшханави, ахун Тухфатулла из г. Кострома и др. [Мәрһүм эш-шәйех Зәйнулла хәзрәт 1917: 38].

³⁰ По данным переписи 1897 г., в Татарской слободе г. Костромы проживало 605 мусульман (337 м. п. и 268 ж. п.) [Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. СПб., 1903. Т. 18: Костромская губерния. Приложение. Б. п.]

сана не будет иметь возможности распространять... вредных учений» [ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 123об.—124]³¹. Прибыл он в д. Аккужа в конце ноября 1880 г., там над ним был установлен полицейский надзор [ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 133], который решением Департамента полиции МВД сняли в январе 1882 г. [ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 163].

Заключение

В 1873–1875 гг. различным наказаниям, от временного удаления от мечетской должности до лишения духовного звания, подверглись и многие муллы, последователи З. Расулева³². Так, без консультаций со специалистами-исламоведами (в отличие, например, от того, что практиковалось по «делу ваисовцев» в Казанской губернии)³³, исходя лишь из внешних обрядовых нововведений башкирского шейха в суфийскую практику, его обвинили в «лжеучительстве» и антиправительственных действиях.

Итак, российским мусульманам в связи с этим делом стало ясно, что власти намерены проявлять веротерпимость лишь по отношению к «официальному» исламу, что любые отклонения от «правоверия», в том числе в рамках суфизма, будут жестко пресечены как «противогосударственное явление». Поводом для репрессий против суфизма как опасной «ереси» или «секты» служило представление о существовании в исламе точно такого же, как в христианстве, «ортодоксального» учения, что не соответствует действительности.

Между тем исламу свойствен более свободный характер канонизации священных текстов, идей, учений, «святых»³⁴. В каждом регионе, где проживают мусульмане, сложился и практикуется свой, местный вариант ислама, сочетающий учение Корана и сунны с учением местного тариката и народными доисламскими верованиями. Поэтому как в прошлом, так и ныне своеобразный и многоуровневый урало-поволжский ислам невозможно разделить на «чистый» (канонический) и «сектантский» — оппозиционный основному, в данном случае сун-

³¹ По версии племянника З. Расулева — М. Расулева, освобождению и возвращению на родину опального башкирского шейха содействовал и оренбургский муфтий С.-Г. Тевкелев [Муса бин Фэтхулла 1917: 14]. Но соответствующие документальные свидетельства нам не известны.

³² См., например: ГАОрО, ф. 10, оп. 7, д. 598, л. 79–82, 87–88; ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 2, д. 132, л. 374–375об.; оп. 3, д. 8027, л. 45–46.

³³ См., например: Катанов 1909.

³⁴ См., например: Хисматуллин 1999: 87–88, 139; Аликберов 2003: 27; Прозоров 2004: 7–22.

нитско-ханифитскому, религиозному стволу и принципиально отличающийся от него.

Опасения же властей, что суфийские братства могут быть вовлечены в политику, имели некоторое реальное основание. Явный или скрытый протест суфиев против «указных» мулл, огосударствления ислама, наступления властей на законные права мусульманских народов таили потенциальную опасность для сложившихся в России отношений между государством и исламскими структурами. Поэтому ограничения деятельности руководителей суфийских тарикатов, а то и гонения на них практиковались и в XVIII–XIX вв., и в начале XX в.³⁵

Меры имперских властей по пресечению некоторых экстремальных проявлений суфийской практики в пореформенной Башкирии, таких как коллективное впадение в экстаз во время зикра, чрезмерные подношения мюридов шейхам в ущерб своему благосостоянию, несомненно, способствовали сохранению общественного спокойствия в крае и некоторому повышению уровня жизни местного населения. Однако способы реализации этих мер, по нашему мнению, не только загоняли в подполье «народный суфизм» как одну из форм бытия «народного» ислама, но и сужали поле религиозного плюрализма в стране, ограничивали возможности духовных исканий и модернизации общественной жизни башкир и татар, задерживали подлинную и всестороннюю интеграцию их в российское общество.

Библиография

- ГАКО (Государственный архив Костромской области), ф. Ф-134 [Костромское губернское правление], оп. 2, д. 86: О переводе из Вологодской губернии указного [имам] З[айнуллы] Хабибуллина и башкира Г[атауллы] Абдулмаликова в Костромскую губернию под надзор полиции. 7 июня 1875 г. — 20 авг. 1876 г. (на 50 л.).
- ГАОРО (Государственный архив Оренбургской области), ф. 10 [Канцелярия Оренбургского гражданского губернатора], оп. 7, д. 598: Дело о переселении муллы Зайнуллы Хабибуллина из Костромской губернии в Оренбургскую под надзор полиции (на 173 л.).
- ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации), ф. 109 [III отделение Е.И.В. канцелярии], II экспедиция. 1873 г., д. 40: По прошению арестованного

³⁵ Укажем в этом отношении лишь на гонения против одного из видных представителей династии башкирских ишанов Курбангалиевых, ахуна Габидуллы бин Габдулхакима (1857–1919), а также дервиша Багаутдина Ваисова (1810 или 1818 — 1893) и его сыновей — основателей и руководителей т.н. «Ваисовского Божьего полка староверов-мусульман» в Казанском крае (см., например: Юнусова 1999: 75–76; Усманова 2009).

- в г. Златоусте имама д. Аккужино Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии Зайнуллы Хабибуллина (на 7 л.).
- НА УНЦ РАН (Научный архив Уфимского научного центра РАН), ф. 7, оп. 2, д. 11, л. 98 [Риззэддин бин Фахреддин]. Ат-Тазкира; ф. 22 [Личный фонд Мухаммад-Салима Уметбаева].
- РГИА (Российский государственный исторический архив), ф. 821 [Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД], оп. 6, д. 841: Дело о высылке во внутренние губернии муллы Зайнуллы Хабибуллина (на 7 л.).
- ЦГИА РБ (Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан), ф. И-9 [Уфимское губернское правление], оп. 1, д. 298: По распоряжению г-на Оренбургского губернатора с копией отношения г-на Оренбургского генерал-губернатора о высылке в Вологодскую губернию муллы [Зайнуллы] Хабибуллина и башкирца [Гатауллы] Абдулмаликова (на 26 л.); ф. И-11 (Канцелярия Уфимского гражданского губернатора), оп. 1, д. 1533: Переписка с Оренбургским генерал-губернатором о мулле [Зайнулле] Хабибуллине из Верхнеуральского уезда, проповедовавшем шаманскую религию среди населения Златоустовского уезда (на 11 л.); ф. И-295 (Оренбургское магометанское духовное собрание), оп. 2, д. 132: Журналы заседания присутствия Оренбургского магометанского духовного собрания за 1875 г.; оп. 3, д. 8027: Дело по представлению муфтия об образовании секты из магометан во главе с имамом Хабибуллиным З[айнулло] из д. Аккужиной Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии (на 48 л.).
- Азаматов Д.Д.* 1999. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII — XIX в. Уфа.
- Алгар Х.* 1998. Шейх Зайнулла Расулев — последний Великий Шейх суфийского братства Накшбанди в Волго-Уральском регионе (Пер. с англ.) // Ватандаш. 1998. № 9.
- Аликберов А.К.* 2003. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.
- Б[артольд] В.* 1917. Шейх Зайнулла Расулев // Мусульманский мир. 1917. Вып. 1.
- Зайнулла Расулев* 2008. Зайнулла Расулев — выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира. Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 175-летию со дня рождения крупного просветителя, философа и религиозного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). Уфа, 5–7 июня 2008 г. Уфа.
- Ишмухаметов З.А.* 1979. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. Казань.
- Катанов Н.Ф.* 1909. Новые данные о мусульманской секте вайсовцев. Казань.
- Климович Л.* 1936. Ислам в царской России. Очерки. М.
- Набергиров М.Х.* (Автор-сост.) 1993. Краткое описание фонда М. Уметбаева из архива Уфимского научного центра РАН. Уфа.
- Насиров Р.* 1994. Ишан илен курсалай // Башкортостан. 1994. 10–12, 16 март.
- Насыров И.* 1998. Духовный отец нации // Ватандаш. 1998. № 9.
- Насыров И.Р.* (автор-составитель и переводчик). 2001. Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. Уфа. (Пер. с араб.; см. также: *Насыров Р.Х.* Уфа. 2008.)
- Насыров Р.Х.* 2008. Шейх Зайнулла Расулев. Уфа.

- Список населенных мест 1871: Список населенных мест Российской империи по сведениям 1866 года. СПб., 1871. Т. 28: Оренбургская губерния. (2-е изд. Список населенных мест. Уфа, 2006. Ч. 2: Оренбургская губерния. 1866 г.)
- Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1903. Т. 18.
- Прозоров С.М. 2004. Ислам как идеологическая система. М.
- Усманова Д.М. 2009. Мусульманское «сектантство» в Российской империи: Вайсовский Божий полк «староверов-мусульман» (1862–1916 гг.). Казань.
- Фаизов Г.Б. 1995. Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа.
- Фархшатов М.Н. 1994. Народное образование в Башкирии в пореформенный период (60–90-е гг. XIX в.). М.
- Фархшатов М.Н. 2006. [Мадраса] «Расулийа» // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. 1. М.
- Рархшатов М.И. 2010. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии. Сб., док. Уфа.
- Хабутдинов А. 2007. Суфизм у татар как социальный институт // Суфизм как социокультурное явление в Российской умме. Материалы всероссийской. научно-практической конференции. Казань, 21 ноября 2006 г. Отв. ред. и сост. И.К. Загидуллин. Казань.
- Хисматуллин А.А. 1999. Суфизм. СПб.
- Юнусова А.Б. 1994. Ислам в Башкирии (1917–1994). Уфа.
- Юнусова А.Б. 1999. Ислам в Башкортостане. Уфа.
- Асылбаев Р. 1917. Әш-шәйех әл-мөхтәрәм Зәйнулла хәзрәт хакында // [Ризаэтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург.
- Баттал Г. 1917. Шәйех Зәйнулла хәзрәт // [Ризаэтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург.
- Башкорт әзәбиәте тарихы: (6 томда). Өфө. 1990. Т. 2.
- Гәзиз Г. 1917. Әш-шәйех Зәйнулла хәзрәт Рәсүлев // [Ризаэтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург.
- Гәйнәтдинов М. 1997. Ташкын кочагында бер маяк [Ишан Зәйнулла Рәсүли] // Гасырлар авазы / Эхо веков. 1997. № 1–2.
- Зәйнулла хәзрәтнең вафаты 1917а: Әш-шәйех Зәйнулла хәзрәтнең вафаты // [Ризаэтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург, 1917.
- Зәйнулла хәзрәтнең вафаты 1917б: Әш-шәйех Зәйнулла хәзрәтнең вафаты // Вакт (04.02.1917).
- Максудов Н. 1917. Рәшид мөршид // [Ризаэтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург.
- Мозаффары З. 1931. Ишанлар-дәрвишләр. Казан.
- Муса бин Фәтхулла 1917: Муса бин Фәтхулла бин Хәбибулла бин Рәсүл [Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле] // [Ризаэтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург.
- Мәрһүм әш-шәйех Зәйнулла хәзрәт 1917: Мәрһүм әш-шәйех Зәйнулла хәзрәт // [Ризаэтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург.

- Расих А.* Ишан оныгы. Роман-истәлек («Елларны чигерсәм» исемле әсәрнең беренче китабы) // Казан утлары. 1990. № 1. Б. 8–68; № 2. Б. 15–93 (Отдельное издание: Расих А. Ишан оныгы. Елларны чигерсәм. Автобиографик трилогия. Роман-истәлек. Беренче китап. Казан, 1996).
- Ризаәтдин бин Фәхрәтдин* 1917. Сүз башы // [Ризаәтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург.
- Тәржемәни, Кәшишәфәтдин* 1917. Олуг зыйяг // [Ризаәтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург.
- Хөсәйонов Г.* 1989. Заманының үз укымышлылары. XIX быуаттың икенсе яртыында Башкортостанда ижтимаги һәм эстетик фикер үсеше тарихынан // Совет Башкортостаны. 1989. 14 ноябрь.
- Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле 1917: [Ризаәтдин бин Фәхрәтдин] Шәйех Зәйнулла хәзрәтнең тәржемә-и хәле. Оренбург.
- Әш-шәйех Зәйнулла бин Хәбибулла әр-Рәсүли* 1899. Әл-фәваид әл-мөһиммә лил-мәридин ән-Нәкшбәндийә вәл-әурәд әл-лисанийә вәс-салават (Божественные истины, постижение которых необходимо для мюридов суфийского братства Накшабандийа, словословия [Аллаху] и молитвы). Казан.
- Әш-шәйех Зәйнулла бин Хәбибулла әр-Рәсүли* 1908а. Мәкаләт-и зәйнийә (Прекрасные статьи [о святом Хизре, Гайсе и пр. лицах]). Казан.
- Әш-шәйех Зәйнулла бин Хәбибулла әр-Рәсүли* 1908б. Каул әннал-Хидр хәйа (Речь о том, что святой Хизр жив). Казан.
- Әш-шәйех Зәйнулла бин Хәбибулла әр-Рәсүли* 1908в. Икама әл-бурхан гәлә-әрбабиг әс-субул вәл-әүһәм (Приведение доказательств против носителей ложных мнений и мыслей). Казан.
- Algar, H.* 1992. The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change. Durham–London [см. также: Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев — последний Великий Шейх суфийского братства Накшбандия в Волго-Уральском регионе (Пер. с англ. И.Р. Насырова) // Ватандаш. 1998. № 9 (сокр. пер. на рус. яз. *Альгар Х.* Последний накшбандийский шейх Волго-Уральского региона (Пер. с англ. А. Арслановой) // Татарстан. 1995. № 7–8. С. 102–108]].

Д.М. УСМАНОВА

ОТ «БОЖЬИХ ВОИНОВ» К «ЗЕЛЕНОАРМЕЙЦАМ»: ЭВОЛЮЦИЯ ВАЙСОВСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ПОЗДНЕИМПЕРСКИЙ И РАННЕСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ¹

В статье речь пойдет об эволюции вайсовского движения в позднеимперской России и первые годы Советской власти. Известное в литературе как *Вайсовский Божий полк староверов-мусульман*, это движение имело религиозный, социальный и политический аспекты и получило распространение среди мусульманского населения Поволжья во второй половине XIX — первой трети XX в. Основателем движения был дервиш Багаутдин Хамзин Вайсов (12.09.1810/1819 — 17.09.1893), который после смерти своего учителя шейха Джагфара ал-Кулатки ал-Булгари Салихова (1790 — 16.12.1862) объявил себя его преемником (*халифой*), собрал вокруг себя учеников и единомышленников. Поселившись в Казани, в начале 1860-х гг. он основал отдельную общину и открыл в собственном доме в Ново-Татарской слободе молитвенный дом. С середины 1860-х гг. Б. Вайсов неоднократно обращался к властям с просьбой оказать материальную поддержку его общине, подвергал резкой критике официальное мусульманское духовенство, обвиняя его в многочисленных пороках, коррупции, разврате и отходе от «истинного ислама».

Одновременно Б. Вайсов выступал с проповедями среди последователей, а также занимался литературно-издательской деятельностью. Еще в 1870-х гг. Багаутдин Вайсов смог опубликовать ряд сочинений. В 1871 г. вместе со своим единомышленником Габдуллатифом Халитовым он подготовил сборник норм мусульманского права (*Китаб мөстаб-и шәрех никая мохтэсар әл-викая*, 1871). В 1874 г. Б. Вайсов

¹ Исследование проведено в рамках проекта «Die Entwicklung der Vaisov-Bewegung im 20. Jahrhundert: Von dem „Gottesheer der Altgläubigen Muslime“ zum „Islamischen Sozialismus“ und „Neobulgarismus“», поддержанного Фондом Герды Хенкель, Германия (Gerda Henkel Stiftung, Deutschland).

издал сборник мистических стихотворений основателя тариката Накшбандия² вместе со значительным вводным очерком, в котором излагался жизненный путь шейха Джагфара, а также была приведена его *силсила*³ («Тарик-и ходжаган», 1874). В этом сочинении автор выражал готовность молиться за здоровье царя, содействовать умиротворению мусульманского населения и укреплению в мусульманских общинах авторитета императора.

Некоторые из сочинений Б. Ваисова («Байгатынаме» или «Присяга на верноподданство»; «Әхвәл-и рәгайят» или «Положение народа»), как содержащие критические выпады против муфтия, не были допущены цензурой к печати и сохранились в фонде Главного управления по делам печати [РГИА, ф. 777, оп. 3, д. 5]. В период пребывания в психиатрической клинике ишан не прекращал литературную деятельность. Значительная часть неопубликованного наследия Б. Ваисова была уже после смерти дервиша несколько переработана и издана его сыном Гайнаном в виде брошюры под названием «Джавахир-и хикмат-и дарвишан» (Казань, 1907, 2 части).

В этом сочинении автор размышляет о Судном дне, наступление которого он ожидал в 1300 году по хиджре (1882 г.). Действия властей расценивались ваисовцами как происки Сатаны (*даджжала*), а пороки окружающего мира связывались с идеей конца света и наступления Судного дня. Знамение скорого прихода *даджжала* виделось также в русификаторских действиях местных и центральных властей по отношению к мусульманскому населению, в многочисленных пороках и разврате, поразивших казанских татар под руководством муфтия и казиев. Ваисов отвергал авторитет Оренбургского Мусульманского Духовного собрания (ОМДС), обвиняя его руководство в коррупции. Это противостояние с руководством ОМДС позднее станет причиной отрицательного отношения ваисовцев к официальному исламу.

Б. Ваисов объявлял себя предвестником конца света, именовался «полководцем» (*сардар*), а своих последователей считал членами так называемой «спасающейся группы» (*фирка-и наджийя*). Залогом спасения являлось возвращение к истинному исламу под руководством дервиша. Эсхатологическая составляющая религиозной доктрины ваисовцев, сформулированная в трудах Б. Ваисова, определяла стиль описа-

² Речь идет о сочинении «Диван-и Шах-и Накшбанд», которое было издано литографическим способом в 1874 г. в одном томе с «Тарик-и ходжаган», но с отдельной нумерацией страниц. По некоторым данным, сборник был подготовлен наставником Б. Ваисова шейхом Джагфаром.

³ Силсила — свидетельство непрерывной цепи духовной преемственности, духовная родословная суфия.

ния им социальной и политической реальности 1870–1890-х гг. При некотором своеобразии концепции конца мира, сформулированной Б. Ваисовым (прежде всего его датировки), религиозное мышление основателя общины можно рассматривать в контексте других эсхатологических движений (например, махдизма), которые получили распространение в разных мусульманских странах при наступлении XIV в. по хиджре [Kemper 1998: 393–428; Кемпер, Усманова 2001: 86–122].

Позднее эсхатологический язык отходит на второй план и восприятие политической ситуации в ваисовских текстах рационализируется. «Спасаящаяся группа», говорящая о спасении и Судном дне, постепенно оформляется в «секту», обращающуюся к различным представителям имперских властей (а позднее и к депутатам Думы), осознающую свое специфическое социальное положение, обособленность внутри мусульманского сообщества и наличие особых политических предпочтений [Усманова 2006а: 255–319].

Центральной идеей в исторической генеалогии и религиозном учении ваисовцев была идея болгарского наследия [Frank 1998: 172–178; Усманова 2006а: 255–319]. Себя ваисовцы называли булгарами (ал-булгари) и мусульманами-староверами, отказывались признавать такие сословные и этнические наименования, как «татарин», «крестьянин», «потомственный почетный гражданин». Ваисовцы полагали, что, как потомки болгар, они являются более древними мусульманами, нежели татары, поскольку их вера идет «аль-мисактан-бирле», т.е. со времен Завета, заключенного Богом с Авраамом [НАРТ, ф. 420, оп. 1, д. 111, л. 15об.].

Для рядовых членов движения именоваться такими титулами, как «природное духовное лицо», «мусульманин-старовер», было принципиально важно, поскольку эти нетрадиционные для мусульман названия играли роль маркера, отделявшего их от остальных татар, якобы не вполне «истинных» мусульман. В отличие от исламских (или псевдоисламских) понятий, христианский термин «старовер» использовался ваисовцами для самопрезентации преимущественно в русскоязычных документах, где этот термин отсылал к хорошо известному немусульманам феномену в православии. При этом ваисовцы уточняли, что они — староверы-мусульмане, и осознавали свое отличие от русских староверов. Каких-либо документальных свидетельств о контактах ваисовцев с православными староверами Казанской губернии нет, однако полностью исключать этого не следует.

Сочетание с исламскими (или порой псевдоисламскими) названиями сугубо христианских (православных) терминов и выражений (таких как старовер) отражало также факт трансформации исламской терминологии под влиянием иноконфессионального (христианского)

окружения, неизбежность эволюции способов и форм презентации исламского движения в христианском государстве.

Движение помимо Казани распространялось в населенных пунктах ряда уездов Казанской и Симбирской губерний, в меньшей степени — в Нижнем Поволжье, Сибири и Средней Азии. Наибольшее распространение идеи Б. Ваисова получили среди социальных низов — татарских крестьян, ремесленников, мелких торговцев. Общее число последователей движения колебалось в пределах 2–15 тыс. человек (по самым оптимистичным данным). Границы между убежденными последователями, идейными адептами и людьми, просто симпатизировавшими тем или иным идеям Б. Ваисова, довольно подвижны и условны. Большинство рядовых членов секты разделяли идеи лидеров при благоприятном стечении обстоятельств (отсутствие репрессий, актуальность высказываний и действий лидеров движения в данный момент, совпадение их с преобладающими в мусульманской среде общественными настроениями). Однако они, как правило, отходили от движения в период гонений со стороны властей. Костяк общины, состоявший из наиболее последовательных и стойких адептов, насчитывал всего несколько десятков человек, максимум сотню-другую. Малочисленность последователей Б. и Г. Ваисовых, маргинальность их в татарском обществе с лихвой компенсировались необычайной активностью членов секты в пропаганде своих взглядов и презентации собственной позиции в государственных органах, среди общественности и в прессе.

Не признавая бюрократических инстанций и вступая в личный контакт с императором путем посылки «святых заявлений» и прошений, группа фактически позиционировала себя как отдельное сословие, поскольку в имперской России практика коллективных адресов и петиций на императорское имя, минуя промежуточные иерархические ступени, зародилась именно как практика сословного поведения. Сторонники Ваисовского движения отказывались подчиняться гражданским властям, признавая над собой лишь власть императора. Совершение пятикратной молитвы во здравие государя ваисовцы считали своим прямым долгом, полагая, что молитвой они защищают верховную власть лучше, нежели с оружием в руках. Эта идея стала основой для пацифистских идей, высказывавшихся ваисовцами в первые десятилетия существования движения.

В 1870–90-х гг. движение также очевидно выражало религиозный протест поволжских мусульман против проводимой правительством политики русификации и христианизации инородцев края. В период всеобщей переписи 1897 г. ваисовцы вели активную пропаганду среди

крестьян, рассматривая перепись как подготовку правительства к последующей христианизации мусульман [Загидуллин 2000: 179–180, 190; Усманова 2009: 79–80, 282–285]. Естественно, это приводило к репрессиям со стороны властей. Волнения и сопротивление переписчикам были отмечены не только в Казани, где одним из организаторов беспорядков стал ученик Багаутдина — Гизатулла Хамидуллин, но и во многих селениях Казанской губернии. В частности, одним из самых упорных очагов сопротивления являлось «родовое гнездо» ваисовцев — село Молвино. В Свияжском уезде, где проживало довольно много последователей дервиша, только три селения не оказали переписчикам никакого сопротивления. Во всех остальных зафиксированы подобные случаи. В Мамадышском уезде представители секты просили переписчиков и организаторов переписи внести в переписные листы запись, что они должны именоваться не татарами, а «тюрьками» старомусульманской веры. Зачастую именно члены ваисовской общины в своих селениях выступали наиболее активными антиправительственными агитаторами, фактическими руководителями сопротивления [НАРТ, ф. 1, оп. 3, д. 10499, л. 77–79; д. 10541, л. 8–9об.; ф. 390, оп. 1, д. 617, дело М.-Ю. Файзуллина]. Следует отметить, что ваисовцы не только прямо связывали перепись с якобы планировавшейся христианизацией мусульман, т.е. манипулировали традиционными фобиями, имевшими место среди мусульман, но и в обмен на присоединение к секте обещали защиту от будто бы возможных посягательств правительства на веру.

Одновременно в условиях обострения социальных противоречий, ставших следствием капиталистической модернизации российского общества, движение приобрело черты социального протеста. О социальной составляющей ваисовского движения говорили как современники, так и исследователи. В частности, довольно подробно этот сюжет освещен в работе М. Сагидуллина, который в духе времени полагал, что именно в области социальных отношений следует искать ключ к религиозным взглядам сектантов. По его мнению, в учении ваисовцев нашла отражение стихийная, анархическая и патриархальная натура крестьянина как мелкого собственника, не готового к происходившим в стране переменам. Б. Ваисов же, по сути, стал мистическим выразителем взглядов татарского крестьянства пореформенного периода [Сагидуллин 1930: 247–249]. Конечно, нельзя отрицать, что Б. Ваисов и другие лидеры движения реагировали на соответствующие протестные настроения татарского крестьянства. Непомерные и, как правило, непонятные малограмотным крестьянам налоги и подати толкали их в сети различных проповедников, обещавших своим сто-

ронникам мистическую защиту и избавление от тяжелого финансового бремени. Активизация деятельности ваисовцев, распространение учения Б. Ваисова и рост числа его последователей наблюдались среди татарских крестьян Поволжья (особенно в Казанской и Симбирской губерниях), страдавших от малоземелья или безземелья и привычно связывавших ухудшение своего положения с христианизаторскими усилиями миссионеров. Но в случае с ваисовцами присутствовала и определенная специфика — малоземелье татарского крестьянства подпитывало и актуализировало воспоминания о временах собственной государственности и собственной болгарской земле. Особенно ярко это проявилось в начале XX в. в деятельности Г. Ваисова с его ходатайствами о возвращении булгарам «наследственной болгарской земли» и неудачными проектами покупки земли для основания ваисовской общины близ Булгара, однако симптомы подобных настроений проявлялись уже в последней четверти XIX в.

Подобная деятельность лидера движения Б. Ваисова и его возрастающее влияние на современников вызвали опасения властей, и в конце 1870 — начале 1880-х гг. его неоднократно привлекали к судебной ответственности по гражданским и уголовным искам, подвергали психиатрическим обследованиям. В январе 1885 г. руководителя секты с группой сподвижников арестовали. Оказавшие властям сопротивление ваисовцы были осуждены и высланы из города, а руководитель общины признан душевнобольным и помещен в психиатрическую клинику Казани, где и умер. После ареста и смерти основателя в психиатрической клинике, в 1880–1910-х гг. дело его продолжили ученики и последователи — Шигабутдин Сайфутдинов, Назмутдин Ижбаев, Габдуллатиф Халитов, Юсуф Файзуллин [Усманова 2009: 89–104]. В начале XX в. во главе движения встали сыновья Б. Ваисова — Гайнан (1905–1918) и Газизян (1918 — начало 1920-х гг.).

В начале XX в. движение приобрело ярко выраженный политический характер. Эта эволюция произошла под руководством Гинанутдина (Гайнана) Ваисова (8.11.1878 — 28.2.1918). В молодости он занимался розничной торговлей, жил в Казани, Симбирске и Мерве. За сопротивление полиции в 1903 г. был приговорен к годичному тюремному заключению, которое отбыл в асхабадской тюрьме. В конце 1904 — начале 1905 г. Гайнан вернулся в Казань, на волне революционного подъема возродил общину и провозгласил себя «сардаром».

Как лидеры (отец и сыновья Ваисовы), так и рядовые представители общины использовали для самоидентификации титулы, употребление которых свидетельствовало об иерархичности движения. Ваи-

совцы придавали исключительное значение своим титулам, неизменно настаивали на точном их употреблении и ревниво следили за тем, не искажаются ли они в различных документах. Б. Ваисов именовал себя такими титулами, как дервиш, *дардеманд* («человек и сострадающий и мучающийся»), «природный старовер», «сотрудник всему миру», «поверенный Ислама», «Божьего полка определенный дистаночный начальник», «природный духовный вероисповедник», «светлый умом своим», «сословия Тюрки», «верноподданный Монарха», «лично известный Его Императорскому Величеству», «духовный отец». Эти титулы в полном или слегка сокращенном виде указывались практически во всех прошениях Б. Ваисова. Последующие руководители движения, прежде всего Гайнан Ваисов, отдавали предпочтение титулу «сардар», что означало «полководец, главнокомандующий, лидер движения». В отличие от Багаутдина ни его сыновья, ни кто-либо из числа учеников и ближайших последователей, как правило, не претендовали на суфийские титулы (дервиш, шейх). По-видимому, Багаутдин не оставил учеников, которые имели бы реальные основания выступать в роли суфийского шейха. Впрочем, некоторые современники (М.Рамзи, Ахметзян Сайдашев, имам Ш. Сеитов и, вероятно, Ш. Марджани) оспаривали право Б. Ваисова именоваться шейхом суфийского братства Накшбандия, обвиняя его в незаконном присвоении этого титула и обмане [Кемпер 2008: 538; Усманова 2009: 42–43].

Пик активности ваисовцев пришелся на 1905–1909 гг., когда под руководством Гайнана они восстановили молитвенный дом в Новотатарской слободе, учредили автономную от ОМДС религиозную общину и канцелярию с собственными метрическими книгами и казной. Г. Ваисов в 1908 г. предпринял поездку в Петербург в надежде получить аудиенцию у императора. Лидер ваисовцев тогда же установил контакты с Л. Толстым, завязал с ним переписку, просил денег для покупки земли и основания в Свияжском уезде Казанской губернии булгарской общины. Весной 1908 г. он даже предпринял поездку в Ясную Поляну, где несколько дней гостил в имении писателя [Wajsow 1932: 215–221; Валеев 2007а: 252–260].

С целью легализации движения в 1908–1909 гг. руководители общины разработали «Устав относительно военных молитвенников», обсудили возможность проведения в 1910 г. съезда мусульман-староверов, для пропаганды своих идей намеревались издавать собственный журнал. Г. Ваисов переиздал часть поэтического наследия отца, дополнив сборник некоторыми собственными сочинениями [Ваисов 1907: I, II]. В многочисленных прошениях, поданных в 1905–1908 гг., формулируются основные требования ваисовцев: признание автономности

их религиозной общины, освобождение староверов-мусульман от воинской повинности по религиозным мотивам, отказ от сословных и этнических наименований «татарин», «крестьянин», «мещанин», отказ от уплаты большинства податей и налогов (за исключением налога на землю), разрешение заниматься религиозным обучением, издавать прессу и религиозную литературу⁴. В основе своей требования и пожелания ваисовцев не отличались от того, с чем можно столкнуться в многочисленных прошениях мусульман того времени. Главное отличие, за исключением некоторых специфических пожеланий ваисовцев (вернуть конфискованное во время арестов имущество, указать место погребения лидера общины, неприятие ряда терминов), состояло в том, что Г. Ваисов выступал от имени особой и довольно значительной по числу адептов религиозной общины «исламских староверов», признания которой он требовал, ссылаясь, в частности, на декларированный в конституционном манифесте принцип свободы совести. Однако власти расценили эти требования как явный политический вызов, а все возрастающая активность сектантов вызвала опасения в связи с возможностью возникновения нового и неуправляемого сообщества.

Всерьез обеспокоенные активностью и размахом ваисовского движения, распространением его за пределы Среднего Поволжья на Нижнее Поволжье, Туркестан, Сибирь, местные власти перешли от созерцательности к решительным действиям. В течение 1908 г. было проведено предварительное расследование, которому предшествовал запрос из Главного управления по делам печати в связи с цензурным арестом третьей части брошюры «Джавахир-и хикмат-и дарвишан» [НАРТ, ф. 420, оп. 1, д. 111, л. 12–16об.]. Инициировал предварительное следствие по делу о преступном сообществе (март 1908 г.) прокурор Казанского окружного суда. Полномасштабное расследование было проведено в 1909 г.⁵ и завершилось судебным процессом в 1910 г.

Из 14 подсудимых 11 были признаны виновными в создании и принадлежности к преступному сообществу, «поставившему себе целью неподчинение распоряжениям правительства», и осуждены на различные сроки тюремного заключения (от двух до четырех лет). Руководитель движения Г. Ваисов после отбытия тюремного заключения был сослан на поселение в Западной Сибири (сначала в Томск, а затем

⁴ Наиболее типичные прошения см.: РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 631, л. 54–57об.; ф. 1412, оп. 35, д. 12, л. 14–18; Усманова 2009: 303–310, 322–325.

⁵ Подробнее о ходе следствия, как и протоколы экспертиз, см.: Усманова 2009: 138–145, 326–420.

в Зайсан), где он находился вплоть до Февральской революции под негласным надзором полиции [Усманова 2009: 145].

За все время существования ваисовской общины староверов-мусульман их не раз преследовали за религиозные убеждения и обусловленные этими убеждениями действия. Но власти всегда придавали этим преследованиям характер наказания за то или иное уголовное преступление, какова бы на самом деле ни была истинная мотивация. Процесс 1910 г. впервые имел ярко выраженный политический характер.

* * *

После Февральской революции начинается новый этап в развитии движения, связанный с идеей «исламского социализма», проповедуемого Гайнаном и Газизяном Ваисовыми, Ш. Сайфутдиновым. После объявления Временным правительством амнистии политическим заключенным вернувшийся в Казань Гайнан Ваисов возрождает свою общину. В апреле 1917 г. в Казани состоялся съезд булгарских «божьих воинов», приветствовавший Петроградский Совет рабочих и крестьянских депутатов, а также новое Временное правительство [Вәлиев 20076]. Чуть позднее Гайнан Ваисов попытался выступить на Всероссийском мусульманском съезде (май 1917, Москва) с изложением основ ваисовской доктрины. Однако организаторы этого съезда не предоставили ему такой возможности, еще более усугубив тем самым наметившийся ранее раскол.

Летом 1917 года Г. Ваисов намеревается издавать журнал «Ислам» и другую литературу, а также создать собственную политическую партию [Ваисов 1917: 23]. В период революции складывается парадоксальная ситуация: с провозглашением свободы совести религиозная составляющая этого движения отошла на задний план, а политизация его приняла необратимый характер. В 1917–1918 гг. это уже политическое движение, лидеры которого не скрывали политических пристрастий и амбиций. Как мало напоминали действия того же Гайнана и других лидеров движения образ мыслей и жизни странного дервиша — поэта и проповедника, духовного отца и «божьего человека» — Б. Ваисова! Не найдя общего языка с лидерами либерального крыла национального татарского движения, осенью 1917 г. руководители ваисовского движения выступили в поддержку Советской власти и заключили союз с казанскими большевиками.

После того как Гайнан Ваисов был убит при загадочных обстоятельствах во время событий, связанных с так называемой Забулачной

республикой⁶ (март 1918 г.) [Малышева, Зарипова 1992: 37–42], во главе движения встает младший из сыновей Багаутдина — Газизян, который к тому времени вернулся из Средней Азии [Шакуров 2007: 108–117]. В январе 1919 г. состоялся второй съезд ваисовцев, на котором было принято новое название — «Партия ваисовцев, революционеров-коммунистов». Так движение прошло путь от эсхатологической религиозной секты до политической партии, что на фоне стремительной политизации российского общества в начале XX в. не выглядит невероятным.

Газизян Ваисов пытается сохранить, упрочить и развить контакты ваисовцев с большевиками; однако прежнее сотрудничество ваисовской секты с большевиками строилось преимущественно на личных контактах и симпатиях между Гайнаном и руководством казанских большевиков (К.Я. Грасисом и другими). Одновременно Г. Ваисов устанавливает новые контакты с военно-политическими лидерами большевиков. В начале Гражданской войны он наладил связи с М.В. Фрунзе, командующим сначала Восточным, а затем Туркестанским фронтом Красной Армии. Г. Ваисов сумел убедить Фрунзе в том, что за ним стоят внушительные силы, которые большевики могли бы ис-

⁶ «Забулачная республика» (Забулачка) — термин, которым характеризуются события весны 1918 г., когда соперничество и противоборство большевистской власти (в лице Казанского совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов) и татарского национального движения (КУВШ и др.) приняли характер открытого противостояния. Центральным вопросом, вокруг которого и разворачивались события, стал проект национально-территориальной автономии. Лидеры национально-демократического движения выступали за проект «Урало-Волжских штатов», тогда как казанские большевики противопоставляли ему альтернативную идею «Казанской Советской рабоче-крестьянской республики». Активная фаза противостояния началась с ареста в ночь с 27 на 28 февраля 1918 г. руководителей Мусульманского военного совета, братьев Алкиных, У. Токумбетова и Ю. Музаффарова, которые вскоре были освобождены, обнявшись не провозглашать «Урало-Волжские штаты» и не предпринимать никаких активных действий против Советской власти. Освобождению арестованных национальных деятелей предшествовала многотысячная (около 10 тыс. человек) демонстрация татарского населения Казани, в ходе которой при загадочных обстоятельствах был убит Гайнан Ваисов. На этом противостояние не закончилось: в начале марта по инициативе большевиков татарская часть города (татарские слободы «за Булаком») была окружена воинскими частями и объявлена антисоветской «Забулачной республикой». Развязка трагических событий наступила через месяц (27–28 марта), когда прибывшие в город отряды матросов Балтийского флота и другие части красноармейцев вошли на территорию «Забулачной республики» и, не встретив вооруженного сопротивления, установили полный контроль над ней. Вскоре все национальные органы (Харби шура/Военный совет в Казани. Национальное управление в Уфе и др.) были запрещены, а ряд национальных деятелей арестованы или, спасаясь от ареста, эмигрировали. В ходе описываемых событий большевики установили полный контроль над Казанью и нанесли сильнейший удар по татарскому национальному движению. Литературу см.: «Забулачная республика» // Татарская энциклопедия: в 5 т. 2005. Казань. Т. 2. С. 399–400.

пользовать при установлении Советской власти на восточных окраинах бывшей Российской империи и даже за ее пределами, в мусульманских регионах Центральной Азии (что соответствовало ранней большевистской концепции мировой революции). М.В. Фрунзе поддержал идею создания особых отрядов «божьих воинов» в составе туркестанской группировки Красной Армии (по аналогии с красноармейцами вооруженные ваисовцы именовали себя «зеленоармейцами»). Он дал Газизяну Ваисову особые полномочия на создание подобных отрядов «Божьих полков», в которых воевали бы бывшие убежденные пацифисты [ГАРФ, ф. Р-1318, оп. 1, д. 100; там же, д. 1306].

В целом эволюция отношения ваисовцев к вопросу о военной службе весьма показательна. На первых порах ваисовцы позиционировали себя как пацифисты, чье предназначение — защита царствующего дома и властей исключительно силой молитвы. Но при этом речь об отказе служить в армии не шла. Известно, например, о том, что воинскую повинность отбывал один из сыновей Багаутдина — Галаутдин, а также другие ваисовцы. Более того, многие из последователей Б. Ваисова служили в армии, а к секте примыкали, когда, вернувшись из армии домой, видели воочию, как изменилась к худшему жизнь мусульман, насколько «испорчены» были нравы и рядовых верующих, и их официальных духовных наставников — мулл. Пацифистские идеи высказывал лишь сам лидер движения. В начале XX в. уже многие ваисовцы отказывались идти в армию и нести военную службу с оружием в руках, объясняя свою позицию невозможностью сочетать религиозные убеждения со службой в христианской армии (дело М. Гадельшина, которого судили за отказ нести военную службу⁷). После же революции и в период гражданской войны от бывшего пацифизма ваисовцев ничего не осталось. Подобно другим национальным объединениям, они настаивали лишь на создании для себя отдельных воинских формирований.

Однако ни казанские большевики, ни мусульманские деятели в центральных учреждениях (в лице Мусульманского комиссариата народного комиссариата по национальным делам и лично М. Султан-Галиева) не сочли возможным и целесообразным создавать отдельные военные формирования по религиозному принципу. Следует сказать, что длительная дискуссия, которая состоялась в Наркомнаце по этому вопросу, к сожалению, слабо отражена в архивных материалах (про-

⁷ По некоторым сведениям, история Мубаракши Гадельшина — ваисовца, который отказался по религиозным мотивам нести военную службу и был осужден (1907 г.), получила в прессе громкий резонанс и заинтересовала Л. Толстого, что стало поводом для знакомства писателя с лидером общины Г. Ваисовым.

токолы очень лаконичны, они фактически не зафиксировали саму дискуссию, а лишь содержат итоговое решение); поэтому нам неизвестны аргументы сторон. Известно, что решение принималось не просто, дискуссия была многочасовой и бурной. В конце концов идеологические соображения взяли верх над иными доводами, и решение было отрицательным — Наркомнац не рекомендовал создавать вооруженные отряды по религиозному принципу вообще, в том числе и в случае с ваисовцами [ГАРФ, ф. Р-1318, оп. 1, д. 100; д. 1306].

* * *

Кроме трансформации отношения ваисовцев к воинской службе можно отметить определенную эволюцию их взглядов по отношению к государственной власти.

Для руководителей ваисовской общины, начиная от Багаутдина и кончая Гайнаном, было присуще постоянное апеллирование к верховной власти. Более того, в своих обращениях к государю императору ваисовцы также неизменно заявляли о своей верноподданности (без сомнения, вполне искренне), противопоставляя истинную верховную власть нелегитимным местным учреждениям (начиная от губернатора и кончая рядовым околоточным). В надежде получить у императора аудиенцию для изложения правды о «ваисовцах» и выражения лояльности верховной власти лидеры движения неоднократно ездили в столицу: Б. Ваисов в первый раз, вероятно, в 1863–1864 гг. и, бесспорно, в марте 1881 г.; а Гайнан Ваисов — весной 1908 г. Все поездки завершились неудачно. Тем не менее среди части ваисовцев циркулировали упорные слухи, вероятнее всего, подогреваемые самим Багаутдином, что император принял дервиша очень благожелательно, напоил его чаем, принял все бумаги (прошения, «святые заявления») и взял ваисовскую общину под личное покровительство. Впоследствии ваисовцы не раз обращались лично к императору, посылали в его канцелярию многочисленные прошения, «святые заявления», которые имели целью донести правду до государя. Ничто не могло поколебать веру ваисовцев в то, что обращение к верховной власти способно изменить их участь. Вера в заступничество императора отчасти базировалась на традиционной вере россиян в «доброе царя», а отчасти, думается, на сказках о прогулках среди народа «инкогнито» легендарных правителей прошлого, облаченных в простые одежды (например, предания о Гарун ар-Рашиде) [Усманова 2006б: 329–336].

В начале XX в., с появлением новых институтов власти, в том числе Государственной думы, руководители общины стали адресовать свои послания и этому учреждению. Следовательно, распространенное

мнение, что ваисовцы относились непримиримо к данному институту представительной власти, не совсем соответствует действительности. Для ваисовцев, неизменно подчеркивавших свою лояльность и верно-подданство верховной власти, вероятно, было важно осознать, насколько новое учреждение соответствует воле и пожеланиям императора. Первые обращения по адресу Государственной думы (весна 1906 г.) отправил Ш. Сайфутдинов, один из руководителей общины, находившийся в это время в ссылке на Сахалине. Причиной, побудившей ссыльного ваисовца обратиться к членам Государственной думы, стали рутинные притеснения со стороны сахалинской администрации [РГИА, ф. 1278, оп. 1, д. 245].

Во время работы Думы 3-го созыва (1907–1912) Ш. Сайфутдинов несколько раз обращался к ее членам. В частности, он написал письмо члену мусульманской фракции и депутату от Казанской губернии Садри Максуди (дата и непосредственный повод к обращению неизвестны), а также писал депутатам Н.П. Шубинскому, А.А. Селиванову и Д.П. Гулькину («на счет староверов») [НАРТ, ф. 51, оп. 4, д. 13475; Усманова 2009: 418]. Ряд косвенных свидетельств указывает на попытки ваисовцев установить непосредственные контакты с членами мусульманской фракции. Среди изъятых в ходе обысков 1908–1909 гг. и приобщенных к обвинительному протоколу предметов упомянуты визитные карточки члена Государственной думы 3-го созыва Галиаскара (Оскара) Сыртланова [НАРТ, ф. 41, оп. 13, д. 3].

Немногие из сохранившихся и известных по архивным документам обращений ваисовцев к членам Государственной думы свидетельствуют о признании ими Думы легитимным учреждением де-факто, а ее членов — народными избранниками. Следовательно, Дума в целом рассматривалась ваисовцами как учреждение, в рамках которого возможно достижение справедливости, позволяющее наконец-то разрешить больной «ваисовский вопрос» [Усманова 2006б: 329–336].

Более того, можно сказать, что под руководством Гайнана Ваисова изначально община с ярко выраженной религиозной, социальной и культурной доктриной стала неким подобием политического сообщества, в котором религиозная составляющая перестала быть доминантой. Религиозно-эсхатологические и апокалипсические мотивы в мировоззрении ваисовцев, столь актуальные в 1870–1880-х гг., т.е. в период, предшествующий наступлению нового, XIV в. по мусульманскому летоисчислению, при Гайнана Ваисове практически утратили остроту. Чрезвычайно распространенные в 1870–1880-х гг. среди мусульман Волго-Уральского региона опасения по поводу христианизаторских порывов со стороны властей в начале XX в. также ут-

ратили актуальность и остроту, а призывы к борьбе против русификации уступили место общим рассуждениям о религиозной свободе и автономии, о необходимости создания параллельных ОМДС религиозных структур. Более того, общая политизация российского общества затронула и ваисовцев, которые вели речь о проведении съезда и издании собственного печатного органа, обращались к известным политическим деятелям, апеллировали к политическим институтам и даже участвовали в предвыборных собраниях. Конечно, все эти факты еще не говорят о том, что община мусульман-староверов превратилась в политическое сообщество, но такая тенденция очевидна. Если ваисовцы не были способны в полной мере усвоить актуальные политические идеи, то по крайней мере они пытались приспособиться к современным политическим институтам и использовать политический инструментарий.

После Февральской революции ваисовцы были вынуждены осмыслить факт свержения монархии и заново сформулировать отношение к самодержавию и вообще к переменам в стране. Для характеристики отношения ваисовцев к этим переменам следует упомянуть позицию Ш. Сайфутдинова, изложенную им в «святом заявлении» по адресу нового правительства через месяц после свержения монархии (март 1917 г.). Автор послания от имени членов Ваисовского Божьего полка выражает благодарность Государственной думе и ее Временному комитету «за правила старания и великие дела»:

«Великий Бог помогал Вам уничтожить поганую власть, ее законы и миссионерскую хитрость. На место Царя выбирайте народным Советом кого хотите. Временным Правительством мы довольны и будем повиноваться, если не будете нас притеснять и дадите нам полную свободу исполнять свою веру по шариату. Просим Царя Николая Александровича не притеснять, на наш взгляд он не виноват, ему не давало волю правительство, от имени Царя управляли сами они, хищные звери, и государь боялся их» [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 508].

Таким образом, приняв факт свержения монархии, Ш. Сайфутдинов тем не менее остался верен своим монархическим убеждениям. Эти убеждения, однако, не помешали ваисовцам вступить в союз с большевиками — революционерами и атеистами. С обеих сторон то был противоестественный и, по сути, вынужденный альянс, закономерно закончившийся крахом одной из его сторон.

Отношение имперских властей к ваисовцам было преимущественно негативным. Будучи явлением неоднозначным и противоречивым,

обладая значительным конфликтным потенциалом, это движение неизменно обращало на себя внимание современников-мусульман, представителей местной и столичной власти. Последние, обеспокоенные активностью ваисовцев и пытаясь адекватно оценить степень угрозы, уже с конца 1860-х гг. начинают обращаться к экспертам — наиболее авторитетным в научной среде ученым-исламоведам (профессор Петербургского университета А.-К.М. Казем-Бек), влиятельным миссионерам (профессор Казанской Духовной академии Н.И. Ильминский), состоявшим на государственной службе (в основном в качестве цензоров) ученым — И. Нофалю, В.Д. Смирнову, Н.Ф. Катанову. Иногда с оценкой взглядов и идей ваисовцев выступали и представители мусульманского сообщества — Ш. Марджани, А. Баязитов, муфтий ОМДС С.-Г. Тевкелев. Отзывы всех этих экспертов преимущественно негативные, что предопределило общее отрицательное мнение имперских властных структур о данном движении.

Позиция представителей Советской власти по «ваисовскому» вопросу в 1917–1920 гг. эволюционизировала от осторожно-доброжелательного отношения, от стремления использовать в своих интересах различные политические и религиозные силы (в том числе и ваисовцев) до настороженного и крайне негативного. По мере того как Советская власть упрочивалась, были одержаны победы на фронтах (особенно Восточном), большевики все менее и менее были склонны к компромиссу и сотрудничеству с разнородными силами, тем более с религиозными организациями.

Сами ваисовцы в период революции и в первые годы Советской власти также претерпели определенную эволюцию. В этом процессе можно выделить несколько основных этапов.

Первый этап приходится на период между февралем и октябрём 1917 г., когда шел поиск союзников, вырабатывалось отношение к разным политическим силам и блокам.

Следующий этап — весна 1918 г. и начальный этап Гражданской войны. Наблюдается постепенный отход от примата религиозных ценностей и ориентиров к социальным и политическим, что отразилось в использовании новой лексики (вместо «божьи войны» — «зеленоармейцы»), в соединении религиозной идеи с идеей социализма. Более того, на этом этапе религиозная идея перестала быть доминирующей в сознании ваисовцев, уступив место идее социального равенства.

На заключительном этапе Гражданской войны наблюдается стремление ваисовцев расширить территориальные рамки своего движения, выйти за пределы Волго-Уральского региона и даже

Средней Азии, распространить влияние на Восточный Туркестан и Тибет. Однако этим планам не суждено было сбыться. В тот же период наблюдается активное противостояние ваисовцев татарскому национальному движению, в частности стремлению последнего к национальной автономии. Не случайно ваисовцы не раз протестовали против идей образования как Волго-Уральского штата, так и Татарской АССР.

В начале 1920-х гг. многие из ваисовцев подверглись репрессиям, а организация их в 1923–1926 гг. была официально запрещена. Впоследствии ваисовская община еще больше маргинализуется и фактически распадается, а в 1930-х гг. практически все руководители и активисты движения были репрессированы.

Библиография

- ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации), ф. Р-1318 [Наркомнац], оп. 1, д. 100; д. 1306.
- НАРТ (Национальный архив Республики Татарстан), ф. 1 [Канцелярия губернатора Казанской губернии], оп. 3, д. 10499; д. 10541; ф. 41 [Казанский окружной суд], оп. 13, д. 3; ф. 51 [Казанская судебная палата], оп. 4, д. 13475; ф. 390 [Прокурор Казанской судебной палаты], оп. 1, д. 617.
- РГИА (Российский государственный исторический архив), ф. 777 [Санкт-Петербургский цензурный комитет], 1881 год, оп. 3, д. 5; ф. 821 [Департамент духовных дел иностранных исповеданий], оп. 133, д. 508; ф. 821, оп. 8, д. 631; ф. 1278 [Государственная дума Российской империи], оп. 1, д. 245; ф. 1412 [Канцелярия Его Императорского Величества], оп. 35, д. 12.
- Валеев Р.К. 2007а. Лев Николаевич Толстой и Гайнан Ваисов // К истории русской революции. События, мнения, люди. М.
- Загидуллин И.К. 2000. Перепись 1897 года и татары Казанской губернии. Казань.
- Катанов Н.Ф. 1909. Новые данные о мусульманской секте Ваисовцев. Казань.
- Кемпер М., Усманова Д.М. 2001. Ваисовское движение в свете собственных прошений и поэм // Гасырлар авазы / Эхо веков. 2001. № 3–4.
- Кемпер М. 2008. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1990). Исламский дискурс под русским господством. Казань.
- Мальшева С., Зарипова Л. 1992. Уравнение со многими неизвестными, или о том, как был убит Сардар Ваисов // Татарстан. № 5–6.
- Сагидуллин М. 1930. К истории ваисовского движения // Очерки по изучению местного края. Казань.
- Усманова Д.М. 2002. Духовное завещание Б. Ваисова // Гасырлар авазы / Эхо веков. № 3–4.
- Усманова Д.М. 2006а. «Ваисовский Божий полк староверов-мусульман»: языки религиозного, сословного, политического и национального противостояния в Российской империи // Ab Imperio. № 3.

Усманова Д.М. 2006б. Государственная и верховная власть Российской и Османской империи глазами мусульманских «сектантов» // *Turcica et Ottomanica*: сборник в честь 70-летия М.С. Мейера. М.

Усманова Д.М. 2009. Мусульманское «сектанство» в Российской империи: «Вайсовский Божий полк староверов-мусульман». 1862–1916 гг. Казань.

[Баһаведдин әл-Болғари, Габделлатыйф бин Халид]. 1871. Китаб мәстаб-и шәрех никая мохтәсар әл-викая. Казан. 128 б.

ал-Булғари Б. [Вайсов Г.] 1874. Тарик-и ходжаган. Казань.

Вайсаде [Вайсов Б.] 1907. Джавахир-и хикмат-и дарвишан. Казань. Части I–II.

Вайсов Г. 1917. Каһарман милләте мөһәид әл-ислам вәисиләр тарихы һәм әжмалы программасы. Казан.

Вәлиев Р.К. 2007б. Өзелгән дога. Казан.

Шәкүров К. 2007. Кайсы жирдә Муса булса, шунда фирғавен бар», яки вәисевчеләрнен эзәрлекләү тарихыннан // Гасырлар авазы / Эхо веков. № 2.

Crews R. 2006. For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Frank A.J. 1998. Islamic Historiography and Bulghar Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden–Boston: Brill.

Kemper M. 1998. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Quelquejay Ch. 1959. Le “Vaisisme” à Kazan. Contribution à la methode des confréries musulmanes chez les Tatars de la Volga // *Die Welt des Islam* 6. P. 91–112.

Wajsov Chodzja Muchammed Gajan 1932. Wajsov, wajsovcy i stosunek do nich Lwa Tolstoja // *Rocznik Tatarski*. Wilno. Tom I.

НАГАНАВА Норихиро

**МУСУЛЬМАНСКОЕ СООБЩЕСТВО
В УСЛОВИЯХ МОБИЛИЗАЦИИ:
УЧАСТИЕ ВОЛГО-УРАЛЬСКИХ МУСУЛЬМАН
В ВОЙНАХ ПОСЛЕДНЕГО ДЕСЯТИЛЕТИЯ
СУЩЕСТВОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ**

В отличие от многих других мусульманских подданных Российской империи, мусульмане Поволжья и Приуралья служили в регулярной армии. Вопрос о мобилизации мусульманских подданных в действующую армию раскрывает один из важнейших аспектов управления многоконфессиональной империей. Существующие исследования этой темы показывают, что в организации русской армии отражались основные принципы имперской технологии управления, такие как интеграция местных туземных элит, русификация и практическая гибкость [Baumann 1987: 501–502; Лапин 2001]. Деятельность мусульманских солдат интересовала советских историков преимущественно в связи с их участием в революциях 1917 г. [Захаров 1927: Глава 1; Царская армия 1932; Тагиров 1981]¹. Сегодня изучение военной службы мусульман значительно расширяет наш кругозор в области имперской системы управления мусульманскими подданными [Рахимов 2000; Azamatov 2002; Арапов 2004; Загидуллин 2006; 2009; Абдуллин 2007]. Более того, в последнее время некоторые историки считают военное строительство проектом формирования «русской нации» [Sanborn 2003], а также катализатором национализма как на фронте, так и в тылу во время Первой мировой войны [фон Хаген 1999; von Hagen 2004; Lohr 2003]. Однако мусульманские народы Туркестанского генерал-губернаторства, Казахской степи и некоторые народы Кавказа были подвергнуты тщательной «экспертизе» и дифференциации с точки зрения их способности к военной службе [Уяма 2007]; отдельные народы были освобождены от всеобщей воинской повинности, а представи-

¹ Новый подход к данному вопросу см.: Исхаков 1999; 2003.

тели других служили добровольно. В результате некоторые народы отстранялись от активного участия в проекте «русской нации»².

Наша статья иллюстрирует, как имперский строй «конфессионального государства» способствовал интеграции волго-уральских мусульман как в рядах русской армии, так и в рамках военного режима в целом. Американский историк Р. Крус выдвинул тезис о «конфессиональном государстве» для характеристики Российской империи как системы взаимодействий властей и подданных «иностранных исповеданий» при упорядочении духовной жизни и «корректном» толковании данных религий [Crews 2003; 2006]. Особое внимание мы уделяем вопросу о соотношении имперского строя «конфессионального государства» и предполагаемого проекта «русской нации» в организации русской армии.

Последнее десятилетие существования монархии в России — это военная эпоха, начиная с русско-японской войны и кончая Первой мировой войной. Сопоставляя центральные и местные архивные документы с материалами статей из газет Казани, Уфы и Оренбурга на татарском языке, мы рассматриваем три взаимосвязанных аспекта, которые дают возможность объединить анализ обстоятельств жизни на фронте и в тылу: 1) назначение военных мулл для поддержания конфессиональной жизни мусульман в действующей армии; 2) освобождение мусульманского духовенства от воинской повинности, что обеспечивало мусульманам в тылу исполнение духовных треб; 3) организация благотворительности для раненых солдат и их семей. Институт военных мулл был учрежден в конце XVIII в., затем был упразднен в 1896 г., однако восстановлен в 1908 г., исходя из опыта русско-японской войны. Несмотря на некоторый отход от корректного понимания того обстоятельства, что в исламе нет жесткой и всеохватывающей духовной иерархии, воссоздание духовных кадров в русской армии создавало для мусульманского сообщества возможность выстраивать взаимодействие с государственными органами [Абдуллин 2007: 238–239]. Освобождение приходских мулл от воинской повинности являлось единственным пунктом Закона о веротерпимости от 17 апреля 1905 г., который прошел все этапы законодательных процедур Государственной думы. Мы проанализируем формирование этих институтов и трудности, с которыми они сталкивались во время Первой мировой войны, как целостный процесс взаимоотношений мусульманских подданных и имперской верховной власти.

² О Кавказе см.: Захаров 1927: 15–16, 18–19. Следует добавить, что крымские татары к началу XX в. служили как в иррегулярном Крымском дивизионе со стрелковой ротой, так и в пехотных дивизиях на общих основаниях [РГВИА, ф. 400, оп. 14, д. 16265, л. 2–3, 5, 21–23, 25–32, 49–49об., 50об.–52, 61–62; Муфтийзаде 1905: 40–47].

В организации благотворительности среди мусульман в военный и мирный период ключевую роль играли ОМДС в Уфе и местные благотворительные общества (*джаиййат-и хаурийа*). Сотрудничая с МВД, благотворительными обществами, связанными с царской семьей, а также с Красным Крестом, Духовное собрание призывало мулл к сбору пожертвований по мечетям. Во время Первой мировой войны с разрешения министерства внутренних дел был создан Временный мусульманский комитет по оказанию помощи воинам и их семьям, объединивший местные благотворительные общества [Миннуллин 2001]. Он стал новой всероссийской организацией после роспуска политического союза «Иттифак», объединявшего мусульманских региональных литеров во время революции 1905–1907 гг. В целом в период Первой мировой войны благотворительная работа и взаимопомощь в тылу были организованы либо на этнической, либо на конфессиональной основе³. Это не означало появления центробежных устремлений у многонациональных подданных. Мусульмане Поволжья и Приуралья считали, что каждый народ в соответствии со своими возможностями имеет заслуги перед отечеством, и в связи с этим надеялись после войны улучшить положение мусульманского сообщества империи.

Военные муллы

Штатные военные муллы появились в конце XVIII в. для исполнения обряда мусульманских похорон (*джиназа*) и принятия присяги (*ант*) в полках иррегулярной кавалерии. Ислам считался полезным не только для укрепления дисциплины среди мусульманских солдат, служивших в основном в иррегулярных войсках на границах, но и для умиротворения пограничных степняков-кочевников и более отдаленных мусульманских государств⁴. Впервые военного муллу назначили в 1784 г. в недавно присоединенном Крыму. Аналогичный порядок был распространен в Башкирии в 1798 г., когда была введена кантонная система управления и сформировано Башкирско-мещерякское войско. По указу 5 января 1833 г. военные муллы в башкирских полках получали 300 руб. в год ассигнациями [Арапов 2001: 98; Загидуллин 2006: 17–18]⁵. Во время Крымской войны военный совет военного мини-

³ См. пример Уфимской губернии в: Steinwedel 1999: 506–510.

⁴ Следует напомнить, что ОМДС также выполняло дипломатические функции по отношению к казахам и государствам Средней Азии. См.: Азаматов 1999: 29–30, 47–48; Steinwedel 1999: 56.

⁵ О кантонной системе см.: Асфандияров 2005.

стерства 12 февраля 1855 г. принял решение о введении порядка избрания и утверждения духовных лиц для казаков-мусульман [Арапов 2003]. Что же касается мусульман в регулярной армии, то предполагался, а иногда и поощрялся их переход в православие, хотя воины как «хранители государства» находились под покровительством закона, независимо от вероисповедания [Рахимов 2000: 119–120; Асфандияров 2005: 19; Загидуллин 2006: 13].

Присяга представляла собой символическую церемонию, демонстрирующую имперский строй «конфессионального государства», где «все народы... славят Бога Всемогущего разными языками по закону и исповеданию праотцев своих, благословляя царствование Российских Монархов и моля Творца вселенной об умножении благоденствия и укрепления силы Империи» [СЗ. Т. 1. Ч. 1. Изд. 1857 г. Ст. 45]. В соответствии со «Сводом военных постановлений» 1869 г. поступающие в военную службу мусульмане имели возможность совершить присягу на «Джагатайско-татарском наречии, Персидском языке, Турецком языке, Арабском языке, Азербайджано-Турецком наречии»; новобранцы-мусульмане держали два перста правой руки на раскрытом Коране, повторяли слова присяги, которые им читал военный мулла, и по окончании клятвы целовали слова Корана [Арапов 2001: 263–265].

Не случайно, что институт военных мулл получил особое развитие при Николае I, когда государство стремилось к укреплению имперского строя «конфессионального государства» в целом и управления мусульманами в частности [Crews 2003: 61–62; Арапов 2004: 79–81, 101]. Так как многие мусульмане размещались в гарнизонах, военные муллы появлялись и в городах: в 1838 г. в Симбирске и Казани, в 1844 г. — в Уфе. В этих случаях указами производили выплаты жалования тем духовным лицам, которые на местах исполняли духовные требы мусульманских воинских чинов [Арапов 2001: 126–127, 136]. В 1845 г. по одному имаму с помощником назначили на должности в Кронштадте и Севастополе с тем, чтобы избранные в эти звания нижние чины были утверждены ОМДС [Арапов 2001: 136–137]. В 1846 г. права мусульманских духовных лиц были установлены в Гвардейском корпусе [Арапов 2001: 138–139]. В 1858 г. штатный мулла был назначен при Оренбургском линейном 11-м батальоне с годовым окладом в 90 руб. серебром, а в 1860 г. на должность штатного муллы поступил один рядовой Финляндского линейного 64-го батальона [Арапов 2001: 161–162]. После подавления польского восстания 1864 г. в Варшаве служило около 300 мусульманских солдат, которые сами избрали муллу и муэдзина. В итоге в 1865 г. должность военного муллы была

учреждена при штабе войск в Царстве Польском [РГВИА, ф. 1, оп. 1, д. 26561, л. 1–7]. В связи с введением в 1874 г. всеобщей воинской повинности, распространявшейся и на мусульман Европейской России, 20 апреля 1877 г. оренбургский муфтий пожаловался в ДДДИИ на отсутствие в воинских частях мулл. Закон 26 июня того же года применил к мусульманам правила, касающиеся исполнения духовных треб нижними чинами из евреев [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 1, 5, 30–31; ПСЗ. Т. 52. № 57518].

В 1896 г. должности штатных военных мулл были упразднены, тогда как остались евангелическо-лютеранские проповедники и католические священники. По объяснению Военного ведомства «совершение разных треб по магометанскому закону может быть исполняемо каждым магометанином» [РГВИА, ф. 1, оп. 1, д. 69520, л. 1], что отражало «корректное» понимание властями того факта, что в «исламе нет духовенства». Однако оренбургский муфтий Мухамедьяр Султанов 26 марта 1903 г. во время аудиенции в Царском Селе лично представил Николаю II записку о неудобствах упразднения должностей мулл при войсках. Учитывая большое число писем, поступающих к нему от солдат-мусульман, и манифест от 26 февраля 1903 г. об «охранении терпимости в делах веры», М. Султанов настаивал, что упразднение института военных мулл «производит удручающее впечатление на все мусульманское население Империи и возбуждает среди него нежелательные опасения в смысле ограничения веротерпимости». Царь с сочувствием отнесся к этим словам и 30 августа отдал распоряжение Главному штабу об обеспечении уволенных военных мулл пожизненно окладами, которые они получали в войсках, а также указание о проведении статистического исследования для выяснения численности мусульман и духовных лиц на стоянках войск и вокруг них [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 162об.–163об.].

Вскоре после начала войны с Японией, 4 февраля 1904 г. оренбургский муфтий обратился в Главный штаб с ходатайством о прикомандировании призванных в действующую армию приходских мулл в запасе к госпиталям, санитарным отрядам и воинским частям, насчитывающим большое число мусульман, для напутствия раненых и погребения умерших [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 71]. 17 марта Главный штаб сообщил муфтию и в Приамурский военный округ, что военный министр изъявил согласие зачислить в каждое военно-врачебное заведение не более двух бывших приходских мулл из нижних чинов [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 805, н.н.; оп. 8, д. 1120, л. 12]. Кроме того, 21 мая ДДДИИ уведомил муфтия о том, что, согласно заявлению заместителя на Дальнем Востоке Е.И. Алексеева, военный ми-

нистр получил распоряжение царя об учреждении двух должностей штатных мулл при штабах Маньчжурской армии и Приморской обороны [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 78–79, 81]. Таким образом, во время русско-японской войны в действующей российской армии действовали военные муллы двух типов: призванные из запаса муллы, отправленные в военно-врачебные заведения, а также восстановленные штатные муллы.

На основе этих двух документов, Главного штаба и ДДДИИ, призванные из запаса приходские муллы в большом количестве начали подавать прошения в Духовное собрание о выдаче удостоверений (*шахадатнаме*), свидетельствующих об их духовных должностях. Поскольку Духовное собрание не имело права освобождать мулл от призыва в действующую армию, то оно оперативно выдавало просителям нужные документы, обращаясь в штаб с просьбой направлять бывших приходских мулл в военно-врачебные заведения⁶. Ходатайства со стороны приходских мулл об освобождении от призыва стали настолько многочисленными, что военное ведомство признало необходимым в будущем их отклонять [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 8, д. 1120, л. 33].

Тем не менее обеспечение врачебных заведений муллами было крайне осложнено, так как на Дальнем Востоке практически было невозможно найти местных мулл. Не всегда встречались и солдаты из «бывших приходских мулл». По сообщению некоего Хакимджана Исакова, служившего в первом запасном батальоне в Никольске-Уссурийском, в городе было четыре больницы, куда ежедневно привозили с театра военных действий больных и раненых солдат-мусульман, и ежемесячно двое-трое из них умирали. Обязанности мулл исполняли Исаков и унтер-офицер Минхадж ад-Дин Хасанов, прошедшие курс в медресе. Однако поскольку начальство части не отпускало их без особого разрешения, то при исполнении обязанностей им приходилось иметь дело с уже разложившимися трупами, хотя, согласно исламу, умерших следует предавать земле в день смерти до заката солнца [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 8, д. 1120, л. 10–12].

Процедура назначения штатных военных мулл при воинских штабах была разработана Главным штабом и ДДДИИ. Для учреждения двух должностей штатных мулл Главный штаб 26 мая 1904 г. ходатайствовал перед ДДДИИ о представлении кандидатов и сообщил, что муллы будут обеспечены годовым окладом в 600 руб. и путевым довольствием наравне с младшими обер-офицерами. По указанию ДДДИИ Духовное собрание рекомендовало двух лиц, которые раньше заявили муфтию о желании служить военными муллами, — Г.С. Абыз-

⁶ См. огромное количество таких документов в ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 805.

гильдина, муллу и унтер-офицера запаса из Стерлитамакского уезда Уфимской губернии, и Г.Ш. Рахманкулова, муллу и ратника ополчения 2-го разряда из Уфимского уезда. В результате переписки между МВД и Главным штабом последний в начале июля назначил Абызгильдина муллою при штабе Маньчжурской армии, а Рахманкулова — на ту же должность при штабе Приморского военного округа [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 82–83, 86, 90, 92–93; ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 8, д. 1120, л. 22].

По мере того как разгоралась война, Маньчжурская армия стала объединением трех армий, и должность штатного муллы была учреждена при штабе каждой армии. В конечном счете во время русско-японской войны служили следующие штатные военные муллы [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 84, 108, 111, 122]:

Г.С. Абызгильдин — в Первой Маньчжурской армии, мулла из Стерлитамакского уезда Уфимской губернии.

Х. Мухамадеев — в Первой Маньчжурской армии после Абызгильдина, мулла из Стерлитамакского уезда. До этого работал в 50-м полевом лазарете в Харбине.

И.Н. Султангалиев — во Второй Маньчжурской армии, мулла из Бирского уезда Уфимской губернии. До этого работал в госпитале на станции Иман Уссурийской железной дороги.

Г. Расулев — в Третьей Маньчжурской армии, ахун Троицкого уезда Оренбургской губернии.

Г.Ш. Рахманкулов — в Приморском военном округе, мулла из Уфимского уезда Уфимской губернии.

Восстановление должности штатных военных мулл способствовало укреплению связей ОМДС, военного ведомства и действующей армии в отношении обеспечения духовной жизни мусульманских солдат. На фронте штатные муллы сами искали духовных лиц среди солдат и зачисляли их во врачебные заведения. В рапорте, направленном муфтию, И.Н. Султангалиев из Второй Маньчжурской армии сообщал, что по разрешению дежурного генерала он назначил в госпитали 65 мулл [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 8, д. 1120, л. 146–149; оп. 11, д. 715, л. 123]. ОМДС, в свою очередь, отправляло таким муллам метрические книги так же, как обычно отправляло приходским муллам. В эти книги военные муллы записывали раненых, больных и умерших в своих врачебных учреждениях, а также обряды, которые они исполняли. ОМДС предоставляло мусульманам и религиозные книги, включая Коран, и исламские календари [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 8, д. 1120, л. 56]. Предъявление военными муллами календарей командирам помогало

солдатам получать разрешение на соблюдение религиозных праздников.

Конфессиональная жизнь мусульман на фронте отчетливо отражалась в письмах штатных мулл к муфтию. Особый интерес вызывают письма Г.Ш. Рахманкулова, свидетельствующие о совершении богослужения во время месяца рамадана и последующих трехдневных праздников [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 8, д. 1120, л. 81; оп. 11, д. 715, л. 143об.—144об.]. Он констатировал тот факт, что в полках с большим числом мусульманских солдат они сами совершали убой скота и готовили пищу в отдельных кастрюлях и что благодаря внутренней дисциплине, воспитанной наставлениями (*насихат*) военных мулл, мусульманские солдаты не участвовали в беспорядках, произошедших во Владивостоке осенью 1905 года [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 715, л. 131–132]⁷.

Именно с требованием улучшить условия конфессиональной жизни мусульман в русской армии правительство чаще всего сталкивалось в прошениях, поданных мусульманскими обществами во время революции 1905–1907 гг. В январе 1905 г. представители Казани ходатайствовали об уравнивании прав мусульманского духовенства с правами духовенства православной церкви в отношении воинской повинности [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 631, л. 11–16]. В прошениях мусульмане выражали недовольство по поводу снабжения солдат запрещенными исламом пищей и напитками [Фахреддин 1906: 7; Баян ал-хакк. 01.08.1906: 3]⁸. В этом контексте правительство обсуждало возможность освобождения приходских мулл от воинской повинности. Этот вопрос был обозначен в указе о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. как один из ключевых вопросов, требующих законодательной санкции [Арапов 2001: 177–178; ПСЗ. Т. 25. Отделение I. № 26126].

Должности штатных военных мулл были восстановлены ввиду реальных нужд военного времени, причем процесс легализации этого института затянулся до конца 1905 г. По предложениям Варшавского, Киевского и Приамурского военных округов Главный штаб представил ДДДИИ план учреждения при первых двух округах по одному мулле и при последнем (в Новокиевске и Хабаровске) — двух мулл. При этом новые штатные муллы должны были бы получать годовой оклад в 294 рубля наравне с муллами Дагестанского конно-иррегулярного полка и Крымского дивизиона [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 127–128].

⁷ Все письма Рахманкулова — рукопись на «тюрки».

⁸ В путевых записках о Японии в 1909 г. Г. Ибрагимов отмечает, что японцы предоставляли пленным-мусульманам пищу и молитвенные дома по правилам ислама [Ибрагим 1991: 190].

В январе 1906 г. ДДДИИ запросил по этому поводу мнение Таврического духовного правления и ОМДС. Таврическое правление с планом Главного штаба в основном согласилось, однако указало на недостаточность жалованья, требуя для военных мулл оклад, равный окладу православных священников [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 131–132, 142]. ОМДС, со своей стороны, провело в Уфе 15 февраля частное совещание, на котором присутствовали муфтий, три члена ОМДС, офицеры-мусульмане, военные муллы времен русско-японской войны. На совещании были внесены следующие предложения: 1) уравнивать военных мулл с православными священниками в праве на жалованье, пенсию и награды, 2) формировать особые мусульманские части и назначать по одному штатному мулле на каждые 3–4 тыс. солдат-мусульман, 3) ввести обязательные собеседования солдат с муллами. Когда речь шла об особых мусульманских частях, то бывший мулла Третьей Маньчжурской армии Г. Расулев констатировал, что опыт создания таких частей в 54-й дивизии 5-го корпуса привел к «большой сплоченности, усилению духа дисциплины». При разработке предложений учитывалось и письмо Г.Ш. Рахманкулова о неучастии солдат-мусульман в беспорядках во Владивостоке [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 162–167]⁹. Протокол этого совещания был отправлен как в ДДДИИ, так и в Главный штаб.

ДДДИИ 19 мая 1906 г. предложил Главному штабу свой план, учитывавший численность мусульманского населения в военных округах. ДДДИИ к плану Главного штаба добавил пять должностей: одного при Варшавском округе, где служило 9 тыс. мусульман, но было всего три мусульманских прихода; двух мулл при Виленском округе, где было 8 тыс. мусульман (например, 1599 — в Двинске, 540 — в Сувалках, 236 — в Либаве, 212 — в Могилеве). Еще одного штатного муллу предлагалось назначить при Киевском округе, где служило 3 тыс. мусульман, а приходов было только пять. Одного муллу предлагалось назначить при Московском округе, где служило 2 тыс. мусульман, а мулл не было в половине входящих в округ губерний. В отношении денежного содержания ДДДИИ уравнивал мулл с евангелическо-лютеранскими проповедниками и католическими священниками, т.е. определил им жалованье на сумму 549 руб. в год [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1064, л. 175–177].

Учитывая предложения ДДДИИ, 26 октября 1906 г. военный совет военного министерства решил учредить девять должностей штатных военных мулл. На этот раз, в противоположность суждению при уп-

⁹ Об этом совещании сообщил орган Духовного собрания и следил за обсуждениями, развивающимися в столице [Малумат, 1908, № 16: 354–355].

разднении военных мулл в 1896 г., военное ведомство признало и закрепило существование «мусульманского военного духовенства». Однако логика существования этого института была неоднозначна. С одной стороны, военное ведомство считало «верность мусульман воинскому делу» вполне достойной, чтобы ожидать удовлетворения их потребностей. С другой стороны, оно было намерено использовать штатных мулл для «наблюдения и надлежащего руководства политическим настроением» солдат-мусульман [РГВИА, ф. 1, оп. 1, д. 69520, л. 7–8, 31–33]¹⁰. Кроме того, решение военного ведомства было обусловлено подтверждением веротерпимости во время революции 1905–1907 гг. Когда финансовое ведомство выступило против предоставления муллам «казенной прислуги» в связи с невысоким образовательным цензом мусульманского духовенства по сравнению со священниками христианских конфессий, Главный штаб сослался на то, что «нет никаких оснований не сравнивать материальное обеспечение магометанских мулл со священнослужителями прочих инославных исповеданий, особенно теперь, при объявленной веротерпимости» [РГВИА, ф. 1, оп. 1, д. 69520, л. 22–23, 30]¹¹.

Таким образом, согласно именному указу от 19 июня 1908 г. были окончательно установлены должности штатных военных мулл. Муллы должны были получать годовой оклад в 240 руб. с квартирным довольствием на сумму 120 руб., а также могли пользоваться правом на пенсию из казначейства наравне с инославными священниками [ПСЗ. Т. 28. № 30503]. По этому закону были назначены следующие лица¹²:

Виленский военный округ

И. Давыдов: крестьянин Петровского уезда Саратовской губернии, имам г. Риги.

А.Т. Сафаров: крестьянин Тамбовской губернии, имам г. Ярославле в 1906 г.

Варшавский военный округ

М. Юсупов: имам Тетюшского уезда Казанской губернии.

М.Ш. Хафизов: имам Бирского уезда Уфимской губернии.

¹⁰ Здесь следует напомнить, что неотъемлемой составляющей имперского строя «конфессионального государства» был полицейский надзор над внутренними делами мусульманских общин [Crews 2006].

¹¹ Об образовательном цензе мусульманского духовенства см.: Naganawa 2006: 108–111.

¹² Весь процесс отбора и назначения мулл из числа многих кандидатов отражается в РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1091. Так как закон был напечатан и в официальном издании ОМДС, то некоторые подавали заявление на основании его сообщения [Малумат, 1908, № 19: 424–426; РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1091, л. 213].

Киевский военный округ

М.Р. Узбяков: ахун г. Харькова.

Ю. Алимов: мулла г. Киева.

Московский военный округ

Х.С. Бурханов: мулла г. Твери.

Приамурский военный округ

Г. Мурзенков: мещанин г. Хабаровска.

Дж.С. Багаутдинов: крестьянин Сергачского уезда Нижегородской губернии.

В ходе назначения этих штатных мулл выявились две проблемы. Во-первых, по сравнению с той ролью, которую ОМДС играло во время русско-японской войны, его роль отныне была ограничена: ранее оно могло представлять ДДДИИ кандидатов, и на основе сообщения ДДДИИ Главный штаб назначал их штатными муллами. Теперь ОМДС могло только давать отзывы о кандидатах, представленных штабами военных округов, а окончательное решение оставалось за ДДДИИ с учетом мнений губернаторов, которые обычно издавали указы об утверждении приходских мулл своих губерний. Несмотря на жалобу муфтия М. Султанова директору ДДДИИ [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1091, л. 63–64], такая процедура сохранилась и во время Первой мировой войны.

Во-вторых, в городах с малолюдными мусульманскими приходами, где были учреждены должности штатного муллы, возникало соперничество их с местными «гражданскими» муллами. Правда, Давыдов в Риге, Бурханов в Твери и Узбяков в Харькове пользовались доверием и уважением прихожан, которые хотели, чтобы они продолжали работать и в качестве гражданских мулл [РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1091, л. 56, 137, 171–173, 198, 207]. Однако в Киеве и Варшаве, где служили гражданские муллы, подчиненные Таврическому духовному правлению, среди прихожан (в каждом городе помимо солдат проживало еще по 400 мусульман) возникали и разрастались интриги. Используя тот факт, что при учреждении должности военных мулл ключевую роль играло ОМДС, варшавские прихожане, большинство которых были из губерний округа ОМДС, выразили нежелание «порвать духовную связь» с духовным собранием, «которому в религиозном отношении были подчинены... отцы и деды»¹³.

Когда началась Первая мировая война, то по мере расширения боевых действий число штатных военных мулл, определенное законом 19 июня 1908 г., оказалось совершенно недостаточным. В июне 1915 г.

¹³ Об интриге в Киеве см. ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 3044, л. 1–2, 10. О положении в Варшаве см. ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 6, д. 2017, л. 2, 4, 8; д. 2018, л. 1, 3об.–4об., 13–15; д. 2717, л. 5–6.

мобилизационный отдел Генерального штаба ходатайствовал перед ДДДИИ о назначении дополнительно мулл: четверых на Северо-западный фронт, троих на Юго-западный и одного на Кавказский¹⁴. Положение было гораздо хуже, чем во время русско-японской войны, когда штабы на фронте могли зачислять призванных из запаса приходских мулл в военно-врачебные заведения. Такая возможность исчезла в результате освобождения мусульманского духовенства от воинской повинности, реализованного в 1912 г. по желанию мусульманского сообщества. Со страниц мусульманских газет доносились печальные голоса: «Во время войны с Японией, как слышно было из радостных слов писем солдат и вернувшихся, муллы давали мусульманским солдатам наставление для покаяния. Муллы разговаривали с умирающими, читая „Ясин“ (сура 36 Корана: Н.Н.), а после смерти совершали обряд погребения» [Кояш. 31.12.1914: 2]. В письме, присланном в редакцию оренбургской газеты «Вакт», один солдат уподобил военных мулл на фронте «капле в море», свидетельствуя о том, что доблестных мусульманских воинов, жертвующих собой во имя отечества, зачастую хоронят христианские священники [Вакт. 17.08.1916: 4].

Кандидатами на должность военных мулл становились те солдаты, которые имели удостоверения ОМДС об испытании на духовное звание. Для зачисления таких лиц в полки и госпитали разрешения от военных начальников старались приобретать и штатные муллы¹⁵. По представленным командующими армиями и военными округами кандидатам ДДДИИ принимал решение на основании сведений, собранных Духовным собранием и губернаторами. Предпочтение отдавали лицам, владеющим русским языком [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 599, л. 51–51об., 56–57]. Кроме владения языком стандартными критериями при этой процедуре были нравственные качества, отсутствие судимости и политическая благонадежность. О последней при рассмотрении кандидатур от Казанской губернии судили исходя в немалой степени из того, являлся ли тот или иной кандидат «новометодником» или «старометодником». Очевидно, такой подход стал следствием развернутого в этой губернии после 1905 г. преследования джадидов [НАРТ, ф. 1, оп. 6, д. 663, л. 43–44, 167–168]¹⁶.

¹⁴ Процесс назначения отражен в документах РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 599, л. 78–79, 94–95, 104, 108, 120, 125, 129, 133, 138.

¹⁵ О деятельности военного муллы Варшавского округа М.Ш. Хафизова см. Вакт. 28.04.1915: 3; 16.05.1915: 3; 18.11.1915: 3. Хафизов был награжден золотой медалью Александровской ленты [Вакт. 02.05.1915: 3]. О деятельности военного муллы Виленского округа А.Т. Сафарова см. Вакт. 16.06.1915: 3.

¹⁶ По крайней мере в Уфимской губернии такого критерия не было. См. вторую половину ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 971. О преследовании джадидов в Казанской губернии см.: *Наганава Норихиро*. Политика благонадежности: борьба с панисламиз-

Во время Первой мировой войны была восстановлена и должность штатного муллы при столичном военном округе. В Петербурге должность военного ахуна, исполнявшего требы как солдат, так и членов местной мусульманской общины, существовала до 1896 г. [Загидуллин 2003: 23–35; Сборник циркуляров 2004: 52]. Когда в 1914 г. началась война, то среди раненых солдат, размещенных по госпиталям и лазаретам Петроградского военного округа, оказалось большое число мусульман, на что пристальное внимание обращал ахун второго городского прихода Мухамметсафа Баязитов. По его прошению от 28 марта 1915 г. он был рекомендован ДДДИИ начальнику штаба военного округа на должность военного ахуна с отзывом, что Баязитов неизменно оставался «чуждым... фанатизма... принадлежит консервативным элементам... и отличается полной лояльностью и преданностью Престолу и Родине» [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 599, л. 2а–2б, 4–6об., 9–11]. Однако Сафа Баязитов проработал военным ахуном менее двух месяцев, так как после смерти Султанова в июне 1915 г. он был избран очередным муфтием и отправился в Уфу. Место военного ахуна занимали один за другим близкие к Баязитову лица, что не нравилось местным мусульманам, тем более что само назначение Баязитова муфтием вызвало бурные протесты мусульманской общественности округа под юрисдикцией ОМДС [Усманова 2005: 397–405]. После Февральской революции Совет солдатских депутатов-мусульман Петроградского гарнизона постановил отстранить действующего муллу от должности и на его место назначил видного богослова Мусу Бигиева [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 599, л. 18–20, 31–33, 43–45; Исаков 2004: 198].

Освобождение мусульманского духовенства от воинской повинности

По уставам духовных дел иностранных исповеданий 1857 г. приходские муллы были на некоторых условиях освобождены от рекрутского набора [СЗ. Т. 11. Ч. 1. Изд. 1857 г. Ст. 1231]. Однако после введения всеобщей воинской повинности в 1874 г. муллами реально могли стать те, кто отслужил срок военной службы и был зачислен в запас, так как по закону существовал возрастной ценз для духовных лиц: члены Духовного собрания и ахуны — не моложе 25 лет, хатыбы и

мом и ее последствия в многоконфессиональном Волго-Уральском регионе, 1905–1917 // Исповеди в зеркале. Межконфессиональные отношения в центре Евразии, на примере Волго-Уральского региона (XVIII–XXI вв.). Международная конференция, Нижегородский Государственный Лингвистический Университет. 27 мая 2010.

имамы — не моложе 22 лет, муэдзины — не моложе 21 года. Из уставов 1896 г. статью об освобождении от воинской повинности изъяли [СЗ. Т. 11. Ч. 1. Изд. 1857 г. Ст. 1205, 1240; Изд. 1896 г. Ст. 1393, 1419, 1426]. Такое положение, на наш взгляд, позволяет полагать, что те муллы, которые во время службы в армии ощутили острую потребность в знании русского языка, впоследствии поощряли его изучение своими детьми и прихожанами¹⁷.

Еще до русско-японской войны Духовное собрание не раз обращалось к МВД с просьбой освободить приходских мулл в запасе от призыва на военные сборы, так как это препятствовало исполнению богослужения и ведению метрических книг. Однако МВД и военное министерство решили прекратить соответствующие дела, чтобы не привести к убыли запаса нижних чинов «на случай европейской войны» [Сборник циркуляров 2004: 86–87, 112–113]. На деле масштабная мобилизация военнослужащих запаса для пополнения рядов действующей армии во время русско-японской войны затруднила обеспечение повседневной религиозной жизни мусульман в тылу из-за нехватки приходских мулл, призванных в армию.

Вопрос об освобождении мулл от воинской повинности был включен в указ о веротерпимости 17 апреля 1905 г. для обсуждения на Особом совещании по управлению духовными делами иностранных исповеданий. Его проанализировал член Государственного совета В.П. Череванский, который представил совещанию «Записку по делам веры мусульман-суннитов». Он высказал опасение, что зачисление произвольного числа лиц в муллы может «открыть неограниченное поле... злоупотреблений». Отклоняя требование мусульманского сообщества, Череванский оправдывал службу мусульман в армии с точки зрения шариата: «Воинственный характер самой религии мусульман не только не противится военному ремеслу, но и возлагает на каждого правоверного обязанность защищать и страну, и государя от внешнего врага. При этом шариат вовсе не отличает государя-мусульмана от государя-христианина» [РГИА, ф. 1276, оп. 2, д. 593, л. 130–130об.].

Разработка законопроекта об освобождении мулл от воинской повинности стояла на повестке дня в Государственной думе и ее комиссии по государственной обороне, за чем внимательно следила му-

¹⁷ В 1875 г. инспектор Казанского учебного округа В.В. Радлов сообщил министерству народного просвещения, что новый закон по воинской повинности увеличит потребность русского класса при медресе и мектебах, введение которого стало обязательным по правилам 1870 г. по образованию инородцев [Материалы по истории... 1936: 324]. В своих воспоминаниях З. Валиди Тоган писал, что его отцу без знания русского языка было так трудно на военной службе, что он решил непременно обучить сына русскому языку [Тоган 1997: 20].

сульманская пресса [Вакт. 11.05.1908: 1; 17.05.1908: 3]¹⁸. В ходе его рассмотрения мусульманские депутаты пользовались поддержкой не только центристских фракций (октябристов), но и правых депутатов. Последние даже приветствовали восклицаниями «браво» выступление мусульманского депутата Г.Х. Еникеева из Казанской губернии, утверждавшего, что «во всех войнах мусульмане России, как верные сыны своей родины, доблестно исполняли свой долг пред отечеством... мы никогда не стремились уклоняться от исполнения этого долга»¹⁹. Еникеев также подчеркнул роль «мусульманского духовенства» как «учителя гражданственности» и работника государственной бюрократии. Депутат из Уфимской губернии А.Ш. Сыртланов убеждал, что «мусульманское духовенство довольно точно и определенно зарегистрировано и определено самим законом» [Государственная дума 1912: 1135–1143]. В итоге законопроект об освобождении мулл Оренбургского и Таврического округов от воинской повинности был принят Государственной думой, и в Закон о воинской повинности от 23 июня 1912 г. была внесена поправка.

Выступления В.П. Череванского и мусульманских депутатов отчетливо отражают своеобразное взаимопроникновение государства и мусульманского сообщества. Череванский использовал шариат как аргумент для оправдания необходимости службы мусульман в русской армии, а мусульманские депутаты использовали излюбленные правыми партиями фразы о «единой неделимой России». Они также констатировали реальное существование мусульманского духовенства как государственного института. В свою очередь, ДДДИИ был вынужден признать ошибочной в целом исторически сложившуюся практику управления мусульманским населением: «...Нашими же стремлениями мы сплотили разрозненные духовные единицы ислама и тем самым создали мусульманскую духовную инстанцию, с которой приходится теперь Правительству считаться и которая, выросши в прочное учреждение, начинает себе намечать самостоятельные мусульманские задачи, зачастую идущие вразрез с интересами государства» [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 20об.]²⁰.

¹⁸ Мусульмане-казаки были тоже заинтересованы в этом законопроекте, так как их имамов призывали на учебные сборы гораздо чаще, чем пребывающих в запасе, из-за чего казачьи приходы оставались без духовных лиц [Вакт. 24.03.1911: 1].

¹⁹ Весьма любопытно, что оренбургская газета «Вакт» объясняет сопротивление евреев освобождению от воинской повинности стремлением защищать их национальные права. В этом плане «Вакт» предлагала распространить эту повинность на казахов и сартов [Вакт. 08.04.1910: 1].

²⁰ Считалось необходимым не повторить эту ошибку в Средней Азии, т.е. не учреждать Духовное управление и в случае введения там всеобщей воинской повинности не освобождать от нее мусульманское духовенство [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 32].

Обеспечивая духовную жизнь мусульман как на фронте, так и в тылу, военное ведомство, с одной стороны, строго соблюдало принцип имперского «конфессионального государства». С другой стороны, нельзя не сказать, что оно было убеждено в том, что «армия должна быть строго национальной». Главный штаб пытался ограничить число нерусских офицеров соответственно с их долей в составе населения империи, утверждая, что кроме Австро-Венгрии и Франции «во всех же остальных первоклассных европейских государствах... традиции армии, глубоко привитый ей патриотизм, вполне обеспечивают строго национальный состав офицерского корпуса». Вопреки указу от 12 декабря 1904 г., в котором говорилось о предстоявшем пересмотре всяких мер к стеснению лиц иностранных исповеданий, Главный штаб планировал оставить некоторые ограничения по отношению к служащим в армии нерусским, строго сообразуясь «со свойствами каждой народности, с точки зрения отношения ее к России как Государству и к военной службе в армии» [РГВИА, ф. 400, оп. 15, д. 2805, л. 1–5об., 7об.–8, 52об., 71–71об.]²¹. В русской армии начала XX в. существовали два способа обеспечения патриотизма: установление конфессионального порядка для каждой группы «иностранных исповеданий», а также выбор групп, достойных составлять национальную армию.

Когда началась Первая мировая война, депутат III Государственной думы от Уфимской губернии Шарафутдин Махмудов опубликовал в местной мусульманской газете «Тормыш» статью, объясняющую процедуру освобождения приходских мулл от мобилизации. Для отчисления из списка военнообязанных муллы должны представить указы об утверждении их в должности и сопроводительные документы либо в уездные воинские присутствия, либо в губернские правления [Тормыш. 27.08.1914: 2]. Муллы подавали прошения в мобилизационный отдел Генерального штаба, а также в управление по делам о воинской повинности при МВД.

Однако для устранения злоупотреблений в каждом отдельном случае ДДДИИ сносился с начальниками губерний, чтобы уточнить возраст просителя, действительно ли он состоит в должности указного муллы, поскольку мусульмане нередко использовали новое правило для уклонения от призыва в армию. Не было исключением и высшее духовенство: один из трех членов Духовного собрания Гинаятуллы Капкаев вместе с новым муфтием Баязитовым в сентябре 1915 г. обратился к директору ДДДИИ с просьбой освободить его единственного сына Мухаммеда-Гарифа Капкаева от военной службы и назначить его военным муллой при гарнизоне Уфы. Они пытались доказать его спо-

²¹ По этому вопросу более подробно см.: Vitarbo 2007.

способность исполнять обязанности муллы, однако эта попытка не увенчалась успехом, так как сыну Капкаева было всего 20 лет, что не соответствовало возрастному цензу хатыбов и имамов [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 87–89].

Хотя по закону право на освобождение от военной службы имели и муэдзины, однако во многих случаях они не освобождались от призыва, так как не всегда подвергались испытанию в ОМДС и утверждению в губернских правлениях, поскольку прихожане считали, что должность муэдзина может исполнять любой мусульманин, которому известны основы исламского вероучения. С другой стороны, поскольку стать муэдзином было существенно легче, чем муллой, то муллы, имевшие сыновей призывного возраста, нередко старались поставить их на место муэдзина в своих приходах [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 81–86, 103, 108]. Усматривая в этом злоупотребления и попытки уклонения от мобилизации, губернские правления приостановили выдачу указов тем, кто был избран по приговору общества. В итоге часто случалось, что пока кандидаты духовного звания дожидались указа, они уже были призваны в действующую армию. Тем не менее, рассматривая ситуацию в конкретном приходе (например, при отсутствии муллы и других образованных лиц), губернаторы и ДДДИИ оставляли кандидатов в общине [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 152–154, 168, 354, 361]. Освобождение от призыва все большего числа муэдзинов беспокоило обер-прокурора Святейшего Синода Н.П. Раева, который в январе 1917 г. жаловался МВД на более частое использование мусульманским духовенством льгот по сравнению с православными (псаломщики были освобождены от воинской повинности благодаря относительно более высокому образовательному цензу по сравнению с муэдзинами). Опасаясь возможных волнений в мусульманском сообществе из-за изменения закона, ДДДИИ все же счел целесообразным освободить от воинской повинности всех еще не призванных в армию муэдзинов [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 394, 396–399].

После Февральской революции прихожане начали подавать в Духовное собрание прошения с просьбой вернуть с фронта лиц, которые в свое время были избраны на должность муллы, однако были призваны в действующую армию до утверждения в должности местными властями. В июне 1917 г. И.А. Ахтямов, депутат IV Государственной думы от Уфимской губернии и комиссар Временного правительства в той же губернии, просил МВД освободить от военной службы непризнанных губернскими правлениями кандидатов на духовное звание [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 173–175, 191–192, 363–368]. Тогда же в губернские правления в массовом порядке поступали ходатайства об

утверждении в звании мулл тех, кто ожидал призыва. Однако практика проволочек в рамках духовного ведомства по каждому конкретному случаю не изменилась вплоть до Октябрьской революции [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 161, 184–185]²².

Беспрецедентная мобилизация во время Первой мировой войны также вызвала тревогу, что от военной службы не будут освобождены мугаллимы-учителя и учащиеся медресе. В конце декабря 1915 г. муфтий С. Баязитов поддержал инициативу обращения в ДДДИИ, которую проявили руководители наиболее известных медресе: Джихангир Абызгильдин (медресе «Усмания» в Уфе), Зия Камали («Галия» в Уфе), Галимджан Баруди («Мухаммадия» в Казани) и З. Расулев («Расулия» в Троицке). Полагая, что эти заведения воспитывают будущих духовных лиц, они ходатайствовали о предоставлении отсрочки от призыва их учителям и учащимся [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 206, 218, 227, 229, 248–249; ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 914, л. 46; Вакт. 17.04.1916: 3]²³.

Хотя отсрочку до 1 июня 1916 г. и удалось получить, МВД в принципе не признало возможным удовлетворять такие ходатайства «впредь до установления нормального общего Положения мусульманских конфессиональных школ». Правда, в округе ОМДС мектебы и медресе с 1874 г. находились в ведении министерства народного просвещения. Однако никакого законного определения и распоряжения правительства по штатам и учебным курсам мектебов и медресе не было разработано, что крайне затрудняло для министерства внутренних дел установление контингента лиц, имеющих право на льготу. МВД подозревало, что «благодаря отсутствию правительственного надзора за мусульманскими школами» для уклонения от мобилизации военнообязанные мусульмане будут зачисляться в учителя. Более того, констатируя, что мектебы и медресе из учебных заведений «строго конфессионального характера» превращаются в «школы общеобразовательные совершенно не предусмотренного законом типа», МВД возражало против отсрочки призыва мугаллимов «ввиду [их] нацио-

²² В августе 1917 г. ДДДИИ был передан во вновь созданное министерство исповеданий.

²³ Этот вопрос стал злободневным и для казахов, которые учились в медресе Внутренней России и Сибири. После послужившего поводом к восстанию указа 25 июня 1916 г. казахи были заинтересованы в том, чтобы медресе отнесли к числу средних учебных заведений, надеясь на освобождение их учащихся от работ в тылу действующей армии [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 598, л. 399; Вакт. 02.11.1916: 1–2]. Сообщение директора тобольского медресе «Макбулия», см. Вакт. 29.11.1916: 3. Донесение имама Абдрахмана Алиева из Астрахани см.: РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 270.

налистического направления в ущерб русской государственности» [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 208–216об., 233–234]²⁴.

Тем не менее Генеральный штаб считал возможным освободить от призыва некоторую часть учителей исламских школ, чтобы не причинить слишком большого ущерба делу образования мусульманского населения. Перед призывом 25 октября 1916 г., благодаря усилиям депутата Государственной думы Г.Х. Еникеева, главное управление Генерального штаба 20 октября и 10 ноября направило циркулярные распоряжения начальникам военных округов о предоставлении временной отсрочки всем еще не призванным учителям мусульманских школ [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 232, 288, 290; Вакт. 25.10.1916: 3; 02. 12.1916: 3; 09.12.1916: 2–3]. Высоко оценивая деятельность мусульманских депутатов, оренбургская газета «Вакт» утверждала, что продолжение обучения мугаллимами детей в тылу является необходимым вкладом в дело укрепления отечества (*ватан*) — так же как военная служба солдат на фронте; солдаты же будут спокойны, зная, что дети их, как и раньше, ходят в школу [Вакт. 25.10.1916: 1–2].

Г. Еникеев был весьма недоволен тем, что его длительные усилия привели всего лишь к предоставлению временной отсрочки, тогда как учителя начальных школ министерства народного просвещения и церковно-приходских школ были именным указом освобождены от мобилизации еще в июле–августе 1916 г. В январе 1917 г. Г. Еникеев убеждал министра внутренних дел А.Д. Протопопова в том, что «предоставление же льгот явилось бы ярким выражением заботы Государства о семьях воинов-мусульман, которые так доблестно сражаются с врагами своего Отечества». Однако в феврале того же года Генеральный штаб еще более усложнил условия предоставления отсрочки, а также для обеспечения армии молодыми военными намеревался досрочно призвать учителей, родившихся в 1898 г. [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 293–295, 302–304]. После Февральской революции отдельные мусульманские организации начали подавать ходатайства о предоставлении отсрочки от призыва Временному правительству, мусульманским депутатам, а также уфимскому Духовному собранию²⁵.

²⁴ Такое представление об учителях и новометодных мектебах и медресе сложилось в основном после 1905 г. См.: *Naganawa* 2007.

²⁵ Ходатайство Уфимского мусульманского совета см. РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 543, л. 329об., 338об., 342; Ходатайство от «Бугульминского мусульманского бюро» Самарской губ. см. ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 914, л. 56.

Оказание помощи воинам и их семьям

Американский историк Дж. Сэнборн утверждает, что после введения всеобщей воинской повинности в 1874 г. фундаментальная основа российской воинской системы, по его мнению, стала национальной: теперь мощь государства не зависела ни от Бога, ни от монархии, а главным образом состояла в «нравственных и умственных качествах» рядовых солдат [Sanborn 2003: 9–10]. Как мы отметили ранее, военное ведомство, назначая штатных военных мулл в действующую армию, освобождая приходских мулл от воинской повинности и предоставляя отсрочки учителям мектебов и медресе, стремилось учитывать конфессиональные особенности мусульман как на фронте, так и в тылу²⁶. По словам мусульманских представителей в Государственной Думе эти меры, подтверждающие существование «мусульманского духовенства», обеспечивали не только исполнение духовных треб, но и воспитание «гражданственности» в мусульманском сообществе России. Хотя создание регулярных мусульманских войсковых формирований началось только с середины 1917 г. [Исхаков 2003: 262–263], до Февральской революции в рамках «национализации» армии сохранялся принцип организации, устанавливающий ее сплоченность посредством дифференцированного отношения к солдатам, исходя из их вероисповеданий.

Имперский строй «конфессионального государства» проникал и в каждую мечеть в тылу, что создало возможности патриотического диалога между императором и мусульманскими подданными. После начала военных действий летом 1914 г., по пятницам и во время праздника после месяца рамазан мусульмане в мечетях возносили молитвы о даровании победы доблестному русскому войску, защищающему царя и родину. Николай II, в свою очередь, через МВД передавал людям «сердечное благодарение за верноподданнические чувства»²⁷. Когда оказавшаяся во враждебном лагере Османская империя провозгласила устами шейх уль-ислама борьбу мусульман против неверных, то оренбургский муфтий М. Султанов дал наставление по поводу долга российских мусульман защищать свое историческое

²⁶ Казанский историк Халим Абдуллин также пришел к подобному же выводу: «В условиях несекулярного характера государственного устройства власти не могли игнорировать необходимости представителей духовных лиц религиозных меньшинств и были вынуждены удовлетворять их религиозные требы» [Абдуллин 2007: 243].

²⁷ Казанская русская газета сообщила, что молитва 24 августа, совершившаяся ахунном Казани при получении новости о взятии Львова в Галиции, вызвала у мусульманских горожан взрыв патриотизма [Казанский телеграф. 28.08.1914: 4].

отечество [Кояш. 23.11.1914: 1]. При вступлении Николая II в должность верховного главнокомандующего 23 августа 1915 г., муфтий Баязитов вместе с духовными лицами пяти мечетей Уфы организовал 28 августа массовую пятничную молитву о здравии и благоденствии царской семьи, а также о даровании победы русскому оружию. Муфтий сообщил МВД, что «эти чувства несомненно разделяются и всеми мусульманами вверенного мне округа, являющимися верными и преданными сынами своего царя и отечества» [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 598, л. 190]. Именно на этом же фоне нужно понимать стремление мусульманского сообщества к благотворительной деятельности в пользу раненых солдат и их семей.

Вместе с тем нельзя не учитывать активизацию в целом российского общества в военное время, что способствовало организации благотворительности для солдат и населения в тылу. Во время русско-японской войны в центре этой работы находились земцы, которые остро ощущали тогда слабость гражданского общества, которое должно объединять «российскую нацию», и начали создавать организации, боровшиеся за народное представительство. Усматривая в межрегиональном сотрудничестве городов и земств политическую опасность, МВД пыталось ограничивать даже такое общественное выражение патриотизма, как благотворительность, что особо раздражало земцев [Tsuchiya 2007: 326–338]. После революции 1905 г. в военном ведомстве были полностью уверены в способности своими силами лечить раненых и не позволили расширить сеть учреждений Российского общества Красного Креста. Однако Первая мировая война поставила военное ведомство в определенную зависимость от местных организаций Всероссийского союза земств и Всероссийского союза городов, что позволило последним укрепить свои общественно-политические позиции в предфевральской России [Асташов 1992]. В условиях активизации общественных сил патриотизм, усиленный религиозной риторикой, стимулировал и благотворительность среди мусульман.

До начала Первой мировой войны в деле сбора пожертвований воинам и их семьям центральную роль играло Духовное собрание. Сразу после начала русско-японской войны муфтий М. Султанов в циркуляре от 10 февраля 1904 г. сделал мусульманскому духовенству своего округа наставление о сборе пожертвований (*садака*) для сражающихся за отечество воинов²⁸. В итоге сбора 1904 г. в Духовное

²⁸ Пожертвования прислали даже из Варшавы и Одессы [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 715, л. 169; д. 786, л. 1]. Сбор был широко развернут и в Казахской степи. Например, см. следующие рукописные документы на «тюрки»: от ахуна г. Илек Уральской области [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 715, л. 30]; от тобольского бухарца, проживающего в

собрание поступило в общей сложности 57 914 руб. 13 коп.: из них по распоряжению МВД израсходовано 53 889 руб. 10 коп. Большая часть остальных средств, т.е. 3946 руб. 57 коп., было предоставлено духовным лицам, пострадавшим от неурожаев хлеба (особенно в 1906 г.) и других бедствий [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 625, л. 79–80].

Сбор пожертвований для солдат и их семей проводился каждый год после войны. В 1910 г., в пятую годовщину окончания русско-японской войны, Комиссия по увековечению памяти воинских чинов в их родных местах под почетным председательством великого князя Михаила Александровича планировала установить в приходских церквях доски с именами павших в минувшей войне нижних чинов. Уфимское Духовное собрание, в свою очередь, через мулл производило сбор средств для того, чтобы установить такие же мемориальные доски и в мечетях. В начале того же года шейх уль-ислам Османской империи призвал мусульман всего мира к сбору пожертвований для усиления османского флота. Оренбургский муфтий противопоставил этому призыву циркуляр о необходимости предотвращения подобных действий. Между тем некоторые муллы, занимавшиеся сбором средств в пользу российского правительства, на фоне разворачивавшейся кампании преследования джадидов были задержаны по подозрению в панисламизме [НАРТ, ф. 1, оп. 6, д. 708, л. 32; д. 712, л. 53; ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 803; д. 878; Вакт. 17.04.1910: 2].

Мировая война не только активизировала, как раньше, деятельность ОМДС²⁹, но и способствовала большей самостоятельности мусульманских благотворительных обществ на местах. Сообщая о работе мусульманского женского общества и о создании комитета от имени всех мусульман Уфы, газета «Тормыш» заявила, что мусульмане, оскорбленные обвинением в «панисламизме» и «пантюркизме», теперь одушевлены патриотическими чувствами (*ватан хисси*) и добровольно исполняют долг перед отечеством [Тормыш. 31.10.1914: 1]³⁰. Вслед за установлением сотрудничества земств и городов во всероссийском масштабе среди также мусульман созрела идея объединить разрозненные усилия местных благотворительных обществ. Инициативу в этом деле проявили столичные мусульманские деятели. В конце ок-

г. Каркаралы Семипалатинской области [ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 40, н.н.], который узнал о наставлении муфтия из крымской газеты «Терджуман».

²⁹ Обращение муфтия от 16 августа 1914 г. к духовным лицам см.: ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 248, л. 358. Реакция мусульманского сообщества отражена в архивных документах (д. 789, д. 836, д. 845) того же фонда.

³⁰ О работе оренбургского мусульманского общества см.: ГАОрО, ф. 10, оп. 4, д. 437, л. 77, 702–704. О сборе пожертвований в Казани, см.: Камско-Волжская речь. 10.09.1914: 4; 16.09.1914: 3.

тября 1914 г. в адрес петроградского градоначальника поступило прошение о разрешении созвать съезд представителей общественных организаций, подписанное председателем комитета по постройке мечети в Петрограде генерал-майором Абд ал-Азизом Давлетшиным, председателем Петроградского мусульманского благотворительного общества Загидом Шамилем и главой Общества распространения просвещения среди мусульман Аминой Сыртлановой. В середине ноября они получили от МВД искомое разрешение и через мусульманскую прессу призвали представителей местных благотворительных обществ к участию в съезде [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 598, л. 21–22об.; Вакт. 28.11.1914: 1; 30.11.1914: 1–2; 06.12.1914: 1; Кояш. 28.11.1914: 1]³¹.

6 декабря открылся съезд мусульманских благотворительных обществ молитвой о здравии царской семьи и победе русской армии, прочитанной казанским имамом Габдуллой Апанаяевым. На съезд собрались 32 делегата от 20 организаций, в том числе от Петрограда, Москвы, Казани, Уфы, Оренбурга, Астрахани, Баку, Крыма, Казахской степи, Туркестана, а также Архангельска и Томска. Председателем съезда был избран Ибниамин Ахтямов, депутат Государственной думы от Уфимской губернии [Вакт. 11.12.1914: 2; Миннуллин 2002: 297]. Когда обсуждались финансовые возможности будущей всероссийской организации, представители местных обществ пообещали щедрую денежную поддержку: Московское общество — 500 руб., Астраханское общество — 200 руб., Уфимское общество — 1 тыс. руб. [Вакт. 09.12.1914: 1; Кояш. 14.12.1914: 3]. Участники съезда признали необходимым использовать крупные средства, накопленные в Башкирии и в Крыму, т.е. башкирский мирской капитал и вакфы Таврической губернии. Ахмад-Мирза Муфти-заде из Симферополя убеждал Ахтямова и других уфимских коллег, что средства из крымских вакфов израсходованы на создание госпиталей во время войны с Японией, однако многие делегаты из внутренней России не хотели ухаживать и без того бедственное положение башкир [Кояш. 15. 12.1914: 3]³². На съезде также обсуждался вопрос об отправлении военных мулл на фронт за казенный счет [Кояш. 16.12.1914: 3].

³¹ Судя по статье в газете «Кояш», активность реакции со стороны благотворительных обществ зависела от их финансового состояния. Вяло ответившее на призыв казанское общество действительно находилось в критическом состоянии.

³² Башкирский мирской капитал сначала формировался как «войсковой капитал» от разных сборов с населения при кантонной системе. По упразднении кантонного управления в 1865 г. весь капитал перешел в собственность казны [Асфандияров 2005: 136–137, 182]. В Крыму вакфные имущества, принадлежавшие упраздненным мечетям, состояли в ведении Особой комиссии, подчиненной МВД [Сборник законов 1902: 12–13].

В итоге пятидневных заседаний съезд принял следующие решения: 1) организовать санитарный отряд на Кавказском фронте, символикой которого будет полумесяц со словами «Нет Бога, кроме Аллаха»; 2) учредить центральный комитет и его местные отделения для сбора средств. Отделениями будут действующие благотворительные общества, а там, где таких организаций нет, отделения комитета сами будут играть их роль, что могло бы способствовать распространению благотворительности в самых глухих местах; 3) 10% собранных средств будет выделено на оказание помощи детям раненых и убитых на фронте солдат; 4) добиться содействия крымского, закавказского и оренбургского муфтиев в деле мобилизации мусульманского сообщества на оказание материальной и духовной помощи [Вакт. 18.12.1914: 2; 19.12.1914: 1; ГАРФ, ф. 102, Особый отдел, оп. 117, д. 234 (т. 2), л. 130–132]. В конце декабря председатель съезда И. Ахтямов ходатайствовал перед МВД об утверждении Положения о Временном комитете мусульманских общественных организаций, которое было утверждено в начале февраля 1915 г., когда и завершилось создание Временного мусульманского комитета по оказанию помощи воинам и их семьям (*Аскарларга ва анларының аилаларына ярдамчи муваккат муслиман камитити*) [Кояш. 30.12.1914: 2; Вакт. 31.12.1914: 1; РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 598, л. 41–44, 86об.].

Для реализации решений декабрьского съезда Временный комитет приступил к переговорам с МВД и военным ведомством, а также к установлению связей с местными отделениями. Возглавивший этот комитет А. Давлетшин 13 марта 1915 г. обратился к директору ДДДИИ с предложением проводить сбор пожертвований согласно циркуляру оренбургского муфтия силами приходских имамов. По его словам, эффективность такого метода доказана при организации помощи пострадавшим от землетрясения, произошедшего в декабре 1910 г. в Семиреченской области [РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 598, л. 83]³³. С разрешения МВД 5 апреля по мусульманским приходам был разослан соответствующий циркуляр муфтия, что означало объединение духовного управления и общественных сил и имело впечатляющий результат. К середине сентября 1915 г. во Временный комитет поступило свыше 52 тыс. руб., а каждый месяц присылали по 11–12 тыс. руб. Было организовано 66 отделений, сконцентрированных преимущественно в Уфимской и Оренбургской губерниях, но раскинувшихся на территории от Варшавы до Иркутска. В Казахской степи они появились в Карабутаке (Тургайская область), Атбасаре (Акмолинская обл.), Зайсане

³³ Огромное количество документов по поводу сбора средств в связи с циркуляром муфтия от 20 января 1911 хранится в ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 892.

(Семипалатинская обл.); в Туркестанском генерал-губернаторстве — в Ташкенте, Токмаке (Смиреченская обл.), Чимкенте (Сырдарьинская обл.) и Голодной степи (Самаркандская обл.); на территории Бухарского эмирата — в Старой Бухаре и Керки. Отделение комитета открылось даже в Кульдже, т.е. в китайском Восточном Туркестане [Вакт. 19.05.1915: 2–3; 29.09.1915: 2]³⁴.

Внимательно наблюдая за формированием и деятельностью Всероссийского союза городов и земств, а также национальных (польских, еврейских, латышских) вспомогательных организаций, мусульманская интеллигенция полагала, что мусульманам тоже следует придать своему вкладу в общее дело защиты отечества национальную окраску (*милли тус*); в соответствии с этими заслугами мусульманское сообщество в будущем получит достойную награду и блага от отечества³⁵. На местах интеллигенты активно участвовали в благотворительности и деятельности отделений Временного комитета, устраивая концерты, театральные спектакли и киносеансы [Вакт. 03.05.1915: 4; 15.05.1915: 4]³⁶. Позже сфера деятельности Временного комитета стала также включать помощь мусульманским беженцам и сиротам из Закавказья (особенно из Карсской области), а также из Западного края, прибывшим в Поволжье и на территорию Южного Урала. Местная интеллигенция сочла своим священным долгом (*фард*) исполнить родительские обязанности в отношении сирот, а также принять у себя единоверцев из Царства Польского и из литовских губерний [Вакт. 14.10.1915: 1; 24.12.1915: 4; 25.12.1915: 4]. В особенности среди населения большой интерес был к польским мусульманам: на страницах «Вакт» Риззэддин б. Фахреддин написал статьи по истории литовских и польских мусульман [Вакт. 21.10.1915: 2; 22.10.1915: 2–3]. Новые контакты и связи с «родными» (*туганлар*), вызванные условиями военного времени, еще больше способствовали формированию такой идентичности, как «единое мусульманское сообщество», которое, по сути, вполне можно рассматривать, по нашему мнению, как некое воображаемое сообщество³⁷.

³⁴ Кавказские мусульмане, недовольные мерами властей, ограничившими действия комитета, отказались от участия в его деятельности. В Туркестане генерал-губернатор запретил открытие его отделений [Миннуллин 2002: 297–298]. Однако о деятельности некоторых отделений в Туркестане писала «Вакт».

³⁵ Например, см. высказывание Фатиха Амирхана в газете «Кояш» (19.12.1914: 1–2).

³⁶ О патриотизме и активных действиях джадидов в Средней Азии во время Первой мировой войны см.: Khalid 1998: 132, 154, 239.

³⁷ См. также статьи Х.Д. Махмудова о польских мусульманах в газете «Вакт» (01.10.1915: 1–3. 10.1915: 3–4).

Что же касается организации санитарного отряда от имени всех мусульман России, запланированной декабрьским съездом, то в итоге был организован 48-й передовой санитарный транспорт Красного Креста. В конце июня 1916 г. он отправился не на Кавказский фронт, как планировали делегаты съезда, а на запад, в г. Двинск. Во главе отряда стояла председатель Общества распространения просвещения среди мусульман А. Сыртланова, муллой при нем был назначен Джамалетдин Хурамшин, ахун Белебея и бывший депутат I Государственной Думы от Уфимской губернии [ГАРФ, ф. 102, Особый отдел, 1916 г., д. 74, л. 83; ЦГИА РБ, ф. И-295, оп. 11, д. 971, н.н.].

Заключение

Несмотря на рассуждения о том, что слабость Российской империи в отличие от западных держав заключалась в отсутствии гражданской нации-государства, империя продолжала обеспечивать свое единство путем распространения отдельных административных институтов на каждое сообщество «иностранных исповеданий». При обсуждении вопросов об учреждении должности военных мулл, освобождении мулл от воинской повинности и организации благотворительности вполне очевиден тот факт, что мусульмане и власть говорили на одном языке — на языке патриотизма, веротерпимости и даже порой одинаково понимали религиозные термины. Действия МВД и военного ведомства способствовали контактам и взаимосвязи мусульманских подданных и государства, т.е. позволяли ОМДС проникать в действующую армию и усиливать свое влияние в тылу. На фронте для исполнения духовных треб и укрепления дисциплины были назначены штатные военные муллы. А в тылу необходимо было обеспечить статус «мусульманского духовенства» не только для сохранения конфессиональной жизни в приходах, но и для воспитания «гражданственности» среди прихожан, а также для воодушевления их молитвой о здравии царской семьи и победе в войне. Тем не менее нельзя не отметить, что институты, которые осуществляли взаимодействие и контакты между государством и мусульманами, исходя из уроков русско-японской войны, сталкивались с новыми вызовами времен Первой мировой войны. Убедительным примером этого стало освобождение приходских мулл от мобилизации в действующую армию, что привело к ухудшению комплектования корпуса военных мулл на фронте и, на взгляд властей, к учащению злоупотреблений этим правом с целью уклонения от призыва.

Как в позднеимперской технологии управления в целом, так и в русской армии и при режиме военного времени сохранялось напряжение между двумя противоположными методами организации. Власти стремились к нормированию государственного строя на идейной основе «русской нации», твердо придерживаясь в то же время имперского принципа веротерпимости, санкционирующего организацию обособленной конфессиональной жизни «иностранных исповеданий»³⁸. С одной стороны, реализация ходатайств мусульман, касающихся военного режима, объясняется и близостью их патриотизма, стимулированного войной, к русскому национализму, под влиянием которого находился законодательный процесс в целом и Государственная дума в частности. В мусульманских прошениях, направленных правительству во время революции 1905 г., часто встречаются такие фразы: «Принимая участие во всех предпринимаемых Россией войнах, мусульмане проливали кровь свою наравне с русскими за свое отечество». Однако, с другой стороны, особенно после 1905 г. чиновники, разрабатывавшие политику в отношении ислама, испытывали опасения, что исторически сложившаяся в результате контактов с мусульманами система управления не способствует более единству империи, а наоборот, поощряет сепаратизм мусульманского сообщества. Теперь, на их взгляд, имперский строй «конфессионального государства» дает основания для разных националистических проектов, разрабатываемых подданными «иностранных исповеданий», что негативно сказывается на организационных основах армии. Ввиду этого намеревались использовать штатных мулл для надзора за политической благонадежностью солдат-мусульман. Заблаговременно устанавливая, не является ли джадидом тот или иной кандидат на должность военного муллы, питали также подозрения и в отношении мусульманского духовенства в целом и мугаллимов в частности.

Мусульмане не остались безразличными к войнам, в которых участвовали их родные. Они питали патриотические чувства и внимательно следили за развитием военных действий [Кояш. 31.12.1914: 2]³⁹. Именно из-за этого, чем больше возрастал накал патриотических чувств, тем сильнее было недовольство действиями властей, не отвечающими на него адекватно. В письмах мусульманских солдат с фронтов Первой мировой войны отражены суровые испытания, уготованные им недостаточным знанием русского языка и запретной для мусульман пищей.

³⁸ Об оценке имперской технологии управления в целом см.: *Suny* 2001: 43–44; *Burbank* 2007: 19–20.

³⁹ Любознательность населения способствовала расширению просветительной деятельности уфимских земств [Steinwedel 1999, Seregny 2000].

Мусульмане чувствовали себя оскорбленными, когда за ними следили русские солдаты, чтобы те не сдались в плен [Царская армия 1932: 189, 195, 198]. Такая ситуация во многом объясняет стремление мусульманских солдат к созданию своих собственных воинских частей после Февральской революции. Вместе с тем риторика, к которой они прибегали для оправдания своих действий, напоминает о единстве империи по принципу «конфессионального государства»: национализированная армия способна спасти родину от дальнейшего развала и распада [Исхаков 2003: 265]⁴⁰.

Усиливающаяся зависимость государства от общественных сил в деле оказания помощи солдатам, их семьям и беженцам во время Первой мировой войны способствовала учреждению самостоятельных организаций по этноконфессиональному принципу; активно участвуя в войне, каждый народ ожидал от государства награды в виде улучшения своего положения в империи. К эффективной мобилизации мусульманского сообщества в виде сбора пожертвований толчком послужило сплочение мусульманского населения под эгидой ОМДС и Временного комитета, объединившего местные благотворительные общества и создавшего свои отделения. Беспрецедентная мобилизация тыла и спровоцированная военными действиями эвакуация и бегство мусульманского населения с Кавказа и из Западного края на восток страны создали новые возможности для мусульман Волго-Уральского региона взяться за объединение «всех мусульман России» и тем самым укрепить свое представление о едином мусульманском сообществе империи.

Библиография

- ГАОрО (Государственный архив Оренбургской области), ф. 10 [Канцелярия оренбургского губернатора].
- ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации), ф. 102 [Департамент полиции], Особый отдел.
- НАРТ (Национальный архив Республики Татарстан), ф. 1 [Канцелярия казанского губернатора].
- РГИА (Российский государственный исторический архив), ф. 821 [Департамент духовных дел иностранных исповеданий]; ф. 1276 [Совет министров].
- РГВИА (Российский государственный военно-исторический архив), ф. 1 [Канцелярия военного министерства]; ф. 400 [Главный штаб].
- ЦГИА РБ (Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан), ф. И-295 [Оренбургское магометанское духовное собрание].

⁴⁰ О национальных воинских формированиях см.: *von Hagen* 2004: 50, 52, 55.

Татарская периодическая печать

Баян ал-Хакк. Казань.

Вакт. Оренбург.

Кояш. Казань.

Малумат. Уфа.

Тормыш. Уфа.

- Абдуллин Х.М. 2007. Мусульманское духовенство и военное ведомство Российской империи (конец XVIII — начало XX в.). Татарский государственный гуманитарно-педагогический университет. Дисс. на соискание ученой степени к.и.н. Казань.
- Азаматов Д.Д. 1999. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII — XIX в. Уфа.
- Арапов Д.Ю. 2001. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М.
- Арапов Д.Ю. 2003. «Где есть магометане казачьего сословия» Правила устройства духовной жизни мусульман в казачьих войсках России // Источник. № 4. С. 5–8.
- Арапов Д.Ю. 2004. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.). М.
- Асташов А.Б. 1992. Союзы земств и городов и помощь раненым в Первую мировую войну // Отечественная история. № 6. С. 169–172.
- Асфандияров А.З. 2005. Кантонное управление в Башкирии (1798–1865 гг.). Уфа.
- Государственная дума 1912: Государственная дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. 1912 г. Сессия пятая. Ч. II. СПб.
- Захаров М. 1927. Национальное строительство в Красной армии. М.
- Загидуллин И.К. 2003. Исламские институты в Российской империи: мусульманская община в Санкт-Петербурге. XVIII — начало XX в. Казань.
- Загидуллин И.К. 2006. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская часть России и Сибирь). Казань.
- Загидуллин И.К. 2009. Особенности соблюдения религиозных прав мусульман в российской сухопутной регулярной армии в 1874–1914 гг. // Journal of Power Institutions in Post-Soviet Societies 10. <http://pipss.revues.org/index3745.html>
- Исхаков С.М. 1999. Первая мировая война глазами Российских мусульман // Россия и Первая мировая война (Материалы международного научного colloquium). СПб. С. 419–431.
- Исхаков С.М. 2003. Тюрки-мусульмане в российской армии (1914–1917) // Тюркологический сборник 2002: Россия и тюркский мир. М. С. 245–280.
- Исхаков С.М. 2004. Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. — лето 1918 г.). М.
- Лапин В. 2001. Армия империи — империя в армии: организация и комплектование вооруженных сил России в XVI — начале XX в. // Ab Imperio, № 4. С. 109–138.
- Материалы по истории. 1936. Материалы по истории Татарии второй половины XIX в. Ч. 1. Аграрный вопрос и крестьянское движение 50–70-х годов XIX в. М.
- Миннуллин З. 2002. Временный мусульманский комитет по оказанию помощи воинам и их семьям: образование и деятельность // Фәнни язмалар 2001 (Казан Дәүләт Университеты Татар филологиясе һәм тарихы факультеты). Казань. С. 295–299.

- Муфтийзаде И.М.* 1905. Очерк столетней военной службы крымских татар с 1784–1904 гг. Симферополь.
- ПСЗ: Полное собрание законов Российской империи. Сер. 3.
- Рахимов Р.Н.* 2000. Ислам под военным мундиром: правовое положение мусульман в Российской имперской армии // Шариат: теория и практика. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа. С. 116–120.
- Сборник законов 1902: Сборник законов о мусульманском духовенстве в Таврическом и Оренбургском округах и о магометанских учебных заведениях. Казань.
- Сборник циркуляров 2004: Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания 1836–1903 гг. Казань (1-е издание: Уфа, 1905).
- СЗ: Свод законов Российской империи.
- Тагиров И.Р.* 1981. Солдаты-татары и башкиры в борьбе за власть советов // Революционное движение в русской армии в 1917 году. М. С. 239–247.
- Тоган З.В.* 1997. Воспоминания. М.
- Усманова Д.М.* 2005. Мусульманские представители в Российском парламенте. 1906–1916. Казань.
- Хаген М., фон* 1999. Великая война и искусственное усиление этнического самосознания в Российской империи // Россия и Первая мировая война (Материалы международного научного colloquium). СПб. С. 385–405.
- Царская армия 1932: Царская армия в период мировой войны и Февральской революции (материалы к изучению истории империалистической и гражданской войны). Казань.
- Фахредин, Ризаэддин б.* 1906. Русйа муслиманларынын ихтияджлары ва анлар хаккында интикад. Оренбург.
- Azamатов D.D.* 2002. Orenburg Mohammedan Assembly and Issues of Military Service of Moslems in the Russian Army (the End of 18th—the Beginning of the 20th Century) // *Türk* 5 (Ankara). P. 744–752.
- Baumann R.* 1987. Subject Nationalities in the Military Service of Imperial Russia: the Case of the Bashkirs // *Slavic Review* 46. P. 489–502.
- Burbank J., von Hagen M., Remnev A.* (eds.) 2007. Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Crews R.* 2003. Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // *American Historical Review* 108/1. P. 50–83.
- Crews R.* 2006. For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Khalid A.* 1998. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press.
- Lohr E.* 2003. Nationalizing the Russian Empire: the Campaign against Enemy Aliens during World War I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Naganawa Norihiro* 2006. Molding the Muslim Community through the Tsarist Administration: *Mahalla* under the Jurisdiction of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly after 1905 // *Acta Slavica Iaponica* 23 (Slavic Research Center, Sapporo). P. 101–123.
- Naganawa Norihiro* 2007. *Maktab* or school? Introduction of Universal Primary Education among the Volga-Ural Muslims // Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia. Ed. Uyama Tomohiko. Sapporo: Slavic Research Center. P. 65–97.

- Sanborn J.* 2003. Drafting the Russian Nation: Military Conscription, Total War, and Mass Politics, 1905–1925. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Seregny S.J.* 2000. Zemstvos, Peasants, and Citizenship: the Russian Adult Education Movement and World War I // *Slavic Review* 59. P. 290–315.
- Steinwedel Ch.* 1999. Invisible Threads of Empire: State, Religion, and Ethnicity in Tsarist Bashkiria, 1773–1917. PhD diss., Columbia University.
- Suny R.* 2001. The Empire Strikes Out: Imperial Russia, 'National' Identity, and Theories of Empire // *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*. Ed. Suny R. and Martin T. New York: Oxford University Press. P. 23–66.
- Tsuchiya Yoshihuru* 2007. Unsuccessful National Unity: the Russian Home Front in 1904 // *Russo-Japanese War in Global Perspective: World War Zero*, vol. 2. Ed. Wolff, D. et al. Leiden. P. 325–353.
- Uyama Tomohiko* 2007. A Particularist Empire: the Russian Policies of Christianization and Military Conscription in Central Asia // *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*. Ed. Uyama Tomohiko. Sapporo: Slavic Research Center. P. 23–63.
- Vitarbo G.* 2007. Nationality Policy and the Russian Imperial Officer Corps, 1905–1914 // *Slavic Review* 66/4. P. 682–701.
- von Hagen M.* 2004. The Limits of Reform: the Multiethnic Imperial Army Confronts Nationalism, 1874–1917 // *Reforming the Tsar's Army: Military Innovation in Imperial Russia from Peter the Great to the Revolution*. Ed. Schimmelpenninck van der Oye D. and Menning B.W. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press. P. 34–55.

Ибрагим А. 1991. Джапонья (перевод с османского на японский). Токио.

Часть IV

«МУСУЛЬМАНСКИЙ ВОПРОС» ВНУТРИ И ВНЕ СССР

Д.Ю. АРАПОВ

**ВОЛГА–УРАЛ:
ИСЛАМ И СОВЕТСКАЯ ГОСБЕЗОПАСНОСТЬ
в 1926 г.¹**

Советская политика по отношению к мусульманам Волго-Уральского региона в первые годы после прихода большевиков к власти определялась как общегосударственными установками, так и местными особенностями. Еще в первые дни после падения Временного правительства в «Обращении ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» от 20 ноября (3 декабря) 1917 г. советские лидеры объявили верования и обычаи российских мусульман, их культовые учреждения «свободными и неприкосновенными» [Декреты 1957: 114–115]. В том же документе мусульман «всего мира» призывали к оказанию большевикам «сочувствия и поддержки» и участию в борьбе за «освобождение угнетенных» от социального и империалистического гнета. Спустя два месяца, руководствуясь в основном политическими соображениями, советские вожди обнародовали 20 января (2 февраля) 1918 г. Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви [Декреты 1957: 373–374]. Последняя часть этого законодательного акта вызвала негативную реакцию всех отечественных, в том числе мусульманской, конфессиональных общин. В то же время компартия и подчиненные ей советские структуры проводили вплоть до конца 20-х гг. довольно гибкую политику по отношению к исламу как внутри, так и вне России. Данная тактическая линия определялась стремлением обеспечить поддержку со стороны мусульман красным в их борьбе против белых, а также желанием повлиять на «всемирное исламское сообщество» с целью вовлечения его в атаку на силы «империалистического порабощения». В подобной ситуации положение мусульманских духовных структур в Поволжье и Приуралье было относительно удовлетворительным².

¹ Работа выполнена при содействии Фонда поддержки научных и культурных программ им. Ш. Марджани.

² Гораздо более сложно в 20-е гг. обстояло дело на Северном Кавказе и особенно в Туркестане, где шла ожесточенная вооруженная борьба частей Красной армии с развернувшимся под лозунгом джихада басмаческим движением [Басмачество 2005].

Важнейшим механизмом советского правительственного «при-смotra» над исламом являлись органы госбезопасности. Их докумен-ты 1917–1991 гг. служат ценнейшим источником по истории совет-ской политики по отношению к исламу. В нашем распоряжении ока-залась совокупность до недавнего времени сверхсекретных докумен-тов, относящихся ко второй половине 1926 г. и хранящихся ныне в Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) в фонде 17 «ЦК РКП (б) — КПСС». Данные документы были подготовлены работниками Восточного отдела Объединенного Государственного Политического управления (ВООГПУ). Эта служба внутренней безопасности была создана решением ЦК РКП (б) от 2 июня 1922 г. и существовала до 1929 г. На ВООГПУ возлагалась за-дача «объединения всей работы органов ГПУ на Кавказе, в Туркестане, Хиве, Бухаре, Киргизии³, Татарии, Башкирии и в Крыму, в части, касающейся специфической восточной контрреволюции и восточного шпионажа». Одновременно ВООГПУ должно было обрабатывать «за-кордонный материал», поступающий из стран зарубежного Востока. В структуре ВООГПУ были созданы три отделения. Первое них веда-ло «внешними» вопросами, второе должно было «объединить всю работу» в Средней Азии, Поволжье, Приуралье и Крыму, третье — вести дела на Кавказе [Лубянка 2003: 431–432].

Ведущее место в исследуемых нами «исламских» разработках ВООГПУ занимал школьный вопрос. «Сверхидеей» большевиков бы-ло построение «нового мира» — социалистической цивилизации. Одним из необходимых условий ее создания считалось слияние всех народов СССР, в том числе и мусульман, в единое целое. По мнению лидеров большевиков (и руководства ОГПУ), важнейшим интеграционным орудием для достижения этой цели должна была стать советская общеобразовательная школа. Данный светский тип просвещенческого заведения призван был заменить все старые, в том числе и ислам-ские учебные структуры.

В рассматриваемых нами документах ВООГПУ подчеркивалось особое значение Декрета ВЦИК от 9 июня 1924 г. как своего рода временной, чисто тактической уступки мусульманской общине⁴. Со-гласно этому законодательному акту дети-мусульмане в Волго-Ураль-ском регионе могли изучать основы шариата, но только в мектебах

³ Бухарская и Хивинская республики были в 1922 г. формально независимы, но подписали серию договоров и соглашений с Советской Россией. Киргизия (с 1926 г. Киргизская АССР) в качестве автономной республики до 1936 г. входила в состав РСФСР.

⁴ Современное издание этого декрета см. *Арапов* 2008: 185.

при мечетях, причем лишь по достижении ими 12–14 лет и при условии получения предварительно советского образования в рамках школы первой ступени [т.е. начальной пятилетки. — Д.А.]. Политический и психологический расчет основывался на том, что за время пребывания в советской школе в детском сознании будет заложена первичная идейно-духовная «социалистическая матрица». Подобный замысел большевиков неоригинален. На рубеже XIX–XX вв. в России также претворялся в жизнь проект включения мусульман в «единое государственное тело» Российской империи. Инструментом реализации этого плана, по мысли премьер-министра П.А. Столыпина, должна была выступать русская школа в ее «туземном» варианте [Арапов 2004: 201]. В конечном счете и столыпинский, и советский проекты духовной интеграции мусульман в петербургско-московское имперское пространство не увенчались полным успехом: российские мусульмане и до, и после 1917 г. в своем большинстве не стремились (и сейчас не стремятся) отходить от основных устоев конфессиональной идентичности.

Документы ВООГПУ 1926 г. об исламе свидетельствуют о том, что чекисты признавали едва ли не поголовную коррумпированность «туземного» партийно-советского аппарата и милиции, причем указывалось, что и русские советские местные чиновники не лучше. По-видимому, во многих отдаленных от городов мусульманских районах советскую власть представляли лишь немногочисленные работники органов ГПУ⁵. Если красный флаг над зданиями райкомов и советов не срывали, то только из страха перед неминуемым скорым и жестоким наказанием. Оно, как правило, реализовалось в виде карательной экспедиции армейских подразделений и чекистских спецотрядов с последующей ликвидацией «контрреволюционеров».

Необходимо помнить, что в текстах чекистских «исламских» разработок отразились как заведомо «пролетарский» негативистский субъективизм, так и стереотипы восприятия мусульманства, которые сложились еще в европейском средневековье. В соответствии с ними о мире ислама писали как о заповеднике «фанатизма», «невежества» и «застоя», само же мусульманское вероучение характеризовалось (в рамках европоцентристско-христианской традиции) как набор «лживых» поучений и формулировок. Вместо ислама (и других старых религий) большевики провозглашали учение научного атеизма. По мнению же некоторых исследователей, уже с середины 20-х гг. фактически шел процесс советского «богостроительства»: формировались

⁵ Более подробно см. «Совершенно секретно» 2001. Т. 4. Ч. 1: 41, 42, 83 и сл.

культы «новой Троицы», новых «святых» и «мучеников» (например, 26 бакинских комиссаров) и т.п. [Тумаркин 1997].

Рассматриваемые нами «исламские» документы ВООГПУ в основном были связаны с подготовкой и проведением III Всероссийского мусульманского съезда в Уфе (25 октября — 4 ноября 1926 г.). Данные материалы состоят из двух блоков. Первый из них относится к периоду подготовки этого съезда и был отправлен в виде ряда записок, отчетов, справок «наверх» в Агитационно-пропагандистский отдел ЦК ВКП(б) 8 октября 1926 г.⁶. Этот блок недавно опубликован и введен в научный оборот [Арапов, Косач 2007]. Второй комплекс чекистских записок по исламу посвящен характеристике работы и подведению итогов мусульманского съезда. Данные документы, попавшие в ЦК ВКП(б) 21 декабря 1926 г., сейчас нами изданы [Ислам и советское государство 2010]. Среди современных работ, освещающих подготовку и проведение Уфимского съезда 1926 г., наше внимание привлекла весьма интересная монография И.Р. Миннуллина, однако в ней не были использованы данные материалы ОГПУ, которые позволяют посмотреть на ситуацию в «исламском мире» Волги и Урала 1926 г. под «чекистским ракурсом» [Миннуллин 2006].

К сожалению, нам неизвестны имена составителей большинства документов ГПУ, относящихся к 1926 г. Судя по всему, это были кадровые сотрудники Востодела и, возможно, какие-то привлеченные «со стороны» эксперты-исламоведы. Руководящую роль в подготовке данного комплекса текстов сыграли заместитель начальника Востодела ОГПУ Н.Л. Волленберг и начальник второго отделения этой чекистской структуры Х.С. Петросьян. Член компартии с 1917 г., Волленберг с 1920 г. служил в органах госбезопасности, в начале 20-х гг. был председателем Башкирского ГПУ, после 1926 г. — резидентом советской разведки в Иране [Антонов, Карпов 2003: 92–93]. Член РКП(б) с 1918 г., Петросьян также в 1920 г. попал на службу в чекистские органы Закавказья, с 1926 г. стал сотрудником Востотдела, в начале 30-х гг. руководил Узбекским и Туркменским ГПУ [Петров и Скоркин 1999: 340]. В конце 30-х в ходе репрессий против тогдашнего аппарата НКВД и Волленберг, и Петросьян были ликвидированы.

Как же представляли себе положение дел в «мусульманском мире» Волги и Урала 1926 г. сотрудники ОГПУ?

Духовной жизнью мусульман Российской Федерации (кроме Крыма) в 20-е гг. ведало Центральное духовное управление мусульман

⁶ Агитационно-пропагандистский отдел (Агитпроп) ЦК ВКП(б) существовал в 1921–1929 гг., среди прочих вопросов он курировал антирелигиозные мероприятия по всей стране.

Европейской России, Сибири и Казахстана (ЦДУМ). Данное учреждение с резиденцией в Уфе являлось преемником дореволюционного ОМДС, основанного в 1788 г. С конца XVIII в. институт мусульманских духовных правлений-муфтиятов, формально чуждый традициям ислама, играл (и продолжает играть) весьма существенную роль и в делах отечественной уммы, и в политике государства по отношению к ней. Российское мусульманство в конечном счете убедилось в том, что муфтияты являются важными «элементами устойчивости» позиций ислама в России. Государство, со своей стороны, утвердилось во мнении, что исламские духовные правления служат весьма удобным механизмом контроля над мусульманской средой. Правила, регулирующие деятельность российских муфтиятов и до, и после 1917 г., вступали в силу только после их официального утверждения светской властью⁷.

Особое значение в первое десятилетие после Февраля 1917 г. обрели различные мусульманские съезды [Миннуллин 2006]. Подготовка исламского съезда в середине 1926 г. проходила одновременно с работой Каирского и Мекканского мусульманских конгрессов. Отправленная на Ближний Восток с санкции высшего политического руководства СССР делегация советских мусульманских деятелей была обязана пропагандировать в Каире и Мекке «красную линию развертывания антиимпериалистической борьбы». В целом успешное решение данной задачи нашло заметное отражение в рассматриваемых документах Востотдела ОГПУ⁸.

Однако все же большинство чекистских материалов 1926 г. было посвящено сюжетам «внутреннего» ислама. Главное внимание здесь обоснованно уделялось крупнейшим мусульманским общинам, проживавшим на территории Татарской и Башкирской АССР. Чекисты привели довольно много конкретных примеров из жизни мусульманских приходов в татарских и башкирских городах и деревнях. Особое внимание работники ОГПУ обратили на пожелания (наказы), данные на местах делегатам предстоявшего мусульманского съезда. Содержание этих наказов, как правило, абсолютно не устраивало советские структуры, проводившие политику «ограничения и сдерживания» ислама.

Мусульмане Татарской АССР высказали следующие указы: 1) разрешить отправлять обряды мусульманского вероучения не только в зданиях мечетей, но и в других помещениях, в том числе и в частных

⁷ Более подробно см.: Арапов 2001; Арапов, Алексеев 2007.

⁸ Более подробно см.: Арапов, Косач 2007: 23–35, 92–126. Эти заслуги исламских деятелей в сфере внешней политики перед советской властью впоследствии не спасли многих из них от репрессий, а мусульманские духовные структуры — от разгрома в конце 20-х — начале 30-х гг.

квартирах; 2) разрешить постройку специальных зданий для религиозных [т.е. мусульманских. — Д.А.] школ; 3) разрешить преподавать мусульманское вероучение без ограничения возраста учащихся; 4) допустить преподавание основ шариата исключительно по программе ЦДУМ; 5) разрешить созыв религиозных собраний [на местах. — Д.А.] без ведома органов соввласти; 6) регистрировать вероучителей в религиозных учреждениях, а не в советских; 7) предоставить политические права муллам и муэдзинам, а также освободить их от налогов⁹; 8) разрешить широкое распространение религиозных книг в противовес книгам антирелигиозного характера; 9) допустить многоженство; 10) разрешить азанчеям преподавать основы шариата в мектебах; 11) предоставить здания советских школ в распоряжение мусульманских учебных заведений; 12) возратить имущество мечетей и медресе в ведение религиозных общин; 13) разрешить преподавание в религиозных школах [арабской. — Д.А.] письменности; 14) открыть при ЦДУМ медресе для подготовки мулл; 15) разрешить отдельное обучение девочек в религиозных школах; 16) отменить требование об обязательном посещении детьми советских школ; 17) организовать при ЦДУМ мусульманскую типографию; 18) разрешить производить посевы [на вакуфных землях. — Д.А.] в пользу мечетей; 19) передать кладбища в ведение религиозных общин; 20) упразднить воспитание детей [мусульман. — Д.А.] в «научных трудовых школах», порожающее у детей отрицательное отношение к религии; 21) разрешить поступление учащимся, окончившим начальные религиозные школы, в средние и окончившим средние — в высшие [мусульманские учебные заведения. — Д.А.]; 22) при обсуждении государственными органами тех или иных [исламских. — Д.А.] вопросов обязательно вызывать представителей «мусульманского духовенства»; 23) дать срочное указание на места об изжитии препятствий к открытию школ [исламского. — Д.А.] вероучения, искусственно создаваемых государственными учреждениями; 24) отменить декреты и распоряжения власти, направленные на борьбу с религией; 25) дать сведения о постановлениях VIII съезда РКП (б) по религиозным вопросам¹⁰.

⁹ В соответствии с конституциями СССР (1924 г.) и РСФСР (1925 г.) духовные лица и служители всех религиозных культов, как правило, причислялись к «лишенцам», т.е. лицам, не обладавшим активным и пассивным избирательным правом при выборах в советы.

¹⁰ На состоявшемся в 1919 г. VIII съезде РКП (б) конфессиональный вопрос был затронут в утвержденной этим съездом Программе компартии. Ею предусматривалась «широкая антирелигиозная пропаганда», но проведение каких-либо конкретных запретительных мер по отношению к конфессиональным институтам формально не оговаривалось [Восьмой съезд РКП(б) 1919: 401–402].

Исламскими приходами Башкирской АССР были поданы на съезд 1926 г. наказы следующего содержания: 1) разрешить созыв районных собраний мусульманских приходов без предварительного согласования с соворганами; 2) передать в распоряжение приходов и ЦДУМ здания мечетей и религиозных школ; 3) допустить свободное обучение детей религии без особой на то санкции госорганов; 4) не ограничивать возраст детей, обучающихся в религиозных школах; 5) все религиозные дела должны находиться в полном ведении ЦДУМ; 6) отменить заключение договоров об [аренде зданий. — Д.А.] мечетей, ибо таковые должны находиться в распоряжении и усмотрении ЦДУМ; 7) прекратить критику [мусульманского. — Д.А.] духовенства в газетах, клубах и т.д.; 8) уравнивать сборы со справок, которые берут [в советах. — Д.А.] с целью разрешить обучать детей вероучению, с суммами сборов, взимаемых при получении других справок; 9) разрешить преподавание религии детям, обучающимся в советских школах; 10) предоставить духовным лицам [исламского вероучения. — Д.А.] все гражданские права; 11) разрешить организацию духовных школ по усмотрению верующих; 12) открыть для печатания религиозных книг типографию при ЦДУМ; 13) разрешить обучение [арабской. — Д.А.] грамоте в религиозных школах; 14) разрешить открытие религиозных курсов для взрослых; 15) разрешить открытие религиозных библиотек, в которых могут быть [и] антирелигиозные книги; 16) в центре [столице СССР — Москве] должен находиться [постоянно. — Д.А.] представитель ЦДУМ [Арапов, Косач 2007: 49–51].

Анализируя пришедшие из разных мусульманских районов России на съезд наказы, чекисты констатировали большую близость их друг другу, но категорически отказывались признавать их «низовое», народное происхождение. В своих докладных записках, отправленных в ЦК компартии, работники ОГПУ настаивали на том, что все эти наказы были подсказаны мусульманским низам сверху и шли в конечном счете от «антисоветчиков», гнездившихся в руководстве ЦДУМ.

В связи с этим еще до начала работы III мусульманского съезда чекисты предложили два плана необходимых дальнейших действий. Мероприятия первого из них носили в основном пропагандистский характер. Так, на местах предусматривалась активизация «контрисламской» идеологической работы, которая должна была выражаться: а) в усилении внимания к совшколе, повышении качества ее работы, б) в активизации мер по подъему культурного уровня [мусульманского. — Д.А.] крестьянства, в) в усилении антирелигиозной работы, г) в борьбе с «экономическими» (?) выступлениями «мусдуховенства», д) в борьбе за «честный и незасоренный» низовой советский

аппарат¹¹, е) в наблюдении за точным выполнением всех законоположений власти о вероучении и недопущении их извращения, особенно при сохранении «полного действия» Декрета от 9 июня 1924 г. Впрочем, особо не надеясь на эффективность перечисленных идеологических мероприятий, чекисты тут же предлагали и второй план действий, гораздо более близкий к общему направлению деятельности их ведомства. Им предусматривалось продолжать проводить по отношению к мусульманам Волги и Урала политику административного нажима. В число мер входили: а) совершенное запрещение открытия религиозных школ для взрослых и курсов для подготовки и переподготовки мулл; б) ограничение открытия религиозных школ, разрешенных Декретом ВЦИК [от 9 июня 1924. — Д.А.]; в) запрещение муллам составлять списки верующих, служащие орудием давления на массы; г) беспощадное преследование мулл, нарушающих закон об отделении церкви от государства; д) репрессии против мулл, нарушающих [советские. — Д.А.] правила о вероучении [т.е. об отправлении обрядов ислама в РСФСР. — Д.А.]; е) лишение избирательных прав муэдзинов и азанчеев, поскольку через их посредство осуществлялось [основное. — Д.А.] влияние «мусдуховенства» на низовые соворганы; ж) усиление «разложения» духовенства методами ГПУ [Арапов, Косач 2007: 87–89]. Очевидно, что для партийного руководства были приемлемы любые методы ОГПУ, в том числе и заимствованные у полиции имперских времен. Однако, по нашему мнению, сотрудники ОГПУ служебным рвением и масштабностью операций значительно превзошли чинов Департамента полиции Министерства внутренних дел Российской империи.

Например, докладывая в ЦК ВКП(б) о ходе подготовки к III мусульманскому съезду, сотрудники ОГПУ информировали руководство о том, что подавляющее большинство его делегатов прямо или косвенно контролируются данным ведомством и ввиду этого обязаны будут «стоять на платформе, вполне приемлемой для нас. Наиболее реакционные элементы из духовенства, попавшие в число делегатов под тем или иным предлогом, на съезд допущены не будут» [Арапов, Косач 2007: 43].

Анализ материалов ОГПУ, посвященных работе III мусульманского съезда (25.X — 4.XI.1926 г.), показывает, что чекисты считали своей главной задачей любыми путями сдерживать все-таки проявлявшееся стремление части делегатов добиться расширения духовных и

¹¹ Надежды на полную победу над коррупцией в госаппарате, разумеется, и тогда, и теперь вполне утопичны.

имущественных прав мусульманских духовных учреждений и их служителей. В этом своем противостоянии, по словам работников Вос-
тотдела, основную ставку они делали на «руководящее ядро съезда,
связанное определенными обязательствами» [РГАСПИ, ф. 17, оп. 60,
д. 796, л. 14]. Из рассматриваемых текстов видно, что особое зна-
чение здесь имела позиция и деятельность двух людей из этого
«ядра».

Первый из них — выдающийся богослов, публицист и литератор,
председатель (муфтий) ЦДУМ в 1923–1936 гг. Ризаэддин б. Фахред-
дин [Ислам на Европейском Востоке 2004: 343–346]. В последнее
время нам удалось опубликовать ряд писем Р. Фахреддина 20-х гг.,
посланных им в высшие советские инстанции и освещающих его попыт-
ки (в основном тщетные) отстаивать интересы подведомственных ему
исламских институтов [Арапов, Алексеев 2006; Арапов 2008]. В этих но-
сящих антимонархически-прореволюционный характер текстах уфим-
ский муфтий особо подчеркивал «полную политическую лояльность
мусульман по отношению к советской власти» [Арапов 2008: 178].
Более того, незадолго до III съезда мусульман России, выполняя задание
Москвы, Р. Фахреддин «достаточно умело (по мнению ОГПУ. — Д.А.)
отстаивал советские интересы» на исламских форумах в Каире и Мек-
ке [Арапов, Косач 2007: 122]. Р. Фахреддин, в отличие от радикально
настроенных участников III съезда, хорошо понимал, что ожидать ка-
ких-либо поблажек исламу от тогдашней советской государственности
не приходилось. По-видимому, к тому времени Р. Фахреддин ус-
тал от груза лежавшей на нем ответственности, но он всегда помнил о
своем долге перед российской уммой. В дни работы III съезда муфтий
все время подчеркивал необходимость сохранения у мусульман Волги
и Урала хотя бы права на преподавание детям основ шариата. Именно
поэтому в заключительном слове на III съезде Р. Фахреддин отмечал
особое значение Декрета ВЦИК 1924 г. о работе мусульманских школ
и призывал «реализовывать то, что указано в [данном. — Д.А.] декрете
и что дает [советская. — Д.А.] власть по этому [школьному. — Д.А.]
вопросу в дальнейшем» [РГАСПИ, ф. 17, оп. 60, д. 796, л. 49].

Вторым деятелем III съезда, постоянно упоминаемым в справках
ОГПУ, являлся известный теолог и публицист М. Бигиев [Ислам на
Европейском Востоке 2004: 38–40]. Судя по всему, в тот момент Би-
гиев еще рассчитывал не только наладить хорошие отношения с вла-
стью, но и добиться от нее какого-либо поощрения. Как и Р. Фахред-
дин, М. Бигиев участвовал в работе Мекканского конгресса и активно
защищал там советские позиции. В дни работы III съезда М. Бигиев
особенно упорно старался провалить все предложения оппозиционе-

ров, откровенно заявив им о том, что они требуют невозможного и никакие их предложения ЦДУМ просто не будет учитывать. По данным ОГПУ, определенная часть делегатов съезда собиралась «продвигать» кандидатуру М. Бигиева на пост муфтия, и, возможно, именно поэтому он стремился так открыто проявить свою преданность коммунистическому руководству страны. Однако, судя по всему, ОГПУ вполне устраивала проверенная уже на деле и более авторитетная фигура Р. Фахреддина, М. Бигиев же в партийно-чекистской среде особым доверием не пользовался. Поэтому его честолюбивые планы провалились [РГАСПИ, ф. 17, оп. 17, д. 796, л. 49, 53]¹².

Особый интерес для историков представляют отложившиеся в материалах ОГПУ выдержки из донесений Х.С. Петросьяна, непосредственно наблюдавшего за работой съезда в Уфе, его московскому шефу Волленбергу. В этих письмах Петросьян подчеркивал «нецелесообразность» дальнейшего выделения в исламской среде «прогрессистов» и «реакционеров»¹³, констатировал, что, по сути, между ними нет никакой разницы и считал необходимым теперь готовиться «бить и тех, и других, никого больше не объединяя» [РГАСПИ, ф. 17, оп. 60, д. 796, л. 53].

Мнение одного из руководящих работников Востодела ОГПУ, доведенное до сведения высшей партийной инстанции, продемонстрировало готовность ОГПУ без всяких колебаний ударить по исламской «антисоветчине» в целом. ОГПУ только ожидало команды «сверху», и она вскоре последовала. В конце 20-х гг. начался разгром мусульманских духовных учреждений на всей территории СССР, в том числе и в Волго-Уральском регионе. Служители исламского культа подверглись массовым репрессиям, деятельность ЦДУМ была фактически заморожена [Юнусова 1999]. Лишь начало Великой Отечественной войны принудило советское руководство изменить с 1941 г. конфессиональную политику и пойти на некоторое сближение с религиозными, в том числе исламскими кругами [Одинцов 2005].

¹² Так и не найдя общего языка с советской властью и предчувствуя угрозу ареста, М. Бигиев сумел в 1930 г. тайно эмигрировать и окончил жизнь в Египте в 1949 г.

¹³ Речь шла о джадидах («прогрессистах») и кадимах («реакционерах»), придерживавшихся разных позиций по поводу пределов модернизации в исламе. ОГПУ старалось в 20-е гг. в своих интересах всячески поддерживать противостояние этих течений в отечественной мусульманской среде [Арапов 2006: 308, 317–318].

Библиография

РГАСПИ (Российский государственный архив социально-политической истории), ф. 17 [ЦК РКП (б) — ЦК КПСС].

Антонов В.С., Карпов В.Н. 2003. Тайные информаторы Кремля — 2. С них началась разведка. М.

Арапов Д.Ю. (публ.) 2001. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М.

Арапов Д.Ю. 2004. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.). М.

Арапов Д.Ю., Алексеев И.Л. (публ.) 2006. «Мусульмане преисполнены надежды, что будут полностью обладать и пользоваться правами, дарованными РСФСР». Письма председателя ЦДУМ муфтия Р. Фахретдинова председателю ЦИК М.И. Калинину. 1920-е гг. // Отечественные архивы. № 5.

Арапов Д.Ю. 2006. Мусульманское духовенство Средней Азии в 1927 г. (по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии) // Расы и народы. М. Вып. 32.

Арапов Д.Ю., Алексеев И.Л. 2007. «Для правильного разрешения религиозно-богословских вопросов». Устав Центрального Духовного управления мусульман 1923 г. // Научные труды Института бизнеса и политики. М. Вып. 4.

Арапов Д.Ю., Косач Г.Г. 2007. Ислам и мусульмане (по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г. Нижний Новгород).

Арапов Д.Ю. (публ.). 2008. «Мусульманское духовное управление находит необходимым выразить свою полную лояльность к советской власти». Центральное духовное управление мусульман Европейской России и Сибири и Президиум ВЦИК. 1923–1924 гг. // Исторический архив. № 2.

Басмачество. 2005. М.

Восьмой съезд РКП (б) 1959: Восьмой съезд РКП (б). Март 1919 г. Протоколы. М. Декреты 1957. Декреты советской власти. М. Т. 1.

Ислам и советское государство 2010. Ислам и советское государство. Сборник документов. Сост. Д.Ю. Арапов, Г.Г. Косач. М., 2010. Вып. 1.

Ислам на Европейском Востоке 2004. Ислам на Европейском Востоке. Энциклопедический словарь. Казань.

Лубянка 2003. Лубянка. Органы ВЧК–ОГПУ–НКВД–НКГБ–МГБ–МВД–КГБ. 1917–1991. Справочник. М.

Миннуллин И.Р. 2006. Мусульманское духовенство и власть в Татарстане (1920–1930 гг.). Казань.

Одинцов М.И. 2005. Власть и религия в годы войны. Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М.

Петров Н.В., Скорин К.В. 1999. Кто руководил НКВД. 1934–1941. Справочник. М. Совершенно секретно 2001. Совершенно секретно: Лубянка — Сталину о положении в стране. М. Т. 4. Ч. 1.

Тумаркин Н. 1997. Ленин жив! Культ Ленина в советской России (Пер. с англ.). СПб.

Юнусова А.Б. 1999. Ислам в Башкортостане. Уфа.

И.Р. МИННУЛЛИН

**МУСУЛЬМАНСКИЕ ОБЩИНЫ
В ТАТАРСКОЙ АССР В 20–30-е ГОДЫ:
ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЕ
И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ
ПОЛОЖЕНИЕ**

Одним из самых драматичных периодов в истории исламского общества России является эпоха социальных революций XX в., приведшая к установлению совершенно новых политических отношений, к строительству государства на основе, в частности, антирелигиозной идеологии. Утверждение Советской власти и последовавшие вслед за этим коренные преобразования во всех сферах общественной жизни оказали мощное воздействие на принципы организации и существования мусульманской общины, обусловив коренную трансформацию ее институтов, разрушив привычные конфессиональные связи и традиции татарского народа.

Локальная конфессиональная община — махалля — являлась основным способом организации общественной жизни татарского народа в дооктябрьский период. Среди определений данного социального образования можно привести следующее: «татарская махалля — это локализованная в силу исторических и историко-градостроительных факторов самоуправляющаяся мусульманская община, которая в условиях иноконфессионального государства организует свою внутреннюю жизнь в соответствии с установками шариата и обеспечивает своим членам возможность свободного исполнения религиозно-нравственного долга» [Салихов 2004: 69].

Исследователи, анализируя сущность локальной мусульманской общины, ее социальных сил и структурных элементов, выделяли в ней три составные части. Во-первых, собственно сообщество верующих, проживавших на определенной территории, объединенных профессиональными, соседскими и родственными отношениями. Во-вторых, приходской священнослужитель как главный распорядитель в конфессиональной сфере, следивший за исполнением религиозных обязанно-

стей и соблюдением норм мусульманского права. И, в-третьих, квартальная мечеть, представлявшая собой не просто помещение для отправления религиозных обрядов, но и своеобразный общинный «клуб», где решались насущные вопросы повседневной жизни махалли [Сухарева 1960: 58; 1976: 19–23]. Четвертым важнейшим институтом общины являлось также конфессиональное учебное заведение, выступавшее очагом исламского просвещения и воспитания, постоянного воспроизводства кадров мусульманских проповедников и педагогов.

Развитие татарской локальной мусульманской общины в дооктябрьский период характеризовалось упрочением позиций приходского духовенства, созданием общинных образовательных центров, формированием вакуфно-благотворительной системы, обеспечивавшей потребности махалли. Большую роль в данном процессе играли представители татарской буржуазии, финансировавшие духовно-просветительские нужды единоверцев.

Революция 1917 г. положила начало коренным изменениям в жизни мусульман России. Религиозная политика большевистской власти имела целью постепенное полное вытеснение религии из жизни общества и мировоззрения верующих.

Махалля и советское законодательство о религиозных обществах

В первые годы Советской власти вопросам законодательства о религиозных обществах было уделено большое внимание. Это объяснялось в первую очередь необходимостью практического осуществления отделения церкви от государства. В декретах, постановлениях и инструкциях был четко определен юридический статус религиозных общин, их новое положение в обществе. Религиозная община советского времени была полностью зависимым от государства объединением верующих граждан. Ее правовой статус подчеркивал ее бесправие и даже номинальность существования. Юридический статус религиозных объединений позволял государству полностью контролировать их деятельность, препятствовать их регистрации, при необходимости — ликвидировать. Логика определения юридического и политического статуса мусульманской общины в советском государстве, в частности в Татарской АССР, в целом соответствовала духу советского законодательства. В законодательстве РСФСР вообще отсутствовало понятие мусульманского прихода. Единственным документом, упоминающим

такое объединение, был «Устав духовной организации мусульман РСФСР» (1923 г.) [НАРТ, ф. Р-732, оп. 6, д. 133, л. 107–110].

Приход представлял собой объединение мусульман с целью совместного отправления богослужения и обрядов, а также для удовлетворения религиозно-нравственных нужд верующих. Каждая махалля ограничивалась определенным районом, границы которого различались в зависимости от местности. Так, население одного села могло входить в одну махаллю с единственной мечетью. Однако в большинстве сел и деревень насчитывалось по два-три прихода. Приход составляло мусульманское население какой-либо местности, включающее лиц обоего пола, достигших 18-летнего возраста. Для решения внутприходских проблем созывалось общее собрание верующих, работа которого строилась по типичному образцу собраний других обществ: избирался председатель собрания и секретарь, обязательно велся протокол.

Всю работу между собраниями верующих осуществляло приходское управление — мутаваллият. По Уставу в его обязанности входило обеспечение материального состояния общества, управление приходским имуществом, в том числе надзор за кладбищами, состоянием мечетей и других культовых зданий, заключение договоров о пользовании недвижимостью, проведение в жизнь постановлений общих собраний. Такие обязанности резко отличали махаллю советского периода от дореволюционной. Деятельность первой ограничивалась только религиозными делами, тогда как в последней осуществлялись и мероприятия социального характера¹.

Тем не менее каждый приход существовал не только на основе Устава духовной организации. С развитием советского религиозного законодательства деятельность мусульманской общины определялась им. В законодательной практике понятие «приход» было заменено словом «общество» (религиозное общество), как и любые другие объединения граждан. Религиозное общество могли организовать не менее 50 человек, достигших 18 лет. Согласно Декрету об отделении церкви от государства религиозные организации лишались права юридического лица, их деятельность ограничивалась удовлетворением исключительно религиозных потребностей верующих, т.е. совершением обрядов. Религиозные общества должны были представить в административные органы протокол собрания учредителей общества, устав и список учредителей. После рассмотрения документов религиозное общество регистрировалось в Наркомате внутренних дел.

¹ О некоторых вопросах деятельности мутаваллият в дореволюционный период см.: *Наганова* 2006: 113–115.

Таким образом, мусульманский приход с юридической точки зрения являлся обычным религиозным обществом советского типа. Махалля представляла собой объединение мусульман с целью только совместного отправления богослужения и обрядов.

В целом юридический статус религиозных общин практически не менялся до конца 20-х гг. Постановление Президиума ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» еще более ужесточило процесс регистрации религиозных обществ, значительно усилило их поднадзорность, зависимость от государства, существенно облегчило процедуру их ликвидации.

Установив юридические основы существования религиозной общины, советское государство с самого начала ограничило и ее функции. Община могла только устраивать богослужение, обслуживать мечеть, участвовать в съездах и назначать служителей культа. Но даже эти виды деятельности не были полностью свободны от государственного вмешательства. Община фактически потеряла такие некогда важные функции, как образовательная, пропагандистская, благотворительная.

Однако до середины 20-х гг. государство занимало двойственную позицию по отношению к исламским религиозным организациям, относительно спокойным было и его отношение к исламу вообще. По сравнению с такими антихристианскими акциями, как закрытие монастырей, изъятие огромных материальных средств православной церкви, мусульманские приходы тогда практически не были затронуты советской экспроприацией. Вообще до 1922 г. ни в отчетах Татарского обкома РКП(б), ни в сводках местного отдела ГПУ, ни в других источниках «мусульманский вопрос» практически не поднимался.

Поэтому, анализируя источники, можно сказать, что в 20-х гг. мусульманская община еще могла функционировать в прежних, дореволюционных рамках. В частности, это касается образовательной функции махалли.

Мусульманское образование²

Конфессиональная приходская школа всегда была одним из ключевых элементов в структуре татарской махалли. Она не только осуществляла важнейшую для мусульманского мира функцию воспроизводства кадров профессиональных проповедников, но и играла определяющую роль в религиозном воспитании широких масс татарского населения. Учебные заведения функционировали практически в каж-

² Об этом также см.: *Usmanova, Minnullin, Mukhametshin* 2010: 28–38.

дой общине, при всех соборных и даже при некоторых пятидневных мечетях.

Поэтому и после 1917 г. развитие мусульманской школы было важным для существования махалли. После окончания Гражданской войны духовенство приступило к восстановлению системы мусульманского образования. В это время сложилась сложная ситуация со светским образованием. Дело в том, что советские школы были сняты с государственного снабжения и их работа финансировалась из скудных местных бюджетов. В этих условиях религиозное население по инициативе духовных лидеров общин отказывалось содержать учителей советской школы и саму эту школу.

Необходимо отметить, что ввиду необходимости получения элементарных начальных знаний, а также из-за закрытия светских школ из-за недостатка средств мусульманское население положительно воспринимало идею обучения в религиозной школе. Однако в этот период местные советские органы торпедировали такую инициативу административными мерами. Серьезным ударом по активности духовенства стало постановление Наркомпроса РСФСР «О преодолении вероучения в мусульманских школах» от 3 января 1923 г. и декрет ВЦИК о закрытии религиозных школ [Набиев 1991: 83]. Тем не менее открывались нелегальные религиозные школы, начался новый этап борьбы за свободу преподавания религии, организуется отправка писем от имени верующих.

С начала 1923 г. все мухтасибаты Татарской АССР³ провели съезды. На основании выдвинутых ими предложений можно утверждать, что приоритетные требования мусульман России после 1917 г. почти не изменились по сравнению с дореволюционным временем. Главными, как и прежде, оставались независимое образование, полная свобода

³ Понятия «мухтасиб» (араб. — учитывающий, проверяющий), «мухтасибат» не имели широкого хождения в дореволюционной России. Первые мухтасибы появляются в 1917 г. Организационное оформление мухтасибатов завершилось в 1923 г., после утверждения Устава духовной организации мусульман РСФСР. Согласно Уставу мухтасибат являлся районным религиозным управлением, подведомственным ЦДУМ, возглавлялся мухтасибом. Мухтасибаты выполняли функции посредника между ЦДУМ и приходами. Мухтасибаты должны были проверять и утверждать приговоры приходских собраний об открытии новых приходов, строительстве мечетей, избрании имам-хатыбов и муэдзинов. Мухтасибатское управление располагало полномочиями в регулировании отношений между религиозным обществом и духовенством. Кроме этого, мухтасиб ведал делами преподавания вероучения в духовных школах, осуществлял их материальное обеспечение, председательствовал в экзаменационных комиссиях. На территории Татарской АССР до конца 20-х гг. было 26 мухтасибатов, из них в 30-х гг. функционировали (скорее номинально) только четыре.

вероисповедания, невмешательство государства во внутренние дела мусульманских обществ и организаций⁴.

Проходивший в июне 1923 г. в Уфе II Всероссийский мусульманский съезд показал всю сложность государственно-конфессиональных (это касалось и ислама) отношений в стране и разработки компромиссной модели сосуществования государства и конфессиональных организаций. Тем не менее важным успехом съезда стала частная уступка, на которую пошли власти. Постановление ЦИК и СНК СССР (октябрь 1923 г.) позволило в мусульманских регионах организовать групповое преподавание вероучения в мечетях и частных домах в свободное от занятий время лицам, достигшим совершеннолетия по шариату и имеющим образование в объеме трех классов школы первой ступени [Юнусова 1999: 135–136]. Некоторые представители духовенства начали создавать религиозные школы еще в 1924–1925 гг., однако пик этой кампании приходится на 1926 г. К 1 апреля 1926 г. число религиозных школ в Татарской АССР, по официальным данным, достигало 684, их посещали до 17,5 тыс. учащихся [НАРТ, ф. 3682, оп. 1, д. 1008, л. 129].

До 1927 г. наблюдался некоторый рост числа религиозных школ. Кроме того, массы верующих добивались свободного, ничем не ограниченного исповедания ислама. На мухтасибатских съездах постоянно выдвигались требования не ограничивать вероучение стенами мечетей, разрешить использовать специальные здания под школы, не ограничивать возраст и состав учащихся, программу ЦДУМ.

Работа III Всероссийского мусульманского съезда в октябре–ноябре 1926 г. продемонстрировала, что дальнейшее развитие исламского образования является одной из приоритетных задач в работе Духовного управления. Требования делегатов съезда по этому вопросу сводились к тому, чтобы обеспечить полноценное функционирование института мусульманской школы. Однако уже к концу года партийные и советские органы Татарской АССР приняли решение о постепенном запрещении религиозного образования. Уже в 1927 г. число мусульманских школ резко снизилось. Если по разным данным в 1926 г. оно достигало 800–1000 с 30 тыс. учениками, то в 1927 г. упало до 150–200 с 6 тыс. учениками.

Такое уменьшение было вызвано рядом причин. Во-первых, были воздвигнуты многочисленные административные барьеры при откры-

⁴ Постановления мухтасибатов этого периода не сохранились, ограничено и число источников в целом по съезду мусульман 1923 г. О решениях, принятых районными управлениями мусульман, можно судить на основе большого числа сводок ОГПУ (отложились в фонде 15 ЦГА ИГД РТ, частично в архиве УФСБ РФ по РТ), доводившего до Татарского обкома РКП(б) информацию практически по каждому мухтасибату.

тии религиозных школ, а также предусмотрены репрессивные меры со стороны государства. Во-вторых, сказывался недостаток кадров учителей-мугаллимов, их материальная незаинтересованность, неудовлетворенность программой. Эти причины названы в официальных источниках. Здесь же указывается, что уменьшение числа религиозных школ вызвано добровольным отходом населения от религии и его неудовлетворенностью религиозным образованием. Родители, отдавшие детей в мектебы, подвергались административному и психологическому нажиму со стороны местных партийно-государственных органов, их дети не могли продолжить образование. С другой стороны, мусульманское образование не позволяло быть активным гражданином нового общества, а приверженность религии лишала возможности пользоваться социальными благами. По всей видимости, незаинтересованность в религиозном образовании стала основной причиной его упадка, хотя этот фактор практически замалчивается в источниках неофициального происхождения. Но, видимо, рано или поздно массивный натиск на религию даже без применения запретительных мер привел бы к отходу основной массы населения от религии (может быть, только внешнему) и религиозных школ.

Работа религиозных школ стала важным условием дальнейшего развития ислама в атеистическом государстве. Но перед мусульманами Советской России стояла тогда также насущная задача пополнения кадров учителей и богословов. Поэтому, не ограничиваясь открытием религиозных школ, мусульманское духовенство в 20-х гг. активно пыталось открывать средние учебные заведения или курсы по подготовке имамов.

В конце 1924 г. казанское духовенство создало специальную комиссию по подготовке открытия в городе медресе. Однако в условиях постоянного административного давления и контроля религиозные деятели решили ограничиться открытием курсов по переподготовке имамов. Для обсуждения этого вопроса в Казани часто проводили собрания духовенства, что не могло не привлечь внимание государственных органов. Так, местный отдел ОГПУ счел нежелательным открытие курсов, поскольку «1) это способствовало бы усилению влияния казанских мулл на сельских, так как почти все они займут должности преподавателей, а сельские муллы окажутся на правах учеников, 2) главная цель курсов — указать практический путь приспособления религии к настоящим условиям» [Архив УФСБ по РТ, ф. 109, оп. 9, д. 15, л. 3].

В апреле 1925 г. ЦДУМ подготовило специальную инструкцию по работе уездных религиозных курсов, которые организовывались для

имамов и муэдзинов сроком на один месяц с целью повышения их профессиональных и моральных качеств. Работа курсов оплачивалась из добровольных пожертвований, а руководили ими мухтасибы и специальная коллегия. Руководство Духовного управления разработало краткую программу обучения на курсах [Архив УФСБ по РТ, ф. 109, оп. 9, д. 15, л. 24].

Летом 1925 г. вопрос открытия медресе был поднят вновь, причем казанское духовенство объединилось для этого с духовенством некоторых кантонов и начало сбор средств. Вопрос был положительно решен только в середине 1926 г., когда Татнаркомпрос выдал Казанскому мухтасибату уведомление «о неимении с его стороны препятствий». Однако ситуация так и не была окончательно разрешена, так как ОГПУ указало ТатНКВД на нецелесообразность подобного шага [Архив УФСБ по РТ, ф. 109, оп. 9, д. 15, л. 16, 20об.].

Медресе также планировалось открыть в Буинском, Челнинском, Елабужском и других кантонах. Одним из первых в 1920 г. открылось медресе «Исламия» в Буинске, в котором училось до 70 человек. Однако в условиях голода 1921–1922 гг. и известных постановлений 1923 г. медресе не могло нормально функционировать. Кантональный съезд 1923 г. принял постановление о возобновлении деятельности медресе, расходы по организации которого взяли на себя мусульманские приходы кантона. Кроме того, значительную помощь предложил и Тетюшский мухтасибат [Архив УФСБ по РТ, ф. 109, оп. 9, д. 1, л. 5]. В начале 1926 г. должны были открыться курсы по переподготовке в Мамадышском кантоне и в Мензелинске, однако разрешения на это не последовало.

Вопрос оживленно обсуждался в местных и центральных органах в 1927 — начале 1928 г. ВЦИК подтвердил правительству ТАССР отсутствие законных препятствий и просил мотивировать отказ местных властей. ТатЦИК, со своей стороны, сослался на постановление Бюро обкома ВКП(б) от 3 января 1928 г., в котором НКВД предлагалось не давать разрешения на открытие медресе по формальным основаниям [Архив УФСБ по РТ, ф. 109, оп. 9, д. 20, л. 81].

Формы деятельности мусульманских общин в 20-е гг.

В 20-е гг. мусульманские общины, развивая исторические традиции, пытались в рамках махалли продолжать благотворительную деятельность, хотя эта сфера была резко сужена из-за большого числа запретов со стороны властей и отсутствия необходимых средств. Некоторые

мусульманские приходы и духовенство создавали из приходских поступлений особый фонд, из которого оказывали экономическую помощь бедным семьям, вдовам и сиротам. В 1926 г. в Чистополе организовали кассу взаимопомощи, откуда беднякам, систематически посещающим мечеть, выдавали денежное пособие [Уханов 1932: 44]. Казанский мухтасибат занимался оказанием помощи беспризорным детям, что, например, ярко проявилось на съезде мусульманских приходов и духовенства города 20 мая 1923 г. Еще 17 сентября 1922 г. на одном из собраний имамов Казани обсуждались вопросы открытия приюта для детей мусульман и благотворительного общества [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 591, л. 52].

Для укрепления позиций в обществе мусульманские общины и духовенство вели и активную пропагандистскую работу среди населения. В условиях усилившейся атеизации и насаждения сверху безбожия в обществе такое направление деятельности было весьма актуальным. В этом отношении деятельность общины распространялась прежде всего на мусульманскую молодежь, т.е. на прослойку общества, наиболее склонную к разрыву с религией. Старшее поколение мусульман продолжало соблюдать традиционные обряды и жить по предписаниям шариата. Основным каналом приобщения молодежи к религии, естественно, служили религиозные школы. Кроме этого, активные деятели общины предпринимали и другие меры, направленные на привлечение населения в мечеть. Так, некоторые использовали мечеть одновременно и как здание культа, и как молодежный клуб.

Важную роль играла также пропагандистская работа духовенства среди женщин. Характерным результатом такой работы стало создание женского мутаваллията (попечительства) при 12-й мечети Казани. Также формой общественного влияния была пропагандистская работа духовенства среди женского населения. В данной сфере известность получила деятельность имам-хатыба этого прихода Гаяза Якупова. Для привлечения женщин в мечеть он еженедельно собирал их на проповедь, в которой затрагивал актуальные вопросы семейного быта: отношения с мужем, воспитание детей [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 172, л. 20–21]. Женский мутаваллият ставил перед собой задачи просвещения женщин, уравнивания их с мужчинами при посещении мечети. Имам Г. Якупов также агитировал своих прихожанок участвовать в выборах.

Собеседования с женщинами практиковал и имам С. Иманкулов, который собирал их в мечети дважды в неделю. Репутацию защитника прав женщин в ходе дискуссий среди духовенства заслужил мухтасиб Агрызско-Елабужского р-на Я. Адутов. В мечетях Агрыза он перио-

дически проводил собрания женщин, на которых призывал их ходить в мечеть и приводить детей, держать пост и соблюдать другие обряды.

Жены мулл, абыйтаи, проводили собрания женщин и собеседования с ними на дому. Государственные и партийные органы рассматривали такие собрания как новую форму враждебной работы мусульманских организаций, направленную на «идеологическую обработку» населения.

Таким образом, до конца 20-х гг. мусульманские общины продолжали деятельность в условиях относительной свободы, не ограничиваясь проведением богослужений в мечети. Община боролась за контроль над системой образования, оказывала влияние на различные слои общества, принимала меры к улучшению социально-экономического положения. В целом активность мусульманских общин была довольно высока.

В 20-х гг. сохранялись и такие структуры махалли, как духовенство и мечеть. Несмотря на то что духовенство было ограничено в гражданских правах и подвергалось повышенному налогообложению, приходские имамы не только осуществляли религиозное руководство, но и активно участвовали в общественной жизни. Мечеть оставалась в пользовании верующих, хотя и была государственным имуществом. До середины 20-х гг. число мечетей и приходов продолжало расти. 1927 г. стал рубежом мечетного строительства, после которого число приходов начало сокращаться. К тому времени в Татарской АССР функционировало около 2 тыс. приходов с примерно 4 тыс. имамами и муэдзинами.

Экономика махалли

Вопреки мощному государственному давлению в 20-х гг. функционировала и финансовая система махалли. Важнейшим условием существования мусульманской общины всегда была ее экономическая независимость, основанная на обязательном конфессиональном налогообложении и широкой благотворительности верующих. До 1917 г. татарская локальная мусульманская община располагала необходимой финансовой базой и самостоятельно вела духовно-просветительскую деятельность. Возможность учреждать приходские попечительства, пожертвования верующих, отсутствие налогов на приходы, поддержка со стороны предпринимательской элиты — все это позволяло мусульманским общинам функционировать без прямой поддержки государства⁵.

⁵ О некоторых источниках финансирования махалля в дореволюционный период см.: Дюдяньон 1997.

Революция 1917 г. изменила финансовую базу существования мусульманских общин, приходы потеряли финансовую самостоятельность. Главной причиной этого стало разрушение института попечительства махалли, в котором важную роль играли представители мусульманской торгово-промышленной буржуазии. Они уже в первые годы Советской власти подверглись репрессиям, их имущество и капиталы были национализированы, выходцы из многих купеческих семей оказались в эмиграции. Уничтожение мусульманской буржуазии как класса стало решающим фактором в процессе полного разрушения прежней системы экономического самообеспечения общин. Большую роль в разрушении финансовой базы махалли сыграла политика государства как в сфере регулирования деятельности общин, так и в области их налогообложения. В 20-е гг. государство законодательно контролировало финансовые потоки конфессиональных обществ. Однако на практике эффективный контроль был в этой сфере еще невозможен ввиду различных обстоятельств. Вообще источниковая база для изучения проблемы религиозных сборов в мусульманской общине очень скудна. Можно предположить, что мусульмане и в советское время продолжали делать пожертвования в пользу мечети и духовенства. Это предположение подтверждается отдельными документальными свидетельствами.

Например, в информсводках ОГПУ 20-х гг. отмечается, что духовенство ведет агитацию за сбор обязательного натурального налога для различных целей. В сводке от 26 сентября 1922 г. сообщалось, что в Казани ведется сбор денег в пользу ДУМ, причем большую активность проявляют городские муллы [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 591, л. 52].

Материальная необеспеченность большинства духовенства заставило ЦДУМ летом 1924 г. выпустить воззвание к верующим с предложением учредить религиозный фонд. Из этого фонда предполагалось распределять средства на обеспечение духовенства, ремонт мечетей и другие религиозные нужды [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 918, л. 155]. В том же году имам-мухтасиб с. Большая Атня (ныне центр Атинского р-на РТ) С. Максудов предложил муллам и населению коллективно собрать исламский налог *ушр* (пожертвование в натуральном виде в пользу мечети или медресе, составляющее $\frac{1}{10}$ урожая). Из этих средств он предлагал покрыть нужды Духовного управления и мухтасибата, а оставшуюся часть разделять среди духовенства пропорционально числу членов из семей [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 918, л. 155]. Традицию отдавать мечети часть урожая соблюдали в селах, где жили самые авторитетные муллы или ишаны. Так, этот сбор производился во многих местах Буинского кантона, одного из наиболее

религиозных регионов Татарской АССР [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 918, л. 208].

В сводках ОГПУ указывалось, что при малой численности посещающих мечеть приходские советы работают, муллы получают выплаты, молитвенные здания отапливаются и освещаются [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 1333, л. 186–187]. Писатель и публицист Фатих Сайфи, совершивший поездку в Мамадышский кантон, пишет о том, что «сбор десятины для мулл — явление редкое в других кантонах, но в Сабах⁶ процветает...» [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 1347, л. 96].

В сводке ОГПУ о политических настроениях в Татарской АССР в апреле-июне 1925 г. отмечается, что при больших пожертвованиях в пользу духовенства крестьяне отказываются от содержания учителя и «самые мизерные вклады давали на постройку памятника Ленину» [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 1378, л. 13]. Принудительные сборы имели место в деревне Аштыбаш Арского кантона, где мулла угрожал не пускать в мечеть тех, кто не заплатит страховых взносов [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 72, л. 36].

Можно сказать, что в начале 20-х гг. финансовые вложения все еще производили зажиточные крестьяне на селе и торговцы в городе. Институт попечительства махалли, хотя и в измененном виде, продолжал существовать. Тот же Ф. Сайфи отмечал, что почти каждая из 47 мусульманских общин Сабинской волости имела трех-пятерых попечителей: «Попечитель для мусульманского клерикального движения — самый сильный инструмент. Обыкновенно в попечители избирают крестьянина, сильного хозяйством и авторитетного среди населения, с большим религиозным уклоном» [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 1347, л. 96].

Много внимания делам махалли уделяли представители татарской буржуазии Казани. Так, в одной из сводок ОГПУ хозяйственная комиссия Казанского мухтасибата названа «официальным представительством» национальной буржуазии в этом религиозном органе [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 1378, л. 34]. Практически на всех мухтасибатских съездах поднимались вопросы материального благосостояния мечети или мухтасибата. Так, осенью 1925 г. на съездах 2-го и 4-го мухтасибата Челнинского кантона приняли смету на содержание регионального управления [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 72, л. 61].

Продолжали информировать о финансовых потоках в махалле сводки ОГПУ и в дальнейшем. В марте 1927 г. в мечетях Агрыза муллы призывали платить уshr и (закят уль-фитр — обязательный налог по

⁶ Сабы — краткое название с. Богатые Сабы, центр волости, ныне центр Сабинского р-на Татарстана.

окончании поста в месяце рамадане). В деревне Табарли Елабужского кантона при участии членов сельсовета на религиозные нужды был произведен сбор по $\frac{1}{2}$ пуда зерна с дома. В деревне Терси того же кантона сельсовет предоставил мечети 1,5 десятин леса. В деревне Служилая Ура Арского кантона верующие вынесли постановление о сборе в пользу мечети с середняков по 1 руб., а с бедняков по 50 коп. В деревне Булым-Булыхчи Тетюшского кантона в одном приходе на содержание мечети и другие нужды собрали по пуду зерна со двора, а во втором приходе — по два-три пуда [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 355, л. 7, 12, 14].

Ограничение функций и деятельности махалли в 30-е гг.

Последовавшие в конце 20-х гг. коренные преобразования во всех сферах общественной жизни оказали сильное воздействие на существование мусульманской общины. К 1927 г. власть перекрыла возможность образовательной деятельности махалли. В январе 1927 г. АПО ЦК ВКП(б) подготовил проект постановления Оргбюро ЦК ВКП(б) «О мерах борьбы с мусульманским религиозным движением», в котором, в частности, предлагалось резко ограничить возможности обучения исламу и подготовки священнослужителей. В мае 1928 г. Политбюро ЦК ВКП(б) приняло решение о закрытии мусульманских религиозных школ [Нуруллаев 1999: 137], а затем Президиум ЦИК СССР отменил постановления о преподавании мусульманского вероучения [Архив УФСБ по РТ, ф. 109, оп. 9, д. 19, л. 58].

В январе 1928 г. Восточный отдел ОГПУ в письме Президиуму ЦИК СССР практически перечеркнул надежды мусульман на открытие медресе в Казани: «С точки зрения борьбы против духовенства нам, конечно, ни в коей мере не выгодно создание медресе, имеющего задачей подковать мусульманское духовенство в первую очередь для борьбы с нами. Но тактические же соображения, известные Вам, вынуждают нас разрешить этот вопрос в положительную сторону. Поэтому мы должны подойти на практике к вопросу об организации медресе с сугубой осторожностью — и на этот год исключительно в виде опыта. Отсюда наше мнение, принципиально разрешить открытие медресе пока только в Уфе при ЦДУ. Разрешение на это выдать на имя лица, пользующегося у нас хотя бы относительным доверием...» [Архив УФСБ по РТ, ф. 109, оп. 9, д. 1, л. 76]⁷.

⁷ Медресе в Уфе так и не было открыто.

Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. разрешало преподавать религию исключительно на специальных богословских курсах, открываемых с особого разрешения НКВД и ЦИК. Никаких собраний и группы по изучению вероучения не допускалось. Но даже этим правом мусульманские приходы воспользоваться не могли, так как репрессиям подверглось в целом мусульманское духовенство, без которого мусульманское образование немыслимо. Таким образом, вся система такого образования была окончательно разрушена.

Вообще Постановление «О религиозных объединениях» и Инструкция НКВД РСФСР «О правах и обязанностях религиозных организаций» поставили точку в определении функций религиозного общества. В Инструкции впервые перечислялось то, чем общинам заниматься было запрещено:

«а) создавать кассы взаимопомощи, богадельни, приюты, странноприимные дома, общежития для бедных, похоронные кассы и т.п.;

б) организовывать кооперативы, производственные объединения и вообще пользоваться находящимся в их распоряжении имуществом для каких-либо иных целей, кроме удовлетворения религиозных потребностей;

в) оказывать материальную поддержку членам религиозного объединения;

г) организовывать специально детские, юношеские, женские молитвенные и другие собрания;

д) организовывать общие библейские, литературные, рукодельческие, трудовые, обучению религии и т.п. собрания, группы, кружки, отделы и т.п.;

е) устраивать экскурсии и детские площадки;

ж) открывать библиотеки и читальни;

з) организовывать санатории и лечебную помощь» [Бюллетень НКВД РСФСР 1929 № 37: 691].

Таким образом, компетенция религиозных общин, теперь уже в рамках закона, сужалась до удовлетворения религиозных потребностей в молитвенном здании. Это вытесняло религиозные организации из всех сфер общественной жизни, где они могли действовать ранее. Анализ источников показывает, что в 30-е гг. такое сужение функций произошло не только юридически, но и практически.

С этого времени в стране начались масштабные хозяйственные и политические кампании, которые привели религиозные общины в критическое состояние. Нельзя говорить о какой-либо активной деятельности религиозных общин в 30-х гг. Основным содержанием деятель-

ности мусульманских приходов, как свидетельствуют документы, стало лишь отправление богослужения в мечети, а также повседневных обрядов. Участие в них населения стало практически единственным показателем религиозной жизни. Отмечается, что во всех мусульманских районах население соблюдает посты, забивает скот в праздник Курбан-байрам. Между тем религиозную обрядовость мусульман невозможно было ликвидировать административными мерами. Сводки ОГПУ отмечают большую посещаемость мечетей, особенно в дни мусульманских праздников. Так, в 1935 г. в дни Курбан-байрама все три мечети деревни Б. Нурлаты были переполнены. В том же году в праздник Ураза-байрам Азимовскую мечеть Казани посетило около 500 человек, мечети Новотатарской слободы — 800, «Белую мечеть» — до 1 тыс., причем 20% верующих составила казанская молодежь [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 3, д. 865, л. 63].

При отсутствии активных форм религиозной активности, какие имели место в 20-е гг., даже наличие коврика-намазлыка или кумгана в татарских семьях характеризовалось в отчетах районных парткомов как проявление религиозности. Борьба с такими «пережитками» была одним из главных направлений антирелигиозной работы. В 1936 г. Центральный совет Союза воинствующих безбожников (СВБ) предложил, например, «решительно бороться с обрядом обрезания» в Татарской АССР.

С конца 1920-х гг. отсутствует и информация о финансовой базе и системе жизнеобеспечения махалли. Она постепенно разрушилась в результате коллективизации, раскулачивания, репрессий. Эти процессы, во-первых, ликвидировали зажиточную прослойку, представители которой традиционно оказывали значительную финансовую помощь приходу, во-вторых, подавили религиозное сознание верующих, которые теперь и материально не могли (или не хотели) поддерживать религиозное общество. Данные о каких-либо пожертвованиях в пользу мечети в 30-х гг. единичны. Так, в деревне Дюсум Сармановского р-на не раз срывались антирелигиозные лекции из-за того, что клуб, в отличие от мечети, не отапливался и не освещался. Сборы на выплату налогов служителями культа, на их содержание, на ремонт мечети и арендную плату за нее, на содержание Духовного управления и помощь семьям репрессированных мулл проводились в д. Пшалым Арского р-на в 1937 г. [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 4, д. 762, л. 16].

Таким образом, если в 20-е гг. финансовые поступления в общины еще имели место в разных формах, то в 30-е гг. экономическая самостоятельность мусульманской общины практически была сведена к нулю.

Массовое закрытие мечетей

В 30-е гг. махалля, естественно, получали финансовую помощь только в тех местах, где были мечеть и законно зарегистрированное религиозное общество. Поэтому целенаправленная и масштабная кампания по закрытию мечетей стала одним из направлений борьбы власти с религией и влиянием духовенства, с религиозной общиной.

Закрытие религиозных зданий началось с первых лет Советской власти. В конце 20-х гг. нормативные акты упростили этот процесс. Регламентирующими документами были постановление ВЦИК от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» и инструкция Постоянной комиссии по вопросам култов при Президиуме ВЦИК от 16 января 1931 г. «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах». На деле, впрочем, расторжение договоров и закрытие культовых зданий совершенно не учитывали требований законодательства и повсеместно сопровождалась произволом властей и партийных органов.

Начало и дальнейшая эскалация данного процесса совпали с широкомасштабной индустриализацией и массовой коллективизацией сельского хозяйства. В связи с этим весьма важным для советских властей было уничтожение крупных городских религиозных центров, остававшихся не просто своеобразным оплотом духовной оппозиции, но и очагом «вредного» идеологического влияния на пролетарские массы. Следует отметить, что, например, в Казани закрытие храмов началось лишь в 1928 г. и первыми административное давление испытали православные церкви и монастыри. Так, в октябре 1928 г. — апреле 1929 г. прекратили деятельность 12 из 52 церквей и монастырей, а из 19 мечетей не было закрыто ни одной [НАРТ, ф. Р-5852, оп. 1, д. 784, л. 12об.].

Именно кварталы исторического национального района города — Новотатарской слободы — в 1928 г. стали полем первой большой социалистической стройки Казани, а именно возведения крупного мехового комбината. Для осуществления этого грандиозного технологического и, конечно же, социально-политического проекта требовалось разрушить весь прежний уклад жизни и быта жителей слободы, исторически группировавшихся в конфессиональные общины вокруг трех местных мечетей. Известно, что все махалли Новотатарской слободы в дореволюционный период отличались высокой общественной активностью. Здесь функционировали известные исламские образовательные центры, проповедовали и преподавали знаменитые богословы и педагоги [Салихов, Хайрутдинов 2004: 294–295]. Можно сказать, что такой религиозный очаг в самом центре разворачивающегося строи-

тельства был изначально обречен. 11-я мечеть в Новотатарской слободе — первое мусульманское культовое здание Казани, закрытое, отобранное у верующих и «переданное под культурные нужды» [НАРТ, ф. Р-5852, оп. 1, д. 784, л. 5–12об.].

С завершением строительства меховой фабрики в местные органы власти начали поступать ходатайства трудовых коллективов различных цехов о закрытии и остальных мечетей Новотатарской слободы. Последнее из оставшихся молитвенных зданий Новотатарской слободы — мечеть «Иске Таш» — также было на грани закрытия. В 1931 г. арестовали ее имама М.-С. Иманкулова. Сразу же после этого среди рабочих мехкомбината началась кампания по сбору подписей за закрытие мечети. Однако, по всей видимости, массовые жалобы верующих этого промышленного района в высшие государственные инстанции приостановили процесс закрытия мечети, который завершился лишь в 1939 г.

К тому времени все духовенство Новотатарской слободы было репрессировано, и двухвековая история ее религиозных общин фактически завершилась. Впрочем, из 19 мечетей города на этот период действующей осталась только одна — мечеть «Марджания», которая, конечно же, не могла удовлетворить духовных потребностей всех мусульман города.

Массовое закрытие мечетей продолжалось вплоть до начала Великой Отечественной войны. Из 13,7 тыс. мусульманских приходов внутренней России в 1941 г. действовало около 100 [Юнусова 1999: 189]. На одном из республиканских совещаний политпросветработников и СВБ в начале 1939 г. секретарь Татобкома ВКП(б) Мухаметов заявил, что духовенство республики распустило слух о намеченном огульном закрытии молитвенных зданий. Тем не менее этот факт подтвердился: анализ материалов показывает, что только в 1939 г. было закрыто 698 молитвенных зданий, в том числе 574 мечети и 124 церкви⁸.

Кампания закрытия культовых зданий, развернувшаяся в конце 20-х гг., знаменовала начало решительного разрушения традиционных отношений в локальных мусульманских общинах и была призвана подготовить необходимую идеологическую и социальную почву для проведения сплошной коллективизации. Массовое закрытие мечетей привело к ликвидации религиозного общества, которое утратило саму необходимость финансовой самостоятельности.

⁸ Подсчитано мной по материалам Информационно-статистической группы Президиума Верховного совета ТАССР [НАРТ, ф. Р-3610, оп. 5, д. 3].

Социально-экономическое положение мусульманского духовенства

Кроме этих процессов, большое влияние на процессы трансформации мусульманской общины в конце 20–30-х гг. оказало разрушение института мусульманского духовенства. Советская власть изначально поставила задачу его нейтрализации и устранения из общества. Уже первыми ее декретами церковные служители были ограничены в своей деятельности и стали лишь исполнителями обрядов, сразу же лишены они были и избирательных прав, что на практике исключило их из общественно-политической жизни страны.

Ограничения в области гражданских прав — не единственная форма давления на духовенство. В 20-х гг. основным орудием его нейтрализации служила экономическая политика. Завышенные для этой категории населения ставки налогообложения позволяли ограничить духовенство в материальных средствах. Одним из серьезных последствий правовых и экономических ограничений со стороны государства стал массовый отказ религиозных деятелей от исполнения духовных обязанностей. Отход духовенства от религиозной деятельности важен для понимания процессов трансформации мусульманской общины 20–30-х гг.

Это явление отмечалось уже вскоре после революции. Как правило, массовое сложение сана наблюдалось в периоды ужесточения политики государства по отношению к духовенству, ухудшения материального и общественного положения священнослужителей. Так, первые массовые отказы от духовных должностей имели место сразу после октября 1917 г. В Татарии за первые годы Советской власти от религиозной должности отошли свыше 200 мулл [Маторин 1929: 145]. Новый импульс этот процесс приобрел после окончания Гражданской войны, когда были введены новые ограничения на деятельность духовенства и ужесточена налоговая политика.

Говоря о причинах отказа от религиозной должности, необходимо отметить, что в документах контролирующих органов, в частности ОГПУ, практически не упоминается идеологический разрыв с религией. Такие случаи были единичными, как правило, их широко рекламировали на страницах печати. Основные же причины снятия сана крылись в социально-экономическом положении духовенства. Его облагали завышенными налогами, лишили избирательных и других гражданских прав, недоступны были социальные блага и членам их семей. Отказ от должности позволял вернуть отнятые права и участвовать в общественной жизни. Поэтому многие предпочитали жить наравне с остальными гражданами, а не оставаться «лишенцами».

Социально-материальная незаинтересованность духовенства в официальном исполнении духовной службы стала основной причиной отказа от нее. Часть мулл навсегда порывала таким образом с исполнением обязанностей в приходе. Однако некоторая часть духовенства использовала такое положение для неофициального отправления обрядов. Динамику этого процесса проследить довольно сложно из-за отсутствия статистического материала. По данным органов власти, данный процесс нарастал во время кампаний выборов, когда официальный разрыв с религией давал доступ к участию в общественной жизни. Эта тенденция также широко использовалась для дискредитации духовенства [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 1347, л. 92].

Среди социально-экономических причин отказа от религиозной должности лидирует невозможность уплатить все налоги. В такой ситуации материальную поддержку имаму — в денежной или натуральной форме — иногда оказывало население. Однако в тех приходах, где это было невозможно из-за бедности прихожан или активных контрмер сельских органов власти, сложение сана стало единственным выходом из сложившейся ситуации. В мечети с. Мелля-Тамак Мензелинского кантона имам-хатыб заявил: «Мы, муллы, служим для вас и для сохранения религии в будущем. Если нам, муллам, в силу тяжести налогов и прочих сборов в будущем придется отказаться от сана, то вашу мечеть превратят в клуб. Погребение, бракосочетание тогда производиться не будут» [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 524, л. 99]. Часто причиной отказа от сана указывались социальные ограничения в отношении семьи муллы, в частности, невозможность обучать детей в школе.

Огромный размах этот процесс принял в конце 20-х гг. Политика раскулачивания стала главной причиной массового отказа духовенства от должностей. К социальным и материальным лишениям в этот период добавились новые методы борьбы с духовенством. Официальный разрыв с религией стал единственным способом спасти себя и семью от раскулачивания. Партийные органы признавали, что причиной отказа от сана служили прежде всего социально-экономические лишения: «Материальное неблагополучие, а также гражданское бесправие, невозможность обучения... детей в советских учебных заведениях и, единично, идейный отход от религиозных убеждений вынудили часть духовенства отречься от сана и начать трудовую жизнь» [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 524, л. 96].

В 1928–1929-х гг. отмечено 150 случаев отказа мусульманских священнослужителей от должности. Сами муллы иногда призывали к массовому сложению сана. Это, по их мнению, заставило бы прави-

тельство пойти на определенные уступки. Мулла д. Альметьево Челнинского кантона Валеев заявил: «Мы, муллы, в настоящее время все вместе одновременно должны отречься от сана, иначе освободиться от налогов нельзя» [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 524, л. 100об.]. Данная тенденция отмечена во многих кантонах Татарской АССР. В Шонгутской волости Буинского кантона к такому шагу были готовы 19 мулл.

Нарушения религиозного законодательства стали нормой в конце 20-х гг., и тогда же они были практически узаконены. В это время духовенство подверглось новому ущемлению социальных и экономических прав. В ходе коллективизации и раскулачивания оно было официально причислено к кулакам, что позволило не только полностью лишит духовенство средств к существованию, но и «нейтрализовать» и уничтожить наиболее активных религиозных деятелей. Лишенное гражданских прав и материальных средств духовенство в конце 20-х — начале 30-х гг. в значительной мере утратило свой потенциал.

В 1930-х гг. очередной удар по положению духовенства нанесла кампания закрытия религиозных зданий. С потерей мечети приход переставал существовать, а служитель общины терял источник дохода и вынужден был заканчивать духовную деятельность. Кроме того, не было облегчено налоговое законодательство в отношении духовенства, оставались в силе все социальные ограничения. Итак, гражданское бесправие, завышенные налоги, раскулачивание обусловили падение численности духовенства и снижение его роли в обществе.

Репрессии против мусульманского духовенства

Одним из главных факторов, повлиявших угнетающим образом на мусульманское духовенство, стали политические репрессии. Первая волна массовых репрессий против духовенства началась в самом конце 20-х гг., когда начались форсированные преобразования всех сфер жизни страны. Важным препятствием на этом пути власти считали религию, священнослужителей и простых верующих. Наибольшие последствия проводимая политика имела в сельской местности, где коллективизация и связанные с ней эксцессы ломали традиционный уклад жизни, разрушали крестьянское общинное мировоззрение, в том числе и приверженность населения религии.

Политика «ограничения и вытеснения кулачества экономическими методами» сопровождалась применением административно-репрессивных мер во время хозяйственно-политических кампаний. Посто-

янно подчеркивалось, что хозяйство служителей культа также является кулацким. С этого времени карательная политика советской власти была направлена уже не столько против духовенства в целом, сколько против его представителей как «участников» антиколхозного движения. Практически все осужденные в 1929–1932 гг. служители культа обвинялись в противодействии колхозной и другим хозяйственным кампаниям и в организации с этой целью кулацких группировок. В этот период религиозная деятельность была фактически приравнена к антиколхозной, особенно в тех случаях, когда не было засвидетельствовано фактов участия духовенства в сопротивлении созданию колхозов.

В конце 20-х — начале 30-х гг. ОГПУ ТАССР сфабриковало несколько групповых дел по так называемым «мульско-купеческим контрреволюционным образованиям». Репрессии были начаты на основе директив о массовой операции по ликвидации кулачества и охватили все районы республики. Например, в сентябре 1931 г. Татотдел ОГПУ завершил следствие по делу т. н. «контрреволюционной буржуазно-националистической религиозной повстанческой организации» в Мамадышском, Сабинском и Рыбно-Слободском р-нах (бывший Мамадышский кантон) [Архив УФСБ по РТ, архивно-следственное дело № 2-14047]. В обвинительном заключении четко прослеживалось стремление связать антиколхозные настроения с религиозным движением в кантоне, сопровождавшимся требованиями вернуть мечети и освободить арестованных духовных лиц.

В соответствии с существовавшей практикой дело обычно формировалось вокруг одной крупной и известной фигуры, устанавливались все его профессиональные и непрофессиональные связи, и фигурантов объединяли в одну организацию. В данном случае руководителем этого несуществующего «формирования» был объявлен известный и авторитетный имам-хатыб Мамадыша, мухтасиб Мамадышского кантона Мухамет Беркутов. Его активная деятельность как имама и мухтасиба, контакты с представителями духовенства различного уровня были предметом особого внимания к нему со стороны органов безопасности. М. Беркутов, например, участвовал в работе Всероссийских съездов духовенства 1920–1926-х гг., был организатором кампании по открытию религиозных школ в кантоне, активно отстаивал права духовенства и возвращение мечетей. Естественно, что круг его знакомств охватывал не только представителей приходов Мамадышского мухтасибата, но и включал мусульманских лидеров Казани, Уфы и других центров. Исходя из этого, местный отдел ОГПУ строил и структуру «организации». Так, в нее по ходу следствия объ-

единили более 70 человек, проживавших в разных селах и составлявших якобы 15 групп. Во главе каждой из них поставили муллу, а остальными «членами» будто бы являлись кулаки.

В обвинительном заключении была подробно описана работа каждой ячейки в рамках кантона. Однако на этом уровне масштаб организации был бы незначителен. Обычно подобным «организациям» приписывались связи с Казанью, в частности с М.-С. Иманкуловым, общее руководство, осуществляемое ЦДУМ, и выход на другие регионы, в данном случае — на Среднюю Азию. Формальным поводом установления связей «организации» могли служить любая поездка или заочное знакомство.

Директивы ОГПУ коснулись не только села, учитывая «оживление городской контрреволюции», предполагалось активизировать работу и в городах. Одновременно с этими операциями Татотдел ОГПУ готовил новую репрессивную кампанию против влиятельного казанского духовенства и буржуазии, объединенных в «мулльско-купеческую группу Казани». По типичному сценарию это дело формировалось вокруг известного общественного деятеля, казанского мухтасиба, имам-хатыба 9-й соборной мечети М.-С. Иманкулова.

В результате массовых репрессий конца 20-х — начала 30-х гг. были физически уничтожены или устранены многие представители духовенства всех конфессий ТАССР. Только «тройка» ГПУ-НКВД ТАССР в 1929–1938 гг. осудила 802 представителей мусульманского духовенства Татарской АССР⁹. Мусульманское духовенство утратило наиболее активных и образованных религиозных деятелей, на смену которым приходили неквалифицированные имамы, что способствовало утрате исламского наследия татарским обществом. Хотя некоторые муллы возвратились на родину из концлагерей и ссылок, многие из них уже не исполняли прежних обязанностей. Все они в середине 30-х гг. стали жертвами еще более суровых репрессий.

О потерях среди духовенства можно косвенно судить лишь по численности оставшихся официально исполнять обязанности мулл. В результате естественной убыли, отказа от должности и репрессий численность мусульманского духовенства Татарской АССР к началу 1930-х гг. сократилась почти в четыре раза: если к 1927 г. число мулл варьировало в пределах 3,6–3,9 тыс. человек (т.е. практически не изменилось по сравнению с началом 20-х гг.), то к 1934 г. зарегистрированных имам-хатыбов и муэдзинов осталось около 1 тыс. (по офици-

⁹ Сведения даны по: Багавиева 2003: 155. К сожалению, точное число репрессированных служителей исламского культа, осужденных не только «тройками», в настоящее время не установлено.

альным данным — 1555 человек, но в это число были включены «лапотные», «бродячие» и снявшие сан).

Беспрецедентное наступление началось в 1936 г., когда было уничтожено почти все руководство мусульманских организаций. Разгром ЦДУМ, казни и ссылки его членов позволили приступить к ликвидации мусульманского духовенства по всей стране. Одним из громких «постановочных» процессов против мусульманского духовенства в ТАССР стало в том же, 1936 г. так называемое «дело Атласова»¹⁰.

Ужесточение репрессий по всему СССР отмечено в 1937 г. Как и прежде, сильно пострадало духовенство всех конфессий. В ходе «кулацкой операции» в Татарской АССР было репрессировано значительное число мусульманских духовных лиц. Так, к высшей мере наказания были приговорены известные мусульманские деятели Татарии — мухтасиб Дубязского района Ф. Шамсутдинов, мухтасиб Арского района Г. Уразгильдеев, бывший имам мечети 17-й махалли Казани С. Вахитов. К тому времени было практически уничтожено высшее духовенство — прежнее руководство ЦДУМ. В 1936 г. расстреляна казий ЦДУМ Мухлиса Буби, в 1937 г. в Москве — имам соборной мечети А. Шамсутдинов, в 1938 г. приговорено к высшей мере практически все руководство Духовного управления — Ш. Шараф, З. Камали, Дж. Абызгильдин и другие. Осужденный в январе 1937 г. на 10 лет заместитель муфтия К. Тарджиманов в октябре следующего года был этапирован в Уфимскую тюрьму, где в течение года подвергался допросам с пристрастием.

Несмотря на некоторое общее снижение масштабов репрессий в 1938 г., появляются новые тенденции в карательной политике по религиозно-национальным мотивам. В этот период число дел с участием духовенства вновь возросло в связи с ликвидацией в Татарской АССР

¹⁰ После ареста членов ЦДУМ в различных городах Татарской АССР начались аресты и репрессии в отношении мусульманских деятелей, так или иначе связанных с делом ЦДУМ. Летом 1936 г. был арестован бывший мулла, историк, депутат II Государственной думы Хади Атласов. В декабре 1936 — марте 1937 г. в Татарской АССР были проведены аресты ряда учителей и бывших духовных лиц, «членов атласовской контрреволюционной организации». К маю 1937 г. по делу Атласова за «участие в контрреволюционной националистической повстанческой шпионской организации, ставившей целью свержение советской власти и создание тюрко-татарского государства на буржуазной основе» было арестовано 107 человек, среди них 54 представителя интеллигенции, 35 — мусульманского духовенства, 18 крестьян и рабочих. Среди мулл наиболее известны Рашид Яруллин, бывший мухтасиб и имам-хатыб села Альметьева, мухтасиб Абдул-Бари Фаттахов, двоюродный брат Г. Исхаки — Касим Исхаков, мулла из села Лашманка Первомайского района. В октябре 1937 г. Х. Атласов и еще восемь человек (в числе которых указанные выше муллы) были приговорены к расстрелу.

т.н. «филиалов» организации «Идель-Урал»¹¹. В связи с установкой на раскрытие общереспубликанского заговора мусульманских духовных лиц уничтожали как якобы «идейных руководителей» этих филиалов.

Репрессии 30-х гг. полностью изменили социально-культурную и численную характеристики мусульманского духовенства. Аресты и расстрелы тысяч имамов привели к заметной утрате преемственности религиозных традиций между поколениями.

* * *

Таким образом, существование мусульманских общин в 20–30-е гг. было предопределено логикой развития Советского государства: все его действия были направлены на слом прежних общинных институтов. Однако нюансы такой политики зависели от общественно-политической и экономической обстановки в стране. Так, до середины 20-х гг. государство внешне не вмешивалось в дела общин, но вынуждало их ограничивать сферу деятельности. Формально община могла только устраивать богослужение, следить за сохранностью молитвенного здания, участвовать в съездах и назначать служителей культа.

Анализ имеющихся материалов показывает, что до конца 20-х гг. мусульманские общины продолжали деятельность в условиях относительной свободы, не ограничиваясь лишь проведением богослужения в мечети. Община боролась за контроль над системой образования, оказывала влияние на различные слои общества, принимала меры к улучшению своего социально-экономического положения. Однако в конце 20–30-х гг. советское государство приняло ряд мер, которые поставили традиционную татарскую махаллю с присущими ей социально-экономическими функциями на грань исчезновения. Уже в конце 1920-х гг. были предприняты шаги по ликвидации религиозной системы образования. Сначала оно было поставлено в жесткие рамки административных ограничений, а затем и полностью уничтожено. Налоговый пресс Советской власти уничтожил экономический потенциал махалли. В 30-х гг. был организован массовый снос мечетей. Ликвидация института духовенства привела к полной недееспособности татарской махалли в ее прежнем виде. Если в 20-х гг. основными методами нейтрализации религиозных деятелей были социальные и экономические ограничения, то в 30-х гг. репрессии привели практически к уничтожению этого слоя мусульманского общества.

¹¹ Об организации татарских политэмигрантов «Идель-Урал» за рубежом, например в Японии, см. статью Нисиямы Кацунори в данном сборнике.

В 20–30-х гг. произошла глубокая трансформация уммы в России. Сама махалля перестала быть самоуправляющейся мусульманской общиной с особой организацией жизненного уклада. Она превратилась в религиозное общество, зарегистрированное или неофициальное, в которое верующие объединялись для исполнения лишь религиозных обрядов. Существование такого религиозного общества в течении последующего длительного периода поддерживалось либо наличием мечети, либо присутствием лица, в ряде случаев не имевшего исламского образования, но умевшего проводить обряды.

Библиография

- Архив УФСБ по РТ (Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Республике Татарстан), ф. 109 [Фонд рассекреченных дел], [Фонд архивно-следственных дел].
- НАРТ (Национальный архив Республики Татарстан), ф. Р-732 [Центральный Исполнительный Комитет Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов ТАССР]; ф. Р-732, оп. 6 [Комиссия по вопросам культа при Президиуме Тат ЦИК]; ф. Р-3682 [Народный комиссариат просвещения ТАССР]; ф. Р-5852 [Народный комиссариат внутренних дел ТАССР].
- ЦГА ИПД РТ (Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан), ф. 15 [Татарский областной комитет ВКП(б)].
- Багавиева С.С.* 2003. Политические репрессии в советском Татарстане (1918 — начало 1950-х годов): Дисс. к.и.н. Казань.
- Дюдуаьон С.А.* 1997. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII — начало XX в.) // Ислам в татарском мире: история и современность. Казань.
- Маторин Н.* 1929. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М.
- Набиев Р.А.* 1991. На путях научного мировоззрения. Казань.
- Наганова Н.* 2006. Формирование мусульманского общества через царскую администрацию: махалля под юрисдикцией Оренбургского магометанского духовного собрания после 1905 г. // Татарские мусульманские приходы в Российской империи. Казань.
- Нуруллаев А.А.* 1999. Ислам и мусульмане России в условиях советского режима // Ислам и мусульмане в России. М.
- Салихов Р.Р.* 2004. Участие татарского предпринимательства в общественно-политических процессах второй половины XIX — начала XX века. Казань.
- Салихов Р.Р., Хайрутдинов Р.Р.* 2004. Слобода Новотатарская // Ислам на Европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань.
- Сухарева О.А.* 1960. Ислам в Узбекистане. Ташкент.
- Сухарева О.А.* 1976. Квартальная община позднефеодального города Бухары. М.

Уханов А.С. 1932. Социалистическое наступление и религия. Казань.

Юнусова А.Б. 1999. Ислам в Башкортостане. Уфа.

Usmanova D., Minnullin I., and Mukhametshin R. 2010. Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Tatarstan // *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*. Ed. Kemper, M., Motika, R. and Reichmuth, S. London–New York. P. 21–66.

НИСИЯМА Кацунори

РОССИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ-ЭМИГРАНТЫ В ЯПОНИИ В ПЕРИОД МЕЖДУ ДВУМЯ МИРОВЫМИ ВОЙНАМИ

В Японии исследований по истории мусульман, проживавших в стране, очень мало. Многие ученые сосредоточили свое внимание на вопросах религиозной политики государства по отношению к синтоизму, буддизму, христианству и их сектам. А проблемами мусульман и ислама, к сожалению, мало кто интересовался, хотя после Октябрьской революции и Гражданской войны в Японию прибыло немало мусульман-эмигрантов. Японское правительство проявило к ним интерес, надеясь использовать таких эмигрантов против СССР, Китая и Великобритании. В соответствии с этим в межвоенный период зародилось и несколько активизировалось движение мусульман-эмигрантов в Японии. В то время мусульманская община состояла в основном из татар и башкир, такие деятели, как Габдулхай Курбангалиев, Гаяз Исхаки и Габдрашид Ибрагимов, оставили заметный след в истории этой общины.

Только после распада СССР в 90-х гг. появилось много исследований по данной теме. Российские исследования проблем белой эмиграции, в частности в Татарстане и Башкортостане, связаны со становлением новой автономной государственности и преобразованиями национальной культуры [Гайнетдинов 1993а; Усманова 2005а]. В Турции вызывает интерес политика кемалистского режима по отношению к мусульманам в Японии, появились важные работы о тюркской диаспоре в Японии и Северо-Восточной Азии [Esenbel, Inaba 2003; Esenbel 2004]. В Японии также возрос интерес к межвоенному периоду, внешнеполитическим целям Японии в межвоенный период, общественным и культурным отношениям внутри и вне страны [Курата 1996а; 1996б; Икэи, Сакамото 1999; Нисияма 2006а; 2006б; Komatsu 2006; Сакамото 2008; Комацу 2008]. В такой ситуации задача автора состоит в том, чтобы на основе японских архивных источников и публикаций осветить деятельность обществ мусульман-эмигрантов, а также деятельность их руководителей.

Г. Курбангалиев в 20-х гг.

После революции и Гражданской войны в России многие белоэмигранты бежали на Дальний Восток и далее, через Маньчжурию и Корею, в Японию. В 1918 г. в Японии впервые начали появляться группы татар. В декабре 1920 г., согласно официальным документам, под покровительством японского правительства находилось около 600 татар. Из них 200 человек получили гражданство Турции и переехали в Турцию или в США. Остальные 400 получили право на постоянное жительство в Японии. Половина из них жила в Токио и его окрестностях, другая половина — в Йокогаме, Нагое, Осаке и Кобэ. Они занимались главным образом коммерцией [Масагаки 1981: 295]. Архивные документы утверждают что, хотя многие российские эмигранты были тюрками-мусульманами, в целом их называли «*хаккэй родзин*» (белыми русскими) или «*даттандзин*» (татары). Они торговали мануфактурой, в частности сукном, а также вели мелочную торговлю. [ГАВО, Гаикоудзин. Т. 1, 2; Комадзава 1983/4: 296–297]. В конце мая 1922 г. газета «Кокумин симбун» сообщила, что в городе Хатиодзи близ Токио появились трое сомнительных русских, но на самом деле они оказались татарами, торгующими сукном [ГАВО, Гайкокудзин. Т. 1]. Всеобщий интерес вызывал вид одетого в халат коробейника на велосипеде, въезжающего в японскую деревню [Адутов 2001: 74].

В 20-х гг. в Японии российские тюрки-эмигранты образовали мусульманскую общину. Они численно преобладали над единоверцами из Индии и Юго-Восточной Азии, которые начали переезжать в Японию в период Мэйдзи (1868–1912) и проживали главным образом в Кобэ [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 7–14]. Мусульмане, а также русские и евреи учредили свои религиозные и культурные общества. Страны, имевшие дипломатические отношения с бывшей Российской империей и устанавливавшие дипотношения с СССР, стремились использовать эмигрантов как козырь против Советского Союза. Японское правительство тоже намеревалось манипулировать эмигрантами для содействия экспансионистской политике на Азиатском материке.

Башкир Г. Курбангалиев впервые прибыл в Японию в ноябре 1920 г. Об этом сообщила столичная газета «Токио асахи симбун» под заголовком: «Строительство новой республики с помощью восточной Японской империи; мусульмане, жаждущие свободы и освобождения, станут во главе объединительного движения народов Азии». К заметке была приложена фотография Курбангалиева вместе с Бикмеевым [Токио асахи симбун 19.12.1920]¹. После Первой мировой войны, в годы

¹ Бикмеев, Султан-Гирей (1874–?) — полковник русской армии, башкир. В ноябре 1920 г., находясь на службе при штабе атамана Г.М. Семенова, вместе с Курбангалиевым переехал в Японию.

так называемой «демократии Тайсё» (1912–1926) в Японии, возможно, впервые сообщалось о башкирах, о российской белой эмиграции и были высказаны различные взгляды на революцию и Гражданскую войну в России.

В 1922 г. Г. Курбангалиев переехал в Далянь и там занял должность внештатного работника отдела исследований Южно-Маньчжурского железнодорожного общества (ЮМЖДО). Известно, что рекомендацию ему дал Мацуока Ёсукэ, знаменитый японский политик межвоенного времени. Проработав два года, Г. Курбангалиев был вынужден уволиться из-за «ссоры с сослуживцами-христианами». Потом он служил преподавателем турецкого языка в Генштабе японской армии [ГАВО, Дзайхонпо, «дело о ссоре мусульман тюрко-татар в Японии»]. Причина «ссоры с христианами» подробно не была выяснена. Но было известно, что тогда Г. Курбангалиев активно выступал в защиту мусульман во всем мире. Он посетил Сиотэна Нобутаку, служившего в отделе особого назначения штаба Квантунской армии в Харбине. Г. Курбангалиев интересовался взглядами Сиотэна Нобутаку, изучавшего тогда еврейский вопрос в связи с разработкой японской политики по отношению к британскому протекторату Палестина [Сиотэн 1964: 118]².

В этот период Г. Курбангалиев обращался к министру иностранных дел по вопросу о роли Японии в новом международном положении после Первой мировой войны. Два его письма оставались в архивах. Первое письмо, датированное 4 февраля 1922 г., было представлено министру иностранных дел Японии Утида Косай. В этом письме он изложил японскому министру свое мнение относительно будто бы имевших место намерений Великобритании, Франции и Германии перед Генуэзской международной конференцией разделить Россию и захватить часть ее территории. Г. Курбангалиев предложил Японии ввести войска в Сибирь и управлять Оренбургской казачьей областью, вклинивающейся между Башкирией и Киргизией (ныне Казахстан). Он высказывался за укрепление дружественных связей Японии с народами Азии на пространстве от Южного Урала и Сибири до Средней Азии [ГАВО, Оросэйдзё. Т. 1, ролик № 1-1213].

Другое письмо от 12 сентября 1922 г. было послано министру иностранных дел и его копия — министру народного просвещения Камата Эйкити. Проповедуя сотрудничество тюркских народов с Японией и единство действий мусульман и всех тюркских народов, Г. Курбанга-

² Сиотэн Нобутака (1879–1962), известный в Японии антисемит. С ноября 1920 г. — в спецслужбе штаба Квантунской армии в Харбине. Затем — президент Японского антисемитского общества и второй председатель Великояпонского исламского общества. Первым был Хаяси Сэндзюро.

лиев предложил основать в Японии Институт тюркского языка [Archives in the Japanese Foreign Affairs. МТ. 1.1.2.12]. Летом 1923 г. он хотел создать общество «Хикари» («Свет») в Пекине, объединяющее мусульман Маньчжурии [ГАВО, Кантонгун. Т. 17: 307–309]. В следующем, 1924 г. Г. Курбангалиев опубликовал три статьи в японском журнале «Манмоу» («Маньчжурия и Монголия»), в которых изложил свои политические взгляды [Курбангалиев 1924а; 1924б; 1924в]. Он призывал к образованию Великого свободного союза урало-алтайских народов Азии. В союз он предлагал включить семь автономных республик и областей: Башкирию, Киргизию, Туркестан, Бухару, Хорезм, Бурят-Монголию и Ойротскую область. Он надеялся создать большое объединение урало-алтайских народов Центральной Азии, включающее Монголию и Синьцзян, простирающееся до Каспийского моря и Южного Урала. Г. Курбангалиев стремился получить в этом деле помощь двух азиатских государств: Японии и Турции.

Идея свободной федерации урало-алтайских народов привлекает внимание по двум причинам. Во-первых, Г. Курбангалиев желал возвышения Азии и критиковал европейскую цивилизацию. Новая мировая цивилизация, по его мнению, противостояла бы цивилизации Европы, а также Советскому Союзу. Его идеи антиевропеизма и антисоветизма нашли отклик в правонационалистических кругах японских военных, политиков и части интеллигенции, стремившихся к экспансии на Азиатском материке.

Во-вторых, Г. Курбангалиев преднамеренно принижал значение Татарии. Именно в этом корни вражды с Г. Исхаки, выступавшим за создание татарского штата «Идель-Урал». Г. Курбангалиев полностью отошел от идеи самоуправления башкир, с которой он выступал в 1920 г. в Сибири. На изменение его позиции сильное влияние оказал венгерский этнограф Бенедек Баратоши-Балог, который прибыл в Японию в 1921–1922 гг. Он утверждал, будто правительство Венгрии стоит на позициях пантуранизма [Юнусова 2001а: 188–189]³.

Осенью 1924 г. Г. Курбангалиев переехал из Маньчжурии в Токио. Он продолжал поддерживать тесные отношения с военными и правыми, такими как Тояма Мицуро, руководителем «Кокурюкай» («Общество Черного Дракона»). Устанавливая тесные связи с теми, кто настаивал на экспансии Японии в Азии, он ратовал за объединение и освобождение урало-алтайских народов, включая и мусульман. Во

³ Баратоши-Балог Бенедек (1870–1945), венгерский ученый, в 1908–1909 и 1914 гг. совершил экспедицию в низовья Амура и собрал материалы по этнографии живущих там народов. В 1922 г. прибыл в Японию в качестве специалиста по этнографии айнов, зарекомендовал себя как пантуранист.

второй половине 1920-х гг. Г. Курбангалиев являлся фактическим руководителем общества мусульман в Японии.

Большинство российских эмигрантов, включая мусульман — татар и башкир, жили в Маньчжурии, главным образом в Харбине и других городах региона. Но со второй половины 20-х гг. центр политической деятельности мусульман-эмигрантов на Дальнем Востоке переместился в Токио. В 1927 г. умер имам Г. Селихметов, который еще с дореволюционных времен руководил мусульманами Харбина. Имам Г. Курбангалиев стал новым руководителем, и центр политических деятельности переместился в Токио [Chernolutsukaya 2000: 84; Усманова 2006: 50–51].

Книга «Ниппон исураму си» («История ислама в Японии») знакомит с краткой автобиографией Г. Курбангалиева, в ней помещена фотография этого деятеля близ его дома Йойоги-Уэхара в г. Токио (1935 г.). В книге есть также краткий послужной список, вероятно, написанный Г. Курбангалиевым при поступлении на службу внештатным работником ЮМЖДО в 30-х гг.

«Биография: место рождения — Башкирская Республика, Арга-йшский район, деревня Медияк. Нынешнее место жительства — город Токио, район Сибуя, Йойоги-Уэхара, 98. Без гражданства, Мухамед Габдулхай Курбангалий.

Образование: 1) 1914 г. — окончил медресе в Медияке по предмету теологическая этика; 2) ноябрь 1920 г. — первый раз приехал в Токио; 3) январь 1921 г. — второй раз приехал в Токио; 4) январь 1922 г. — принят на службу внештатным работником ЮМЖДО; 5) октябрь 1924 г. — переехал в Токио; 6) январь 1925 г. — организовал Общество мусульман в Токио; 7) декабрь 1927 г. — основал школу для мусульман в Токио и стал ее директором (до настоящего времени); 8) октябрь 1928 г. — стал президентом Общества мусульман в Японии; 9) 1929 г. — основал типографию, выпускающую литературу на арабском шрифте; 10) 1932 г. — посетил Маньчжоу-го и организовал Общество мусульман; 11) 1933 г. — основал журнал «Яна Япон Мох-бире» [«Новые японские сообщения. — Н.К.]; 12) июнь 1934 г. — впервые на Дальнем Востоке напечатал Коран; 13) 1936 г. — основал учительскую семинарию в Мукдене/Шэньяне.

Наград и наказаний нет. С подлинным верно. Мухамед Габдулхай Курбангалий [Комура 1988: 315–316]».

Внутренние раздоры

В начале 30-х гг. мировая ситуация резко изменилась. 18 сентября 1931 г. в Лютяогоу, севернее Мукдена/Шэньяна произошел взрыв на железной дороге. Под этим предлогом японские войска вторглись в

Северо-Восточный Китай, захватили его и в марте 1932 г. создали там марионеточное государство «Маньчжоу-го». В это время на Ближнем Востоке среди мусульман усилились антианглийские настроения из-за будущего статуса протектората Палестина. В такой международной ситуации перед руководителями мусульман в Японии широко открылись пути политической деятельности.

В 1932 г. Г. Курбангалиев ездил в Маньчжурию «на совещание, проходившее с конца ноября по 1 декабря, в котором участвовало 15 представителей мусульман из Маньчжурии». Оно постановило послать поздравление в адрес Маньчжоу-го, созданного Японией. Полностью поддерживая образование Маньчжоу-го, он выступил с «обращением к 20 млн. братьев, проживающих в Русско-Китайской пограничной полосе», призывая их чистосердечно присоединиться к «Великой Азии под главенством мощной Японии» [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 18–21]. В это время он активно поддерживал японскую экспансию в Маньчжурии под руководством военного министра и главнокомандующего Корейской армией Хаяси Сэндзюро.

После распада СССР были рассекречены документы, из которых стало известно, что в июне 1932 г. в Токио было созвано совещание с целью объединения мусульман Японии, Маньчжурии и Китая. В совещании приняли участие Фукуда Хикосукэ, Ниникава Арата, барон Иноуэ Тэцудзиро, Батолин, Ф.И. Поротиков⁴ и Г. Курбангалиев. Совещание постановило созвать мусульманский съезд в Токио для создания единой организации мусульман и ее руководящего центра. Созыв съезда и объединение мусульман были поручены Г. Курбангалиеву [Гайнетдинов 1993а: 70]. Хотя в Японии не выявлено документов, подтверждающих подлинность этого факта, но, вероятно, после этого совещания активность Г. Курбангалиева возросла.

В октябре 1933 г. в Японию прибыл эмигрант-татарин Г. Исхаки, гражданин Турции. О нем есть сведения в государственном архиве внешних отношений в Токио. Кроме сведений о его происхождении, образовании и деятельности до революции, перечислены следующие факты. В 1917 г. на Всероссийском мусульманском съезде он был избран членом его ЦИК. После Первой мировой войны Г. Исхаки был послан в Версаль некоторыми татарскими кругами в качестве «представителя тюрко-татарских народов». В 1931 г. он участвовал во Всемирном съезде мусульман в Палестине и был избран в его исполком.

⁴ Фукуда Хикосукэ — бывший военный атташе в России, Ниникава (правильно, Нинагава Арата) — профессор и председатель японского Красного Креста, Иноуэ Тэцудзиро — член палаты пэров японского парламента. Батолин и Ф.И. Поротиков — белоземляне.

В том же году в Варшаве состоялись торжества по случаю 35-летия творческой деятельности Г. Исхаки. В 1933 г. общество «Идель-Урал» послало его в Японию для работы на Дальнем Востоке [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 122–125].

Об отъезде Г. Исхаки из Польши в Японию была достигнута договоренность между генштабом Польши и японским посольством в Варшаве. Японский военный атташе майор Янагида Гэндзо сообщил полковнику Хата Хикосабуро о цели приезда Г. Исхаки в Японию [Гайнетдинов 1993а: 73–74; Лубянка 2003: 521; Хата 1958: 141]. Поэтому японские власти располагали подробными сведениями об этом деятеле. Приехав в Японию, он развернул активную пропагандистскую кампанию за организацию «культурного общества тюрко-татарских народов» «Идель-Урал». 11 февраля 1934 г., когда в Японии отмечали праздник, День основания государства, группа Г. Исхаки решила провести учредительный съезд этого общества. Но Г. Курбангалиев и его сторонники ворвались на заседание съезда и пытались избить Г. Исхаки. 24 февраля группа Г. Исхаки продолжила съезд и создала филиалы общества в городах Кобэ, Нагоя, Кумamoto. Против деятельности «Идель-Урала» Г. Курбангалиев действовал главным образом в Токио. Проживавшие в Японии мусульмане разделились на приверженцев двух группировок, между которыми разгорелась борьба.

«Токио асахи симбун» от 18 февраля подробно сообщила об этом и характеризовала события 11 февраля как междоусобицу религиозных групп. Но борьба между мусульманскими деятелями началось еще в России, где в последние годы существования монархии отмечено противостояние либерально-прогрессивных сил мусульманского общества и таких традиционалистов-консерваторов, как отец и сын Курбангалиевы [Усманова 2005б: 402, 505–506]. Во время революции и Гражданской войны башкирское национальное движение развивалось вразрез с татарским, направленным на объединение мусульман России в рамках штата «Идель-Урал», тогда как башкирские деятели выступали против этой идеи. Борьба этих двух групп продолжалась и в эмиграции, причем она обострилась из-за вмешательства различных сил в Японии.

События развивались так. В 6 часов 11 февраля началось избрание членов Общества «Идель-Урала». В это время на заседании появились Г. Курбангалиев и Ф.И. Поротиков вместе с семьей-восемью русскими. Г. Курбангалиев сказал, что в «Идель-Урале» живут и русские, они тоже имеют отношение к Обществу. На вопрос «Кто вы такие?» Поротиков ответил: «Белые русские!» и ударил Г. Исхаки. Некие

Якушев, Маджидов и другие начали драку [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 117–118]⁵.

Министерство иностранных дел Японии тщательно анализировало положение этих двух групп, т.е. Г. Исхаки и Г. Курбангалиева, и причины их борьбы. Одной из причин сочли конфликт между турецким посольством в Японии и Г. Курбангалиевым: за пять-шесть лет до этих событий, когда открылся Съезд народов Азии в Нагасаки, Г. Курбангалиев выдал себя за заместителя посла Турции. Поэтому ему был запрещен доступ в турецкое посольство⁶. Вторая причина состояла в том, что в 1933 г., когда член свергнутой Османской династии принц Абдул-Керим прибыл в Японию, посольство Турции заявило по этому поводу протест. Приглашение принца и посещение им Японии организовали Г. Курбангалиев и японские политики, которые добивались независимости синьцзянских тюрок от Китая и создания в Синьцзяне с помощью Японии второго Маньчжоу-го. После отъезда Абдул-Керима из Японии в Шанхай японский министр иностранных дел Хирота Коки был вынужден публично отрицать такие намерения [Dündar 2008: 155–159]⁷. Третья причина заключалась в том, что по прибытии Г. Исхаки в Японию, в октябре 1933 г., турецкое посольство в Японии отнеслось к нему с симпатией. Но, поскольку Турция имела дружественные отношения с СССР, ее посольство в Японии поддерживало не политические, а лишь культурные аспекты движения во главе с Г. Исхаки. Государственное руководство Турции во главе с К. Ататюрком «полностью отдалось европеизаторским реформам в стране», безразлично относилось к исламу, «не может позволить себе уделять внимание пантюркизму», крайне отрицательно относилось и к идее восстановления султаната и халифата. Кроме того, кемалистская Турция поддерживала дружественные отношения с СССР. Следовательно, Турция считала недопустимыми панисламистские и антисоветские акции Г. Курбангалиева. А действий «Идель-Урала» правительству Турции нечего было опасаться. Г. Исхаки был социалистом, следовательно, он выступал и против царя, и против султана. На основании всего этого МИД Японии сделало вывод, что группу Г. Курбангалиева поддерживают Генштаб, Кэиситё (Полицейское управле-

⁵ Поротиков — русский, Мотахил Якушев, Мурдзян Маджитов и Ахмед Мустанпов — башкиры из Пермской и Вятской губерний [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 110–111, 189].

⁶ В действительности Съезд народов Азии был созван в Нагасаки в июле 1927 г.

⁷ Абдул Керим приехал в Токио 24 мая 1933 г. и вынужден был уехать в Шанхай 21 сентября. Для его приглашения активно действовали Г. Курбангалиев, Мухсин Чо-панор и Огасавара Наганари.

ние столицы) и правые, а группу Г. Исхаки — турецкое посольство в Японии и мулла мечети в Кобэ [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 59–67].

Полковник Ф.И. Поротиков, принявший участие в событиях 11 февраля, был членом Общества независимости Сибири [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 76–77]⁸. Он враждебно относился к Г. Исхаки, который, по его мнению, был революционером, связанным с социалистами. Г. Исхаки же считал «русских, включая белых и красных, врагами мусульман» и что революция невозможна «без разрешения национальных проблем». Ф.И. Поротиков критиковал деятельность Г. Исхаки в период революции и первых лет Советской власти, потому что Г. Исхаки, как представитель «Идель-Урала», в кулуарах Версальской конференции пропагандировал план раздела России. Кроме того, отмечал Ф.И. Поротиков, он входил в состав самарского Комуча и стремился к компромиссу с большевиками, чтобы нанести удар сибирскому правительству в Омске, а также самой идее автономии Сибири. Г. Исхаки переехал из Турции в Берлин, а затем в Польшу «с целью получить помощь от приверженцев Великой Польши» [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 93–103]. С точки зрения Ф. Поротикова, «белого» русского, Г. Исхаки превратился «из социалиста в государственника» именно в рамках татарского национального движения и его деятельность имела недопустимый характер.

В мае 1934 г. в Кобэ состоялся учредительный съезд общества «Идель-Урал», на котором Г. Исхаки произнес яркую речь, «отметив огромную силу и значение национальной культуры, а также призвал к дружной работе». Съезд также объявил «провокатору Курбангалиеву общенациональный бойкот» [Рубеж. № 28 [337]. 07.07.1934: 17]. В феврале 1935 г. в Мукдене/Шэньяне прошел первый съезд мусульман Дальнего Востока под руководством Г. Исхаки [Усманова 2005а: 6], таким образом, противостояние двух групп распространилось и на Маньчжурию, Корею и Китай. В таких условиях 14 марта 1934 г. Г. Исхаки представил министру иностранных дел Хирота Коки письмо, в котором он четко выразил политическую позицию, утверждая, что независимо от принадлежности к белым или красным, русские — основной враг «тюрко-татарского народа». Он указал, что группа

⁸ Поротиков, Флегонт Илларионович (1872–?) — белоэмигрант, полковник, член Общества независимости Сибири, заведовал типографией в Мукдене/Шэньяне. В 1932–1934 гг. действовал в Японии в качестве члена Общества национальностей Сибири. В июне 1932 г. в Токио принял участие в объединительном совещании проживающих в Японии, Маньчжурии и Китае. В 1934 г. организовал Общество национальностей Сибири в Токио. В феврале-марте того же года совершил агитационную поездку в период предвыборной кампании в японский парламент [ОПВД 1936: 181; Исхаков 2004: 11–12].

Г. Курбангалиева, издавая журнал «Яна Япон мохбири» в Токио, стоит в оппозиции к тюрко-татарскому движению и согласна с идеей «единой и неделимой России». Рассчитывая на помощь Японии, стремясь добиться независимости Маньчжурии и Внутренней Монголии от Китая, Г. Исхаки надеялся, что Япония окажет поддержку «тюрко-татарскому движению» и предлагал вести совместную борьбу народов Азии против «белой расы», пропагандируя создание государства «Идель-Урала» путем раздела России [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 248–253].

Г. Исхаки издал брошюру об «Идель-Урале», переведенную на японский язык, в которой попытался разъяснить идею создания этого государства. Свои статьи он опубликовал в японском журнале «Тоё» (Восток). В них он приветствовал создание Маньчжоу-го и даже высказался, что если справедливо освобождать народы Китая из-под владычества ханьской нации, то освобождение «Идель-Урала» не менее справедливо [Исхаки 1934: 106–107].

Он был связан с эмигрантом Мустафой Чокаевым, который был руководителем мусульманского движения в 1917–1918 гг. в Туркестане и тогда жил в Париже [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 319–320]. Вероятно, М. Чокаев получил сведения о мусульманах на Дальнем Востоке через Г. Исхаки, так как отрицательно оценивал внешнюю политику Японии, которая использовала группу Курбангалиева [Мацунага 2008: 215–218]. Г. Исхаки покинул Маньчжурию в феврале 1936 г. и вернулся в Европу.

В это время Г. Курбангалиев активно выступал за экспансию Японии на Азиатском материке. Синьцзян и Афганистан в этом отношении входили в область интересов Токио. Тогда же была поставлена цель сломить сопротивление Китая, пропагандировать антикоммунизм в отношении СССР и соперничать со странами Европы и США. В июне 1934 г. губернатор префектуры Киото сообщил в секретном донесении, что некий Ма Сяньлин вошел в контакт с Г. Курбангалиевым, возможно, в целях достижения независимости Синьцзяна и освобождения мусульман [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 196–197]. А в СССР политический отдел ОГПУ Дальневосточного края и Г.Г. Ягода в Москве внимательно следили за действиями мусульманских деятелей в Японии. А.М. Тагиров сообщил Сталину о прибытии Г. Исхаки в Японию, Г. Ибрагимова — из Турции в Японию и об отъезде Г. Курбангалиева в Харбин, подробно информируя об их шагах [Лубянка 2003: 519–521]⁹.

⁹ А.М. Тагиров (1890–1938) — писатель и председатель президиума ЦИК Башкирской АССР.



Обед на вилле бывшего премьер-министра Инукаи Цуёси
в конце 1933 г. — начале 1934 г.

(слева Г. Исхаки, Г. Ибрагимов и справа Г. Курбан加利ев).

Фотография

Изгнание Г. Курбан加利ева из Японии

В июле 1937 г. с перестрелки у моста Лугоуцяо близ Пекина началась широкомасштабная японская агрессия с целью захвата и подчинения всего Китая. Во второй половине 30-х — начале 40-х гг. активность Японии на «мусульманском» направлении возросла. 12 мая 1938 г. в праздник Айд ал-Мавлид была торжественно открыта мечеть в Токио. Г. Курбан加利ев давно готовился к этому событию, но не мог присутствовать на торжестве, так как 5 мая был арестован полицейским управлением столицы и находился под следствием. На открытии мечети среди гостей были генерал-полковник Мацуи Иванэ и один из лидеров правых Тояма Мицуру [ГАВО, Хомпо. Т. 2: 776–782]¹⁰.

«Токио асахи симбун» так сообщала о торжественном открытии мечети: «400 мусульман, проживающих в Японии, дали клятву верности своему объединению и вознесли молитву за торжество антиком-

¹⁰ Мацуи Иванэ (1878–1948) — участник русско-японской войны. В мае 1914 г. — августе 1915 г. командирован в Европу и США. В 1922 г. начальник службы особого назначения в Харбине при Квантунской армии. С декабря 1935 г. президент Общества Великой Азии. В 1937 г. командующий армией, захватившей в Шанхай. В 1948 г. казнен как военный преступник класса А.

мунизма... Мулла Гали-Дашки, председатель Общества тюрко-татарских народов в Токио, объявил об открытии мечети. Под руководством Ибрагимова состоялась общая молитва, а Янгуради¹¹ возгласил суры Корана. Затем на торжественном собрании по случаю открытия мечети вступительное слово произнес Ибрагимов, и состоялось хорошее пение государственного гимна Японии „Кимига-ё“. После этого по знаку двоюродного брата императора Маньчжоу-го Хусэна, раздался возглас — „Тэнно-хэйка, банзай“ [Да здравствует Император Японии! — *Н.К.*] а по знаку генерала-полковника Мацуи — возглас „Ура! Мусульмане!“ [Токио асахи симбун. 13.05.1938].

Из этого сообщения ясно, что мусульмане в Японии были вовлечены в русло японской внешней политики и содействовали японской экспансии на азиатском континенте. Они считали такую экспансию залогом своего освобождения и улучшения своего положения.

Незадолго до открытия мечети отношение правительства Японии к Г. Курбангалиеву изменилось к худшему. Общество мусульман Токио, во главе которого он стоял, было распущено, а 8 мая оно было воссоздано во главе с престарелым Г. Ибрагимовым [ГАВО, Дзайхомпо. «Дело о изгнании Курбангалиева за границу», «От министра иностранных дел Угаки Кадзусигэ генеральному консулу в Шанхае Хидака Синрокуро, 08.06.1938»].

На другой день после открытия мечети, 13 мая, состоялось совещание у начальника отдела иностранных дел при управлении полиции и охраны (Кэйхокёку). Его подготовило министерство внутренних дел для депортации Г. Курбангалиева из Японии, так как его деятельность «не только стала препятствием для политики Японии в мусульманском вопросе, но и может отрицательно повлиять на общественное спокойствие». Было постановлено заставить его покинуть Японию. При этом с учетом «отношений наших государственных ведомств с Г. Курбангалиевым и милосердия Его Величества» изгнаннику позволено выехать будто бы «добровольно». Через месяц после этого постановления, 14 июня Г. Курбангалиев уехал из Токио в Дальня [ГАВО, Дзайхомпо. «Телеграмма от министра иностранных дел Угаки Кадзусигэ заграничным посольствам и консульствам 14 июня 1938 г.», «Совещание по поводу изгнания Курбангалиева»].

Японское правительство опасалось, что противостояние и раскол среди мусульман-эмигрантов мешают проведению единой государственной политики по делам мусульман. Правительство стремилось

¹¹ Янгуради — выходец из Пензенской губернии, был имамом в Кэйдзо/Сеуле, действительно помогал Обществу мусульман Токио. Его дочь Уммкульсум (1899–1994) вышла замуж за Г. Курбангалиева в 1926 г.

объединить всех мусульман в одно общество, послушное и подконтрольное верховной власти. После изгнания Г. Курбангалиева в сентябре 1938 г. было организовано Великояпонское исламское общество (Дай Ниппон кайкё кёкай) во главе с бывшим премьер-министром Хаяси Сэндзюро [ОПВД 1938: 92–93]¹².

Третий период деятельности Г. Курбангалиева начался с его «добровольного отъезда» и завершился взятием его в плен (август 1945 г.) Красной армией, вступившей в Маньчжурию. Великояпонскому обществу ислама за апрель–сентябрь 1938 г. было передано 20 тыс. иен в качестве «дара трех министров», т.е. министров иностранных дел, военного и военно-морского министров. Половину этой суммы Г. Курбангалиев получил как «прощальный подарок» при отъезде из Японии. Сумма «прощального подарка» по тем временам была велика [ГАВО, Хомпо. Т. 2: 965–973].

Разведывательные данные о выступлениях Г. Курбангалиева после того, как он покинул Японию, подробно изложены в донесениях министру иностранных дел Угаки Кадзусигэ. Сам министр 14 июня уведомил японские посольства и консульства о переезде Г. Курбангалиева из Токио в Далянь и дал указание наблюдать за ним [ГАВО, Дзайхомпо, «Телеграмма от 14 июня 1938 г.».]. 18 июня Г. Курбангалиев прибыл в Мукден/Шэньян. Группа татар, поддерживавшая Г. Исхаки, опасалась выступлений изгнанника. Но он не проявлял особой активности [ГАВО, Дзайхомпо, «Телеграмма от Уэда к Угаки, 29 июня 1938 г.».]. 19 июня он выехал и 20-го приехал в Далянь и остановился в гостинице «Ямато». Уэда Кэнкити, японский посол в Маньчжоу-го, секретно сообщил министру о его деятельности. Из этих сообщений следует, что Г. Курбангалиев рассказывал о плане «объединения Урала с горой Фудзи». Он хотел вернуться в Токио и при содействии главы правых Тояма Мицуру и генерал-полковника Кавасима Ёсиюки совершить турне по антикоммунистическим и мусульманским странам. Также были переданы его слова о намерениях встретиться с атаманом Г.М. Семеновым, Ясуэ Норихиро (заведующим службой особого назначения японской армии) и Мацуока Ёсукэ (главой ЮМЖДО) [ГАВО, Дзайхомпо, «Телеграмма от Уэда Кэнкити к Угаки Кадзусигэ, 6 июля 1938 г.».].

¹² Хаяси Сэндзюро (1866–1943) был командирован в Германию перед Первой мировой войной. После начала войны переехал в Лондон. Во время командировки изучал «мусульманский вопрос», став экспертом по этой проблеме. Написал объемный труд «Состояние мусульманских стран во время Первой мировой войны». В 1931 г. — главнокомандующий Корейской армией, вторгшейся в Маньчжурию. В феврале–июне 1937 г. — премьер-министр [Миямура 1972: 8, 566–567].

На допросе 17 сентября 1945 г. Г. Курбангалиев так объяснил советским военным следователям свое изгнание из Японии: «Японский генеральный штаб считал, что мусульманская религия противоречит основам японского государства, ибо она исповедует единого Бога — Аллаха, отрицая тем самым божественность японского императора». И от него потребовали «перестать заниматься распространением магометанской религии в Японии» [Юнусова 2001а: 190]. Симано Сабу-ро, близкий друг Г. Курбангалиева, думал об этом иначе. Он считал депортацию интригой группы «Кокурюкай» и военных против Г. Курбангалиева, предпринятой для установления полного военного контроля над всеми религиозными группами [Мантэцукай 1984: 471–472, 476].

Открытию мечети в Токио и изгнанию Г. Курбангалиева из Японии способствовали два фактора. Первый — безусловное намерение японского правительства манипулировать мусульманским движением. Второй — формулирование особой политики по еврейскому вопросу в связи с официальными установками по проблемам мусульман.

В этом отношении важно, что в декабре 1937 — июне 1938 г. МИД провел ряд заседаний для изучения мусульманских проблем. На этих заседаниях были заслушаны доклады о мусульманах в Маньчжурии, Индии и Юго-Восточной Азии, а также доклады о еврейских финансовых группах на Дальнем Востоке. Ведущая роль принадлежала внештатному работнику МИД Имаока Дзюитиро, который заявил на первом заседании: «Одной стрелой можно попасть в трех птиц». Он придавал важное значение Синьцзяну и мусульманам в противовес Великобритании, СССР и Китаю и, будучи туранистом, выступал за создание Турано-мусульманского антикоммунистического фронта. В апреле-мае на заседаниях был создан Комитет по исламским и еврейским делам (Кайкё оёби юдайя мондай иинкай). Японская внешняя политика стала с тех пор строиться с учетом еврейской проблемы. В соответствии с итогами этих заседаний изменилось отношение правительства к Г. Курбангалиеву [ГАВО, Хомпо. Т. 2: 512–538, 546–567, 584–604, 623, 659–686, 735–736; Нисияма 2006б: 97].

Взгляды Г. Курбангалиева по еврейскому вопросу отличались от позиции МИД и японского правительства. 26–28 декабря 1937 г. прошел весьма представительный Дальневосточный еврейский съезд в Харбине, объявивший о поддержке союза Японии и Маньчжоу-го [Токио асахи симбун. 27.12.1937]. При содействии генерал-майора Хигути Киитиро и полковника Ясуэ Норихиро в съезде приняли участие 2 тыс. делегатов [СПВД 1938: 199; Дзаданкай 1973: 193].

Съезд воодушевил евреев, но «белые» русские были недовольны. Антикоммунизм белых эмигрантов прочно ассоциировался с антисе-

митизмом, и поэтому «белые» русские были настроены против политики Японии по еврейскому вопросу. Г. Курбангалиев получил сведения о еврейском съезде из газеты «Харбинское время». Ему не понравилось приветствие Хигути Киитиро, который заявил о защите евреев в Маньчжурии наравне с другими нациями и обещал предоставить им свободу экономической деятельности, возможность жить мирной жизнью. Он закончил свою речь так: «Благословляю создание в скором будущем еврейского государства и желаю счастья евреям на Дальнем Востоке». Главный начальник управления полиции столицы Абэ Гэнки в рапорте от 17 января 1938 г. так изложил министру внутренних дел Суэцугу Нобумаса мнение Г. Курбангалиева: «В настоящее время мир разделен между имущими и неимущими странами. Другими словами, существует борьба между евреями и антисемитами, и противоречия между странами, где господствуют евреи, такими как Англия, США, Франция и Россия, и такими странами, как Япония, Германия и Италия, которые заключили Анतिकоммунистический пакт. 300 млн. мусульман во всем мире и евреи давно противостоят друг другу, как лед и пламя. В последнее время их взаимоотношения в Иерусалиме сильно обострились. Поэтому среди мусульман усиливаются антисемитизм и ненависть к Великобритании» [ГАВО, Миндзоку мондай. Юдайядзин. Т. 3: 634–642].

Таким образом, Г. Курбангалиев подчеркнул враждебность мусульман по отношению к таким странам, как Англия, США, Франция и Россия, «в которых господствуют евреи». В то время японская политика по отношению евреям еще четко не определилась. С одной стороны, антикоммунистические европейские союзники Японии, Германия и Италия, усилили гонения на евреев, с другой стороны, Японии были нужны иностранные инвестиции, в том числе еврейских капиталистов, ради экономического развития Восточной Азии. В декабре 1938 г. японское правительство обнародовало свою позицию по «еврейскому вопросу». Подтверждалось, что правительство Японии будет относиться к евреям Восточной Азии так же, как и к другим иностранцам. Эта политика отличалась от жесткого курса союзников — Германии и Италии [Коно 1987: 74–75]. Г. Курбангалиев был против японской политики «умиротворения» евреев, и его действия препятствовали правительственному курсу.

Покинув Японию, Г. Курбангалиев жил в Даляне и работал внештатным сотрудником ЮМЖДО. Он старался объединить мусульман на Дальнем Востоке и оказать этим помощь Японии [Ясуэ 1987: 211–212]. Для экспансии на Азиатском континенте Япония стремилась использовать разные группы эмигрантов — мусульман, евреев и

«белых» русских. Они оказались заложниками японской агрессивной политики, направленной против Китая, СССР и Великобритании. Но эмигранты, со своей стороны, стремились воспользоваться внешней политикой Японии для улучшения своего положения благодаря помощи Токио в объединении эмигрантских группировок. Г. Курбангалиев активно действовал, установив связь с Токио, благодаря письмам от Ясуэ Норихиро [Ясуэ 1987: 254]. Несколько раз в Токио обращались с просьбами о возвращении Г. Курбангалиева в Японию. Но МИД неизменно отказывал в этом [ОПВД 1940: 304–305; 1941: 386].

Г. Ибрагимов в Японии

В Токио оставался престарелый Г. Ибрагимов, видный духовный авторитет, который должен был, в принципе, управлять мусульманами в Японии.

Г. Ибрагимов приехал в Японию в 1909 г. из Владивостока. Один раз он возвращался на родину [Комацу 2008: 54–92], некоторое время жил в Европе, с 1921 г. остался в эмиграции. В 1933 г. из Турции он вновь приехал в Японию. Г. Ибрагимов умер в конце августа 1944 г. за год до разгрома и капитуляции Японии [Комура 1988: 53, 81]. «Токио асахи симбун», поместив фотографию покойного, так сообщила о его смерти: «Осенью в 9-м году Сёва [1934 г., на самом деле — в октябре 1933 г. — Н.К.] снова он прибыл в Японию. Когда развернулась японо-китайская война, он с помощью ислама разъяснял во всем мире позицию Японии, ведущей священную войну. И после начала Великой Восточно-Азиатской войны он посвятил себя ведению священной войны, чем и содействовал Японии» [Токио асахи симбун. 02.09.1944].

Некоторые архивные документы содержат сведения о том, что Г. Ибрагимов «приехал в Японию как шпион России». Он опубликовал книгу «Мир Ислама и распространение исламской религии в Японии» и работал редактором журнала «Мир Ислама». Г. Ибрагимов служил советником султана Мехмеда V Решада и был «сторонником панисламизма и восстановления Османской империи, защищал принцип Великой Азии». Г. Курбангалиев «воспользовался его известностью» [ГАВО, Дзайхомпо, «Дело об изгнании Курбангалиева»]. Группа Г. Исхаки обвиняла Г. Ибрагимова в том, что «его поддерживали большевики». Полагая, что Г. Ибрагимов служит лишь ширмой для другой силы, группа Г. Исхаки ставила под сомнение всю его деятельность. Деятельность Г. Ибрагимова резко осудили в статье «Глупость или преступление?» («Яна милли юл», 1934 г., Берлин). Соглас-

но этому сообщению Г. Ибрагимов пропагандировал «красный ислам», подобно тому, как в православии действовала «живая церковь». На выборах муфтия в Уфе в 1921 г. за него проголосовали лишь 30 из 500 делегатов съезда. Г. Ибрагимов осознал свою непопулярность и эмигрировал в Турцию [ГАВО, Хомпо. Т. 1: 192–195]. Однако он кончил жизнь, верно служа политике Японии по отношению к мусульманам почти вплоть до ее разгрома. Он исполнял много ролей в зависимости от времени и места пребывания, проповедуя ислам в целях противостояния господству Европы над миром¹³.

Г. Ибрагимов, так же как и Г. Курбангалиев и Г. Исхаки, внес вклад в развитие исламоведения в Японии. У него учился арабскому языку Идзуцу Тосихико, основатель исламоведения в Японии [Сибя, Идзуцу 1993: 223]. Окава Сюзэй, сторонник паназиятских концепций, в межвоенный период также подпал под влияние Г. Ибрагимова [Esenbel 2004: 1162, 1165]. Другой японский ученый, Окубо Кодзи, поддерживал тесные связи с Г. Исхаки, а Симано Сабуро был близким другом Г. Курбангалиева.

В 1939 г. мусульмане во главе с Г. Ибрагимовым развернули петиционное движение за дарование исламу в Японии равного статуса с другими мировыми религиями. В ответ на их петиции премьер-министр Хиранума Киитиро заявил, что ислам как одна из трех мировых религий имеет равные права с буддизмом и христианством [ГАВО, Хомпо. Т. 2: 991–1012]¹⁴.

В конце 1939 г. интерес к исламу достиг апогея. В ноябре-декабре в Токио и Осаке были проведены выставки «Мир Ислама». 18 ноября в Токио открылся Всемирный исламский съезд, на котором присутствовали делегаты из Йемена, Афганистана, Синьцзяна, Маньчжурии и Собственно Китая [Токио асахи симбун. 19.11.1939; Кироку 1940: 4, 21]. И конечно, татары, живущие в Японии, тоже приняли в нем участие. На выставке в Токио в качестве экспонатов были представлены татарские женские национальные одежды. Г. Ибрагимов принес экземпляр прославленного, по его словам, Корана, послания одного из османских султанов-халифов, а также бухарского эмира. Во время выставки в Токио были устроены концерты национальной музыки,

¹³ См. в связи с этой многогранностью (из-за его постоянных перемещений из одной страны в другую) исследование С. Цвиклински в настоящем сборнике «Исламская модель модернизации? Жизнь Габдрашида Ибрагимова в меняющемся мире (конец XIX — начало XX в.)».

¹⁴ 13 марта 1939 г. премьер-министр Хиранума Киитиро разъяснил в парламенте необходимость предоставления исламу в Японии статуса, равного статусу других мировых религий. 23 марта парламент одобрил законопроект о религиозных обществах.

песен и танцев тюркских народов, а в Осаке был показан фильм «Мусульмане в Маньчжурии» [Кироку 1940: 5, 16–17].

Но когда началась война с США, экономическое положение мусульман, как и всего населения Японии, ухудшилось. В военное время татары были ограничены в праве выбора мест жительства и экономической деятельности. Основным интерес теперь для Японии представляли мусульмане Юго-Восточной Азии. Интерес к мусульманам-эмигрантам из России в Японии, естественно, упал, а оценка их деятельности стала негативной. В брошюре, составленной Комитетом по делам Центральной Азии (Тюа мондай кэнкюкай) в июне 1942 г., было высказано отрицательное мнение о религии, жизни и национальном характере татар. «Постепенно их национальный дух исчезает, а без национальных идеалов и чаяний может существовать только народ, стремящийся лишь к сиюминутной торговой прибыли» [ГАВО, Миндзоку мондай. Адзиа. Т. 3]. Из-за финансовых затруднений политика правительства в «мусульманском вопросе» также зашла в тупик.

Вместо заключения

Мусульманская община в Японии первоначально сложилась в эпоху Мэйдзи (1868–1912), главным образом из выходцев из Индии и Юго-Восточной Азии. Ее центром стал город Кобэ. После Первой мировой войны много российских эмигрантов и беженцев приехало в Японию, и в мусульманской общине преобладать стали именно выходцы из бывшей Российской империи. Это привлекало внимание не только правительства, военных и финансовых кругов, но и интеллигентов, настроенных антиевропейски и пропагандировавших экспансию на азиатский материк. В 1930-х гг. была сформулирована политика Японии по вопросам ислама и мусульман (Кайкё сэйсаку), а Г. Курбангалиева изгнали из Японии. В межвоенный период такие деятели, как башкир Г. Курбангалиев, татары Г. Исхаки и Г. Ибрагимов, оставили заметный след в Японии¹⁵.

Идеи мусульманских эмигрантов находились в резком противоречии с советской политикой по национальному вопросу. Одни из эмигрантов стремились к объединению тюркских народов в составе штата

¹⁵ Мусульманское общество в Токио было создано в январе 1925 г. Оно явилось самым большим и активным в Северо-Восточной Азии. Имами его поочередно были Г. Курбангалиев (1925–1938), А. Ибрагимов (1938–1944), М. Ислами (1944–1951), Ш. Мифтахетдин (1951–1967), Гайнан Сафа (1967–1984). После смерти Г. Сафы в 1984 г. имамов-татар не было [Адутов 2001: 74].

«Идель-Урале», другие рассуждали о «свободной федерации урало-алтайских народов», а третьим были близки идеи панисламизма и объединение под его знаменем. Их идея объединения и федерации народов на конфессиональной почве диаметрально противоположна проводившейся в СССР политике формирования наций исключительно на этнической основе. Против ислама, которому такое большое значение придавали все турки-эмигранты, в СССР были приняты самые жесткие меры, причем повсюду насаждался атеизм. Турки-эмигранты выступали и против латинизации, а затем и русификации алфавита, они требовали «самостоятельного развития наций и их культур». Группы мусульманских эмигрантов, естественно, возлагали надежды на помощь Японии, само их движение разворачивалось в рамках японской внешней политики и под ее сильным влиянием. В конце августа 1941 г. в Мукдене/Шэньяне был созван II съезд тюркских эмигрантов-сторонников «Идель-Урала». На съезде восхвалили их руководителя Г. Исхаки, в зале висели портреты татарского поэта Г. Тукая и ученого Ш. Марджани. Охваченный таким настроением, съезд в особой декларации заявил о «полном доверии Японии» и о готовности участвовать в «строительстве нового порядка» в Азии [Мансю нитини симбун. 29.08.1941].

В межвоенный период движение мусульман-эмигрантов из бывшей Российской империи, покровительствуемое Японией, было явным образом направлено против интересов СССР. Поэтому оно привлекало пристальное внимание спецслужб СССР, которые тщательно собирали и учитывали информацию особенно о тех эмигрантах, которые были связаны с разведслужбами Японии. В 1930-х гг. в СССР готовили и провели репрессии в связи с деятельностью мусульманских деятелей-эмигрантов. В 1932–1934 гг., когда Г. Курбангалиев активно поддерживал создание Маньчжоу-го, были арестованы все его родственники, многие земляки. Весной 1936 г. в Башкирской АССР было возбуждено дело о «контрреволюционной деятельности членов ЦДУМ». Некоторых репрессированных допросили о связях с Г. Курбангалиевым [Юнусова 1999: 171, 172]. В 1938 г. в Казани подготовили процесс над антисоветской «контрреволюционной организацией панисламистов „Идель-Урал“». Было арестовано и допрошено несколько десятков человек. Заочно были осуждены также Г. Исхаки, З. Валидов и Г. Ибрагимов [Усманова 2005а: 7; Султанбеков, Шарафутдинов 2002: 23, 300, 382–383]. В действительности никакой опасности изнутри не было, процессы же и уголовные дела были сфабрикованы. Таким образом, иллюзия угрозы коммунистическому режиму способствовала ужесточению репрессий в Советском Союзе.

Руководство Турции во главе с К. Ататюрком также настороженно относилось к деятельности эмигрантов-мусульман в Японии, отчасти поддерживая только культурную, но ни в коем случае не политическую деятельность «Идель-Урала». Турецкие власти жестко пресекали панисламистские и антисоветские акции Г. Курбангаиева. В августе 1935 г. Г. Ибрагимова лишили турецкого гражданства из-за его антиправительственных действий [Dündar 2008: 167; Мацунага 2008: 230]. В апреле 1936 г. был запрещен ввоз в Турцию газеты «Милли байрак» («Знамя нации»), издававшейся «Идель-Уралом» в Мукдене/Шэньяне [Ахунов 2004: 64–65].

Вторая мировая война закончилась разгромом, капитуляцией и оккупацией Японии, а СССР она принесла победу и укрепила его положение на мировой арене. Наступило трудное время для эмигрантов-мусульман, особенно в побежденных странах. В войне в Корее (1950–1953 гг.) приняли участие и части из Турции. Жившие в Японии мусульмане оказывали гуманитарную помощь турецким солдатам. После войны многие из них получили турецкое гражданство и уехали в Турцию. Мусульмане из Японии эмигрировали также в Австралию и США. В результате в 1950-х гг. в Японии и Восточной Азии вообще начала исчезать община мусульман-эмигрантов из России.

Библиография

- Гаймусё Гайко сирёкан [Государственный архив внешних сношений, далее — ГАВО].
- ГАВО, Гайкокудзин. Гайкокудзин-но досэй канкэй дзаккэн. Рококудзин-но бу [Отдел, ведающий деятельностью иностранцев, подотдел российских эмигрантов]. Т. 1, 2.
- ГАВО, Хомпо. Хомпо-ни окэру сюкё оёби хукё канкэй дзаккэн. Кайкё канкэй. [Различные дела, относящиеся к религиям и проповедям, Ислам]. Т. 1, 2.
- ГАВО, Дзайхомпо: Дзайхомпо гайкокудзин цуйхо оёби тайкё сёбун канкэй дзаккэн [Различные дела, относящиеся к высылкам и отъездам иностранцев, проживающих в Японии].
- ГАВО, Оросэйдзё: Оросэйдзё. Рококу какумэй иккэн [Политическое положение в Европе и России. Т. 1. Дело о революции в России. Ролик № 1-1213].
- ГАВО, Кантонгун. Кантонгун тотокуху сэйкё хококу нараби-ни дзаккэн [Политические доклады администрации Квантунской армии и различные дела. Т. 17].
- ГАВО, Миндзоку мондай. Юдаядзин. Миндзоку мондай канкэй дзаккэн. Юдаядзин мондай [Различные дела по национальному вопросу. Еврейский вопрос. Т. 3].
- ГАВО, Миндзоку мондай. Адзиа миндзоку мондай канкэй дзаккэн. [Различные дела по национальному вопросу. Национальные вопросы в Азии]. Т. 3.

Наймусё кэйхокёку хэн [Управление полиции и охраны министерства внутренних дел]. Гайдзикэйсацу гайкё [Обзор действий полиции по внешним делам, далее — ОПВД]; ОПВД. Т. 2. 1936; ОПВД. Т. 4. 1938; ОПВД. Т. 6. 1940; ОПВД. Т. 7. 1941.

Archives in the Japanese Foreign Affairs. 1865–1945. Library of Congress in Tokyo. Microfilm on Japanese Documents. МТ. 1.1.2.12. 03676–03683, 03695–03700.

Адутов Р. 2001. Татаро-башкирская эмиграция в Японии. Набережные Челны.

Ахунов А. 2004. Ататюрк против Исхаки // Татарстан. № 5.

Гайнетдинов Р.Б. 1993а. Деятельность татаро-башкирских эмигрантских организаций и центров в 1900 — начале 1930-х гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань.

Гайнетдинов Р.Б. 1993б. Деятельность татаро-башкирских эмигрантских организаций и центров в 1900 — начале 1930 гг. Автореферат. Казань.

Исхаков С.М. 2004. Мухамед-Гаяз Исхаки: из политической биографии писателя // Вопросы истории. № 8, № 9.

Курата Ю. 1996а. Русские эмигранты в Японии (20–30-е годы XX в.). Автореферат. М.

Курата Ю. 1996б. Российская эмиграция в Японии между двумя мировыми войнами // Acta Slavica Iaponica. XIV, no. 6.

Лубянка 2003. Россия XX века. Документы. Сталин и ВЧК-ГПУ-ОГПУ-НКВД. Январь 1922 — декабрь 1936 г. М.

Нисияма Кацунори. 1999. Мусульмане в Японии // Ватандаш. № 10. Уфа.

Султанбеков Б.Ф., Шарафутдинов Д.Р. (сост.) 2002. Неизвестный Султан-Галиев: рассекреченные документы и материалы. Казань.

Усманова Л. 2005а. Тюрко-татарская эмиграция в Северо-Восточной Азии начала XX в. // Гасырлар авазы / Эхо веков. № 1.

Усманова Д.М. 2005б. Мусульманские представители в российском парламенте. 1906–1916. Казань.

Чернолуцкая Е.Н. 1998. Общественная деятельность татарской диаспоры в Дальневосточной зарубежье // Вестник Дальневосточного отделения РАН. № 3.

Юнусова А.Б. 1999. Ислам в Башкортостане. Уфа.

Юнусова А.Б. 2001а. В борьбе за Белое Дело. Три архивных «дела» в жизни М.Г. Курбангалиева // Археография Южного Урала. Уфа.

Юнусова А.Б. 2001б. «Великий имам Дальнего Востока» Мухамед-Габдулхай Курбангалиев // Вестник Евразии. № 4 (15). М.

Chernolutsukaya E. 2000. Religious Communities in Harbin and Ethnic Identity of Russian Emigres // The South Atlantic Quarterly, vol. 99, № 1.

Esenbel S. and Inaba, Ch. (ed.) 2003. The Rising Sun and the Turkish Crescent. Istanbul.

Esenbel S. 2004. Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam: Transnational Nationalism and World Power, 1900–1945 // American Historical Review, vol. 109, № 4.

Kohno T. 1987. The Jewish Question in Japan // Jewish Journal of Sociology, vol. 29, no. 1.

Komatsu H. 2006. Muslim Intellectuals and Japan. A Pan-Islamist Mediator, Abdurreshid Ibrahim // Intellectuals in the Modern Islamic World. Eds. Dudoignon, S.A., Komatsu H. and Kosugi, Y. London–New York.

Usmanova L. 2007. The Türk-Tatar Diaspora in Northeast Asia. Transformation of Consciousness: A Historical and Sociological Account between 1898 and the 1950s. Tokyo.

Dündar Merthan 2008. Осуман кодзоку Абдуру-Кэриму-но райнити [Приезд османского принца Абдул-Керима в Японию] // Ниттю сэнсо то исураму [Японо-китайская война и Ислам]. Токио.

Дзаданкай 1973. Дзаданкай мохитоцу-но Сёва си. Ниппон рикугун то юдаядзин [Одна история периода Сёва; японская армия и евреи] // Дзию [Свобода], июнь.

Икэй Масару, Сакамото Цутому (ред.) 1999. Киндай ниппон то торуко сэкай [Япония в новое время и тюркский мир]. Токио.

Исухаки Аясу 1934. Торуко-татару миндзоку-но татиба кара Мансюококу-но докүрицу-о миру [Г. Исхаки. Независимость Маньчжоу-го с точки зрения тюрко-татарского народа] // Тоё [Восток], № 1.

Камодзава Ивао 1983. Дзайнити татарудзин-ни цуйтэ-но кироку [Запись о татарах, проживавших в Японии] (2) // Хосэй дайгаку бунгакубу киё [Ученые записки литературного факультета университета Хосэй]. № 29.

Кироку 1940. Кироку кайкёкэн тэнранкай. Дзэнсэкай кайкёто дайитидзи тайкай. Райтё кайкёто сисэцудан. Дайнихон кайкё кёкай. Токё исураму кёдан [Записи с выставки «Мир Ислама» и Первый всемирный съезд мусульман. Делегации, посетившие Японию. Великояпонское исламское общество и Исламское общество Токио].

Комацу Хисао 2008. Ибурахиму ниппонхэ-но таби. Росиа, Осуман тэйкоку, Ниппон [Г. Ибрагимов Путешествие в Японию: Россия, Османская империя и Япония]. Токио.

Комура Фудзиро 1988. Ниппон исураму си [История ислама в Японии]. Токио.

Курубангариеху Г. 1924а. Индо-ёроппа миндзоку то урару-арутай миндзоку. [Индоевропейские и урало-алтайские народы] // Манмоу. № 8.

Курубангариеху Г. 1924б. Хансурабусюги то урару-арутай миндзоку [Панславизм и урало-алтайские народы] // Манмоу. № 9.

Курубангариеху Г. 1924в. Адзиа Росия-ни окэру урару-арутай миндзоку [Урало-алтайские народы Азиатской России] // Манмоу. № 10.

Мантэцукай 1984. Симано Сабуро. Мантэцу сорэн дзёхо кацудока-но сёгай [Симано Сабуро / Разведывательная работа по СССР в ЮМЖД]. Токио.

Масагаки Синъити 1981. Курэмурун-ни кэсарэта миндзоку. Ниппондзин то татару [Народы, вычеркнутые Кремлем: японцы и татары] // Тюо корон, июль, Токио.

Мацунага Акира 2008. Токио кайкё дантё Курубангари-но тайхо то исураму сэйсаку-но тэнкай [Изгнание Курбангалиева, президента Общества мусульман Токио, и политика по делам мусульман] // Ниттю сэнсо то исураму [Японо-китайская война и ислам]. Ред. Сакамото Цутому. Токио.

Миямура Сабуро 1972. Хаяси Сэндзюро соно сёгай то синдзо [Хаяси Сэндзюро. Его жизнь и кредо.]. Токио.

Нисияма Кацунори 2006а. Курубангари цуйдзин [Дальнейшие исследования по делу Г. Курбангалиева] (1) // Кокусай канкэй хикаку бунка кэнкю. Т. 4. № 2 (март).

Нисияма Кацунори 2006б. Курубангари цуйдзин [Дальнейшие исследования по делу Г. Курбангалиева] (2) // Кокусай канкэй хикаку бунка кэнкю. Т. 5. № 1 (сентябрь).

- Сакамото Цутому (ред.) 2008. Ниттю сэнсо то исураму [Японо-китайская война и ислам]. Токио.
- Сиба Рётаро, Идзуцу Тосихико 1993. Нидзу сэйки-но ями то хикари [Тьма и свет в XX веке] // Тюо корон. Январь.
- Сиотэн Нобутака 1964. Кайкорокү [Воспоминания]. Токио.
- Усманова Л. 2006. Сэндзэн-но хигаси Адзиа-ни окэру тюруку-татару имин-но рэкиситэки хэнсэн-ни кансуру обозгаки [Записка о истории турко-татарских эмигрантов в Японии перед Второй мировой войной] // Хокуто Адзиа кэнкю (Симанэ кэнрицу дайгаку). № 10.
- Хата Хикосабуро 1958. Кунан-ни тазэтэ [Претерпев трудности]. Токио.
- Ясуэ Хироо 1987. Дайрэн токумукикан то мабороси-но юдая кокка [Органы особого назначения в Далае и призрачное государство евреев]. Токио.

И.А. ГИЛЯЗОВ

ПРОЯВЛЕНИЯ КОЛЛАБОРАЦИОНИЗМА ТЮРКСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ НАРОДОВ СССР В ГОДЫ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ: НЕКОТОРЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Оценки феномена коллаборационизма в отечественной историографии

Вопрос об оценках явления советского военного и политического коллаборационизма в годы Второй мировой войны, несмотря на его остроту, в отечественной историографии по-настоящему только начинает изучаться. В силу известных причин советская историческая литература и публицистика к этим сюжетам обращались очень неохотно, упоминали их лишь очень кратко, скорее как «досадное недоразумение» военных лет. Но если уж они затрагивались, то ответы на поставленные вопросы давались слишком простые. Исходя из устоявшегося мнения о малочисленности коллаборационистов, активности коммунистических и прокоммунистических подпольных групп в среде военнопленных, которые насильно были загнаны в состав немецкой армии, считалось, что главной причиной провала планов Германии по привлечению на свою сторону представителей различных народов была верность советских людей Родине и коммунистической партии, их высокое чувство патриотизма. В борьбе СССР против нацистской Германии в целом патриотизм действительно сыграл громадную роль, преуменьшать которую непозволительно. Но все же мы считаем, что объяснять провал планов гитлеровцев лишь развитым чувством патриотизма «восточных добровольцев» — это искусственное сужение проблемы. Ограничившись лишь такой констатацией, мы остановились бы на полпути к истине.

Если обратиться к послевоенной советской историографии, то мы обнаружим следующие тенденции.

Во-первых, в отечественной исторической традиции в случае необходимости объясняется скорее термин «коллаборационист» (лич-

ность), чем «коллорабационизм» (явление). Понятие «коллорабационизм» в послевоенной советской исторической литературе вообще отсутствует. Этим подчеркивается, что само по себе это явление было малозначительным, недостойным упоминания, что коллорабационисты — отдельно взятые личности — являлись абсолютно незаметным недоразумением периода Второй мировой войны. Во-вторых, становится очевидным, что неохотно упоминаемые коллорабационисты функционировали исключительно в период Второй мировой войны и автоматически считаются «предателями, изменниками», т.е. налицо подход к проблеме с уже готовым выводом, без попыток какого-либо пояснения этого сложнейшего явления. В-третьих, появление коллорабационистов в трактовке отечественных справочников относится, как правило, к другим странам, но ни в коем случае не к СССР. Создается впечатление, что в СССР такого «позорного» явления просто не могло быть в годы войны, когда вся страна поднялась против врага.

В указанном, можно сказать, узком смысле термин «коллорабационизм» начал применяться именно со времен Второй мировой войны. Само же это слово происходит из латинского языка и на многих романских и германских языках (например, французском, испанском, итальянском, английском) в форме «collaboration», «colaboración», «collaborazione» обозначало раньше и обозначает сегодня «сотрудничество», «совместную работу» вообще. Однако в этом значении во французском языке слово «la collaboration» в послевоенный период практически вытеснено словом «la coopération».

Получается, что приведенная выше интерпретация советской, и не только советской, справочной литературы далеко не случайна и имеет определенные основания. Мы же в данном случае будем вкладывать в термин «коллорабационизм» более широкий смысл, понимая его в целом как «сотрудничество с национал-социалистской Германией»¹, как многообразное проявление политического, военного, гражданского сотрудничества с национал-социалистским режимом, не вкладывая в него абсолютно однозначного вывода о том, что все коллорабационисты — предатели, невзирая на реалии Второй мировой войны в Европе.

Как уже было отмечено, в истории военных конфликтов немало примеров сотрудничества, военного или политического, представителей одной враждующей стороны с другой. Не стала исключением и Вторая

¹ В данном случае мы разделяем точку зрения Н.М. Раманичева, который в одной из своих статей призывал не употреблять постоянно термин «предательство», а прибегать к «более гибкому понятию — «сотрудничество с врагом или коллорабационизм» [Раманичев 1995: 293].

мировая война — практически во всех оккупированных Германией европейских странах были примеры коллаборационизма.

В западной историографии интерес к этой сложной проблеме проявился практически сразу же после окончания войны и, пожалуй, не угас до сегодняшнего дня². Исследователи более всего обращали внимание на мотивы коллаборационизма, его формы и общую оценку.

Представляется важным отметить, что точки зрения и интерпретации военного и политического коллаборационизма в Европе в целом не охватывают полностью всех граней советского коллаборационизма, упуская, на наш взгляд, некоторые важные его причины и мотивы. Отметим только один момент, который в западной историографии, насколько нам известно, не прояснен и не поставлен, а именно вопрос о соотношении формы и содержания коллаборационизма вообще. Понятно, что многие люди, переходя на сторону Германии, могли в официальных заявлениях представлять себя активными противниками политического режима в своей стране, заявляя, будто они преследуют масштабные политические цели. Однако если рассмотреть их реальные действия, содержание их деятельности через призму широкого круга новых источников, то может выясниться, что все-таки главным мотивом для них был узкокорыстный интерес сохранения своего материального положения, реализации исключительно личных политических амбиций, а порой и элементарного выживания в невыносимых условиях плена. Нам представляется, что в случае советского коллаборационизма указанные моменты приобретают особую значимость, их не следует упускать из виду.

Сразу после окончания войны многие из участников событий опубликовали свои воспоминания и уже тогда высказали точку зрения о том, что генерал Власов и «русская освободительная армия», а также представители нерусских народов, находившиеся на стороне Германии в годы войны, имели целью освобождение от сталинской тирании, что они лишь временно опирались на поддержку Гитлера, что они представляли собой некую «третью силу» в борьбе двух тоталитарных систем. («Третья сила» — так была названа, например, книга бывшего редактора власовской газеты «Воля народа» А. Казанцева.) О такой точке зрения свидетельствуют и названия мемуаров В. Штрик-Штрикфельда («Против Сталина и Гитлера»), П. Клейста и Х. фон Херварта (двое последних, будто сговорившись, назвали свои воспоминания «Между Сталиным и Гитлером») [Штрик-Штрикфельд 1993; Kleist

² Назовем лишь некоторые из исследований, в которых эта тема рассмотрена специально: Alexiew 1982; Andreyev 1987; Armstrong 1968; Brockdorff 1986; Lemberg 1972; Littlejohn 1972; Mulligan 1988; Neulen 1980; Neulen 1985; Rings 1982.

1950; von Herwarth 1982]. Такой подход, думается, вполне понятен — после победы сил антигитлеровской коалиции непосредственные участники событий хотели предстать перед читателями сознательными борцами за демократию, которые точно сориентировались в сложных условиях³.

Развил и дополнил эту систему самооправданий немецкий историк Иоахим Хоффманн, который активно занимался изучением советского военного коллаборационизма. И. Хоффманн справедливо отмечал, что явление коллаборационизма оценивалось советской историографией односторонне: не как проблема «духовно-политическая», а как «чисто юридическая проблема в узких границах между виной и искуплением этой вины» [Hoffmann 1976: 7]. Однако сам он продемонстрировал не менее односторонний подход: в его интерпретации все военные формирования представителей советских народов в составе вермахта составляли часть «освободительного движения». Все военнопленные, причисленные к «легионам», были в понимании Хоффманна «противниками сталинской системы». При такой интерпретации в стороне остаются причины и мотивы перехода конкретных людей на германскую военную службу, их реальные действия в той или иной ситуации, отношения с немецкой стороной.

Несколько иные взгляды высказал другой крупный исследователь коллаборационизма восточных народов СССР с Германией — Патрик фон цур Мюлен [von zur Mühlen 1971]. Если И. Хоффманн рассматривал проблему военного коллаборационизма, то для П. фон цур Мюлена наиболее важны вопросы политического сотрудничества представителей восточных народов с Германией. Поскольку политическое сотрудничество выдвигает на первый план идеологический фактор, постольку П. фон цур Мюлен склонен рассматривать такое сотрудничество как проявление «национализма», национальной идеи в сложных условиях войны. Хотя такое толкование и не охватывает явление коллаборационизма в целом, но в определенной степени с таким подходом можно согласиться, ибо представители разных этносов, работавшие в германском Восточном министерстве, посредничествах, национальных комитетах, постоянно декларировали в качестве своих

³ Французский писатель Альфонс де Шатобриан, сам сотрудничавший с немцами, выражал эту мысль в одном из писем еще до окончания войны в январе 1945 г.: «Сотрудничество с Германией — это не предательство своей страны. Наоборот, это значит помогать своей стране самым действенным способом. И сегодня, когда правда ставится с ног на голову, не обращается ни малейшего внимания на мужество и силу интеллекта, которые требовались для этого, когда за это мужество и силу интеллекта воздается кровавая цена. Это означает, что нам предлагают жить по закону джунглей, который, пожалуй, более жесток и дик, чем в лесу» (Цит. по: Neulen 1985: 39).

целей создание национальных демократических государств, выставляя себя политическими противниками сталинской национальной политики. Другое дело, что такие воззрения часто были лишь политической игрой. Сами «националисты» маскировали такими декларациями личные амбиции, а германское руководство допускало националистические лозунги, ясно сознавая, что в любом случае оно остается хозяином положения.

Поэтому и при оценке советского коллаборационизма необходимо учитывать все обусловившие его факторы, ставшие, хотим мы того или не хотим, политическим фоном, важной политической предпосылкой возможного сотрудничества советских граждан с Германией. Советский коллаборационизм в годы войны приобрел очень широкий, даже массовый масштаб, захватив многие тысячи людей. Такое явление, безусловно, являлось внешним выражением глубоких внутренних противоречий советского общества 20–30-х годов. И по масштабам коллаборационизма, и по остроте его проявлений можно судить о существовавших внутренних противоречиях, степени их напряженности.

Это явление для СССР не было случайным, если мы будем исходить из реалий сталинского режима. Красный террор в годы гражданской войны, репрессии и чистки в 20–30-е гг. затронули в нашей стране миллионы людей. Насильственная коллективизация разорила сотни тысяч крестьянских семей. Немало представителей различных народов выражали несогласие с национальной политикой в СССР. Огромное число военнопленных оказалось уже в первые месяцы войны в гитлеровских концлагерях и многие из них из элементарного желания выжить перешли на службу к немцам.

Для случая советского коллаборационизма вспомним и резкие колебания самой официальной советской доктрины по отношению к гитлеровской Германии в конце 30-х гг.: от полного неприятия до квазидружественных отношений и наоборот. Эти политические игры диктаторов, конечно, не добавляли ясности в восприятие ситуации советскими гражданами. С позиции сегодняшнего дня довольно легко расставить акценты в событиях того времени, но наивно полагать, что все советские люди абсолютно адекватно воспринимали гитлеровский режим, особенно в первые годы войны.

Таким образом, общая политическая основа для проявления коллаборационизма советских граждан в годы войны представляется довольно ясной — тоталитарный режим, аналогичного которому в то время в Европе не было, за исключением национал-социалистской Германии. Режим сам создал условия, при которых среди граждан появилось немало его противников, в сложнейшей ситуации сделав-

ших ставку на военного противника собственной страны. И их декларированные интересы и цели в данном случае являются вполне понятными, объяснимыми и даже внешне якобы справедливыми⁴. Учтем и то, что, объявляя себя противниками сталинского режима и переходя в связи с этим на сторону Германии, абсолютное большинство коллаборационистов все-таки не ставило перед собой задачу нанести вред своей родине. Многие из них, напротив, сознательно или неосознанно, хотели добиться для своей страны и народа лучшей доли. Практически никто из советских коллаборационистов не был убежденным национал-социалистом — идеи национал-социализма для советских граждан оставались непривлекательными. Потому они и уповали на военную мощь Германии, полагая, что такой союз будет временным, что в скором будущем они смогут избавиться от политического опекуинства со стороны «третьего рейха». Сегодня любому ясно, что ставка на гитлеровскую Германию была фатальной ошибкой. Тогда же, вероятно, такой ясности у большинства коллаборационистов не было.

Получалось, таким образом, что большинство советских граждан, с одной стороны, самоотверженно защищали Родину в час опасности, хотя, возможно, они сами многое испытали в послереволюционные годы, другие же, вероятно, столь же искренне думали, что если в условиях оккупации или плена попытаются найти общий язык с немцами, то тем самым принесут своей стране больше пользы.

Советский коллаборационизм представляется явлением более сложным, многослойным, чем коллаборационизм в Европе, вследствие хотя бы только многонационального состава населения СССР. Помимо общего для всех сотрудничавших с немцами нередко демонстративного антибольшевизма, как мы можем убедиться, у отдельных советских народов политические, экономические, идеологические, этнические предпосылки коллаборационизма, мотивация и формы сотрудничества были разными, так как они находились в различных условиях. Скажем, русский политический коллаборационизм имеет природу, несколько отличную от коллаборационизма других народов — для него логикой вещей на первое место выдвигался пропагандистский тезис борьбы со сталинским режимом. Особняком стоит факт сотрудничества с немцами прибалтийских народов, которые только в 1940 г.

⁴ Поэтому, вероятно, не случайно, а вполне правомерно немецкий историк Вернер Брокдорф, характеризуя коллаборационизм кавказских народов в годы войны, называет их «честными коллаборационистами» [Brockdorff 1986: 186]. Тот же В. Брокдорф при характеристике советского коллаборационизма в целом довольно уместно выбирает для употребления термины «сознательный» и «неосознанный» коллаборационизм [Brockdorff 1986: 187].

вновь оказались в составе российского государства; у них не могли не проявляться тенденции борьбы за восстановление независимости, пусть кратковременной. И в этой борьбе именно СССР зачастую был для них врагом номер один. Для украинцев и отчасти белорусов играли роль, с одной стороны, карьерные устремления отдельных политиков, которые они надеялись реализовать в условиях немецкой оккупации и с помощью Германии. С другой стороны, сравнительная длительность немецкой оккупации территорий Украины и Белоруссии даже самых пассивных людей заставляла делать выбор: идти в партизаны и бороться против оккупантов, пытаться приспособиться и занять нейтральную позицию или же идти на службу в оккупационные органы власти⁵. А на Украине, особенно на Западной, часть местных сил с разной степенью активности боролась и против немцев, и против советских властей, и против польской Армии Крайовой и местного польского населения. Несколько иную природу имел коллаборационизм представителей тюркских, мусульманских народов — национально-освободительный, антиколониальный мотив был для членов «легионов» особенно актуален. Заметим также, что практически все этнические территории тюркских народов, за исключением Крыма и некоторых районов Северного Кавказа, во время войны не были оккупированы и находились довольно далеко от театра военных действий. Поэтому в данном случае мы сталкиваемся не с классической «парой» феномена коллаборационизма — завоеватель (оккупант) и завоеванный (оккупированный), вступающие в непосредственный контакт на оккупированной территории. Здесь речь идет о т.н. опосредованном, непрямом коллаборационизме, в котором идеальный (идеологический) мотив будет играть гораздо более значимую роль. Таким

⁵ Несколько сумбурную и невнятную классификацию «составляющих» коллаборационизм в Белоруссии дает А.М. Литвин: «1. Белорусские силы, которые находились в оппозиции к большевизму и сделавшие ставку на гитлеровскую Германию, надеясь с ее помощью создать белорусское национальное государство (примером таких сил автором названа Белорусская национал-социалистическая партия во главе с Акинчицем и Козловским — *И.Г.*); 2. Те, кто до войны жил на территории БССР и, поверив немецкой пропаганде, сознательно пошел к ним на службу, преследуя различные цели; 3. Те люди, которые обстоятельствами судьбы оказались в одной связке с первой и другой группами, либо оказались в рядах коллаборантов под принуждением. Стержнем коллаборации являлась первая группа, хотя и она, несмотря на ее откровенный профашистский характер, не была единой» [Литвин 1997: 267–268]. Критерии такой классификации, особенно в плане объяснения мотивации коллаборационистов, являются, на мой взгляд, не совсем четкими, поэтому проведение границ между отмеченными «группами» затруднительно — представители одной группы могут вполне быть отнесены к другой.

идеальным мотивом стал абстрактный национализм и столь же абстрактный национально-освободительный фактор [Гилязов 2000а].

При этом необходимо учитывать, что мотивы для активного протеста сложились у этих народов не только в годы Второй мировой войны — практически у каждого тюркского, мусульманского народа, в частности, у поволжских татар, азербайджанцев, крымских татар, он вызревал в течение столетий, будучи в конечном счете продуктом не только советской национальной политики, но и политики времен Российской империи. Однако и здесь в каждом конкретном случае есть своя специфика, ведь политические и экономические условия жизни, культурный уровень, даже психология, во многом отличали, например, поволжских татар от узбеков или казахов. Татары-коллаборационисты декларировали, что они продолжают линию «национального парламента» (миллет меджлиси), заседавшего в Уфе с ноября 1917 г. до января 1918 г. и провозгласившего себя органом национально-культурной автономии мусульман Внутренней России и Сибири [Гилязов 2000б].

Вероятно, особую мотивацию имел и каждый факт перехода советского гражданина в лагерь врага: среди советских коллаборационистов были и идейные враги сталинского режима, и те, кто намеревался использовать оружие против немцев, и просто надеявшиеся пережить бурные события войны, и не желавшие погибнуть от голода в концлагере.

Религиозная составляющая коллаборационизма тюркских мусульманских народов СССР в годы Второй мировой войны

Особую актуальность для мусульманских народов СССР в тех условиях приобрел и религиозный мотив, реально выступивший на первый план в отличие, например, от русских или украинцев, ибо в СССР гонения против ислама в отдельные периоды были исключительно масштабными и жестокими. Тем самым ислам приобретал для восточных народов особую привлекательность, становясь порой символом борьбы за национальное освобождение или даже порой определяя этническое самосознание некоторых народов. Даже репрессии Советской власти против «религиозного мракобесия» в 20–30-е гг. не могли полностью ликвидировать все следы религиозности в массах того или иного народа.

Можно сказать, что религиозная составляющая коллаборационизма тюркских мусульманских народов имеет свою специфику. Зимой–вес-

ной 1942 г. германское военное руководство организовало специальные курсы для подготовки пропагандистов из представителей разных советских народов. Уже тогда было обращено внимание на то, что ислам не играет столь значительной роли в жизни народов СССР, которую ему приписывали некоторые довоенные немецкие теоретики (например, Йоханнес Бенцинг). Представитель МИД при командовании 11-й армии зондерфюрер Леман сообщал, например, о своем опыте пропагандистской работы среди военнопленных кавказцев:

«Религиозные вопросы не так увлекали слушателей, так как мусульмане мало знают о своей религии. Они, хотя и осуждали гонения против религии и священнослужителей в СССР, но ни у кого из них нет личного опыта, никто из них не чувствовал лично боли за это»⁶.

И это, на мой взгляд, является еще одним и довольно своеобразным свидетельством того, как на протяжении всего двух десятилетий большевикам удалось выбить у населения огромной страны не только религиозное мировоззрение, но даже и представление о религии. Ведь большей частью в Красной армии воевали молодые люди, выросшие и получившие образование уже в годы Советской власти, когда борьба с любой религией стала частью государственной политики, поэтому молодое поколение имело очень приблизительное, чтобы не сказать больше, представление о религии предков. И такие свидетельства не раз встречаются в германских документах периода Второй мировой войны. Однако при этом следует соблюдать известную осторожность: подход в оценках религиозности не только разных народов, но и даже отдельных их представителей должен быть строго дифференцированным, поскольку мусульманские народы СССР в 20–30-е гг. находились в неодинаковых социально-политических условиях.

В 1942–1943 гг. отношение к исламу и его роли в формировании Восточных легионов высказали и некоторые высшие руководители Германии, в том числе и Гитлер. 12 декабря 1942 г., когда в Ставке обсуждался вопрос о создании грузинского батальона, Гитлер заявил:

«Об этих грузинах я ничего не знаю. Только то, что они не принадлежат к тюркским народам. Но только мусульман я считаю благонадежными, всем остальным не доверяю. Создавать в настоящее время эти батальоны из чисто кавказских народов я считаю слишком рискованным, и, напротив, я не вижу никакой опасности в создании чисто мусульманских соединений» [Heiber 1962: 73].

⁶ Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Pol. XIII, R 105171, N 247916.

Трудно сказать, что повлияло на такое мнение Гитлера: может быть, его встреча с иерусалимским великим муфтием оставила у него такое впечатление⁷, а может быть, такое представление о мусульманах у него сложилось давно. Во всяком случае фюрер высказался, а дальше действовали различные ведомства и нижестоящие военные и чиновники. В мае 1943 г. министр по делам оккупированных территорий Альфред Розенберг отдал приказ: «Всем подчиненным быть в курсе мусульманских праздников текущего года, необходимо поставить в известность об этом и все прочие руководящие ведомства Рейха. В оккупированных областях освободить от работ всех мусульман в следующие праздничные дни: Маулюд, Рамазан и Курбан (19 марта, 1 октября и 8 декабря)». Одновременно Розенберг просил мусульманских священнослужителей учитывать обстановку, «если она не позволит отдыхать, то придется работать»⁸.

Заботу о своих мусульманских подчиненных проявил и другой нацистский лидер — рейхсфюрер СС Г. Гиммлер, который приказом от 6 августа 1943 г. гарантировал всем мусульманским служащим СС отказ от снабжения их «согласно их религиозным предписаниям, свиной, свиной колбасой, алкоголем». По мнению Гиммлера, «мусульмане последовали призыву своего руководства, и их объединяет с нами общая ненависть к еврейско-англо-большевистскому врагу». Но тот же документ косвенно свидетельствует о том, что не все обстояло гладко во взаимоотношениях представителей «высшей расы» и мусульманских военнослужащих вермахта и СС, ибо рейхсфюрер замечал:

«Я не хотел бы, чтобы вследствие узколобости и ограниченности некоторых из нас нашим бравым добровольцам были причинены неудобства и они высказывали бы недовольство. Я запрещаю даже в кругу товарищей какие-либо шутки или издевательства над мусульманскими добровольцами. Об особых правах, предоставленных мусульманам, (...) в кругу товарищей не может быть никаких дискуссий»⁹.

Очевидно, что если бы не было конфликтных ситуаций, то не было бы смысла предостерегать от них.

1944 год, пожалуй, стал временем активизации попыток нацистского режима использовать исламский фактор на практике. Среди представителей Восточного министерства, которые курировали создание

⁷ Гитлер принял великого муфтия Иерусалима Амина ал-Хусейни 28 ноября 1941 г. [Gensicke 1988: 86–91].

⁸ Bundesarchiv-Potsdam, R 58/225, Bl. 271.

⁹ Bundesarchiv-Koblenz, NS 19/3285, без указания листа.

Восточных легионов, высшие военные чины, отвечавшие за эти вопросы, высказывали к этому времени различные мнения о глубине религиозных убеждений различных мусульманских народов СССР. Г. фон Менде, например, 12 февраля 1944 г. заявил: «Мусульманская пропаганда среди восточных народов недействительна, особенно среди молодежи. Среди них можно рассчитывать на 5% действительно верующих и на примерно 20% имеющих интерес и склонность к исламу». Вывод, сделанный после таких наблюдений, представляется очень основательным: «Среди мусульман Советского Союза национальный вопрос играет несравненно большую роль, чем религиозный»¹⁰. Примерно в том же духе, но с гораздо большей долей иронии на эту тему высказывался тогдашний руководитель Татарского посредничества граф Леон Стамати. Интересно при этом отметить, что вопросами религиозной пропаганды в Германии занимались чуть ли не до самого конца войны — данный документ датирован 22 марта 1945 г. Л. Стамати писал о религиозных настроениях поволжских татар:

«Лишь примерно 20–30% всех татар имеют религиозное сознание, остальные — индифферентны. (...) Деятельность мулл среди них скорее комична, они олицетворяют прошлое. Господа из Президиума (имеется в виду руководство „Союза борьбы за освобождение тюрко-татар Идель-Урала“. — И.Г.) все абсолютно стоят за религиозное воспитание, но в то же время в их пропагандистской деятельности эти вопросы отступают всегда на второй план. Важнейшим для них является национальный момент. (...) Татарам, раскулаченному крестьянскому народу, религиозный фанатизм не присущ вовсе. Панисламизм вряд ли найдет у них широкий отклик, а может, даже вызовет смех. Выступление палестинского великого муфтия как друга и соратника перед татарскими добровольцами будет выслушано, безусловно, с большим вниманием, особенно если оно будет сопровождаться раздачей сигарет и шнапса»¹¹.

Таково было мнение гражданских чиновников. Его в определенной степени подтверждает и еще один любопытный документ — письмо легионера Волго-татарского легиона Габдуллана¹² Исламскому институту в Берлине от 22 февраля 1944 г. «Мы, по происхождению татары, до 1918 г. все были религиозны и признавали нашу исламскую веру. Однако затем, 25 лет находясь под советским господством, мы утратили веру. Сейчас мы в рядах германской армии и хотели бы

¹⁰ Bundesarchiv-Potsdam, NS 31/42, Bl. 4.

¹¹ Bundesarchiv-Potsdam, NS 31/56, Bl. 37.

¹² Его настоящее имя Габдулла Ильяси, проживал в г. Мюнхене.

вновь стать религиозными, и это было бы в духе нашего военного руководства. Среди нас немало таких, кто знает молитвы, но нет никого столь авторитетного, кто смог бы теоретически объяснить нам основы мусульманской религии. Я исхожу из того, что ислам мог бы стать организующей силой для нашего народа». С такой просьбой о помощи обращался легионер в институт¹³. Реакция Исламского института в данном случае неизвестна¹⁴.

Вероятно, представления военных были несколько иными, о чем свидетельствуют, например, послевоенные воспоминания генерала фон Хайгендорфа¹⁵:

«Добровольцы из восточных народов были последовательными мусульманами, которые не могли быть сторонниками большевизма. Мы поддерживали ислам, и это проявлялось в следующем:

1. Подбор подходящих кадров и подготовка их в школах мулл в Гёттингене и Дрездене-Блаузевице;

2. Создание должностей обер-муллы и муллы при всех штабах, начиная со штаба командира Восточных легионов;

¹³ Bundesarchiv-Potsdam, NS 31/44, Bl. 74.

¹⁴ Исламский институт был основан 4 ноября 1927 г. в Берлине. Фактическое руководство им осуществлял до 1933 г. сирийский турок Нафи Челеби, после его смерти — немецкий мусульманин Мухаммад-Хасан Хоффман, по данным 1939 г. — Риад Ахмад Мухаммад, а в мае 1940 г. председателем был избран Хабибур Рахман. По мнению организаторов, Институт должен был стать своеобразным мостом, в первую очередь между исламским миром и Германией, а также между представителями различных мусульманских стран в Германии. Этот институт подразделялся на три отдела: культовый, научный и хозяйственный. Культовый отдел отвечал за соблюдение религиозных обрядов, представление интересов культа перед немецкими учреждениями, духовное руководство всеми мусульманскими организациями Германии. Научную работу институт мог проводить, по собственному признанию, в ограниченных пределах, занимаясь больше «созданием благоприятных предпосылок для научной деятельности мусульман и немецких друзей ислама». С этой целью функционировали при нем архив, библиотека, информационное бюро. Хозяйственный же отдел занимался проблемами сближения Германии с миром ислама в сфере экономики. Интересно, что 29 мая 1942 г. в Берлине было зарегистрировано учреждение почти с таким же названием — Центральный Исламский институт (ЦИИ). Его мы можем рассматривать как прямое продолжение упомянутого Исламского института. В начале 1941 г. председателем ЦИИ являлся Абдель Халим ан-Наггар, в сентябре 1943 г. профессор Хасан Абу Сауд. Основным покровителем ЦИИ в годы войны был великий муфтий Иерусалима Амин ал-Хусейни. Об этом подробнее см.: *Abdullah* 1981: 30; *Das Islamische Zentral-Institut* 1941.

¹⁵ Генерал Ральф фон Хайгендорф был назначен командующим Восточными легионами 23 января 1943 г. и находился на этой должности до 5 февраля 1944 г. (Bundesarchiv-Militärarchiv, RH 53-23/41, Bl. 97; Archiv des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Ministeriums der Staatssicherheit der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (BStU-Zentralarchiv), RHE 5/88-SU, Bd. 3, Bl. 57).

3. Выделение мулл особыми знаками различия (тюрбан, полу-месяц);
4. Раздача Корана как талисмана;
5. Выделение времени для молитв (если это было возможно по службе);
6. Освобождение от службы по пятницам и во время мусульманских праздников;
7. Учет мусульманских предписаний при составлении меню;
8. Обеспечение бараниной и рисом во время праздников;
9. Ориентация могил мусульман с помощью компаса на Мекку, надписи на могилах должны сопровождаться изображением полу-месяца;
10. Внимательное и тактичное отношение к чужой вере».

Фон Хайгендорф писал, что он всегда требовал от подчиненных именно тактичного отношения к исламу: «Не проявлять любопытства и не фотографировать мусульман во время намаза, не употреблять при них алкоголь и не предлагать его мусульманам, не вести при них грубых разговоров о женщинах». Он считал, что «истинный христианин всегда найдет общий язык с истинным мусульманином», и сетовал, что в общении с мусульманами «увы, было сделано очень много ошибок, что порождало в последних недоверие к немецкому народу в целом»¹⁶.

Все изложенное свидетельствует, что феномен коллаборационизма в годы Второй мировой войны был явлением в высшей степени сложным и неоднородным, что в случае с тюркскими мусульманскими народами религиозные мотивы тесно переплетались с национальными. И их довольно своеобразно учитывали представители нацистского режима.

Как же расценивать проявления коллаборационизма в годы Второй мировой войны?

В рамках статьи дать полную характеристику феномена коллаборационизма, конечно, невозможно.

С точки зрения обывателя (употребляя слово «обыватель» не в пренебрежительном смысле), коллаборационисты Второй мировой войны — это, безусловно, изменники и предатели, а само явление коллаборационизма, будучи предательством интересов родины, достойно всяческого осуждения.

¹⁶ Institut für Zeitgeschichte (München), Zs 407/1, Bl. 28.

Отметим, что такой, во многом огульный подход присутствует в некоторых новейших отечественных публикациях, посвященных проблемам коллаборационизма в Европе в целом и в СССР в частности. В них налицо влияние морального фактора на научный подход к характеристике этого сложного явления. Так, известный военный историк М.И. Семиряга, автор капитального труда по истории европейского коллаборационизма, квалифицирует его как «разновидность фашизма и практику сотрудничества национальных предателей с гитлеровскими оккупационными властями в ущерб своему народу и родине» [Семиряга 2000: 21]. Причем такой подход определен историком как концептуальный. Чуть более гибкий подход в определении этого термина демонстрирует в своей монографии Б.Н. Ковалев, который отмечает, что «степень вины людей, которые в той или иной форме сотрудничали с оккупантами, безусловно, была разной» [Ковалев 2001: 8]. Историк призывает «учитывать при рассмотрении этой проблемы социально-политические и национальные истоки коллаборационизма, а также причины личного характера, приведшие отдельных граждан к измене своей родине». Но в то же время Б.Н. Ковалев также склонен определять всех коллаборационистов как предателей, и в целом он согласен с мнением В.И. Семиряги [Ковалев 2001: 9, 19]. Историк понимает коллаборационизм как «содействие в военное время агрессору со стороны граждан обороняющегося государства в ущерб своей Родине и народу» и характеризует деятельность коллаборационистов в условиях оккупации как «измену Родине, как в нравственном, так и в уголовно-правовом смысле этого понятия» [Ковалев 2001: 480].

Юридическая оценка коллаборационизма, на наш взгляд, должна всецело основываться на четком различении понятий «вина», «невинность», «военное преступление» на всех нормах права. Давая эту оценку, следует привлекать все аргументы в пользу того или иного суждения. Лишь такой подход позволит сделать объективные выводы по каждому факту сотрудничества с врагом в годы войны, будет способствовать вынесению максимально объективного вердикта.

С точки зрения исторической науки абсолютно точно и однозначно оценить явление коллаборационизма практически невозможно. Исследователю-историку следует основательно и максимально объективно анализировать каждый реальный случай сотрудничества конкретного лица с врагом в годы войны, выявляя те условия, которые толкнули его к такому шагу. И сегодня, очевидно, не следует считать всех коллаборационистов из числа представителей разных народов СССР тривиальными предателями. Безусловно, любой факт предательства в годы войны можно рассматривать как пример коллабора-

ционизма, но не любой случай коллаборационизма есть проявление предательства. В то же время ясно, что объективно коллаборационисты выступали на стороне Гитлера, «хотя вполне возможно, что вступавшие в националистические антисоветские формирования совсем не поддерживали цели Гитлера и не разделяли нацистских взглядов» [Андреев 1994].

Пытаясь найти ответ на поставленные вопросы, мы не ограничивались чисто юридическими альтернативами «виновен — не виновен», «предатель — не предатель». В научном объяснении коллаборационизма такой выбор совершенно недостаточен. Наш подход в данном случае сводится к попытке понять трагичность и неоднозначность всего феномена советского коллаборационизма, к стремлению на основании малоизвестных архивных материалов разносторонне и максимально объективно подойти к характеристике этого сложного явления.

В ноябре 2003 г. в Люнебурге состоялась представительная научная конференция, посвященная изучению феномена коллаборационизма в европейских странах. В своем выступлении один из организаторов конференции — Иоахим Таубер отметил, что коллаборационисты — в историческом смысле это всегда проигравшая сторона. И действительно, если мы осуждаем коллаборационистов и употребляем это слово, вкладывая в него негативное содержание, мы тем самым констатируем тот факт, что они оказались в стане потерпевших поражение. Ибо в противном случае, если бы они оказались в стане победителей, то и мы сегодня определяли бы их иначе, и сама история повернулась бы к ним другой стороной.

Библиография

- Archiv des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Ministeriums der Staatssicherheit der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (BStU-Zentralarchiv) (Архив федерального уполномоченного по документам Министерства государственной безопасности бывшей Германской Демократической Республики), RHE 5/88-SU, Bd. 3.
- Bundesarchiv-Koblenz (Федеральный архив в Кобленце), NS 19/3285.
- Bundesarchiv-Militärarchiv (Федеральный военный архив), RH 53-23/41.
- Bundesarchiv-Potsdam (Федеральный архив в Потсдаме), NS 31/42.
- Bundesarchiv-Potsdam (Федеральный архив в Потсдаме), R 58/225.
- Institut für Zeitgeschichte (München) (Институт современной истории — Мюнхен), Zs 407/1.
- Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (Политический архив Министерства иностранных дел), Pol. XIII, R 105171, N 247916.

- Андреев В. 1994. «Восточные добровольцы». Новые данные об участии советских народов в гитлеровских формированиях // Новая ежедневная газета. 06.12.1994.
- Гилязов И.А. 2000а. Коллаборационизм тюрко-мусульманских народов СССР в годы второй мировой войны — форма проявления национализма? // *Ab Imperio*. № 1. С. 107–129.
- Гилязов И.А. 2000б. Курултай в Грайфсвальде: «Мы боремся за единение народов Идель-Урала и за образование свободного национального государства» // *Гасырлар авазы / Эхо веков*. № 3–4. С. 58–72.
- Ковалев Б.Н. 2001. Нацистский оккупационный режим и коллаборационизм в России (1941–1944 гг.). Великий Новгород.
- Литвин А.М. 1997. Проблема коллаборационизма и политические репрессии в Белоруссии 40–50-х годов // *Политический сыск в России: история и современность*. СПб.
- Раманичев Н.М. 1995. Власов и другие // *Вторая мировая война: Актуальные проблемы*. М.
- Семиряга М.И. 2000. Коллаборационизм. Природа, типология и проявления в годы второй мировой войны. М.
- Штрик-Штрикфельд В. 1993. Против Сталина и Гитлера. М.
- Abdullah M.S. 1981. *Geschichte des Islams in Deutschland (=Islam und westliche Welt, Band 5)*. Wien.
- Alexander A. 1982. *Soviet Nationalities in German Wartime Strategies, 1941–1945*. Santa Monica.
- Andreyev C. 1987. *Vlasov and the Russian Liberation Movement. Soviet Reality and Emigre Theories*. Cambridge.
- Armstrong J. 1968. *Collaboration in World War II: The Integral Nationalist Variant in Eastern Europe* // *Journal of Modern History*, vol. 40.
- Brockdorff W. 1986. *Kollaboration oder Widerstand? Die Zusammenarbeit mit den Deutschen in den besetzten Ländern während des Zweiten Weltkrieges und deren schreckliche Folgen*. München.
- Gensicke K. 1988. *Der Mufti von Jerusalem, Amin el Husseini, und die National-Sozialisten*. Frankfurt/Main–New York.
- Heiber H. (Hrsg.) 1962. *Hitlers Lagebesprechungen. Die Protokollfragmente seiner militärischen Konferenzen 1942–1945*. Stuttgart.
- Hoffmann J. 1976. *Die Ostlegionen 1941–1943. Turkotataren, Kaukasier und Wolgafinnen im deutschen Heer (=Einzelschriften zur militärischen Geschichte des Zweiten Weltkrieges, Bd. 19)*. Freiburg im Breisgau.
- Das Islamische Zentral-Institut 1941: *Das Islamische Zentral-Institut zu Berlin, 1927–1941*. Berlin.
- Kleist P. 1950. *Zwischen Hitler und Stalin, 1939–1945*. Bonn.
- Lemberg H. 1972. *Kollaboration in Europa mit dem Dritten Reich um das Jahr 1941 // Das Jahr 1941 in der europäischen Politik*. Hrsg. Bosl, K. München–Wien.
- Littlejohn D. 1972. *The Patriotic Traitors. A History of Collaboration in German Occupied Europe, 1940–1945*. London.
- Mulligan T.P. 1988. *The Politics of Illusion and Empire. German Occupation Policy in the Soviet Union, 1942–1943*. New York–London.

- Neulen H.W.* 1980. Eurofaschismus und der Zweite Weltkrieg. Europas verratene Söhne. München.
- Neulen H.W.* 1985. An deutscher Seite. Internationale Freiwillige von Wehrmacht und Waffen-SS. München.
- Rings W.* 1982. Life with the Enemy. Collaboration and Resistance in Hitler's Europe, 1939–1945. New York.
- von Herwarth H.* 1982. Zwischen Hitler und Stalin. Erlebte Zeitgeschichte 1931 bis 1945. Frankfurt/Main–Berlin.
- von zur Mühlen P.* 1971. Zwischen Hakenkreuz und Sowjetstern. Der Nationalismus der sowjetischen Orientvölker im Zweiten Weltkrieg (=Bonner Schriften zur Politik und Zeitgeschichte, Bd. 5). Düsseldorf.

Часть V

НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ ЭТНОСОВ В СССР В ПОСЛЕВОЕННЫЙ ПЕРИОД

Ксавье ле ТОРРИВЕЛЛЕК

**ЭТНОС В ИСТОРИИ ИСТОРИКОВ:
НАЦИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ
ВОЛГО-УРАЛЬСКИХ НАРОДОВ
(1956–1970 годы)¹**

«Надо ездить, надо искать, надо записывать на всех языках — русском, башкирском и татарском — все, что поется и рассказывается в Башкирии, и в первую голову исторические рассказы и предания, которых сейчас в здешних местах еще так много, но которые с каждым годом будут все быстрее и быстрее исчезать из памяти населения. Интересной творческой работы впереди еще очень много. Для нее нужны рабочие руки, нужны кадры» [Колпакова 1976: 233]

Это слова Н.П. Колпаковой — научного руководителя фольклорной экспедиции, отправленной в юго-восточные районы Башкирии в 1938 г. Тридцать лет спустя ее желание исполнилось, и новые научные кадры собрали так много материалов по этнической истории Башкирии, что в Башкирской АССР начались дебаты по интерпретации собственной истории. Историки, лингвисты, этнографы, все авторы этих национальных историй принимали участие в борьбе за республиканский суверенитет в начале 90-х гг. На региональном уровне связь между этими двумя периодами прямая. Чтобы хорошо понять «этнический бунт», который вспыхнул в 90-х гг., необходимо вернуться в период создания этих национальных историй, в 60-е гг., в период «оттепели», наступивший после XX съезда КПСС в 1956 г. Когда с распадом СССР открылись границы и архивы, историографический интерес к советской национальной политике поставил на повестку дня и вопросы об отношении государства с нерусским населением: был ли СССР современной колониальной державой или своего рода «неотрадиционной» империей

¹ Я благодарен Е.И. Филипповой за внимательное повторное чтение моего текста.

[Fox 2006: 535]? С появлением «российской империологии» [Matsuzato 2007: 5–16] стали обсуждать парадокс: государство одновременно способствовало становлению «национальностей» и программировало в то же самое время их окончательное исчезновение. Но в первые 15 лет после распада СССР почти не было исследований национального вопроса в постсталинский период. Время правления Хрущева и Брежнева рассматривается как период т.н. «русификации» и гонений против «национальных» культур. Так, на основе анализа историографии 30-х гг. Салават Исахов считает, что «следующий этап в создании национальной истории начался на рубеже 80–90-х гг.» [Исахов 1999: 277].

Историки советской национальной политики уже демонстрировали, как противоречивая советская политика вскормила культурную уникальность различных народов, которые получили собственную интеллигенцию [Suny 1993: 130]. Но, как увидим, тривиальный вывод, будто эта политика способствовала росту национального самосознания в республиках, не вполне точен. Создание и распространение в 1930-х гг. этнических категорий не означало, что их принимало и усваивало составлявшее в то время большинство сельское население, жившее довольно изолированно и сохранявшее традиционные формы коллективной самоидентификации. В гораздо большей степени, чем эффектом любой политики сверху, национализация стала следствием социальных трансформаций. Мы намерены рассмотреть создание национальной историографии местными историками как результат общих изменений, которые пережило местное общество в течение послевоенного периода. Определенный экскурс в провинциальные истории представляется необходимым для понимания сущности процесса роста и укрепления этнического самосознания, который произошел в автономиях СССР в 60-х гг. Для этого мы предлагаем, в развитие работ А. Каппелера [Kappeler 1976] и Томохико Уямы [Уяма 2003], сравнительный анализ возникновения этнонационального мировоззрения и дискурса в рамках научной элиты в 60–70-х гг. в многоликом Волго-Уральском регионе, где сосуществуют две мировые религии и который включает шесть автономных республик; в трех из них — Татарской², Башкирской³ и Чувашской⁴ — титульное население тюркоязычное, в трех — Мордовской⁵, Марийской⁶ и Удмуртской⁷ — финно-угорское. Мы ин-

² Согласно переписи населения 2002, в России живет 5 554 601 татарин.

³ Башкиры: 1 673 389.

⁴ Чуваша: 1 637 094.

⁵ Мордва: 843 350.

⁶ Марийцы (до 1917 г. — черемисы): 604 298.

⁷ Удмурты (до 1917 — вотяки): 636 906.

тересуемся главным образом менее изученными регионами: Башкирской, Удмуртской, Мордовской и Марийской АССР.

Мы сосредоточим внимание на группе местных историков, на устных и литературных источниках⁸. Источником послужили публикации, относящиеся к различным сферам науки. Наш подход отражает также и происходящее ныне возрождение интереса к истории гуманитарных и общественных наук на постсоветском пространстве. Будут рассмотрены роль и место ученых как производителей знаний в локальном пространстве их профессиональной среды, в социальном пространстве, определяющем взгляды ученых с учетом их практического опыта, а также в политическом пространстве, из которого исходят разрешающие и запрещающие сигналы.

50–60-е гг. — период отступления коммунистической идеологии

Во второй половине XX в. западные методы исторического познания и доктрины лингвистического национализма оказывали сильное влияние на местную интеллигенцию. Советская власть поддерживала написание этнических историй. Публикация в «Правде» от 20 июня 1950 г. пространной статьи Сталина «Марксизм и вопросы языкознания» открыла новый этап в обсуждении проблем этногенеза в СССР. Эта статья знаменовала конец марризма, который господствовал в течение двух десятилетий в советском языкознании, этнографии и археологии. Но важнейшей предпосылкой «этнизации» общественной жизни автономных территорий РСФСР явилась десакрализация фундамента сталинского режима. Десталинизация стала первым шагом на пути к деидеологизации советского общества. Появление ревизионизма в исторической науке стало знаком перелома идеологической гегемонии бюрократической элиты. Как отмечал глава ревизионистов советской истории В.И. Данилов, «для советских историков XX съезд допускал волну дискуссий внутри высших академических учреждений» [Markwick 2001: 49]. В середине 50-х гг. революция в историографии открыла новые возможности для внутрисистемной критики. С десталинизацией советской истории во времена «оттепели» появились

⁸ К сожалению, мы еще не имели возможности поработать в архивах местных филиалов Академии наук СССР. Многие рукописи не были опубликованы. Было бы полезным учесть также неофициальные дискуссии и обмен мнениями.

различного рода «транзитивные тексты» [Сидорова 1997: 6], ставшие этапами на пути нового истолкования господствующей идеологии. Неоднозначный подход руководства КПСС к интерпретации сталинского периода, проявившийся в содействии ликвидации волнений в Польше и в подавлении венгерского восстания осенью 1956 г., стал важным фактором политической обстановки и либерализации научной жизни.

Во время конференции, организованной журналом «Вопросы истории» в январе 1956 г., перед 600 историками, участвовавшими в дискуссии, выступил главный редактор этого авторитетного журнала, историк Е. Бурджалов⁹, который призвал дать новую оценку характера российского империализма, отказаться от осуждения всех национальных движений как реакционных [Вопросы истории 2/1956: 200]. После XX съезда КПСС произошли и перемены в организации гуманитарных наук, которые затем закрепил в 1961 г. XXII съезд КПСС. Главной целью была провозглашена профессионализация научной работы. Результатом этих решений стали рост количества и повышение качества научной продукции в 60-х гг. В 1946 г. в Институте истории Академии наук СССР работали 150 человек. В 1968 их было уже почти 400. В 1950 г. в советских вузах и академических учреждениях работали 2209 кандидатов исторических наук, а в 1965 г. их было 7795 [Нечкина 1985: 87]. Большинство этих новых кандидатов составляли бывшие фронтовики, которые «ничего не боялись после немецких танков»¹⁰ и которые входили в группу так называемых шестидесятников, оказавшихся потом в авангарде обновления во время перестройки. Рассматривая развитие советской исторической науки в середине 60-х гг., Нэнси Хир отмечала появление «профессиональных норм» среди советских историков, которые, по ее мнению, стали более независимы от политической опеки [Heer 1977: 6]. Многие согласились с тем, что дискуссия должна быть главным методом разрешения научных вопросов. Важным моментом стало создание в начале 60-х гг. научных советов, которые стали играть определяющую роль в развитии научной жизни в стране благодаря сотрудничеству академических учреждений и определению новых направлений исследований. Относительно высокий уровень автономности этих научных советов от партийных и государственных структур оказал положительное влияние на формирование гражданского общества в СССР [Markwick 2001: 67]. Появление крупных научных центров

⁹ Эдуард Бурджалов (1906–1985) закончил МГУ в 1932 г., а затем преподавал историю в Высшей партийной школе. В 1953 г. он был назначен главным редактором журнала «Вопросы истории». См. *Bada* 1999: 247–260.

¹⁰ Интервью Ирека Акманова, 4 августа 2008, Уфа.

вне Москвы и Ленинграда¹¹ также способствовало усилению плюрализма в науке.

Этнологическая наука пережила определенный кризис, о котором свидетельствуют дебаты, спровоцированные публикацией в 1954 г. в журнале «Советская этнография» статьи Д.Д. Тумаркина «К вопросу о формах семьи у гавайцев в конце XIX — начале XX в.», которая ставит под сомнение схему развития брака и семьи, сформулированную Ф. Энгельсом. К середине 50-х гг. в основном завершился начатый в послевоенные годы процесс комплектования научных кадров Института этнографии АН СССР, сформировались региональные секторы. В 1960-х гг. этническая проблематика, которая ранее замыкалась главным образом на изучении первобытных племен и вопросах этногенеза, под влиянием Ю.В. Бромлея (директора Института этнографии в 1966–1989 гг.) стала включать и характеристику современных процессов. Урбанизация и индустриализация, ускорение процесса модернизации усилили интерес к изучению этнических объединений в процессе их распада. В результате этнология становится не только описательной, но и теоретической. По мере того как этнография приближалась к исследованию современности, становились возможными дискуссии об определении понятия нации: «Можно было спорить, что важнее — расцвет наций или их сближение, или когда наступит слияние наций — после победы коммунизма в одной стране или во всех странах» [Баграмов 2003: 55]. Сближение этнографии с социологией реализовалось в создании в Институте этнографии сектора этнической социологии и в развертывании этносоциологических исследований сначала в Татарской АССР, которая обладала с XIX в. сравнительно мощным научным потенциалом, а затем и в других регионах страны [Козлов 2001: 7].

В целом возникновение начиная с середины 1960-х гг. социальных и территориальных островков свободы позволяет говорить о зарождении в СССР гражданского общества¹². Уже тогда коммунистические лозунги утратили убедительность; советская идеократия теряла контроль над результатами собственной модернизаторской политики. Правящая партия еще пыталась поддерживать у населения иллюзию следования «верным историческим курсом». Однако набирающие силу

¹¹ Самый знаменитый из них — кафедра истории Уральского государственного университета в Свердловске, которой руководил В.В. Адамов.

¹² Об этом говорили в домашних кружках, среди которых можно выделить «культурологический семинар», проходивший на квартире В.С. Библера, а также методологические семинары Института философии (у А.В. Гулыги) и Института социологии (у Ю.А. Левады). Такие семинары и домашнее кружки подготовили движение диссидентов в 1970-е гг.

местные автократии разрешали исходное противоречие советского режима, выражавшееся в диссонансе между интернационалистскими лозунгами и реально существовавшим национальным регионализмом, в пользу все более откровенной этнизации интернационалистского дискурса. В контексте антиколониальных движений 1960-х гг. во всем мире неизбежным следствием деидеологизации стало появление и рост численности национальных кадров. Сформулированные и навязанные коммунистическим государством этнонациональные категории стали для многих советских граждан удобным и доступным средством самоутверждения в обстановке все большей деградации коллективистских ценностей. Развитие и углубление национального дискурса в этом смысле было лишь одним из измерений общего процесса, начавшегося в 1960-х гг., — процесса автономизации советского гражданского общества. Как мы увидим далее, важным следствием данного процесса стали автономизация провинциальной научной жизни, а также и зарождение национального дискурса на местном уровне.

Появление национальной субидеологии

Начиная с хрущевской «оттепели», наряду с увеличением числа археологических экспедиций на местном уровне началась постепенная реабилитация национальных культур и новое прочтение региональных историй с позиций этноцентризма. К середине 50-х гг., благодаря участию столичных научных учреждений и укреплению региональных научных центров, было осуществлено немало качественно новых археологических исследований, которые выявили новые археологические культуры. Подготовка высококвалифицированных кадров — этнографов, текстологов — влияла на уровень и объем преподавания специальных исторических дисциплин в вузах. С середины 1950-х гг. возобновилась подготовка и публикация сборников документов, в которую активно включаются работники научных учреждений, вузов и архивов. В 1955–1970 гг. в Уфе и Оренбурге было издано 12 сборников документов [Кузеев 1986: 6]. В контексте исследовательских задач, поставленных Всесоюзным археологическим совещанием 1945 г., советская археология занялась более «широким исследованием проблем этногенеза» [Гуляев 1996: 9]. Разграничивая понятия «этногенез» и «этническая история», советские этнографы считали, что развитие народа как этнической общности идет от племенных группировок к территориально-племенным, на основе которых при благоприятных ус-

ловиях складывается тот тип этнической общности, который можно назвать народностью. Это динамичное определение подчеркивает процессы сплочения этнических групп, а именно образования народности как этнической общности. Решение подобных исследовательских задач сформировало картину исторического развития древнего населения огромной страны и позволило впервые включить обобщающие работы археологов по ранним периодам истории в общеисторические публикации (Очерки истории СССР. Т. 1 и 2, Москва, 1956 и 1958 гг.). Привлечение разнообразных исторических источников расширяло круг интересов советских историков¹³. Накопленные данные позволили выпустить в свет новые работы. Например, географические карты Среднего Поволжья, созданные казанскими учеными, оказались очень полезными для работы Марийской археологической экспедиции [Архипов 1973: 3]. После организации археологических экспедиций вторым этапом формирования национальных историографий стала публикация региональных изданий по истории отдельных республик. Этот подход впоследствии практиковался в большинстве автономных республик СССР¹⁴. В конце 50-х — начале 60-х гг. вышли очерки по истории некоторых краев, областей и республик РСФСР. Так, в 1955 г. вышли «Очерки истории Мордовской АССР», в 1956 г. — «Башкирской АССР», в 1962 г. — «Удмуртской АССР» и «Коми АССР», в 1965 г. — «Марийской АССР». Это были ключевые моменты создания региональных историй. Они во многом стимулировали научный и общественный интерес к археологическому изучению территорий автономий. Важным этапом было создание отделов археологии в республиканских институтах истории (в 1954 г. — в Башкирской АССР, в 1969 г. — в Удмуртской АССР и в Мордовской АССР).

Одновременно с распространением определенного плюрализма исторических взглядов, расширением круга источников и профессионализацией научной жизни начались дебаты о происхождении отдельных народов и о формировании этнических территорий. В период, отмеченный появлением многочисленных научных сообществ высокого уровня в каждой республике РСФСР, рост числа археологических открытий в 60-х гг. вызвал много академических споров. И поскольку каждая археологическая культура могла относиться только к одному

¹³ Известный историк Н.Л. Рубинштейн в монографии «Сельское хозяйство России во второй половине XVIII в.», опубликованной в Москве в 1957 г., уделил важное место историческим материалам по Волго-Уральскому региону.

¹⁴ Первой изданной книгой (в 1943 г.) была «История Казахской ССР», в которой эпическими красками изображено героическое прошлое казахского народа [Уяма 2003: 28].

определенному народу, эти научные дебаты спровоцировали конкуренцию. Каждый народ СССР должен был иметь свою собственную национальную историю, отличимую от других и способную оправдать его присутствие на соответствующей территории. Эта задача особенно усложнялась в случае с Волго-Уральским регионом, который представляет собой зону контактов между степью и лесом, имеющую богатую событиями историю и подверженную многообразным этническим влияниям. Например, успехи археологии и лингвистики, ставшие ощутимыми к 60-м гг., позволили вплотную подойти к изучению этнической истории финно-угров [Козлова 1989: 76]. В этот период был созван Первый конгресс финно-угроведов, а также организованы первые совместные работы различных институтов, сделавшие возможным обмен результатами и мнениями по истории, лингвистике, этнологии, археологии финно-угорских народов. Но, как увидим, границы между этими финно-угорскими народами были очень условными, а главной целью национальных ученых было отличить «свой» народ от соседних.

Что касается тюркоязычных народов, то многие годы в урало-поволжских академических кругах, пытавшихся пересмотреть прежние идеологемы национальной истории, активно муссировался «булгарский» вопрос [Kappeler 1976]. После 1944 г. новые подходы к проблемам этногенеза заставили местную историографию отказаться от поиска корней «своих» национальностей в Золотой Орде и обратить внимание на теории этнического родства современных татар с волжскими булгарами¹⁵. Камнем преткновения в дискуссиях между учеными двух соседних автономий, Чувашии и Татарии, стал вопрос о происхождении их титульных этносов [Shnirelman 1996]. Исходной точкой полемики стало издание в Чебоксарах в 1957 г. сборника «О происхождении чувашского народа», изданного по итогам прошедшей годом ранее конференции, посвященной этногенезу чувашского народа. Главная роль в нем отныне отводилась не финно-уграм, а булгарам, и особенно суварам. Первую статью «Археологические памятники Чувашии и проблема этногенеза чувашского народа» написал А.П. Смирнов¹⁶, автор монографии «Волжские булгары» (1951 г.). Он использовал но-

¹⁵ Постановление ЦК ВКП(б) от 9 августа 1944 г. определяло Золотую Орду как «паразитическое и реакционное» образование» и требовало от татарских ученых пересмотреть свою историю. Булгарская версия этногенеза татар, прорусская и антимонгольская, стала официальной в академических кругах Казани.

¹⁶ Алексей Петрович Смирнов (1899–1974) — известный историк и археолог, автор работ, посвященных в основном древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья. В 1951 г. увидела свет его монография «Волжские булгары». В 1957 г. под его руководством была создана Поволжская археологическая экспедиция.

вые археологические материалы, чтобы доказать, что чуваша — подлинный наследник булгар. Остальные статьи, написанные В.А. Серебренниковым¹⁷, Н.А. Андреевым, П.В. Денисовым, В.Д. Дмитриевым¹⁸ и И.Д. Кузнецовым, подвели под этот вывод фундамент языковедческих, этнографических и исторических данных.

Экскурс в национальные историографии

Башкирский народ

Опыт сотрудничества с московскими и украинскими учеными в годы войны не прошел даром для Института истории, языка и литературы (ИИЯЛ)¹⁹. Руководство ИИЯЛ стало серьезно заниматься подготовкой кадров²⁰. Несколько человек направили в аспирантуру Академии наук СССР. В их числе были будущие знаменитости — Т.М. Гарипов²¹, Р.Г. Кузеев, Г.Б. Хусаинов²². А тем временем ИИЯЛ восполнял недостаток кадров тесным сотрудничеством с научными центрами и учеными из других автономных республик и областей. В частности,

¹⁷ Б.А. Серебренников сравнивал чувашский язык с болгарским, тогда как татарский происходит от кипчакского.

¹⁸ Согласно В.Д. Дмитриеву, специалисту по древней истории чувашей, последние сформировались в результате ассимиляции финно-угорского населения суварями.

¹⁹ В 1936 г. институт национальной культуры был преобразован в Башкирский научно-исследовательский институт языка и литературы, в декабре 1943 г. переименован в Башкирский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы им. Мажита Гафури.

²⁰ В 1944 г. демобилизованный с фронта филолог и литературовед А.И. Харисов опубликовал монографию «Теория литературы», положившую начало непрерывному потоку монографических исследований сотрудников института. Два года ранее — в 1942 г. он же стал и первым в истории института кандидатом наук. Вскоре после окончания войны кандидатские диссертации по филологии защитили К.З. Ахмеров, А.Г. Кулашев, Р.Н. Тергулова.

²¹ Талмас Магсумович Гарипов родился 31 июля 1928 г. в Москве, окончил восточное отделение филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (1952 г.). С 1956 г. — старший научный сотрудник, зав. отд. языка, ученый секретарь Института истории, языка и литературы БФАН СССР. С 1966 г. — зав. Кафедрой языкознания БашГУ. С 1980 зав. кафедрой общего языкознания Башкирского государственного педагогического института (БашГПИ). Доктор филологических наук (1974 г.), профессор (1979 г.).

²² Гайса Батыргареевич Хусаинов, родился 10 апреля 1928 в деревне Утяганово (Кармаскалинского района Башкирской АССР), окончил БашГПИ им. К.А. Тимирязева в 1951 г. С 1954 г. работал в ИИЯЛ БФАН СССР, с 1965 зав. отделением литературы этого института. Доктор филологических наук (1970 г.), профессор (1971 г.).

при помощи уфимских коллег профессор Института истории АН СССР Н.В. Устюгов подготовил работы по истории башкирских восстаний XVII–XVIII вв. В 1955 г. этнолог С.И. Руденко завершил фундаментальный труд по этнографии башкир, добавив главу «Этногенез башкир» к своей работе 1926 г. Московский языковед А.А. Юлдашев разработал ряд сложных проблем филологии и этнографии Башкирии.

Важным моментом в укреплении позиций гуманитарных наук в Башкирской АССР было создание в 1951 г. в Уфе Башкирского филиала Академии наук СССР (БФАН СССР) [Тикеев 2007: 14]. ИИЯЛ перешел в ведение БФАН СССР (ныне Уфимский научный центр РАН) под названием Институт истории, языка и литературы. Все дальнейшие планы и программы исследований ИИЯЛ строил в соответствии с установками союзной Академии наук. Издание академических трудов практически связано с получением академического статуса, который повышал ответственность авторов и требования к работам, издававшимся с тех пор под академическим грифом. Начиная с 1952 г. Академия наук взяла под контроль труды, выпускаемые БФАН СССР. 3 июня 1955 г. был создан редакционно-издательский совет (РИСО) БФАН СССР, который должен был руководить издательской деятельностью филиала. Но все это не дало ожидавшихся результатов. РИСО практически бездействовал, работы по-прежнему издавались долго, подготовка рукописей оставалась очень слабой, сдача их в издательства затягивалась. Потребности же в изданиях были огромными. С открытием БФАН большее внимание стали уделять фундаментальным и теоретическим изысканиям. Гуманитарные исследования затрагивали ранее неразработанные области. В связи с этим изменилась и усложнилась структура ИИЯЛ.

В частности, в 1954 г. был создан новый сектор археологии и этнографии, который возглавил молодой кандидат наук, только что вернувшийся из московской аспирантуры, — Р.Г. Кузеев²³. Развиваются новые направления филологии, в частности, началось изучение современного состояния литературного и разговорного башкирского языка, проблем развития жанров башкирского фольклора, башкирской лексикографии. Языковедческое направление усилили молодые кандидаты наук Г.Б. Хусаинов и Т.М. Гарипов, также прошедшие аспирант-

²³ Раиль Гумерович Кузеев родился в 1929 г. в деревне Аминово (Чишминский р-н), расположенной в пригороде Уфы. В 1950 г. окончил исторический факультет педагогического института в Уфе и защитил кандидатскую диссертацию в Институте этнографии Академии наук СССР. По возвращении в Уфу стал сотрудником Института истории, языка и литературы, а с 1960 г. — сопредседателем Президиума Башкирского филиала Академии наук СССР, что положило начало его стремительной академической карьере.

скую подготовку в Москве. К концу 1950-х гг. в институте работали 45 человек, в том числе 34 научных сотрудника, из них 17 имели ученую степень кандидата наук. Особенно активно развивались исторические исследования²⁴. В числе наиболее значительных работ института в конце 1950-х — 1970-е гг. были «Очерки истории Башкирской АССР», I том в 2-х книгах (1956 г., 1959 г.), II том (1966 г.), «Очерки истории Башкирской организации КПСС» (1973, отв. ред. В.П. Иванов), «История Уфы» (1976 г., отв. ред. Р.Г. Ганеев), документальные сборники «Образование Башкирской АССР».

Институт рос как в количественном, так и в качественном отношении. Руководство института теперь самостоятельно ведет кадровую политику. Особое внимание обращено на подготовку специалистов, способных самостоятельно ставить и решать научные проблемы²⁵. В 1951–1981 гг. ИИЯЛ подготовил 79 кандидатов наук, из них 59 защитили диссертации в 1960–1981 гг. Необходимость принятия решительных мер по издательским вопросам была очевидной. 21 июня 1956 г. состоялось заседание Президиума БФАН СССР совместно с бюро Башкирского обкома КПСС. На повестке дня стоял вопрос «Об издательской деятельности Филиала». Основным докладчиком был секретарь партбюро Филиала, кандидат филологических наук А.Н. Киреев. В констатирующей части протокола заседания, в частности, было отмечено, что «за 1952–1956 гг. научными учреждениями и сотрудниками Филиала издано 46 работ общим объемом более 350 п. л., из них 30 работ издано Институтом истории, языка и литературы. Систематически не выполнялся план редакционной подготовки. Главной причиной задержки выполнения издательского плана является слабая подготовка рукописей к изданию»²⁶. На заседании Президиума БФАН СССР 7 сентября 1956 г. был утвержден состав редакционно-издательского совета Филиала, куда вошли люди, хорошо разбиравшиеся в издательских делах. Это способствовало улучшению качества рукописей. Также возросла

²⁴ Здесь активно работали молодые ученые Х.Ф. Усманов, С.М. Васильев, Б.Х. Юлдашбаев, Р.Г. Кузеев, Г.Х. Гумеров, Т.Х. Ахмадиев.

²⁵ В 1963 г. защитили докторские диссертации К.З. Ахмеров (по языку) и А.И. Киреев (по фольклору), в 1966 г. — А.И. Харисов и Г.З. Рамазанов (по литературе), К.В. Сальников (по археологии), в 1970 г. — Г.Б. Хусайнов (по литературе), в 1971 г. — Р.Г. Кузеев (по этнографии). Позже стали докторами наук З.Г. Ураксин, Н.Х. Максютова, С.Ф. Миржанова, Э.Ф. Ишбердин, И.Г. Галяутдинов, Ф.Г. Хисамитдинова, Р.Х. Халикова, Р.З. Шакуров, А.А. Камалов (по языку), Х.Ф. Усманов (по истории СССР), В.А. Иванов (по археологии), А.М. Сулейманов и Ф.А. Надршина (по фольклору), С.Ф. Касимов, Р.А. Давлетшин, Ш.Р. Зайнетдинов (по отечественной истории), И.Г. Илишев (политические науки).

²⁶ Научный архив Уфимского научного центра Российской Академии наук, ф. 4, оп. 4, д. 5, л. 207–209.

роль ученых советов институтов и отделов Филиала. Но книги, к сожалению, выходили в свет по-прежнему долго, поскольку публикация зависела от издательств, для которых выпуск научных работ оставался делом второстепенным. Создавшееся положение не удовлетворяло ни руководство Филиала, ни научных сотрудников, которые имели готовые рукописи трудов, но не могли их опубликовать. Отсутствие же публикаций не позволяло приступать к защите диссертаций. Итак, в 1957 г. Башкирский филиал, как и другие филиалы АН СССР, получил право самостоятельного издания научных трудов по профилю научных учреждений, входящих в его состав. Это означало, что БФАН СССР мог издавать монографии и сборники трудов сотрудников по темам, разрабатываемым в их подразделениях, поскольку тематика была очень широкой, работы охватывали практически большой круг вопросов.

Рост научного потенциала и ориентация на национальные истории касались не только академической науки. Еще в 1919 г. на базе Уфимского учительского института был создан Институт народного образования, который в 1929 г. был преобразован в Башкирский педагогический институт. А в 1957 г. институт был реорганизован в Башкирский государственный университет (БашГУ). В этом новом образовательном учреждении с 1962 г. преподается предмет «Население Башкирии в I тыс. н.э.», трактующий проблемы происхождения и этнического состава населения Башкирии. В 1963 г. З.И. Сираев, возглавлявший тогда кафедру истории в БашГУ, издал статью, в которой он критиковал группу московских авторов сборника «Очерки истории Башкирской АССР» [Сираев 1963: 19]. Один из его учеников, И.Г. Акманов²⁷, исследовал социально-экономические и политические отношения в Башкирии в первой половине XVIII в., а также, наряду с другими историками, тему частых башкирских восстаний в XVII–XVIII вв. Он выдвинул новую гипотезу об основной причине этих восстаний, которая, по его мнению, заключалась в давлении со стороны имперского правительства на культурные традиции башкир. В 1965–1966 гг. И.Г. Акманов исследовал тему «Башкирское восстание 1681–1683 гг.», затем изучал и другие восстания [Акманов 1968]. С 1954 г. над проблемой «Октябрьская революция и гражданская война в Башкирии» работает доцент З.А. Аминев²⁸ [Аминев 1959], в 1966 г. он завершил доктор-

²⁷ Ирек Гайсеевич Акманов родился 19 августа 1933 г. в деревне Рыскулово (Зианчуринского района БАССР), окончил исторический факультет Московского университета (1957 г.). С 1962 г. преподает в БашГУ, в 1981–1986 гг. — декан исторического факультета, с 1982 г. — зав. кафедрой истории СССР (с 1992 г. — кафедра отечественной истории). Доктор исторических наук (1981 г.), профессор (1984 г.).

²⁸ Зия Аскатович Аминев родился 9 ноября 1914 г. в деревне Лаклы (Салаватского р-на БАССР), окончил Московский государственный педагогический институт им. К. Либк-

скую диссертацию на указанную тему. Исследованием темы «Крестьянство Башкирии в восстановительный период» в течение ряда лет занимался доцент Д.М. Шнейдер. Эту монографию он завершил в 1968 г. Кафедра в середине 60-х гг. начала разрабатывать вопросы культурного строительства в Башкирии в послевоенные годы (преподаватель Р.М. Янгуров) [Кузеев 1967: 16].

В течение 1962–1966 гг. в результате проведенных экспедиций был исследован ряд памятников центральных и западных районов Башкирии, что позволило решить вопрос о происхождении этнических групп башкир. Но, как уже отмечалось [Ле Торривеллек 2007: 268], логика автономизации и партикуляризма поставили ученых региона перед дилеммой. Поскольку тюркские языки не были языками местного происхождения, то приходилось выбирать: либо автохтонное происхождение и заимствованный язык, либо изначально тюркский язык, но не местное происхождение. Археолог Н.А. Мажитов²⁹ доказывал присутствие тюркских племен на Урале уже в VII в. н.э., а лингвист Д.Г. Кiekбаев³⁰ попытался подтвердить эту гипотезу на уровне языкознания [Кiekбаев 1958]. Более документированный по сравнению с этими работами главный труд Р.Г. Кузеева «Происхождение башкирского народа», изданный в 1974 г., стал справочным изданием по истории народов Волго-Уральского региона. Это была успешная попытка освобождения от официальной догмы этногенеза с помощью миграционной теории. Что же касается ее политических последствий, то это издание 1974 г. символизирует точку разрыва между радикалами и умеренными среди башкирских автономистов.

Чтобы получить более полное представление об переменных, происходивших в автономиях РСФСР после XX съезда КПСС, необходимо иметь в виду и общий контекст культурной жизни данного периода.

нехта (1939 г.), Академию общественных наук при ЦК КПСС (1950). В 1939–1947 гг. — старший преподаватель, заведующий кафедрой истории СССР, заместитель директора Учительского института в Бирске. В 1950–1969 гг. — заместитель директора по научной работе, заведующий кафедрой истории СССР БашГПИ. Доктор исторических наук (1968 г.).

²⁹ Нияз Абдулхакович Мажитов родился в 1933 г. в деревне Тугай (Гафурийский р-н на юге БАССР). Окончил Пермский университет в 1956 г., после чего благодаря башкирскому происхождению его назначили заведующим сектором археологии и этнографии Института истории, языка и литературы в Уфе. Когда в 1979 г. его сменил Р. Кузеев, Мажитов перешел в госуниверситет, где возглавил кафедру археологии (в 1991 г.). С 1995 г. Мажитов руководит Всемирным конгрессом (курултаем) башкир.

³⁰ Джалиль Гиниятович Кiekбаев родился в 1911 г. в деревне Караныйлыга (Гафурийский р-н) и таким образом является земляком Нияза Мажитова. Он окончил Московский университет и с 1938 г. преподавал родной язык на факультете башкирской филологии БашГУ. С 1961 г. руководил этим факультетом. Скончался в 1998 г.

В послевоенные годы вся культурная жизнь этих автономий находилась под жестким контролем государственно-партийных органов. В 1946 г. ЦК ВКП (б) принял ряд постановлений по вопросам литературы и искусства («О журналах «Звезда» и «Ленинград», «О репертуаре драматических театров и мерах по его улучшению», «О кинофильме «Большая жизнь»), основной целью которых ставилось преодоление «элементов аполитичности, отхода от жизненной правды, допускаявшихся в произведениях некоторых советских писателей и деятелей искусства». Башкирский обком ВКП(б) оперативно включился в эту кампанию, издав 2 ноября 1946 г. постановление «Об ошибках в башкирской литературе и недостатках в работе Союза советских писателей Башкирии». Под идеологическим прессом оказались такие писатели, как Б. Бикбай, М. Бурангулов. В их адрес выдвинули обвинения в национализме, искажении исторического прошлого башкирского народа, в частности, в романтизации патриархально-феодального строя³¹.

К середине 50-х гг. с изменениями политического климата в стране, под влиянием мощного общественного импульса проявился и немалый творческий потенциал башкирской интеллигенции. Развитие издательского дела в республике было особенно заметно на примере издания художественной литературы. Так, если в 1945–1950 гг. издательства Башкирии выпустили 145 названий художественных произведений общим тиражом 965 тыс. экз., то в 1964–1968 гг. по тому же разделу плана вышло в свет 331 издание тиражом 5 млн. 499 тыс. экз. [Ахмадиева 2006: 68]. Таким образом, число названий выросло более чем вдвое, а тираж — почти в шесть раз. Положительным моментом явилось и систематическое издание многотомных собраний сочинений и избранных произведений писателей автономии³².

Кроме того, важным моментом явилось и издание произведений репрессированных и ранее запрещенных авторов. Так, после XX съезда КПСС Башкирское книжное издательство выпустило избранные произведения видных писателей Башкирии. В 1960-х гг. также были опубликованы многотомники башкирских поэтов и писателей на русском и башкирском языках³³. Изменения, начавшиеся в СССР с сере-

³¹ Центральный государственный архив общественных объединений Республики Башкортостан, ф. 122, оп. 26, д. 155, л. 12.

³² В 1946–1953 гг. был издан четырехтомник Сайфи Кудаша, в 1953–1957 гг. — собрание сочинений народного поэта Башкортостана Мажита Гафури в шести томах. В 1958–1964 гг. читатели получили трехтомник народного поэта Башкирии Рашита Нигмати, в 1955–1958 г. — трехтомник одного из старейших писателей республики Сагита Агиша.

³³ Мустая Карима, Акрама Вали Гайнана Амири, Кирея Мэргэна, Анвера Бикчен-таева, избранных произведений Баязита Бикбая, Кадыра Даяна, Салаях Кулибая, Гарифа Гумера, Галина Салаяма, Зайнаб Бишевой, Тнмера Арслана и других.

дины 50-х гг., затронули и сферу искусства. Театры автономии стремились реализовать право на самостоятельную репертуарную политику³⁴. В 1966 г. в пяти профессиональных театрах³⁵ из семи постановки шли на башкирском языке. В целом в 1960 г. театры республики посетили всего 1114 тыс. человек, в 1966 г. — 1399 тыс. Значительный вклад в развитие музыкальной культуры Башкирии внес композитор З.Г. Исмагилов. В 1954 г. он закончил оперу «Салават Юлаев», которая имела большой успех в дни декады башкирской литературы и искусства в Москве (1955 г.) [Каримов 1999: 99].

В послевоенные годы дальнейшее развитие получило и изобразительное искусство. С середины 50-х гг. к цеху башкирских художников примкнули и воспитанники Уфимского училища искусства, столичных художественных вузов. В 1957 г. их работы были представлены на выставке, посвященной 400-летию вхождения Башкирии в состав России. Главной темой творчества живописцев была жизнь башкирского народа, его история и современность. Произведениям 60-х гг. присущи своеобразный национальный колорит, идея преемственной связи прошлого и настоящего. Так, большинство героев художника Ф.А. Кашеева — жители села, отличающиеся красотой и самобытностью национального характера³⁶. Большие панорамные картины, выполненные в 1950-х — начале 1960-х гг. в традициях «сурового стиля», были программными произведениями художника П.П. Салмасова («Карьеры Сибай», «Рудные отвалы»).

Кинематография стала одним из важнейших каналов освоения культуры башкирами как в городах, так и на селе. Так, в 1965 г. на каждого жителя республики приходилось в среднем по 17 посещений кино в год. Развитие кинотехники позволило осуществить демонстрацию фильмов, дублированных на башкирский язык. К началу 1965 г. в республике уже демонстрировалось 162 художественных фильма на башкирском языке, в том числе 54 дублированных и 108 субтитрованных. Это означало, что каждый четвертый фильм, выходящий на экраны

³⁴ В Башкирском государственном академическом театре драмы имени народного поэта БАССР Мажита Гафури (далее — БАТД) изучают художественные принципы русских режиссеров Г.А. Товстоногова, А.В. Эфроса и других, обращаются к опыту «эпического театра» Б. Брехта и «бедного театра» Е. Гротовского и даже порой учитывают теорию «реализма без берегов», сформулированную Р. Гароди.

³⁵ Наряду с БАТД в автономии функционировали Башкирский государственный театр оперы и балета, Республиканский русский театр драмы, Стерлитамакский театр драмы, Салаватский Башкирский театр драмы, Башкирский целинный театр, Уфимский государственный объединенный театр кукол.

³⁶ «Бабай» (1969 г.), «Башкирский кумыс» (1966 г.), «У колыбели» (1968 г.), «Утро», «Семья» (1969 г.).

республики, имел копии на башкирском языке. Перевод художественных фильмов на башкирский язык сделал их доступнее для жителей села, в особенности пожилых, которым труднее воспринимать фильмы на русском языке [Общее и национально-особенное 1972: 169–170].

Удмуртский народ

С XVIII в. русские ученые изучают происхождение вотяков/удмуртов, при этом советские историки занялись этнической историей удмуртов только после Второй мировой войны. Этнограф В.Н. Белицер настаивала на существовании двух различных групп этого этноса: северные удмурты, по ее мнению, были связаны с луговыми и восточными марийцами; южные удмурты, жившие на границе между степью и лесом, оказались под влиянием скифской культуры и различных тюркских племен [Белицер 1951]. В середине 1930–1950-х гг. археологические исследования не велись. Многие ученые и общественно-политические деятели, включая Ф.В. Стрельцова, С.Г. Матвеева и М.Г. Худякова, были репрессированы. В Постановлении ЦК ВКП(б) от 2 января 1952 г. «О работе Удмуртского обкома ВКП» отмечалось, что Удмуртский научно-исследовательский институт истории, языка, литературы и фольклора работал неудовлетворительно. На основе Постановления ЦК ВКП и январского (1952 г.) пленума обкома партии были определены основные направления изучения региональной истории. Первоочередной задачей была объявлена подготовка и издание двухтомной истории Удмуртской АССР. На ее решение плодотворное влияние оказало возвращение из армии научных работников. Параллельно с написанием более полного курса истории республики велась научная разработка ее отдельных малоизученных проблем. Одной из них являлась проблема далекого исторического прошлого удмуртов. Представления о нем до тех пор основывались главным образом на данных языка и фольклора. Широкое хождение имела версия о том, что удмуртские племена пришли в междуречье Вятки и Камы из других районов (теория миграций) и что у них отсутствовала самобытная культура. Поэтому к выяснению проблем этногенеза удмуртского народа подключилась археологическая наука.

С деятельностью одного из учеников О.Н. Бадера, В.Ф. Генинга³⁷, начиная с 1954 г. связан целый период развития археологии в Удмур-

³⁷ Родившийся в Алтайском крае Владимир Федорович Генинг (1924–1993) окончил Пермский университет. После войны работал в Удмуртском республиканском музее. В 1960–1974 гг. он преподавал на историческом факультете. В 1974 г. основатель свердловской школы археологов защитил докторскую диссертацию по теме «Этническая история Южного Прикамья в I тысячелетии н.э.».

тии. В автономии к этому времени активно работали два учреждения, заинтересованные в проведении археологических исследований в крае: УдНИИ (Удмуртский научно-исследовательский институт при Совете министров Удмуртской АССР) и УдРКМ (Удмуртский республиканский краеведческий музей). Но собственных археологов-профессионалов в Удмуртской АССР не было, отсутствовали учебные заведения, готовившие такие кадры, собственные научные силы были невелики. Тем не менее перед коллективом отдела истории из четырех сотрудников в 1947 г. была поставлена задача написания «Очерков по истории Удмуртской АССР». Очерки должны были освещать историю в первую очередь коренного населения республики. Несмотря на длительную традицию изучения памятников удмуртского Прикамья, информации для целостной картины археологического прошлого было явно недостаточно. В проспекте «Очерков по истории Удмуртской АССР», датируемом 1947–1948 гг., содержание главы «Первобытнообщинный строй на территории Прикамья и Удмуртии» рекомендовалось изложить следующим образом: «Необходимо обосновать, что вместе с другими народами Прикамья удмурты являются древнейшими жителями края и их предки в пределах Камско-Вятского междуречья прошли все стадии первобытнообщинного строя, разложение которого привело в X в. к образованию варварского Камско-Булгарского государства» [Мельникова 2004а: 21]. Решение этих сложных задач обострило две проблемы: недостаток археологических источников для создания полноценной истории дописьменного времени и отсутствие профессиональных археологов в Удмуртии. Научная общественность, Совет Министров Удмуртской АССР не раз обращались в различные институты АН СССР с просьбой об оказании помощи научно-исследовательским учреждениям республики³⁸. Исследованием темы «Происхождение удмуртского народа» в УдНИИ в эти годы занимался А.Ф. Трефилов³⁹. Именно ему при подготовке «Очерков по истории Удмуртской

³⁸ В результате в январе 1952 г. Президиум АН СССР издал следующее распоряжение: «...2. Предложить Институту истории и Институту истории материальной культуры АН СССР оказать содействие УдНИИ в рецензировании, обсуждении и редактировании курса истории народов Удмуртской АССР... 5. Рассмотреть в течение января 1952 г. упомянутым выше научным учреждениям АН СССР планы научно-исследовательской работы УдНИИ и внести предложения по их исправлению и улучшению... 6. Прикрепить научных сотрудников УдНИИ к соответствующим институтам АН СССР для сдачи кандидатского минимума. 7. Организовать прием в аспирантуру АН СССР в текущем году направляемых из УдАССР молодых специалистов по истории и археологии...» [Мельникова 2004а: 21].

³⁹ Выпускник Ленинградского педагогического института, он участвовал в совместных экспедициях УдНИИ, принимал участие в работе конференций. В 1951 г. вместе с директором УдНИИ И.Ф. Кутявиным он участвовал во Всесоюзном этнографическом

АССР» была поручена работа над разделом по ранней истории населения нынешней территории Удмуртии.

В целях планомерного и всестороннего исследования археологических памятников по инициативе УдНИИ и Республиканского краеведческого музея Совет министров УдАССР издал в июле 1954 г. распоряжение об организации УдАЭ (Удмуртская археологическая экспедиция)⁴⁰. В ее состав планировалось привлечь научных сотрудников УдНИИ, краеведческого музея и специалистов-археологов. Начальником экспедиции был утвержден В.Ф. Генинг. Финансирование УдАЭ осуществлялось за счет средств УдНИИ и краеведческого музея. Перед экспедицией была поставлена цель: исследование ранней истории и этногенеза удмуртского народа на основе изучения памятников материальной культуры древних удмуртских племен. Материалы, полученные УдАЭ в ходе раскопок 1954–1956 гг., частично вошли в состав первого тома «Очерков». В результате за первый год работы УдАЭ были выполнены все намеченные разведки, в ходе которых было обследовано около 100 археологических памятников и проведены раскопки на семи из них. Количество собранного материала по истории местного населения исчислялось по коллекционным описям в 11 тыс. номеров [Мельникова 2004а: 22]. Они послужили основой для первой научной музейной экспозиции, созданной В.Ф. Генингом⁴¹. Генинг сам проводил тематические экскурсии «Ранняя история Удмуртии». Следуя традиции, заложенной О.Н. Бадером в Перми, Генинг активно популяризировал археологию на страницах местной печати, что находило широкий общественный резонанс. Знаменательной работой, которая способствовала формированию интереса к изучению археологического прошлого республики, стала книга «Археологические памятники Удмуртии» (1958 г.). В ней Генинг еще демонстрирует генетические связи с пермской археологической школой Бадера. Он обосновывал возможность изучения этнической истории на археологическом материале: «Как известно, ни один народ или народность не выступает в своем происхождении как нечто „чистое“. Поэтому вполне понятно, что для истории сложения народов огромное значение приобретает выявление тех многочисленных этнических групп, которые в свое время представляли нечто самостоятельное. Решающее значение в этой работе должны приобре-

совещании, где выступил с докладом «К вопросу о происхождении удмуртского народа», получившим одобрительные отзывы специалистов [Мельникова 2004а: 22].

⁴⁰ В 1969 г. с созданием отдела археологии и этнографии в УдНИИ название перешло к экспедиции Института.

⁴¹ В ней были отражены темы «Происхождение человека», «Палеолит», «Мезолит», «Эпоха бронзы», «Эпоха железа». Материалами для построения экспозиции стали находки УАЭ 1954 г. [Мельникова 2004б: 84].

сти археологические исследования, поскольку они в первую очередь освещают развитие этнических групп в пространстве и времени» [Генинг 1959: 157]. Опираясь на новые археологические материалы, Генинг внес изменения в схему классификации археологических культур в Прикамье и поставил вопрос о выделении в его границах различных локальных этнических культур [Генинг 1959: 159]. Здесь сформулированы основные принципы феномена археологических культур, которые в дальнейшем не претерпят особых изменений и получают новое подтверждение благодаря археологическим материалам. Концептуальное выражение представления Генинга нашли на IV Уральском археологическом совещании в Перми в 1964 г., где состоялась дискуссия о происхождении и локальных вариантах ананьинской общности, и на научной сессии по этногенезу марийского народа в Йошкар-Оле в 1965 г.

Но сам В.Ф. Генинг констатировал: «В древней истории удмуртского народа еще очень много неясных и слабо освещенных вопросов. Это настоятельно требует дальнейших, еще более широких исследований археологических памятников» [Генинг 1958: 2]. Эта задача требовала усиления кадрового потенциала специалистов-археологов. Если учесть, что в 1955 г. Генинг поступил в аспирантуру и уехал в Казань, правда, все еще возглавляя УдАЭ до 1958 г., дипломированных археологов в Удмуртии вновь не оказалось. В этом плане УдАЭ играла решающую роль в становлении профессиональной археологии в Удмуртии. После выхода в свет первого тома «Очерков» на заседании Ученого Совета УдНИИ в марте 1959 г. М.А. Садаков⁴² так обозначил кадровую проблему: «Настала необходимость создания многотомной истории Удмуртии. „Очерки...“ — еще не история, а только конспект этой большой истории. Мы до сих пор забываем о древней истории Удмуртии. Забыта археология, забыта и этнография, а без них не создашь истории народа. Мне кажется, что это большое упущение нашего института. Археологией Удмуртии время от времени занимаются специалисты других научных учреждений. *Этнографов и археологов нам нужно иметь своих* (выделено мной. — К.Л.Т.). В нашем Институте и республике заботы о национальных кадрах нет. Да вообще молодые кадры у нас забыты» [Мельникова 2004а: 25]. Это выступление под-

⁴² Михаил Андрианович Садаков родился в 1916 г. в деревне Касарги ныне Краснотурбанинского р-на Удмуртской АССР. В 1939 г. окончил исторический факультет Удмуртского пединститута. С 1945 г. работал в секторе истории Института, в 1953–1957 и 1969–1975 гг. был его заведующим. Закончил заочную аспирантуру Казанского университета и в 1961 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Социалистические преобразования в Удмуртии в первые годы советской власти (ноябрь 1917 — 1920 г.)».

держали Н.П. Павлов⁴³ и В.Г. Гусев⁴⁴, предложившие учредить в Институте должности археолога и этнографа, которые бы постоянно занимались изучением культуры и быта удмуртского народа [Мельникова 2004а: 25]. Острота кадровой проблемы в эти годы состояла еще и в том, что созданный в 1931 г. в Ижевске УдГПИ (Удмуртский государственный педагогический институт) не готовил археологов. Впервые курс «Основы археологии» в учебные планы пединститутов вошел в 1954 г. Его читали на кафедре всеобщей истории. В.Ф. Генинг стал первым преподавателем этого курса в УдГПИ. Это позволило привлечь в летние месяцы студентов УдГПИ в качестве младших научных сотрудников и вспомогательного персонала археологических экспедиций. Как рассказал Генинг: «В.А. Семенов⁴⁵, Г.Т. Кондратьева⁴⁶, ставшие затем археологами-профессионалами, а также Л. Голикова, И. Петиримова, Р. Нурмухамедова, И. Поскребышев, Н. Главатских, В. Семенова и другие составляли основную и наиболее квалифицированную часть Удмуртской и других экспедиций» [Мельникова 2003: 150]. С именем В.Ф. Генинга,

⁴³ Никифор Павлович Павлов родился в марте 1922 г. в деревне Удмурт Сюгаил Можгинского р-на Удмуртской АССР. Окончив в 1939 г. Можгинское педучилище, до 1941 г. работал учителем. В 1957 г. окончил аспирантуру в Московском госпединституте и в 1958 г. защитил кандидатскую диссертацию. После аспирантуры направлен в УдНИИ, где проработал до 1987 г. сначала заведующим сектором истории, с 1967 г. — заместителем директора по научной работе. В 1978 г. в Институте истории СССР АН СССР защитил докторскую диссертацию. Под его руководством и при непосредственном участии в качестве одного из авторов и редакторов изданы «Очерки истории Удмуртии» в двух томах, «Очерки истории Удмуртской организации КПСС».

⁴⁴ Василий Григорьевич Гусев родился в марте 1918 г. в деревне Пужмезь-Тукля Увинского р-на Удмуртской АССР. Заочно окончил исторический факультет Удмуртского пединститута (1940 г.). Работал учителем, директором школы. В 1946–1957 гг. находился на партийной и советской работе, в 1955 г. защитил диссертацию. В 1957–1959 гг. был заместителем директора УдНИИ, в 1959–1971 гг. — ректором Глазовского пединститута, в 1971–1978 гг. — директором Института. После выхода на пенсию работал доцентом УдГУ.

⁴⁵ Владимир Алексеевич Семенов родился 21 октября 1930 г. в Глазове. В 1955 г. закончил исторический факультет Удмуртского пединститута. В Институте работал в 1969–1994 гг. Он стал первым заведующим созданного в 1969 г. сектора археологии и этнографии, в 1978–1990 гг. работал старшим научным сотрудником сектора археологии, с 1991 г., отойдя от научной работы, занимал должность заместителя директора по общим вопросам.

⁴⁶ С начала 1960-х гг. ассистентом кафедры всеобщей истории была избрана Г.Т. Кондратьева, которой и было поручено чтение курса археологии. Став заведующей фондами республиканского краеведческого музея, в 1960–1963 гг. она проводила самостоятельные раскопки с участием студентов пединститута. В 1966–1968 гг. Г.Т. Кондратьева обучалась в аспирантуре по археологии в МГПИ и осталась в Москве, защитив в 1971 г. диссертацию «История северных удмуртов в IX–XV вв. по данным археологии, этнографии и топонимики».

сохранившего научный интерес к памятникам Удмуртии, опосредованно связаны 1960–1970-е гг. Его ученики, получившие опыт исследовательской работы в УдАЭ, стали работать археологами в трех научных и учебных центрах Удмуртии — УдНИИ, краеведческом музее и УдГПИ. Новым этапом в археологическом изучении Удмуртии стало создание в 1969 г. сектора археологии и этнографии УдНИИ, который возглавил В.А. Семенов. Появление кадров археологов-профессионалов высшей квалификации позволило ставить и решать исследовательские задачи в соответствии с быстро меняющимися потребностями времени.

По существу вся профессиональная археология в Удмуртии вышла из стен УдАЭ. Анализ ее деятельности показывает системообразующую роль УдАЭ в становлении профессиональной археологии в Удмуртии. Важнейшим результатом деятельности УдАЭ в 1950–1960-е гг. стало привлечение студентов УдГПИ к археологическим исследованиям, что способствовало популяризации профессии археолога и формированию собственных кадров этой профессии. С момента организации УдАЭ именно местные археологи стали играть ведущую роль в археологическом изучении Удмуртии. Благодаря деятельности УдАЭ была создана первая археологическая карта Удмуртии, разработана схема формирования удмуртского народа от эпохи камня до позднего средневековья, опубликована серия статей и монографий. В верхнем и среднем течении р. Чепцы был открыт район археологических местонахождений, который стал символом удмуртских древностей (там в 1993 г. организован историко-культурный музей-заповедник «Иднакар»⁴⁷).

В конце 60-х гг. в Удмуртии начинается новый подъем археологических исследований. Продолжала свои работы экспедиция Республиканского краеведческого музея, были созданы научные подразделения по археологии в УдГПИ (1969 г.) и Удмуртском университете (1970 г.). Эти коллективы развернули целенаправленные исследовательские работы на всей территории исторической прародины удмуртов. Прежде всего, прилагались усилия по интенсивному поиску памятников в малоизученных регионах (р. Вятка с притоками Кильмезь, Пижма и др.) и по периодам, до этого практически не изучавшимся, эпохам

⁴⁷ В 1993 г. Министерство культуры Удмуртской республики приняло решение о создании музея под открытым небом «Городище Иднакар» в рамках филиала Глазовского краеведческого музея (Приказ от 29 июля 1993 г.). В 1997 г. правительство автономии решило создать Историко-культурный музей-заповедник Удмуртской Республики «Иднакар» на базе Глазовского краеведческого музея. В 1999 г. была открыта первая экспозиция, ознаменовавшая открытие самого музея.

камня, энеолита, бронзы, раннего средневековья. В 1970 г. В.Я. Владыкин впервые сделал попытку подойти вплотную к освещению ранних периодов этнической истории удмуртов [Владыкин 1970]. Он выделял два подразделения удмуртского этноса (южных удмуртов он обозначил термином «ар», северных — «вотьяк») и пришел к выводу о том, что формирование удмуртского народа произошло лишь в середине XVI в., когда южные удмурты вошли в состав Московского государства. Вопрос о присоединении Удмуртии к России уже в 1958 г. был отражен в многочисленных статьях и других публикациях, посвященных празднованию 400-летия этого исторического события⁴⁸.

Мордовский народ

В рамках исторического языкознания проблема происхождения мордвы была рассмотрена задолго до революции 1917 г. Исследования советских археологов принесли новые ценные результаты. В 1941 г. первый известный археолог Мордовской АССР П.Д. Степанов сформулировал в парадигме Н.Я. Марра критику традиционных гипотез о происхождении мордвы [Степанов 1941]. Формирование мордовской национальной историографии прошло те же этапы, что и у других народов Урало-Поволжья, но с определенными сложностями, связанными с существованием двух субэтнических групп мордвы — мокши и эрзи, которые отличаются друг от друга языком, территорией расселения и особенностями культуры. В послевоенные годы началось систематическое этнографическое изучение мордовского народа. С 1953 г. развернула деятельность Мордовская этнографическая экспедиция (МЭЭ), организованная Институтом этнографии АН СССР и Научно-исследовательским институтом мордовских культур⁴⁹, который был создан в 1932 г. В 1953–1959 гг. были организованы экспедиции в мордовские деревни Мордовской АССР и в соседних регионах (в дер. Горки Пензенской обл. в 1956 г., в 1957 г. в Татарскую АССР, в 1958–1959 гг. — в Ульяновскую, Куйбышевскую и Оренбургскую области). Археологические данные позволили А.П. Смирнову констатировать, что ныне занимаемая мордвой территория была населена ею постоянно на протяжении более 3 тыс. лет [Смирнов 1952: 54]. Материалы,

⁴⁸ При этом подчеркивалось, что только в составе Русского государства создались объективные предпосылки для формирования удмуртов как единой народности [Трефилов, Садаков 1958; 400 лет вместе с русским народом; 400-летие добровольного присоединения Удмуртии к России].

⁴⁹ Позднее — Мордовский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Мордовской АССР.

собранные во время этих экспедиций, дали возможность более подробно изучать историю Мордвы, и особенно ее социально-экономические аспекты [Белицер 1963]. Результатом этой работы стала публикация «Очерков истории Мордовской АССР» в 1955–1961 гг. Но главной целью был сбор материала по вопросу об этногенезе мордовского народа, самого многочисленного финно-угорского народа СССР. Исследования проводились среди двух основных групп мордвы — мокши и эрзи, а также среди более мелких групп, таких как каратаи, терюханы, теньгушевы. В каждом случае определялись особенности материальной культуры данного субэтноса. В 1960 г. (в том же году в Саранске был издан первый «Путеводитель по Центральному государственному архиву Мордовской АССР») вышел первый выпуск трудов этой экспедиции — «Вопросы этнической истории мордовского народа»⁵⁰. В статье «Расселение мордвы», в которой впервые прослежены миграции этого народа, К.И. Козлова⁵¹ пишет, что «в настоящее время на древней этнической территории Мордвы (междуречье Оки, Суры и Волги), которую она занимала до XV в., находится лишь около трети всего мордовского населения страны» [Козлова 1960: 5]. В декабре 1964 г. в Саранске состоялась конференция по этнической истории мордвы при участии ученых из Москвы, Ленинграда и разных городов Урало-Поволжья. Выступления и дискуссии на этой конференции опубликованы в сборнике объемом более 400 страниц [Этногенез мордовского народа 1915]. В своем докладе Л.Г. Филатов⁵² строго придерживался точки зрения о формировании с самого начала одной единой мордовской народности на территории Волго-Окского междуречья [Филатов 1965: 89]. Но проблема заключалась в том, что эта территория была уже определена как место формирования марийского народа. С еще большими трудностями автор столкнулся, пытаясь доказать наличие у мордвы одного языка. Раскопки, организованные в Пензенской обл., выявили другой этнический фактор формирования мордовского народа, а именно влияние финно-угорских культур Камы на племена мокши в данном регионе. Это открытие позволило некоторым ученым

⁵⁰ Вопросы этнической истории мордовского народа. Труды Института этнографии АН СССР. Т. 63. Москва, 1960.

⁵¹ Клавдия Ивановна Козлова родилась в 1922 г. в деревне Васильевская Московской области и работала на кафедре этнологии исторического факультета МГУ им. Ломоносова. Она автор монографии *Этнография народов Поволжья*. Москва, 1964.

⁵² Лев Герасимович Филатов родился в 1930 г. в Саранске. После окончания МГУ им. М.В. Ломоносова (1954 г.) работал учителем истории в средней школе Саранска. В 1955–1974 гг. был научным сотрудником сектора истории в Мордовском научно-исследовательском институте языка, литературы, истории, экономики. С 1974 г. заведует кафедрой, ныне именуемой кафедрой истории Отечества в Мордовском госуниверситете.

поддержать точку зрения М.Р. Полесских, который отрицал существование единого мордовского этноса⁵³. Он настаивал на влиянии ананьинской культуры, которую он признавал равной городецкой культуре и которую он датировал II–IV вв. [Полесских 1965]. Он предполагал, что различия между мокшей и эрзей существовали еще до V в. Гипотезу М.Р. Полесских не поддержали участники конференции 1964 г. Большинство археологов и лингвистов настаивали на том, что разделение единого мордовского этноса на мокшу и эрзю произошло только во второй половине I тыс. н.э.

В 1969 г. было создано отделение археологи Мордовского НИИ, которое вскоре приступило к сбору данных о материальной и духовной жизни мордвы. Были опубликованы десятки научных статей и монографий по археологии и этнографии мордвы. Проблема формирования мордовской народности оставалась и остается весьма сложной. Местные археологи стали утверждать, что весьма большое влияние на формирование мордовского народа оказали славяне и волжские булгары. В то же время эстонский историк Карин Марк выделил три элемента процесса: индоевропейский элемент городецкой культуры, доминирующий у эрзи; сарматский элемент у южной мокши и монгольский элемент у прикамской мордвы [Марк 1960]. Не опасаясь более обвинений в поддержке панфинно-угорского движения, лингвисты А.П. Феоктистов и В.А. Серебренников заявили о наличии несомненной общности между балтийскими финно-угорскими языками, с одной стороны, и обоими мордовскими языками, с другой стороны [Серебренников 1965].

В 1977 г. увидела свет монография Н.Ф. Мокшина («Этническая история мордвы», Саранск), в которой прослежено этническое развитие мордвы с древнейших времен до наших дней⁵⁴. Игнорируя этническую специфику мордвы, распадающейся на две ярко выраженные этнические общности (мокшу и эрзю), автор поставил себя в сложное

⁵³ Михаил Романович Полесских родился 15 сентября 1908 г. в деревне Зяногурт Вятской губ. Работал учителем в начальной школе в г. Лысьва Удмуртской АССР. С 1950 г. работал в Пензенском краеведческом музее, где возглавлял отдел истории дореволюционного прошлого, а также преподавал археологию в педагогическом институте. Автор работ о происхождении и древней истории мордовского народа по данным археологии. Умер 29 февраля 1992 г.

⁵⁴ Николай Фёдорович Мокшин, историк, этнограф, родился в 1936 г. в деревне Иванцево Нижегородской области. В 1959 г. закончил Мордовский государственный университет. С 1962 г. был доцентом, зав. кафедрой всеобщей истории (1970–1986 гг.) и деканом историко-географического факультета (1978–1981 гг.). Он исследует проблемы истории этногенеза и этнической истории, семейного быта, духовной культуры, этнокультурных связей мордовского народа.

положение. Сославшись на высказывания Ю.В. Бромлея о существовании в эпоху феодализма народностей различных уровней, Мокшин квалифицировал мокшу и эрзу как народности «низшего уровня» [Мокшин 1977: 83]. Если бы гипотеза М.Р. Полесских получила официальную санкцию, то пришлось бы признать, что мордовская этническая общность основана только на лингвистическом сходстве и общем этнониме. Итак, наиболее сложным вопросом этнической истории мордвы остается определение этнического статуса мокши и эрзи, который имеет политические следствия в связи с проявлениями сепаратизма у эрзи [Iurchenkov 2001].

Марийский народ

4 ноября 1920 г. была создана Марийская автономная область. В 1919–1920 гг. московский историк Н.В. Никольский написал три книги, продолжающие работы Н.Н. Фирсова (1831–1896). Никольский утверждал, что марийцы «были равнодушны к вопросам самоуправления»⁵⁵. В 20-х гг., под влиянием пропагандистски мотивированных гипотез М.Н. Покровского (1868–1932), марийский историк Ф.Е. Егоров опубликовал ряд статей по истории марийцев, в которых он отрицал прогрессивное значение присоединения края к России⁵⁶.

В послевоенный период тематика «добровольного присоединения к России» и борьбы марийского крестьянства против классового гнета оставалась в центре внимания историков. В 1957 г. С.А. Коробов опубликовал монографию «Прошлое марийского народа», которая была посвящена участию марийских крестьян в антифеодальных восстаниях и стала очень популярной среди формирующейся национальной интеллигенции Йошкар-Олы [Айплатов 1974: 11]. С середины 50-х гг. в контексте профессионализации науки и либерализации политической жизни появилось новое историческое направление, связанное с решениями XX съезда КПСС. Одновременно с появлением школы В.И. Данилова развивается изучение аграрной истории Марийской АССР. В 1959 г. издан первый учебник по истории автономной республики для национальных школ [Макаров 1959]. Укрепление институциональной базы гуманитарных наук в автономной республике и подготовка сравни-

⁵⁵ Конспект по истории народностей Поволжья. Казань, 1919; Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919; История мари (черемис). Казань, 1920.

⁵⁶ Марийская культура // Марий ел. 1927. № 11–12; Древние насельники Марийской автономной области // Марий ел. 1928. № 11; Материалы по истории народа мари. Косьмодемьянск, 1929.

тельно многочисленных кадров местных историков создали благоприятные условия для специализации исторического знания⁵⁷. Так, появились первые рецензии на местные научные журналы, написанные сотрудниками НИИ Марийский АССР. Книги Д.М. Макарова получили высокую оценку, которая укрепила отношения солидарности внутри местного научного сообщества [Архипов 1962: 173]. Возникла острая дискуссия на страницах авторитетного московского журнала «Вопросы истории» по поводу характера крестьянских восстаний начала XVII в. А.А. Зимин, И.И. Смирнов, В.И. Корецкий и В.В. Овчинников предложили разные точки зрения на хронологию и историческое значение этих важных для марийской истории событий. Несколько лет спустя на базе этих работ историк Г.Н. Айплатов опубликовал статью, которая привлекла к себе внимание и в которой марийский народ был назван самостоятельным субъектом мировой истории [Айплатов 1964: 137].

Импульс к изучению собственной истории дало союзное академическое учреждение. В 1962 г. М.Н. Тихомиров включил раздел о марийцах в свой труд «Россия в XVI столетии», в котором он впервые отметил сравнительно высокий уровень культуры марийцев [Тихомиров 1962: 467–507]. С 1964 г. предмет «История Марийский АССР» преподается во всех школах республики [Соловьев 1974: 84]. Вместе с тем важнейшим моментом в формировании собственной истории стала публикация в 1965 г. «Очерков истории Марийской АССР», первой полной истории марийского народа⁵⁸. В ней впервые обсуждался вопрос об участии марийцев в восстании Пугачева. Присоединение Марийского края к Российскому государству оценивалось в целом положительно, однако колониальное давление и насильственная христианизация, естественно, осуждались. На базе этих работ появились новые учебники, созданные сотрудниками Марийского государственного педагогического института и Марийского НИИ языка, литературы и истории⁵⁹. Все это способствовало росту интереса к местной истории. Появляются довольно многочисленные книги по истории мест-

⁵⁷ После 1956 г. появились многочисленные исторические работы, посвященные Великой Отечественной войне, особенно после постановления от 12 сентября 1957 г. об издании труда по истории Марийский АССР в годы войны.

⁵⁸ Раздел 3 — «Присоединение Марийского края к Русскому государству» написал К.Н. Сануков; раздел 4 — «Марийский край в составе централизованного многонационального государства во второй половине XVI — XVII в.» написал Е.И. Ченышев; раздел 5 — «Социально-экономическое, культурное развитие и классовая борьба в Марийском крае в XVIII в.» написали С.А. Коробов и Г.Н. Айплатов.

⁵⁹ Учебник «История Марийской АССР» для 7–8-х классов опубликован в 1965 г., для 9–10-х классов — в 1968 г.

ных заводов⁶⁰. После того как в 1968 г. был учрежден Союз художников Марийской АССР, в 1972 г. был открыт Марийский государственный университет [Хлебников 1986: 279]. Историографическое направление тоже развивалось, примером чего стала публикация в 1974 г. книги «Вопросы историографии истории Марийской АССР», в которой Г.Н. Айплатов представил свою статью — первую разработку истории ареала расселения мари [Айплатов 1974: 4]. Наконец, еще до начала парада суверенитетов опубликована «История Марийской АССР».

Что касается этнографических исследований в Марийской АССР, то до 50-х гг. публикаций было очень мало. В 1928–1929 гг. недалеко от устья р. Ветлуги (на левом берегу Волги выше Чебоксар) были обнаружены две могилы, но они были изучены О.Н. Бадером только в 1951 г. [Бадер 1951]. Единственной работой по этнографии марийцев до Великой Отечественной войны была книга М.Г. Худякова, основывающаяся на теории Н.Г. Марра и представляющая скорее лингвистический интерес [Худяков 1935]. Систематические исследования этнографии марийцев начались только с середины 50-х гг. В этот период начинается тщательное изучение древнего прошлого марийского народа благодаря работам созданной в 1956 г. по инициативе Марийского научно-исследовательского института (МарНИИ) Марийской археологической экспедиции (МарАЭ). Во второй половине 50-х гг. развернулись интенсивные полевые исследования, благодаря которым А.Х. Халикову на базе новых источников удалось реконструировать ход культурогенеза в Среднем Поволжье в эпоху раннего металла. Сначала экспедиция считала главной своей задачей выявление археологических памятников. За первые три года в Марийской АССР было открыто 390 местонахождений, и первые результаты, обработанные Халиковым, были опубликованы в 1960 г. [Халиков 1960]. По оценке самих участников проекта, «начавшись с простых бессистемных краеведческих изысканий в конце прошлого века, археологическое изучение с созданием в 1956 г. Марийской археологической экспедиции приняло планомерный и систематический характер» [Архипов 1960: 45].

В 1965 г. в Йошкар-Оле состоялась научная сессия по этногенезу марийского народа, на которой были заслушаны доклады археологов, лингвистов, этнографов, антропологов, историков, фольклористов и топонимистов. Два года спустя материалы этой сессии были опубликованы в сборнике «Происхождение марийского народа». Об этнической истории марийского народа шла речь в ряде выступлений. В докладе Г.Н. Айплатова «Расселение марийцев во второй половине XVI —

⁶⁰ 20 лет Марымкомбинат. Йошкар-Ола, 1958; Шишкин Г. Марийскому заводу торгового машиностроения 25 лет. Йошкар-Ола, 1966.

начале XVIII в.» отмечалось, что для успешного решения вопроса о происхождении марийцев необходимо создать карту их расселения на основании свидетельств ранних письменных и архивных источников. Впервые были перечислены все марийские волости XVII в. По его словам, «марийцы во второй половине XVI — начале XVIII в. были в основном расселены на территории, занимаемой ими в настоящее время» [Айплатов 1967: 146]. Серебренников подчеркнул промежуточный характер марийского языка как моста между западными и восточными финно-угорскими языками [Серебренников 1967]. После того как Дмитриев начал дебаты по поводу этнонима «черемисы» [Дмитриев 1964: 118], Айплатов уточнил его содержание, указав на необходимость разграничивать марийцев и чувашей, объединяемых общим названием «черемисы» или «черемисские татары» [Айплатов 1967]. На проблемах этнической истории марийцев сосредоточила внимание К.И. Козлова. По ее мнению, «черемису» летописного периода нельзя считать народностью, так как она послужила лишь этнической основой позднейшей черемисы. Автор впервые ставит вопрос о существовании у марийцев (до включения их в состав России) земляческих группировок как особых этнических общностей, следы которых долгое время сохранялись внутри марийской народности и были зафиксированы этнографами [Козлова 1967]. Дальнейшую разработку данная тема получила в монографии К.И. Козловой [Козлова 1978]. Автор говорит об основных этапах развития марийского этноса. Большое внимание в монографии уделено спорному в исторической науке вопросу о типе этнической общности средневековых марийцев. Среди спорных проблем ранней этнической истории марийского народа также и вопрос о формировании горно-марийского народа и его языка. На основании изучения данных археологии и лингвистики автор предположил, что горно-марийский народ сложился лишь после вхождения его территории в состав Русского государства.

Этот подход поддержал на высоком научном уровне этнограф Г.А. Архипов, который в 1973 г. после нескольких публикаций, внесших вклад в возрождение финно-угорских исследований [Архипов 1970], опубликовал в Марийском книжном издательстве первую фундаментальную работу по древней истории марийцев — «Марийцы IX–XI вв., к вопросу о происхождении народа». Уже во введении Архипов заявил о несогласии с татарским археологом Р.А. Халиковым, по мнению которого книга М.Г. Худякова ничего не дала для изучения этногенеза марийцев [Халиков 1962: 8]. По словам Архипова, книги Худякова представляют «важный этап для истории марийского народа», поскольку «V–VII вв. являются тем периодом, когда возникла древнема-

рийская культура из сплава городецкой и азелинской культур, это тот период, когда начинает вырастать своеобразная культура IX–XI вв., явившаяся завершением определенного этапа формирования марийского народа. *Территория расселения городецких племен в левобережье Волги совпадает с территорией расселения современных марийцев* (выделено мной. — К.Л.Т.)» [Архипов 1973: 112].

Заключение

Итак, 60-е гг. можно считать периодом формирования тех национальных дискурсов, которые в годы перестройки и в 90-х гг. были инструментом политического соперничества автономных республик и российского Центра. Рост национализма на этнических территориях стал результатом сочетания взаимно усиливающих друг друга факторов. На уровне идеологии либерализация, последовавшая за десталинизацией, дала возможность искать новые исторические объяснения окружающей действительности. Разочарование в коммунистических идеалах, которые безуспешно пытался спасти Хрущев, привело к усилению различных конкурирующих фрагментарных идеологий, и в том числе националистических. На местном уровне националистический дискурс имел особенный успех, поскольку процесс модернизации, разрушая этнические элементы традиционной культуры, в то же самое время ставил на повестку дня их сохранение и возрождение. Урбанизация (см. таблицу в приложении) и связанное с ней переселение из деревень в города тюркоязычного или финно-угорского населения стали решающими факторами в обострении чувства этнической самоидентификации. То, что в деревне было самоочевидным признаком коллективной самоидентификации (ведь там всякий знает, на каком языке говорить с тем или иным собеседником), в городе стало психологической реальностью и поводом для личного отношения к социальному пространству. В анонимном пространстве городов этническая идентичность стала важнейшим ресурсом для слабо интегрированных в городской социум мигрантов. В этом смысле этническое возрождение было способом преодоления зачастую травматических препятствий на пути к интеграции в городскую жизнь.

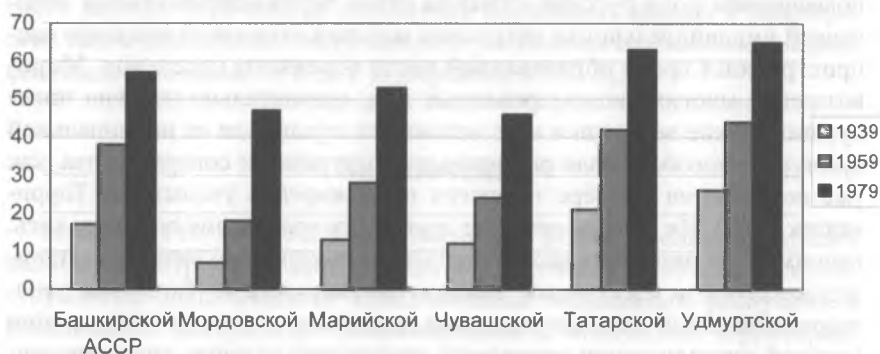
Это было особенно важно для интеллигенции, в том числе научной, которая стала выдвигать на первый план этническую специфику в контексте культурной унификации. Принимая во внимание, что уровень знания языков титульных меньшинств снизился даже среди тех, кто продолжал использовать их в быту, опасение за будущее этих языков

побуждало лингвистов (особенно тех, кто происходил из отдаленных деревень) выступать с националистическими требованиями, основанными на лингвистических данных. С повышением уровня образования и повышением роли русской культуры страх перед исчезновением этнической индивидуальности титульных народов автономий все шире распространялся среди образованной части коренного населения. Мирозрание многих дипломированных лиц, сравнительно недавно покинувших глухие деревушки и не желающих отрываться от национальной культуры, способствовало развитию этноцентризма и соперничества, как уже показано на примере татарских и башкирских ученых [Де Торривеллек 2007]. Их противоречащие друг другу требования основывались, например, на различиях между бедным «башкирским» югом и «татаризированным» и зажиточным западом Башкортостана. Тогда как этнотерриториальный принцип придавал процессам духовной эмансипации местной интеллигенции очевидный этнический оттенок, многочисленные научные труды, особенно этнографические и исторические, способствовали историзации административного пространства, описываемого в этнических терминах. В то же время не следует забывать о том, что этнические элиты региона, получившие образование в советских вузах на русском языке, фактически являются русскоязычными, что позволило им четко сформулировать свои культурные требования, которые в процессе перестройки обрели политическое измерение.

В СССР постоянное противоречие между желанием создать новую историческую общность людей — советский народ и сохранить существующие этнические группы создало благоприятные условия для роста этнического национализма. Созданные и получившие распространение в 60-х гг. национальные истории были взяты на вооружение урбанизированным и образованным населением в 90-е гг. Советская власть, признав башкир, удмуртов, мордву и марийцев нациями и предоставив им правовой статус и государственные институты, разместив титульные нации в определенных пространствах (в том числе в исторической ретроспективе), создала условия для территориального обустройства этноса, ставшего «национальностью». С укоренением региональных элит и с развитием национальных историографий этнические группы, которые Ю.В. Бромлей определил как «организмы», стали и субъектами истории, и авторами их собственной истории. Через посредство «новых интеллигенций» этнические группы стали защищать свои интересы, связанные с урбанизированными и индустриализированными территориями. В момент распада СССР республиканские элиты использовали этноцентристскую риторику национальных движений для обоснования легитимности существования своих республик в составе Российской Федерации.

ПРИЛОЖЕНИЯ

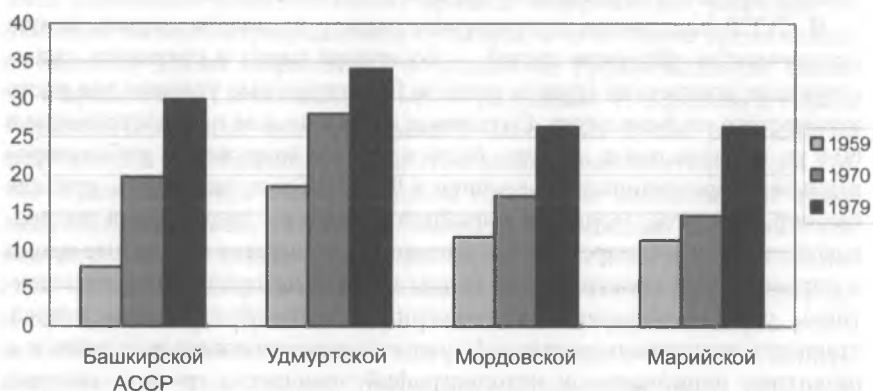
Доля городского населения



Источники:

Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. РСФСР. М., 1963. Табл. 5. С. 25–27.
 Население СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1980.
 С. 7.

Доля коренного населения среди городского населения



Источники:

Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. РСФСР. М., 1963. С. 330.
 Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Т. 1. М., 1972. С. 12.
 Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Т. 4. М., 1973. С. 131, 146.
 Население СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1980.
 С. 7.

Библиография

- Научный архив Уфимского научного центра Российской Академии наук, ф. 4.
Центральный государственный архив общественных объединений Республики Башкортостан, ф. 122.
- Айплатов Г.Н.* 1964. К вопросу об участии трудовых масс Марийского края в крестьянской войне начала XVII в. в России // Труды МарНИИ. Вып. 19. Йошкар-Ола.
- Айплатов Г.Н.* 1967. Расселение марийцев во второй половине XVI — начале XVIII в. // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола.
- Айплатов Г.Н.* 1974. Вопросы истории Марийского края середины XVI — XVIII в. в дореволюционной и советской историографии // Вопросы историографии истории Марийской АССР. Под ред. В.М Тарасовой. Йошкар-Ола.
- Акианов И.Г.* 1968. Башкирское восстание 1704–1711 гг. Уфа.
- Аминев З.А.* 1959. Из истории борьбы за создание Башкирской Автономной Советской Социалистической Республики // Из истории Башкирской АССР. Уфа.
- Андреев Н.А.* 1957. Данные языка к вопросу о происхождении чуваш // О происхождении чувашского народа. Чебоксары. С. 48–70.
- Архипов Г.А., Халиков А.Х.* 1960. Материалы к археологической карте Марийской АССР. Йошкар-Ола.
- Архипов Г.А.* 1962. О книге Д.М. Макарова «Из истории мари» // Труды МарНИИ. Вып. 17. Йошкар-Ола. С. 173–182.
- Архипов Г.А.* 1970. Археология // Развитие финноугроведения в Марийской АССР. Йошкар-Ола.
- Архипов Г.А.* 1973. Марийцы в IX–XI вв., к вопросу о происхождении народа марийцы. Йошкар-Ола.
- Ахмадиева Н.* 2006. Культурная жизнь башкирского народа в 1945–1965 годах // Ватандаш. № 4.
- Баграмов Э.А.* 2003. Национальная проблематика прежде и теперь // Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы. М.
- Бадер О.Н.* 1951. Городища Ветлуги и Унжи // МИА. № 22. М.
- Белицер В.Н.* 1951. Народная одежда удмуртов. Материалы к этногенезу // Труды института этнографии. М.
- Белицер В.Н., Коткова К.А.* (ред.) 1963. Труды мордовской этнографической экспедиции. М. Т. 2: Исследования по материальной культуре мордовского народа.
- Вада Харуки* 1999. Наследство 1960-х гг. // Россия как проблема всемирной истории. М.
- Владыкин В.Я.* 1970. К вопросу об этнических группах удмуртов // Советская этнография. № 3.
- Вопросы этнической истории мордовского народа. 1960. Труды Института этнографии АН СССР. Т. 63. М.
- Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. 1971. Казань.
- 20 лет Марымкомбинат. 1958. Йошкар-Ола.
- Денисов П.В.* 1957. Данные этнографии к вопросу происхождения чуваш // О происхождении чувашского народа. Чебоксары. С. 71–95.
- Димитриев В.Д.* 1957. Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа. Чебоксары. С. 96–118.

- Димитриев В.Д. 1964. О значении этнонима «черемисы» в русских и западноевропейских источниках XVI — начала XVIII в. // Ученые записки Чувашского НИИ. Вып. 27. Чебоксары.
- Древние насельники Марийской автономной области // Марий ел. 1928. № 11.
- Генинг В.Ф. 1958. Новые материалы по истории древнеудмуртских племен // Удмуртская правда. № 240.
- Генинг В.Ф. 1959. Очерк этнических культур Прикамья в эпоху железа // Труды КФАН СССР. Серия гуманитарных наук. Вып. 2.
- Гуляев В.И. 1996. Введение // Антология советской археологии (1941–1956). Т. 1. История мари (черемис). Казань. 1920.
- Исхаков С.М. 1999. История народов Поволжья и Урала: проблемы и перспективы «национализации» // Национальные истории в советском и постсоветских государствах. Ред. К. Аймермахера, Г.М. Бордюгова. С. 275–298.
- Казанцев Д.Е. 1967. К вопросу о разделении мари на горных и луговых // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола. С. 230–250.
- Каримов К.К. 1999. Очерки истории культуры Башкортостана, 1917–1997. Уфа.
- Хаховский В.Ф. 1965. Происхождение чувашского народа. Основные этапы этнической истории. Чебоксары.
- Киекбаев Д.Г. 1958. Башкирские диалекты и краткое введение в их историю. Уфа.
- Козлов В.И. 2001. Об академике Юлиане Владимировиче Бромлее — ученом и человеке // Этнографическое обозрение. № 4.
- Козлова К.И. 1960. Расселение мордвы // Вопросы этнической истории мордовского народа. Труды Института этнографии АН СССР. Новая сер. Т. 63. М.
- Козлова К.И. 1967. Этногенез и этнические связи марийцев по данным этнографии // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола. С. 110–119.
- Козлова К.И. 1978. Очерки этнической истории марийского народа. М.
- Козлова К.И. 1989. Проблемы этнической истории финно-угорских народов СССР в советской этнографической литературе 60–80 гг. // Историография этнографического изучения народов СССР. Под ред. Г.Е. Маркова. М.
- Колтакова Н.П. 1976. Путевые дневники // Фольклор народов РСФСР. Уфа. Конспект по истории народностей Поволжья. Казань. 1919.
- Кузеев Р.Г. 1967. Изучение истории БАССР на кафедре истории СССР Башкирского гос. университета // Историческая наука на Урале за 50 лет, 1917–1967. Свердловск.
- Кузеев Р.Г. 1974. Происхождение башкирского народа. Уфа.
- Кузеев Р.Г. 1986. Деятельность Южно-Уральского отделения археологической комиссии АН СССР в 1972–1986 гг. // Малоизученные источники по истории Башкирии. Уфа.
- Кузнецов И.Д. 1957. К вопросу о происхождении чувашского народа // О происхождении чувашского народа. Чебоксары. С. 119–126.
- Кузьминых С.В. 2004. Проблемы эпохи раннего металла в трудах В.Ф. Генинга // Удмуртская археологическая экспедиция — 50 лет. Ижевск, УДИИЯЛ.
- Ле Торревеллек К. 2007. Татары и башкиры: история в зеркальном отражении. Этническая композиция, историографические дебаты и политическая власть в Республике Башкортостан // Ab Imperio. № 2. С. 259–302.
- Макаров Д.М. 1959. Из истории мари. Пособие для учителей. Йошкар-Ола. Марийская культура // Марий ел. 1927. № 11–12.

- Марк К. 1960. Этническая антропология мордвы // Вопросы этнической истории мордовского народа. М.
- Материалы по истории народа мари. Косьмодемьянск. 1929.
- Мельникова О.М. 2003. Свердловская научная археологическая школа В.Ф. Генинга (1960–1974 гг.). Ижевск.
- Мельникова О.М. 2004а. Удмуртская археологическая экспедиция в контексте истории археологии в Удмуртии // Удмуртская археологическая экспедиция — 50 лет. Ижевск, УДИИЯЛ.
- Мельникова О.М. 2004б. В.Ф. Генинг в Удмуртии: взгляд с точки зрения исторической антропологии науки // Удмуртская археологическая экспедиция — 50 лет. Ижевск, УДИИЯЛ.
- Мокишин Н.Ф. 1971. Этнонимы мордва, эрзя, мокша и их употребление // Ономастика Поволжья. № 2. Горький.
- Мокишин Н.Ф. 1977. Этническая история мордвы. Саранск.
- Монгайт А. 1967. Археологические культуры и этнические общности // Народы Азии и Африки. № 1.
- Мухамедьяров Ш.Ф. 1968. Основные этапы происхождения и этнической истории татарской народности. М.
- Нечкина М.В., Городецкий Е.Н. 1985. Очерки по истории исторической науки в СССР. Т. 5. М.
- Общее и национально-особенное 1972: Общее и национально-особенное в строительстве социализма и коммунизма. Уфа. 1972.
- Полесских М.Р. 1965. Ранние памятники материальной культуры мордвы-мокши // Этногенез мордовского народа. С. 144–148.
- Попов А.И. 1973. Названия народов СССР. Введение в этноимику. Л.
- Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань. 1919.
- Серебренников В.А. 1957. Происхождение чуваш по данным языка // О происхождении чувашского народа. Чебоксары. С. 28–47.
- Серебренников В.А. 1965. История мордовского народа по данным языка // Этногенез мордовского народа. Материалы сессии 8–10 декабря 1964 года. Саранск. С. 237–256.
- Серебренников В.А. 1967. Происхождение марийского народа по данным языка // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола. С. 168–180.
- Сидорова Л.А. 1997. Оттепель в исторической науке. Советская историография первого послесталинского десятилетия. М.
- Сираев З.И. 1963. О характере башкирских восстаний XVII — первой половины XVIII в. // Из истории Башкирии. Ч. 1. Уфа, БашГУ.
- Смирнов А.П. 1951. Волжские булгары (Труды Государственного исторического музея. Вып. 19). М.
- Смирнов А.П. 1952. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. Материалы и исследования по археологии СССР 28. М.
- Смирнов А.П., Корнилов Г.Е. 1971. Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья // История и культура Чувашской АССР. Сборник статей. Чебоксары. С. 481–517.
- Смирнов А.П. 1974. Ответ А.Н. Халикову // Советская археология. № 2. С. 320–325.
- Соловьев И.М. 1974. К вопросу о степени изученности истории рабочего класса Марийской АССР в годы Отечественной войны // Вопросы историографии истории Марийской АССР. Ред. В.М. Тарасова. Йошкар-Ола.

- Степанов П. 1941. К вопросу о происхождении мордвы // Записки научно-исследовательского Института социалистической культуры при Совете народных комиссаров Мордовской АССР 3. С. 3–28.
- Тикеев Ф.С. 2007. Начало академического книгоиздания в Башкортостане // Ядкряр. № 2.
- Тихомиров М.Н. 1962. Россия в XVI столетии. М.: Изд-во АН СССР. 1962.
- Трефилов Г.Н., Садаков М.А. 1958. 400 лет вместе с русским народом. Ижевск.
- Уяма Томохико. 2003. От «булгаризма» через «марризм» к националистическим мифам: дискурсы о татарском, чувашском и башкирском этногенезе // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. Sapporo: Slavic Research Center. С. 16–51.
- Филатов Л.Г. 1965. О некоторых вопросах формирования мордовской народности // Этногенез мордовского народа. Саранск.
- Халиков А.Х. 1960. Археологическая экспедиция МарНИИ // Уч. зап. МарНИИ. Вып. 5. Йошкар-Ола. С. 285–291.
- Халиков А.Х. 1962. Очерки истории населения Марийского края в эпоху железа // Труды МарАЭ. Т. 2. Йошкар-Ола.
- Хлебников А.В. (ред.) 1986. История Марийской АССР. Т. 2. Йошкар-Ола. 400 лет вместе с русским народом. Ижевск. 1958.
- 400-летие добровольного присоединения Удмуртии к России // Блокнот агитатора. Ижевск. 1958. № 9.
- Чиганов Н.Ф. 1965. Следы этнонима мордва // Этногенез мордовского народа. Саранск.
- Шишкин Г. 1966. Марийскому заводу торгового машиностроения 25 лет. Йошкар-Ола. Этногенез мордовского народа. Материалы сессии 8–10 декабря 1964 года. Саранск. 1965.
- Fox M.D. 2006. Multiple Modernities vs. Neo-Traditionalism: on Recent Debates in Russian and Soviet History // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 4.
- Heer N.W. and Baron Samuel H. 1977. Windows on the Russian Past: Essays on Soviet Historiography since Stalin. Columbus, Ohio.
- Iurchenkov V. 2001. The Mordvins: Dilemmas of Mobilization in a Biethnic Community // *Nationalities Papers* 29/1.
- Kappeler A. 1976. L'ethnogenèse des peuples de la moyenne Volga (Tatars, Tchouvaches, Mordves, Maris, Oudmourtes) dans les recherches soviétiques // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 17/2–3.
- Mark K. 1970. Zur Herkunft der finnisch-ugrischen Völker vom Standpunkt der Anthropologie. Tallin.
- Markwick R.D. 2001. Rewriting History in Soviet Russia: the Politics of Revisionist Historiography, 1956–1974. N. Y.: Palgrave.
- Matsuzato Kimitaka (ed.) 2007. Imperiology: From Empirical Knowledge to Discussing the Russian Empire. Sapporo: Slavic Eurasian Studies 13.
- Shnirelman V.A. 1996. Who Gets the Past? Competition for Ancestors among Non-Russian Intellectuals in Russia. Washington, DC.
- Skalnik P. 1991. Soviet Ethnografiia and the National(ities) Question // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 32/2–3.
- Suny R.G. 1993. The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union. Stanford.

Сведения об авторах

- СУЛТАНГАЛИЕВА** Гульмира Салимжанова — доктор исторических наук, профессор Казахского национального университета им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан.
- ХАМАМОТО** Мами — старший научный сотрудник Центра исламских региональных исследований Токийского университета, Япония.
- СТЕЙНВЕДЕЛ** Чарльз — доцент Северо-Восточного университета Иллинойса, США.
- ТЮРКОГЛУ** Исмаил — доцент Кыргызско-турецкого университета «Манас», Бишкек, Кыргызстан.
- ИСОГАЙ** Масуми — преподаватель Киотоского университета по изучению зарубежных стран, Япония.
- ЦВИКЛИНСКИ** Себастьян — Свободный университет, Берлин, Германия.
- ЗАГИДУЛЛИН** Ильдус Котдусович — доктор исторических наук, заведующий отделом средневековой истории Института истории им. Ш. Марджани Академии наук РТ, Казань.
- ФАРХШАТОВ** Марсиль Нуруллович — старший научный сотрудник Института истории, языка и литературы, Уфимский научный центр РАН, Уфа.
- УСМАНОВА** Диляра Миркасымовна — доктор исторических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань; научный сотрудник Гумбольдтского университета, Берлин.
- НАГАНАВА** Норихиро — доцент Центра славянских исследований Университета Хоккайдо, Саппоро, Япония.
- АРАПОВ** Дмитрий Юрьевич — доктор исторических наук, профессор МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва.
- МИННУЛЛИН** Ильнур Рафаэлевич — старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук РТ, Казань.
- НИСИЯМА** Кацунори — профессор Университета префектуры Сидзуока, Япония.
- ГИЛЯЗОВ** Искандер Аязович — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории и культуры татарского народа Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань.
- Ле ТОРРИВЕЛЛЕК** Ксавье — заместитель директора Центра франко-российских исследований, Москва.

Научное издание

**Волго-Уральский регион
в имперском пространстве
XVIII–XX вв.**

Редактор *А.А. Пименов*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.А. Волкова*

Корректор *Е.И. Крошкина*

Компьютерная верстка *Е.А. Пронина*

Подписано к печати 04.02.11

Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная

Усл. п. л. 21,5. Усл. кр.-отт. 22,0. Уч.-изд. л. 21,8

Тираж 500 экз. Изд. № 8432. Зак. № 2582

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6



I. Волго-Уральский регион
в исторической и региональной
ретроспективе

II. Между Российской
и Османской империями:
мусульманская мобильность
в новое время

III. Политика лояльности/
нелояльности как посредник
во взаимоотношениях
с государством

IV. «Мусульманский вопрос»
внутри и вне СССР

V. Национальные идентичности
в Советском Союзе
в послевоенный период

ISBN 978-5-02-036455-4

