

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

1(2)/2009

Редакция журнала:

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

Главный редактор — А.Ю. Хабутдинов**Редакционная коллегия:** И.Л. Алексеев (зам. главного редактора),

Д.Ю. Арапов,

П.В. Башарин,

В.О. Бобровников,

И.Ф. Гимадеев,

А.В. Коротаев,

А.Н. Юзеев

Редакторы: Т.М. Мастюгина, Т.А. Анисеева**Корректор:** А.А. Конькова**Дизайн:** Э.М. Кагаров**Верстка:** И.В. Самсонов**Учредитель:****ООО «Издательский дом Марджани»**

Журнал «Pax Islamica» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций, связи и охране культурного наследия. Свидетельство ПИ № ФС77-28953

Издатель:**ООО «Издательский дом Марджани»**

Продажа по подписке

Тираж номера: 500 экз.

Цена свободная

Адрес редакции: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д.69.**Телефон:** (495) 234-04-79**e-mail:** paxislamica@mardjani.ru www.mardjani.ruОтпечатано в типографии ОАО ПИК «Идель-Пресс»,
420066, г. Казань, ул. Декабристов, д. 2.**Интернет-версия:** www.paxislamica.ru

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Перепечатка материалов, опубликованных в журнале «Pax Islamica», а также на сайте www.paxislamica.ru, допускается только с разрешения редакции.

Содержание

5	От редакции
7	Памятники мусульманской культуры
8	<i>Шихабaddin Марджани. О первых российских муфтиях. Фрагмент из сочинения Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») / Пер. со старотатарского и публикация А.Н. Юзеева и И.Ф. Гимадеева, вступ. ст. А.Н. Юзеева.</i>
21	<i>Хусаин Амирхан. Сказание об озере Кабан. Из сочинения Таварих-е Булгарийа («История Булгарии») / Вступ. ст., пер. с татарского и комментарии А.М. Ахунова</i>
34	Исследования исламского наследия
35	<i>П.В. Башарин. Место трактата ал-Халладжа Kitāb aṣ-ṣayḥūr fī naḳḍ ad-dāyḥūr в ранней суфийской традиции</i>
53	История мусульманских обществ
54	<i>Р.Н. Шигабдинов. Улама и реформы 1920-х годов в Средней Азии</i>
68	<i>А.Ю. Хабутдинов. Медресе мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания как общенациональный институт</i>
87	<i>И.Р. Минуллин. Мусульманские общины в Татарстане в 1920–1930-е годы</i>
104	Религиозная и социальная практика
105	<i>Б.М. Бабаджанов. Зикр джахр у братств Центральной Азии: дискуссии, типология, возрождение</i>
126	<i>В.О. Бобровников. Мусульманская школа в раннем Советском Дагестане (1918–1927)</i>
145	Социология, политология и экономика исламского мира
146	<i>Р.И. Беккин. Вакф как современный исламский финансовый институт</i>
162	<i>Г.Г. Косач. Оренбургская область: региональный аспект постсоветского развития российского мусульманского сообщества</i>
199	<i>Galina Khizriyeva. Oil Against Tradition in Chechnya and Ingushetia (1817–2007)</i>
225	Диалог культур
226	<i>М.В. Николаева. Концепция мира и человека в романах Михаила Нуайме (к проблеме синтеза культур)</i>
247	Архивы, библиотеки, коллекции
248	<i>Мусульманский триптих: ислам и советская власть. 1917–1949–1982. Публикация документов и примечания Д.Ю. Арапова</i>
267	<i>М.-А. Сулейманов. Об оттиске печати Ходжи Ахмада Йасаи</i>

272 **Рецензии, библиография**273 *П.В. Башарин.* Рецензия на книгу: *Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии)* / Под. ред. Ю.В. Максимова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 230 с.278 *Г.А. Хизриева.* Рецензия на книгу: *Специфика этнополитических конфликтов и подходы к их урегулированию: Учебное пособие.* М.: НАВОНА, 2008. 160 с.285 **Научная жизнь**286 *И.Л. Алексеев, П.В. Башарин, Е.С. Мелкумян, Р.Н. Саттаров.* Международная конференция «Мир ислама: история, общество, культура» (11–13 декабря 2007 г.)292 *Т.А. Аникеева.* Международная научная конференция «Архивное востоковедение» (Москва, 23–25 июля 2008 г.)296 *А.Ю. Хабутдинов.* Международные конференции: «Россия и исламский мир» (Москва, 23–24 июня 2008 г.) и «Ислам победит терроризм» (Москва, 3–4 июля 2008 г.)301 **In memoriam**302 *П.В. Башарин.* Энн К.С. Лэмбтон (1912–2008). Некролог306 **Сведения об авторах**307 **Abstracts**311 **Памятка автору**

От редакции

Изучение мусульманского сообщества преимущественно на российском имперском и советском пространстве составляет содержание второго номера журнала «*Pax Islamica*». Здесь исследуется эволюция российской и советской уммы в период Нового времени, ее ответы на вызовы модернизации при стремлении сохранить и упрочить свою религиозную идентичность.

В разделе «**Памятники мусульманской культуры**» публикуется первый научно выверенный перевод отрывков из двух классических произведений татарской историографии XIX века: *Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар* («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») Шихабалдина Марджани и *Таварих-е Булгарийа* («История Булгарии») Хусаина Амирхана. Публикация первого из них: «О первых российских муфтиях» — приурочена к 220-летию юбилею Оренбургского магометанского духовного собрания. Фрагмент из сочинения Шихабалдина Марджани дает возможность оценить роль духовных собраний и их председателей на российском пространстве.

В журнале представлен тематический блок, посвященный хронологически близкому, но в силу целого ряда причин наименее изученному периоду истории ислама — советскому. Этот этап для мусульман начался с относительной толерантности властей и закончился массовыми репрессиями и попытками искоренения религии как таковой (1920–1930-е гг.). Затем следует период развития советского ислама под жестким контролем, но в условиях сохранения преемственности с дореволюционной традицией (1950–1960-е гг.). Следующий период — это время физического вымирания представителей старшего поколения, совпавшее с ростом мусульманского движения в мире (1970-е — первая половина 1980-х гг.). Впечатляющая картина развития ислама в течение этих трех периодов представлена Д.Ю. Араповым в работе «Мусульманский триптих: ислам и советская власть. 1917–1949–1982».

Изучению нефтяного фактора в эволюции мусульманского сообщества в Чечне посвящено исследование Г.А. Хизриевой.

В этом номере журнала опубликованы статьи, исследующие период 1920–1930-х гг. в трех ключевых регионах советского мусульманского мира: Узбекистане (Р.Н. Шигабдинов), Дагестане (В.О. Бобровников) и Татарстане (И.Р. Минуллин). Соответственно, в следующем номере особое внимание будет посвящено следующему этапу — 1940–1950-м годам.

В разделе, посвященном исламским социальным институтам и практикам, анализируется роль медресе округа Оренбургского магометанского духовного собрания в 1788–1917 гг. (А.Ю. Хабутдинов), практики громкого зикра в суфийских братствах Средней Азии (Б.М. Бабаджанов), *вакфа* как современного исламского финансового института (Р.И. Беккин).

В разделе «Исследования исламского наследия» представлен перевод трактата ал-Халладжа *Kitāb aṣ-ṣayḥūr fī naḳḍ ad-daiḥūr*. В комментарии к переводу дается попытка определить его место в ранней суфийской традиции (П.В. Башарин).

На региональном уровне особое внимание уделяется развитию российского мусульманского сообщества Оренбургской области (Г.Г. Косач).

В разделе «Архивы, библиотеки, коллекции» представлен материал «Об оттиске печати Ходжи Ахмада Йасави» (М.-А. Сулейманов).

Линия изучения исламского пространства, предложенная в этом номере, будет продолжена и в последующих выпусках журнала, среди которых будут номера, собранные из материалов, посвященных одной или несколькими близким темам. Такой подход, на наш взгляд, в наибольшей степени отвечает задаче дальнейшей концептуализации отечественных исследований по исламу.

А.Ю. Хабутдинов

Памятники мусульманской культуры

1

Шихабалдин Марджани

О первых российских муфтиях

Фрагмент из сочинения *Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар* («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») / Пер. со старотатарского и публикация А.Н. Юзеева и И.Ф. Гимадеева, вступ. ст. А.Н. Юзеева

Предлагаемый перевод с татарского языка на русский представляет собой выдержку из раздела о российских муфтиях двухтомного сочинения татарского религиозного реформатора и просветителя Шихабалдина Марджани (1818–1889) *Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар* («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара»), изданного в 1900 г. в Казани в университетском издательстве на деньги книготорговца Мухаммадшарифа Ахмаджана Бакирова. Это был последний из 17 опубликованных трудов Марджани (примерно столько же остались неизданными), который он писал до последних дней своей жизни. Если первый том сочинения посвящен Булгару и Казани времени их независимости, то во втором томе речь идет об историческом периоде после присоединения Казанского ханства к Русскому государству.

Аятom Корана «Выведи народ твой от мрака к свету и напони им про дни Аллаха...» (Коран 14:5) начинается первый и заканчивается второй том *Мустафад ал-ахбар*. Этим аятom подкрепляется главная идея труда Марджани — народ должен знать свою историю, чтобы стать в один ряд с цивилизованными народами мира. И этот замысел ученого-теолога осуществился сполна. Книга имела большой успех, особенно у татарской молодежи, стремившейся прочесть о знаменательных событиях своей истории.

Уже из названия видно, что Марджани при написании книги использовал множество источников, в том числе и некоторые европейские. Естественно, основная масса привлеченного материала была на арабском, персидском и тюрко-татарском языках, что во многом повлияло на стиль произведения. Этот труд написан арабским шрифтом на татарском языке, насыщенном арабизмами и фарсизмами. Хотя арабский язык, на котором Марджани свободно выражал свои мысли, ему был ближе как литературный, ученый-теолог хотел, чтобы его сочинение стало доступным как для татарского, так и для других тюрк-

ских народов. Поэтому он выбрал подобный стиль изложения. Для татарских религиозных деятелей и большинства населения XIX — начала XX в. такой язык был понятен, хотя предполагал наличие определенных знаний и необходимость приложения усилий для постижения сути материала, тогда как для современного читателя он остается труднодоступным для понимания, «тайной за семью печатями».

Марджани первым в татарской историографии привел данные о зарождении и функционировании Духовного собрания мусульман и был пионером в изложении биографий первых мусульманских лидеров Поволжья и Приуралья. Его биографические сведения о религиозной жизни первых российских муфтиев, хотя и носят обзорный характер, являются ценным историческим источником и позволяют в самом общем виде представить вклад каждого муфтия в религиозную жизнь мусульман. Естественно, характеристики муфтиев в некоторой степени субъективны, порой резки, поскольку Марджани именно в них хотел видеть лидеров нации. Но тем не менее его биографические сведения о первых муфтиях привлекают внимание современных ученых, поскольку остаются актуальными и по сей день [Якупов, 2005; Садыков, 2005, с. 13–26; Хабутдинов, 2006].

Данные Марджани о первых муфтиях в основном достоверно отражают исторические факты. Учреждение Екатериной II российского муфтията было не только следствием участия татар-мусульман в различных восстаниях против власть имущих ввиду непризнания мусульманской религии и других причин, но также преследовало определенные политические цели, такие как использование мусульманских лидеров-татар в мирной колонизации степных земель Средней Азии (это обстоятельство отметил в биографии первого муфтия и Марджани; нынешние ученые полагают, что второй муфтий, Абдассалам б. Абдаррахим, был осведомителем или конфиденнтом в торговых поездках в Малый Джуз еще до назначения на должность муфтия в конце XVIII в. [см: Азаматов, 1999, с. 51]). Для осуществления этой политики необходимы были люди, знающие язык, быт и традиции казахского народа, которым бы доверяла местная знать. Роль тонких дипломатов как раз и играли первых три муфтия — Мухаммаджан б. ал-Хусайн, Абдассалам б. Абдаррахим и Абдалвахид б. Сулайман, которые активно привлекали в лоно российского муфтията мусульманское население Средней Азии и Казахстана.

Не случайно Мухаммаджан б. ал-Хусайн (Хусейнов) еще до назначения на должность первого муфтия выполнял роль дипломата при ведении переговоров с именитыми людьми Малого Джюза. Его усилия не остались незамеченным правительством, и в 1785 г. Хусейнов получает должность ахунда при Оренбургской пограничной комиссии, а в 1789 г. назначается первым муфтием. Однако Марджани не считает религиозные

знания первого российского муфтия достойными его высокой должности, хотя и отмечает, что среди народа Хусейнов был почитаем за свои знания. Марджани также описывает некоторые негативные стороны деятельности муфтия Хусейнова — а именно взятки, которые он брал при утверждении на религиозные должности. Об этом пишут и современные ученые [Азаматов, 1999, с. 41]. В деятельности второго муфтия Абдассалама б. Абдаррахима Марджани не обнаруживает особых заслуг, но вместе с тем критикует его за то, что фетвы он издавал на персидском языке. Третьего муфтия Марджани осуждает за поверхностные знания шариата, хотя отмечает знание Абдалвахидом б. Сулайманом тюркского, персидского, арабского и русского языков.

Для Марджани главным критерием при оценке деятельности муфтия является высокий уровень религиозных знаний, которые следует применять при разрешении многочисленных внутренних проблем мусульман России, а не нацеленность на решение внешних проблем. Поэтому должность муфтия, согласно взглядам Марджани, должен занимать наиболее авторитетный религиозный деятель, способный стать духовным лидером российских мусульман. Среди первых трех муфтиев Марджани таких лидеров не видит и считает их людьми в той или иной мере невежественными, поскольку не находит их религиозные знания соответствующими наивысшему критерию, предъявляемому к знаниям муфтия. Но все же они, по его мнению, оказываются достойными называться религиозными учеными.

Деятельность четвертого муфтия, Салимгирея Тевкелева, вызывает у Марджани наибольшие нарекания. Этому были причины объективные. При назначении четвертого и пятого муфтиев на должности Министерство внутренних дел, которому непосредственно подчинялось Духовное собрание, изменило приоритеты в деятельности муфтиев с внешней политики на внутреннюю. По замыслу царского правительства, лидером мусульман России должен был стать человек, беспрекословно выполняющий указы, придерживающийся консервативных взглядов, неспособный реформировать сознание верующих-мусульман в духе Нового времени. По всем параметрам царских чиновников на эту должность подходил Салимгирей Тевкелев: долгое время он находился на службе в русской армии, ушел в отставку, дослужившись до звания штаб-ротмистра.

Принимая во внимание факт военной службы Салимгирея Тевкелева, его последующую деятельность на посту муфтия Марджани оценивает отрицательно, поскольку полагает, что главная обязанность муфтия — это знать фикх и шариат, для того чтобы уметь применить их в российской действительности, а вовсе не знакомство с чиновниками, которые способствовали его приходу к власти. С оценкой Марджани можно согласиться, так как Тевкелев большую часть своей жизни провел на военной службе и, лишь будучи в отставке, стал муфтием, т. е.

главой российских мусульман, по протекции, фактически ничего не понимая в шариате, поскольку даже не знал татарского, арабского и персидского языков.

Некоторые современные религиозные деятели полагают, что отрицательные оценки деятельности Марджани необъективны, поскольку связаны с тем, что он конкурировал с Тевкелевым, чтобы занять должность муфтия. Некоторые даже обвиняют Марджани в том, что тот окружил себя льстецами и подхалимами, которые требовали, чтобы он стал муфтием [Якупов, 2005, с. 11]. Попытки принизить роль Марджани в жизни татарского общества предпринимались еще при жизни ученого-теолога (он два раза отстранялся от занимаемой должности), однако не увенчались успехом. А сегодня деятельность Марджани, его принципиальная позиция по многим религиозным и общественно-политическим вопросам должна быть примером прежде всего для религиозных деятелей. История не терпит чьих-либо пристрастий, рано или поздно пишется объективно, так как факты торжествуют. Несомненно, если бы Марджани занял должность муфтия, то, будучи духовным лидером российских мусульман, смог бы осуществить многое. Подобный ход событий предвидел миссионер-востоковед Н. Ильминский, который в своем письме к главе Синода К. Победоносцеву высказался против избрания Марджани. В результате истинный знаток религии, патриот татарского народа остался не у дел.

Деятельность пятого муфтия, Мухаммадйара Султанова, Марджани описывает недостаточно подробно, поскольку он был назначен на должность муфтия лишь в 1886 г., за три года до смерти Марджани.

Раздел, посвященный первым муфтиям Духовного собрания мусульман, является актуальным и для нашего времени, когда наблюдаются разногласия в мусульманской общине России: множество муфтиятов со своим административным аппаратом, отсутствие центра религиозной жизни российских мусульман. Обращение к описанию деятельности первых муфтиев России дает неоценимый опыт в строительстве религиозной жизни мусульман и для современных служителей культа. Будучи не всегда конструктивным, он важен уже сам по себе как исторический опыт, который следует учитывать последующему поколению, чтобы не делать ошибок, а идти вперед по пути созидания новой духовной жизни мусульман России.

Перевод

Первый муфтий. Мухаммаджан б. ал-Хусайн б. Мансур б. Абдаррахман б. Анас ал-Джабали ал-Бурундуки родом из горной стороны Казанской губернии, уезда Зия, деревни Бурундук. Первоначальное образование получил на родине. Потом отправился в Каргалый, где

учился у сосланного властями кавказского кади, ахунда Димкалаака, известного как мулла Мухаммад б. Али ад-Дагистани, и у других. Как говорят, он в нашем государстве был первым, кто подробно изучил *Хашийа Хийали* и *Акаид ат-Тафтазани* («Комментарий ат-Тафтазани к “Догматам”»).

Его дед, Мансур-эфенди, сначала был шакирдом Муртада-эфенди. Потом отправился в Бухару и, как говорят, был одним из первых, кто получил там образование после завоевания Казани. Ему приписывают написанное на фарси *Таракиб Мансурийа*. Муфтий мулла Мухаммаджан в Бухаре общался и был в дружеских отношениях с кади Абдалвах-хабом и другими.

Он попросил о вынесении фетвы, поддержанной некоторыми религиозными учеными Бухары, о дозволенности употреблять хлеб, произведенный с применением осадков пива и подобных напитков. Против этого выступили мулла Абдалгафур б. Хушбай, его последователь мулла Рамадан и мулла Умар. Они получили фетву о недозволённости и запретности этого. Известно, что он отправил эти фетвы на родину и по этому поводу велись споры и диспуты. Об этом мулла Абдалгафур писал в письме к религиозным ученым Каргалы: мулле Абдаррашиду, мулле Исхаку б. Абдалкариму и мулле Абдаррахману. Это событие произошло в правление эмира Данийала б. Худайара, на аудиенцию к которому из болгарской земли попали только упомянутые четыре муллы, другие же разрешения не получили. Затем он вернулся на родину. Был человеком внимательным, старательным. [Стихотворение:]

Душа Усамы возвысила его.
Воспитала в нем храбрость и отвагу.
И сделала энергичным правителем.

Познакомившись и сблизившись с представителями российских властей и знатными людьми, он был назначен посланником для того, чтобы подчинить казахов, башкир и другие народы, которые плохо относились к России из-за своего отчуждения и вынужденного подчинения ей, как угрожая, так и заинтересовывая их. В конце 1191 г.¹ он вернулся. Известно, что он удостоился высоких степеней и ему были оказаны почести, как это принято в России. Ему вручили саблю и произвели в генералы. Впоследствии то ли по его просьбе, то ли по желанию Российского государства или по какой-то другой причине было создано Духовное собрание, и он стал главой Духовного собрания, муфтием мусульман.

Ему очень доверяли. Если он писал на каком-то листке бумаги утвержденное собственной печатью прошение о строительстве в каком-либо месте или о том, что некий человек достоин занимать некую долж-

ность, то все это исполнялось. Однако, должно быть, такое доверие стоило ему очень дорого. Он и к кадиям относился как к прислуге, и приказывал им выполнять любое свое поручение. Но впоследствии его влияние уменьшилось, кади набрали силу. Особенно когда кадием стал мулла Абдалджаббар б. Мустахим ал-Кайбычи. Он договорился со своими двумя товарищами [кадиями] противостоять муфтию, что привело ко многим спорам и столкновениям между ними. В конце концов документы Духовного собрания оказались на рассмотрении прокурора. Действие подписи муфтия было приостановлено, и он говорил, что Абдалджаббар, будь он неладен, стал причиной всего этого. В народе ходят слухи, что муфтий, пользуясь положением, торговал должностями мулл, заработав на этом много денег. Когда он умер, у него было 50 тысяч рублей, над которыми он и отдал Богу душу.

Как-то некий человек приехал сдавать экзамен на должность муэдзина. Муфтий спросил его: «Муэдзину необходимо правильно определять время. Знаешь ли ты, когда наступает время ночной молитвы?» Тот ответил: «После исчезновения вечерней зари». Муфтий опять спросил: «А что такое вечерняя зари?» Тот в ответ ударил рукой по карману и произнес: «Хазрат, есть и красная и белая [бумага]». После чего вынул и показал имевшие хождение в то время белую 25-рублевую и красную 10-рублевую купюры. Муфтий одобрил его назначение, сказав: «Оказывается, ты достоин этой должности».

Мой покойный отец мулла Бахааддин, ахунд мулла Фатхаллах Ури, мулла Баймурад б. Мухаррам ал-Менгари и другие все в один голос говорили о его благородстве, достоинстве и глубоких знаниях. Среди народа он также был известен своими знаниями, и мы ни разу не слышали, чтобы кто-то высказал противоположное мнение. Однако его записи, вид фетв и различные бумаги несомненно, слабые, что свидетельствует о его незначительном знании, недостаточном владении персидским языком и несостоятельности и несовершенстве используемых им выражений.

С точки зрения нижайшего раба Аллаха, не вызывает сомнения, что его знания значительно ниже знаний ахунда Фатхаллаха. Можно сказать, что они даже не на уровне знаний муфтия Абдассалама. Здесь мы приводим некоторые его фетвы и письма².

Второй муфтий. Абдассалам б. Абдаррахим б. Абдаррахман б. Мухаммад ал-Бугулмави ал-Абдари родом из Бугульминского уезда, деревни Абдаррахман. Обучался в [медресе] Каргалые у муллы Абдаррахмана б. Шарифа ал-Кирмани и других. Был ахундом и имам-хатыбом мечети Оренбурга. Там он познакомился и сблизился с местными чиновниками и с рекомендации и одобрения Оренбургского губернатора стал муфтием после смерти Мухаммаджана.

1 | 1777–1778.

2 | Ввиду отсутствия в фетвах и письмах значительных сведений текст фетв и писем не приводится (здесь и далее — примечания переводчика).

Казанский губернатор по просьбе мусульман Казани рекомендовал на пост муфтия ахунда, муллу Абдассаттара б. Саида, представив его кандидатуру в Министерство внутренних дел. Его кандидатура там обсуждалась, но оренбургский губернатор для достижения своей цели заявил, что истинное лицо Ибн Саида незнакомо чиновникам, поскольку он без разрешения выезжал за границу. Когда его проступок стал известен, он был прощен исключительно по государственной милости. «В то же время среди нас есть человек, который давно достойно служит государству, его заслуги и честность известны. Мы полагаем, что он достоин этой должности. Если для того чтобы стать муфтием необходимо пройти обучение в Бухаре, то можно за казенный счет отправить его туда на пару лет». Таким образом Абдассалам стал муфтием.

Но с точки зрения казанских мусульман, на эту должность более подходили упомянутый ахунд, мулла Абдассаттар и ахунд, мулла Фатхаллах ал-Ури. Однако мулла Ибрахим-эфенди, будучи [настроенным] против муллы Абдассаттара, писал письма в Оренбург ахунду, мулле Абдассаламу, что известно из писем Абдассалама³.

Муфтий, адресат и пишущий эти строки, все мы тюркоязычные, и персидский язык для нас иностранный, поэтому мы недостаточно им владеем. Какова же необходимость писать фетвы на персидском языке? В персоязычных регионах, например в Бухаре и Самарканде, пишут на персидском языке, чтобы смысл фетвы был понятен и из нее могли извлекать пользу. В этом и заключается предназначение фетв. Османские ученые, хотя прекрасно владеют персидским языком, но поскольку их родной язык — тюркский, то они пишут на нем, употребляя простые выражения.

Муфтий, мулла Абдассалам увлекался собиранием книг. Был привередлив в одежде, быту и в выборе фазтонов, обосновывая все это шариатом. Он переписывался с богатыми людьми Казани и других местностей. Он написал много писем Убайдаллаху из Казани, Йусуфу Кавалу, Хасану Апанаю, Исхаку Апаку, Мустафе Читакчи. Также он еженедельно писал мухтасибу Нурмухаммаду, в оставшихся бумагах которого оказались 146 писем, написанных муфтием. Среди этих писем, исключая утерянные, оказались не соответствующие его [муфтия] настроению, которые можно использовать по злому умыслу. А он [хранитель писем] страстно желал претворить вред в действительность.

Муфтий приложил все усилия к смещению с должностей казанских ученых: ахунда, муллу Абданнасира, муллу Баймурада и Вафы-махдума. Было объявлено о смещении Вафы-махдума, смещение же муллы Абданнасира совпало с его кончиной. А сам муфтий умер до того, как завершилось рассмотрение дела муллы Баймурада. Во времена этого муф-

тия вследствие его фетв распространилась следующая практика: обязательность наличия имени опекуна (родственника) в тетрадах регистрации рождений, смертей и браков; нахождение покойника в доме в течение трех дней после смерти и другие подобные решения муфтия были объявлены в тетрадах 1246 г.⁴; объявление возраста совершеннолетия шестнадцатую годами для девушек и восемнадцатую для юношей в 1251 г.⁵; нахождение покойников в 1252 г.⁶ Сколько людей терпели мучения из-за этого.

Он был муфтием десять лет и в 1254 году 10 зу-л-хиджжа⁷ скончался. Заупокойную молитву прочитал мулла Хуснадин б. Шамсадин б. Нариман. Похоронен на уфимском кладбище. Его сыновья: Абдаррауф, Ахмад, Аинаятallah. Его старший сын при жизни отца был ахундом и имамом в Оренбурге, но после смерти отца отстранен от должности. Хотя он и не бывал за границей, но вследствие тесного общения с торговцами Мавераннахра, научился говорить по-персидски. Его сын Ахмад обучался в чистопольском медресе муллы Исхака б. Саида и в Казани у ахунда, муллы Абданнасира; затем в деревне Мачкара в медресе муллы Абдаллаха б. Яхьи, потом в медресе «Кугельташ» в Бухаре. Возвратившись, стал ахундом, имамом в Уфе. После смерти отца был освобожден от должности. Рассказывают, что во время обучения в Бухаре после очередного урока он спросил: «Мы читали Шарх или Хийали?» У него было два сына: Махди и Хайдар. Махди умер в 1295 г.⁸

Третий муфтий. Абдалвахид б. Сулайман б. Саалук б. Абдалхалик ал-Джабали ал-Арбаши родом с горной стороны Нижегородской губернии деревни Арбашча (Рыбушкино), из мишар. Его отец Сулайман был ахундом, имамом в деревне Ура. Мулла Абдалвахид уехал в Петербург, работал там у богатых, высокопоставленных людей, занимался торговлей, и поскольку он был сыном муллы, то местные торговцы просили его быть имамом во время совершения молитв. Вследствие приобретенных связей он, заручившись поддержкой петербургских мусульман, сдал экзамен и стал указным имамом.

Он прожил там годы, познакомился с высокопоставленными государственными чиновниками и после смерти муфтия Абдассалама стал муфтием в 1256 г.⁹ О нем рассказывают разное. Он читал книги, любил общаться с учеными людьми, знакомился с османскими газетами и различными публикациями. Кроме того, читал некоторые русские издания. Однако его знания были поверхностными. На своем уровне он

4 | 22.06.1830 — 11.06.1831.

5 | 29.04.1835 — 17.04.1836.

6 | 18.04.1836 — 06.04.1837.

7 | 24.02.1839.

8 | 05.01 — 25.12.1878.

9 | 05.03.1840 — 22.02.1841.

3 | Ввиду отсутствия в письмах значительных сведений текст писем не приводится.

читал по-тюркски, был знаком с медицинской литературой, знал многие лекарства, тюркские и русские названия лекарств, встречавшихся в персидском, арабском и в других иностранных языках.

Когда он стал муфтием, у него было желание меньше общаться с русскими чиновниками. Также он стремился к улучшению состояния дел и исполнению шариата. Однако он оказался неспособен к этому из-за недостаточности знаний и слабых помощников. Вместе с тем он стремился потакать всем желаниям и прихотям богатых людей. В жизни он был прост и непритязателен. Он брал с собой служащих Собрания, надевал валенки, с ружьем и с собакой выходил охотиться на уток и зайцев. Он держал большую собаку в конуре.

Он давал разрешение всем печатать Коран без исправления опечаток и на любой бумаге. Вследствие этого многочисленные экземпляры Корана печатались с множеством ошибок. По этому поводу стерлибашские муллы обратились в Министерство внутренних дел с просьбой запретить продавать подобные экземпляры Корана, наказать за небрежность цензоров и людей, ответственных за предыдущие издания, и чтобы впредь издания осуществлялись только под присмотром и по утверждению членов собрания. Но муллы не достигли своей цели. Муфтий ответил, что невозможно, чтобы казанские издания Корана осуществлялись под контролем людей, проживающих в Уфе; запрет на покупку и продажу Корана нанесет вред обеим сторонам [участвующим в торговле]; цензор ответствен за недопущение изданий, противоречащих политике Российского государства или порочащих христианскую религию, во все остальные случаи, кроме этих двух, он не вмешивается; мусульмане, купившие уже изданные Кораны, могут пользоваться ими, исправив их [опечатки]; назначаются один или два казанских религиозных ученых, ответственных за исправление; при издании на хорошей бумаге, с утверждением цензора, религиозным ученым за каждую страницу выплачивается два рубля. В 1276 г.¹⁰ ответственным за эту работу был назначен и я, нижайший раб Аллаха.

Строительство мечетей осуществлялось по трем проектам, и муфтий был назначен ответственным за строительство по новому проекту. Ему приказали отказаться от старых проектов. Он же написал заявление в Министерство о противоречии проекта шариату. Но от Министерства получил порицание и брань: «Ты говоришь так из-за того, что ты ничего не знаешь и не видел мир!»

Он просил у государства разрешить поехать в хадж, оставив вместо себя сына. Но ему не дали разрешения, пояснив: «Если хочешь в хадж, то уйди со своей должности». Только Аллах знает правду. Из-за желания оставить на своем месте сына, он в свое время в Мачкаре уво-

10 | 31.07.1859 — 19.07.1860.

лил с должностей муллу Абдаллаха и ахунда, муллу Фатхаллаха б. Сафара ал-Казаклари¹¹.

Умер в 1279 г.¹² в возрасте семидесяти пяти лет. Похоронен на уфимском кладбище. У него было два сына: Шарафаддин и Махмуд. У Махмуда не было детей. Его дочь Махбуб ал-Камал в Казани вышла замуж за хаджи Ибрахима б. Исхака б. Мустафу б. Муртада б. Дауда б. Йусуфа б. Мухаммада б. Афака. Их дочь — Марьям. Его сын муллы Шарафаддин также был бездетен и умер в 1305 г.¹³

Четвертый муфтий. Хаджи Салимгирей б. Шахингирей б. Йусуф б. Кутлумухаммад б. Тавкил б. Мамаш б. Даулатмухаммад б. Уразмухаммадхан б. Ундан б. Шигайхан б. Джадикхан б. Джанихан б. Буракхан б. Куирчикхан б. Русхан ал-Джингизи. Он из рода татарских ханов-чингизидов. Выше мы уже подробно рассказывали о деяниях его предков.

Уразмухаммадхан в 1000 г.¹⁴ по желанию царя Бориса Федоровича стал правителем Касимова. В 1019 г.¹⁵ он умер. Мирза Кутлумухаммад в 1147 г.¹⁶ вместе с русским войском основал крепость Оренбург. Он доблестно служил Российскому государству и был произведен в генерал-майоры. Все его потомки также служили этому государству и владели многими землями и лесами. Жители многих деревень, подобных деревням Тирса и Килим, были их крепостными. В общем, до сих пор не было настолько богатых российских мусульман. Все эти крепостные в 1275 г.¹⁷, после Крымской войны, по всеобщему указу стали вольными. Известно, что в 1160 г.¹⁸ мирза Кутлумухаммад был еще жив.

Его имам, известный как Битча-ахунд, муллы Ибрахим б. Тулак. Его печать была такой же большой, как печати муфтия и кади Бухары, и на ней было написано «муфтий Ибрахим б. Мухаммад Тулак». В 1147 г.¹⁹ он подарил своим внукам книгу *Радат ас-сафа* со своей печатью и датой дарения. С дочерью мирзы Шахингирея случилось несчастье. Она стараниями и усердиями братьев была задержана и находилась под контролем. Затем скончалась и была похоронена по мусульманскому обычаю. По этому поводу были сочинены стихи, которые передавались из уст в уста.

Хаджи мирза Салимгирей, прослужив долгое время в русской армии, дослужился до чина <...> [штаб-ротмистра]. После того как

11 | Ввиду отсутствия в письмах значительных сведений текст писем не приводится.

12 | 29.06.1862 — 17.06.1863.

13 | 19.09.1887 — 06.09.1888.

14 | 19.10.1591 — 07.10.1592.

15 | 26.03.1610 — 15.03.1611.

16 | 03.06.1734 — 23.05.1735.

17 | 11.08.1858 — 30.07.1859.

18 | 13.01.1747 — 01.01.1748.

19 | 03.06.1734 — 23.05.1735.

ушел в отставку в 1267 г.²⁰ он по дороге в хаджж, в Стамбуле вместе с некоторыми знатными черкесами получил аудиенцию у султана Абдул-Маджида. В 1282 г.²¹ после смерти муфтия Абдалвахида стал оренбургским муфтием. Приступил к исполнению своих обязанностей в новом здании Духовного собрания в пятницу 13 сафара / 25 июня²². После того как стал муфтием, неоднократно посещал Казань. Один раз был в Тифлисе. Был склонен к путешествиям и предпринимательству. Только Аллаху известно, не выполнял ли он каких-то служебных поручений.

Он был миролюбивым и добрым, но, не разбираясь в науках и будучи несмелым, прислушивался к словам дурных людей; не был твердым в своих убеждениях, вследствие чего не смог сделать ничего значимого. Многие начатые им дела остались незавершенными. Часто менял свои решения. Ожидалось, что благодаря большому богатству, значимости своего положения и грамотности он сделает много полезных дел, но этого не случилось. [Стихотворение:]

Слава его достаточна, чтобы наполнить ею долины
И чтобы птицы разносили славу по областям.

Вместе с тем после его смерти он в разговорах и в газетах упоминался с хорошей стороны, так что сверх меры стал известен с положительной стороны. Даже в мечетях Крыма и Тифлиса люди молились за спасение его души. В конце 1290 г.²³ он на собственные средства построил в Уфе вторую мечеть и назначил туда имама. Рядом с каменной мечетью построил начальную школу (мактаб) для мусульманских сирот, больных и немощных. Завещал на благотворительность около двадцати тысяч рублей.

Он был первым человеком, который, не будучи ученым, получил должность муфтия. Его большой ошибкой было то, что он, не зная фикха и шариата, не умея читать и писать, очень хотел занять должность муфтия и с помощью интриг добился своей цели. В результате этого должность муфтия в нашем государстве обесценилась, что явилось большим преступлением. Хотя предыдущие муфтии в той или иной мере были невежественными, но все-таки их можно было причислить к религиозным ученым.

Муфтий Салимгирей-хазрат умер в восемьдесят два года в Уфе, вечером в четверг на закате солнца 27 раба ал-аввал 1302 г.²⁴. Заупокойную молитву прочел после пятничной молитвы мулла, кади Мухам-

20 | 06.11.1850 — 26.10.1851.

21 | 27.05.1865 — 15.05.1866.

22 | 08.07.1865.

23 | 1873–1874.

24 | Между 14 и 15.01.1885.

мад б. Салих ал-Умари. Его похоронили в ограде каменной мечети в Уфе. Он родился в деревне Килим 18 раджаба 1220 г.²⁵. Не имел детей.

Пятый муфтий. Мирза Мухаммадйар б. Мухаммадшариф б. Байазид б. Абдалджалил б. Султан б. Мамат б. Чубан б. Тутар б. Кузай б. Кутлыш б. Акйул б. Йулберди б. Тенгриберди б. Тавкил б. Савалай б. Туксабай. Сначала его годовой оклад составлял 1000 рублей. По просьбе <...> кадиям был назначен оклад 600 рублей в год. В 1303 г. в понедельник, 20 раби ал-ахар (26.01.1886)²⁶, он прибыл в Казань и остановился у Ахмада б. Йахья б. Абдалваххаба. Хотя новость о его назначении дошла до нас, официальные бумаги еще не были получены. Он посетил меня, других имамов и прочих людей. После этого он прислал телеграфное сообщение о том, что приступил к исполнению своих обязанностей в понедельник, 9 джумада ал-ахира, и попросил, чтобы мы помолились за него. В субботу, 29 шавваля, он выехал в Петербург. Утром во вторник, 2 зу-л-каада²⁷, прибыл на казанскую пристань и попросил меня по-дружески сопровождать его. Мы вместе с муллой Худжаахмадом поехали до Чебоксар.

Он происходил из башкир. Его дед Абдалджалил б. Султан был на службе российского государя, получив привилегии. Его отец и он сам также руководили башкирскими кантонами. Кроме этого, он достойно исполнял другие обязанности. В том году он получил должность муфтия. Он прислал мне свою родословную в том виде, в каком она приведена. Он родом из Мензелинского уезда, деревни Маджити, где и находятся его усадьба и земли.

25 | 12.10.1805

26 | 20 раби ас-сани 1303 = 26.01.1886. У Марджани описки — 1203 г.х.

27 | 9 джумада ал-ахира 1303 г.х. = 15.03.1886; 29 шавваля 1303 г.х. = 31.07.1886; 2 зу-л-каада 1303 г.х. = 02.08.1886.

Список источников и литературы

Азаматов Д.Д. *Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX в.* Уфа, 1999.

Габделхак-хазрэт Садыйков. *К 110-летию.* Казан, 2005.

Хабутдинов А.Ю. *Российские муфтии от екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950).* Нижний Новгород, 2006.

Якупов В. *Общероссийский муфтият и его муфтии.* Казань, 2005.

Хусаин Амирхан

Сказание об озере Кабан

Из сочинения *Таварих-е Булгарийа*

(«История Булгарии») / Вступ. ст.,

пер. с татарского и комментарии А.М. Ахунова

Таварих-е Булгарийа («История Булгарии». Казань, 1883, см.: [Амирхан, 1883]) Хусаина Амирхана — это один из тех источников, который долгие годы находился вне поля зрения татарских историков и литературоведов. Причин тому, на наш взгляд, несколько, но среди них можно выделить две главные. Первая — это недоступность для ученых самого арабографического текста из-за незнания соответствующего арабского письма, и второе — европоцентризм.

Справедливости ради необходимо отметить, что несколько лет назад этот источник был издан казанским ученым С. Гилязетдиновым в издательстве «Иман» в современной татарской графике [Әмирхан, 2001]. Однако это издание не может считаться научным в строгом смысле этого слова. Эта причина, а также малый тираж в 200 экземпляров не изменили отношения к *Таварих-е Булгарийа* Хусаина Амирхана¹.

Все вышеперечисленные причины вызвали необходимость подготовки полного научного текста этого татарского исторического источника, а также его полноценного перевода на русский язык, что даст возможность ознакомиться с ним самым широким кругам читателей.

Предваряя публикацию одного из отрывков из *Таварих-е Булгарийа* «Сказание об озере Кабан», необходимо сказать, что этот текст может показаться на первый взгляд недостаточно последовательным и логичным, порой компилятивным. Но это особенность почти всех арабомусульманских источников, и Хусаин Амирхан в этом отношении следовал давней восточной традиции.

1 | Парадоксальным образом *Таварих-е Булгарийа* был сначала введен в научный оборот за рубежом. Только в 2008 г. в Казани был опубликован русский перевод немецкого и английского исследований М. Кемпера и А.Дж. Франка, написанных в 1990-е годы, в том числе на материалах этой хроники. (Прим. ред.)

Также следует отметить основные вехи биографии автора исторического труда.

Хусаин ибн Амирхан родился в Казани в 1814 или в 1816 г. Казанский историк Р. Амирханов, который в одном из своих исследований уделил внимание его жизни и научному творчеству, полагал, что вторая дата наиболее правдоподобна, поскольку на нее ссылался авторитетный татарский ученый и богослов XIX в. Шихабaddin Марджани [Эмирханов, 2005, с. 20.]. И в самом деле, во втором томе своего исторического труда *Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар* («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») он поместил краткую справку о Хусаине Амирхане:

«Мулла Хусаин б. Амирхан б. ‘Абд ал-Маннан ат-Талкыши родился в 1231 г. в месяц зу-л-каада (сентябрь–октябрь 1816 г. — А.А.) в Казани. После кончины отца он обучался в городе Чистополе, а также в Казани у муллы Исхака б. Са‘ида и в Мачкарах у муллы ‘Абдуллы б. Яхьи.

В 1263 г. он вернулся из Бухары, а в 1265 году получил указ в качестве напарника к своему тестю — мулле Баймураду» [Марджани, 1900, с. 103,104].

Данные о Хусаине Амирхане также приведены в календаре Ш. Рахматуллина за 1894 г. и в рукописной (неопубликованной части) библиографического труда Ризы Фахретдина *Асар* («Следы». Т. III. Ч. XII. Л. 174. Уфа, 1930)². Согласно этим сведениям, Хусаин Амирхан был известной фигурой для своего времени, по словам Ш. Рахматуллина, «знатоком многих наук». Как уже было сказано выше, лишившись отца в возрасте 12 лет, он в дальнейшем обучался в медресе Чистополя, Казани и Мачкары (ныне с. Маскара Кукморского р-на Республики Татарстан). В 1840-х гг. (примерно в одно и то же время с Марджани) он обучался в Бухаре, в 1846 г. вернулся в Казань и женился на дочери муллы Баймурада Бадридзамал. В 1848 г. он получил указ и устроился в мечеть своего покойного отца, напарником к тестю Баймураду. Когда тот скончался в 1849 г. в возрасте 67 лет, Х. Амирхан стал первым имам-хатыбом этой мечети.

Хусаин Амирхан был приверженцем различных новых идей, свободно высказывал свои мысли. Некоторым это не нравилось, что стало причиной жалоб на него в Духовное управление. В архиве управления имелись подобные жалобы, датированные 1857 и 1862 гг. Например, в 1857 г. поступило обвинительное письмо, которое написал купец 3-й гильдии из Новотатарской слободы Муса Пономарев. Речь шла о том, что Х. Амирхан якобы «неверно исполняет каноны шариата и Корана». Причиной тому послужила проблема выяснения точного дня завершения месяца Рамазан и соответствующего ему поста, который каждый имам определял по мере своих знаний. На

2 | Здесь и далее использованы сведения из книги Р.У. Амирханова [Эмирханов, 2005, с. 20–25].

этой почве возник конфликт с Пономаревым, и рассерженный, физически крепкий Хусаин Амирхан пригрозил избить купца за то, что он «лезет не в свое дело».

Похожая причина стала причиной жалоб и в последующие годы, когда в спор на тему даты празднования Уразы-байрама вступили мулла Мухаммадкарим и Шихабaddin Марджани. Большинство духовных деятелей приняло сторону Мухаммадкарима, а Хусаин Амирхан встал на защиту Марджани.

Тем не менее авторитет Хусаина Амирхана рос от года к году. В 1852 и в 1865 гг. он назначался Духовным управлением в качестве имама-представителя от Казани на Макарьевскую ярмарку.

Много времени Хусаин Амирхан отдавал преподавательской и научной работе. Обучал шакирдов в начальном и среднем мактабах, в медресе «Амирхания». Занимался популяризацией среди татар религиозных знаний на понятном им языке. Видимым результатом этого стал объемный тафсир *ал-Фаваид* («Полезное»), который, по словам его биографа, Ш. Рахматуллина, «и в самом деле стал очень полезным, поскольку был написан на местном языке нашего окружения». По сведениям татарского литературоведа Р. Гайнанова, из-под пера Амирхана вышло около 14 научных трудов различной направленности: переводы, толкования, стихотворные произведения и др., большинство из которых не дошло до наших дней.

Хусаин Амирхан прожил активную, насыщенную событиями жизнь. Он работал до последних дней и сохранял ясность ума даже в пожилом возрасте. Встречавшийся с ним в Уфе Риза Фахретдин вспоминал: «Несмотря на то, что он был уже глубоким старцем, выглядел он вполне здоровым человеком, ни на что не жаловался». Но, как было принято писать на татарских надмогильных камнях — «смерть — это горечь, которую придется испытывать каждому». Хусаин Амирхан скончался в Казани 17 января 1883 г.³ и был похоронен на кладбище Новотатарской слободы.

Но вернемся к *Таварих-е Булгарийа*. Судя по вступительному слову, Хусаин Амирхан готовился к написанию этой книги долгие годы, тщательно и кропотливо собирал исторический материал. «О, сколько лет и стараний я, немощный, потратил на эту работу! Я собирал данные отовсюду: из исторических книг и трактатов, различных хроник, переписывал заметки старых улемов, которые они оставили на полях книг, в общем, все ценное и не противоречащее здравому смыслу», — пишет Хусаин Амирхан [Амирхан, 1883, с. 3].

В качестве примера мы приводим один отрывок из его исторического труда. Это сказание об озере Кабан. Готовится полный научный

3 | По другим сведениям — 15 января.

перевод книги на русский язык, который будет снабжен более подробными комментариями и примечаниями.

В приводимом ниже отрывке речь идет об озере Кабан, которое и поныне расположено в центральной части города Казани. Но, по сути, это лишь отправная точка для изложения краткой истории возникновения Казани.

Автор дает жизнеописание казанских ханов, рассказывает о междоусобной борьбе, которая разворачивалась за казанский престол, за возможность влияния на близлежащие мусульманские регионы (Касимовское ханство), подчеркивает роль Русского государства, правители которого приложили немало сил, чтобы внести разлад в жизнь татарского мусульманского общества.

Хусаин Амирхан одним из первых предпринял попытку составить своего рода компендиум из имеющихся у него на руках источников, привести их в своеобразную систему, пусть и несовершенную на взгляд европейского человека. По этому поводу другой известный татарский ученый Хусаин Фаезханов писал следующее: «Мы думаем, что хотя Казанское ханство <...> жило под страхом неизбежных в будущем нашествий русских воинов, а также, будучи не в силах преодолеть разобщенность внутри страны, не могло уделить должного внимания развитию наук; этим и объясняется тот факт, что не были подготовлены ученые, способные написать такие исторические книги. Подтверждением этой догадки служит и тот факт, что до сих пор мы не обнаружили ни одной книги научного содержания, дошедшей до нас с тех времен. Можно предположить, что исторические труды и были тогда написаны, но по причине отсутствия печатного производства не могли особо распространиться и, видимо, пропали в пучине бед и разорений, которые постигли Казанское государство» [Фаезханов, 2008, с. 58].

«Неужто наши соотечественники и близкие по духу братья-мусульмане, жаждущие познать историю Казанского ханства, прошлое своих отцов и дедов, должны испытывать безысходность в своих устремлениях, должны потерять надежду? — задавался вопросом Х. Фаезханов. — Вовсе нет! Капля за каплей, и сведения соберутся, а в будущем, кто знает, из собранных капель может образоваться озеро» [Фаезханов, 2008, с. 59].

Чтобы образовалась озеро, немало сил приложил и Хусаин Амирхан, и надо отдать ему должное за это. А к неточностям и нестыковкам надо относиться с вниманием как к материалу для дальнейших исследований и ни в коем случае не с нисхождением. Ведь точность и правдивость тех же самых русских летописей ставил под сомнение и вышеупомянутый Х. Фаезханов, который считал их тенденциозными, написанными в угоду конъюнктуре. И в этом отношении автор *Таварих-е Булгарийа* следовал своим самобытным путем, не оглядываясь на авторитет европейской востоковедческой науки.

Сказание об озере Кабан*

Это случилось после того, как Амир Тимур⁴ разрушил Булгар. Один человек по имени Кабан-бек⁵, происходивший из [рода] булгарского бека 'Абдуллы-хана⁶ решил обосноваться в полутора верстах выше от восточного берега озера. И [прибыл сюда] со всеми своим домочадцами и скарбом. [В то время] на тех землях не было еще никаких жилищ, лишь деревья да кустарники, да небольшой лесок. А в округе водились медведи, волки и другие хищные звери, в общем, место опасное. И когда был окончательно решен [вопрос о переезде], сюда перебрались [несколько] родственных семей, а также их друзья. Поначалу они построили несколько домов, а по мере увеличения народу возникла небольшая деревня. Они привели в порядок это место, расчистив его от деревьев и кустарников: разбили сады, посеяли пшеницу.

Неподалеку от того места, где обосновался Кабан-бек, находилась одна могила. Сам Кабан-бек полагал, что она принадлежит большому человеку [святому], поэтому огородил это место изгородью, посадил сад и возвел из глины мечеть для пятничных молений. Пришедшие потом ханы благоустроили и облагородили сад и округу, а посреди него возвели для летнего отдыха огромный дворец, который называли Ханским.

Берега озера — сплошная топь и заросли камыша, поэтому и за водой не сходишь. И здесь постарался Кабан-бек, благоустроил подходы к озеру: очистил от зарослей, насыпал мелких камней и песка, поэтому и называли это озеро в честь Кабан-бека. А позже, когда Казань взяли русские, то перенесли эту самую деревню на 35 верст подальше и назвали ее «деревня Кабан». А на том [старом] месте самые знатные и богатые русские возвели множество величественных зданий. Расширили и облагородили сад, обнесли забором и назвали его «Ал-хэрэй»⁷.

'Абдул-Латиф-хан⁸ процарствовал 11 лет и скончался в возрасте 58 лет. Он был захоронен в специальном месте Ханской усыпальницы,

* | При подготовке биографических справок использованы материалы «Татарского энциклопедического словаря». Казань, 1998 (далее ТЭС).

4 | Тимур (Тамерлан) (1336–1405), полководец, эмир (с 1370). Создатель государства со столицей в Самарканде. Разгромил Золотую Орду; совершал завоевательные походы в Иран, Закавказье, Индию, Малую Азию и др.

5 | Неустановленное легендарное лицо. Видимо, существовал в реальности, но под другим именем (Кабан-бек — фольклоризованный, народный вариант). Слово «кабан» употребляется в современном татарском языке в том же значении, что и в русском «дикая свинья». По мнению лингвиста Р. Ахметьянова, древнетюркское и финно-угорское *кубан* имеет значение «озеро, топь». Ср.: река Кубань [Әхмәтъянов, 2001, с. 83]. Древнетюркский словарь трактует это слово как «блюдо, тарелка» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 399].

6 | Абдуллах ибн Микаил (X в.), булгарский правитель. Внук Алмуша. Известен по монетам, чеканенным в Суваре (948–949) и Болгаре (957–958). Предположительно, в годы его правления окончательно сложились Болгарское и Суварское княжества [ТЭС, с. 8].

7 | Архиерейский дом (Архиерейская дача). Загородная резиденция казанских архиереев. Был расположен на правом берегу озера Средний Кабан. Именно это место выбрал в 1665 г. митрополит Лаврентий для строительства Воскресенского Новоиерусалимского монастыря. В основания зданий в качестве фундамента были уложены многочисленные мусульманские надмогильные плиты. Сохранившиеся две плиты датируются XIII в. [Тропольская, 2003, с. 172–177].

8 | Абдул-Латиф (ок. 1475–1517), казанский хан (1495–1502). Сын Ибрагима и Нур-Султан. При поддержке Ивана III сверг Мухаммада-Амина и захватил казанский престол. Попытался проводить независимую от Москвы политику. Низложен промосковски настроенной казанской знатью. Сослан в г. Белоозеро [ТЭС, с. 8].

которая располагалась в нижней части крепости, по левую сторону от Ханской мечети.

После ‘Абдул-Латифа на престол вззошел его сын, Сахиб-Гирей-бек. Этот щедрый, разумный и благородный человек с детства думал о будущем. Начальное образование он получил у Идриса-хальфы.

А когда младший сын ‘Абдул-Латиф-хана, Сафа-хан⁹, достиг совершеннолетия, он по своей воле отказался от престола в его пользу, а сам отправился в хадж. Скончался он в Стамбуле в возрасте 45 лет. Он правил ханством шесть лет.

Сафа-хан был человеком высокомерным. Позже он взял себе в жены из Касимова дочь Ислам-хана. Хвастался, что, мол, во всей округе нет равных мне ханов, не прислушивался к советам улемов.

В свое время Сахиб-Гирей-хан¹⁰, оказав много почестей, пригласил одного из дагестанских улемов, дамуллу Хайретдина. Сделал его в Казани хатыбом и муфтием. Он был хорошо принят всеми, и многие познали пользу наук благодаря ему. И сколько раз этот дамулла Хайретдин пытался наставлять и предупреждать [Сафу-хана], но тот так и не внял его увещаниям. Казанская знать затаила обиду, и когда Сафа-хан отправился на охоту [приступила к осуществлению своего плана]. По общему согласию они объявили ханом сына дочери Мамук-хана¹¹, визиря ‘Али-бека, человека религиозного и доблестного, хотя он и не был ханским сыном. А Сафу-хана не пустили в город. Расстроившись, он ушел в Касимов, где и скончался [спустя время].

Мамук-хан выдал свою дочь замуж за дагестанского ученого Субханкула-эфенди. [Следовательно], отцом ‘Али-хана был Субханкул-эфенди, а матерью дочь Мамук-хана, Сарварбика. Субханкул-эфенди был человеком знающим, очень набожным, молитвы которого были слышимы [Аллахом].

‘Али-хан выучился у отца фикху, тафсиру, хадисам и тем самым стал обладателем необходимых добродетелей. И когда он сам стал ханом, то взял под свою опеку людей науки и дервишей, которых окружил заботой и вниманием. Каждую пятницу по вечерам собирались в

9 | Сафа-Гирей (ок. 1510–49), казанский хан (1524–1531, 1535–1546, 1546–1549). Племянник Сахиб-Гирея. При поддержке казанских карачибеков во главе с Булат Ширином в 1524 занял казанский престол. Предпринял ряд походов против Московского княжества (1536–1537, 1541–1542, 1548). Изгонялся из Казани феодальной знатью в 1531 г. и народным восстанием в 1546 г.; возвращал власть с помощью крымских и ногайских войск [ТЭС, с. 505].

10 | Сахиб-Гирей (?–1551), казанский (1521–1524) и крымский (1532–1551) хан. Сын Менгли-Гирея. Сверг казанского хана Шах-Али и захватил власть при поддержке войск Крымского ханства. В 1521 г. совместно с братом, крымским ханом Мухаммад-Гиреем, организовал поход против Московского княжества, осадил Москву, вынудил великого князя московского Василия III заключить мирный договор на условиях выплаты дани «по уставу древних времен». В 1524 г. передал престол в Казани Сафа-Гирею и уехал в Крым, откуда в Стамбул, добиваться крымского престола. В 1532 с помощью турецкого султана Сулеймана занял крымский трон. В 1532–1537 гг. воевал с мятежным ханом Ислам-Гиреем. Совершил ряд походов на Москву (1541), Нижнюю Волгу (1546–1547) и Северный Кавказ (1551). Убит в результате заговора знати [ТЭС, с. 507].

11 | Мамук (?–1498/99), сибирский царевич, казанский хан (1495–1496). Младший брат Ибака. После гибели Ибака (1495) Мамук был изгнан из Тюмени. С помощью тюменских и ногайских войск и при поддержке казанских карачибеков во главе с Кул-Мухаммадом захватил казанский трон. Пытался ограничить власть местной знати. Изгнан казанцами. В 1498 г. Мамук совместно с братом Агалаком совершил безуспешный поход на Казань. Погиб в междоусобной борьбе [ТЭС, с. 342].

Казани в его дворце улемы, чтобы прочесть отрывки из Священного Корана, произнести речи на тему тафсира и хадиса, одним словом, тогда там воцарились религия и благочестие.

Посреди крепости на месте Ханской мечети он возвел новую и большую мечеть, а также выстроил по всему городу небольшие мечети и медресе, позаботился об имамах и муэдзинах для них. Отвел место для кладбища по ту сторону Булака, чуть выше [от берега]. А ведь раньше предавали земле где придется. И первым там был захоронен Субханкул-эфенди.

У ‘Али-хана было два сына: старший Утяш-хан¹² и младший Ядыгер-хан¹³. Этот самый ‘Али-хан процарствовал 12 лет и скончался в возрасте 57 лет. Он был также погребен на Ханском кладбище, неподалеку от Хайретдина и Субханкула-эфенди.

После чего ханом стал Утяш-бек. Это был энергичный человек, который все свои дела вершил с расчетом на будущее.

В годы его правления в Касимове распространились различные безобразия и распутство. И сколько им было послано писем-наставлений [но все без толку]. И тогда Утяш-хан собрал войско из трехсот с лишним человек, взял с собой наиболее видного ученого того времени Салима-эфенди и [выступил в поход].

Но вначале он заслал к ним гонца с вестью: «Я пришел не для того, чтобы вершить зло, а, наоборот, чтобы его исправлять. Пусть выйдет к нам самый большой ученый этой страны. Пусть они в присутствии [двух ханов] проведут диспут, обсудят текущие дела. И тот, кто окажется неправым, покается перед правым. И пусть они будут упорны в вере, а иначе что мы ответим в Судный день, если отбросим в сторону правду, правду по шариату?».

В то время Касимовом правил хан Сулейман-бек¹⁴. Он выдвинул отряд из четырехсот человек, а также одного из местных улемов, Халима-эфенди. Эти двое в присутствии ханов обсудили [различные проблемы]: от обязательности пятничного намаза до употребления пьянящих напитков, поговорили о том, [можно ли] иметь отношения с женщинами другой религии^{**}, пить, развлекаться, играть на лютне и тамбурине, рассуждали о ростовщичестве, о сунне Пророка (мир ему и приветствие!). И в каждом вопросе Салим-эфенди обосновывал свою мысль твердыми доводами, объяснял, какие действия идут во благо и как всякая непотребная ересь ведет к темноте. Тем самым он не оставил Халиму-эфен-

12 | Утямыш-Гирей (1546–1566), казанский хан (1549–1551). Сын Сафа-Гирея и Сююмбеки. Провозглашен ханом после смерти отца. За младенца правила мать. Низложен промосковски настроенной татарской знатью и выдан вместе с матерью Ивану IV в качестве заложников. В январе 1553 г. крещен, назван Александром [ТЭС, с. 604].

13 | Ядыгар-Мухаммад (Едыгер) (?–1565), последний казанский хан (1552). Сын астраханского хана Касима. В 1542–1550 гг. на русской военной службе, принимал участие в походе русских войск на Казань (1550). В 1552 г. был приглашен Кул Шарифом и Чапкыном Отучевым на казанский престол. Один из руководителей обороны Казани в 1552 г., попал в русский плен. В 1553 г. в Москве был крещен, назван Симеоном Касаевичем, получил двор и княжеское содержание [ТЭС, с. 682].

14 | В это время в Касимове правил Шах-Али. О Сулейман-хане у В.В.Вельяминова-Зернова в его 4-томном труде «Исследование о касимовских царях и царевичах» за этот период нет никаких упоминаний.

* | Двое улемов: Салим-эфенди и Халим-эфенди.

** | Букв.: иностранками.

ди никакой возможности для возражений. Но, несмотря на это, [с противоположной стороны] не прозвучало никаких обещаний прекратить всю эту скверну, которая превратилась в обыденность.

Утяш-хан повелел Салиму-эфенди [подкрепить его действия] фетвой, на что тот ответил хадисом: *Ман тамассака би-суннати 'инда фасад уммати фа-лаху аджр ми'ат шахид* («Тот, кто предпочтет следовать моей сунне, чем вредить умме пороками, тому вознаграждение, [равное вознаграждению] ста шахидам»). И тогда [Утяш-хан] сказал: «Они мусульмане, но находятся в заблуждении».

Чтобы отвратить [худшее] и руководствуясь словами *ал-хакк йа'лу ва ла йу'ла* («Истина превыше всего, а не ниже»), а также произнося слова восхваления щедрейшему Пророку, он захватил Сулейман-хана и Халима-эфенди и увез их в Казань.

Позже, поняв, что только знание приносит пользу человеку, как в этом бренном мире, так и на том свете, Халим-эфенди пришел к Салиму-эфенди и покаялся. «Истина на вашей стороне», сказал он. И тогда на их лицах засиял свет знаний, и они поклялись друг другу в верности до конца дней своих. [Воистину говорят]: *Туба ли-ахли 'илм* («Все наилучшее — людям знания»).

Заступничество ученого люда друг перед другом сильно. И поскольку [рассказание] было принято как Всевышним Аллахом, так и всеми людьми, Халим-эфенди привел к Салиму-эфенди Сулейман-хана, который также покаялся. Затем Салим-эфенди обратился к Утяш-хану, чтобы тот простил их ошибки и недостатки и разрешил вернуться обратно в Касимов. [Что и было сделано], за что он и был восхвален своим народом.

И именно в годы [его правления] прозвучало предложение со стороны московского хана, которое он передал через своего посланника архиерея Сергея Михайловича, прибывшего [в Казань] с делегацией из 24 человек.

[В нем было сказано]: «Отдай мне Казань, все равно она не останется в руках мусульманских ханов. Я не возьму — возьмут другие, к чему лишнее кровопролитие? Я же дарю вам много богатств, учтем все пожелания мусульман, составим добровольный договор, подпишем его, утвердим у христианских муфтиев с условием, что он никогда не будет нарушен, и положим его на хранение в казну в надежный золотой сундук».

В тот вечер, когда они должны были войти в Казань, земля затряслась, а над мечетью, построенной 'Али, прозвучал глас: «Война по сунне Пророка!» И поскольку никто не знал, откуда шел [этот возглас], возникло [смешанное] чувство страха и смелости. А сам Утяш-хан, проявив необычайное самообладание и показав тем самым величие Ислама, целый месяц держал их за [крепостными] стенами и лишь спустя время разрешил им войти. И в день их вступления в Казань, когда все, что надо было передать, было передано, архиерей, а вместе с ним и князь Дмитрий Филич занемогли животом и вскоре скончались. Оставшиеся же 23 че-

ловека впали в большое горе и стянули свои флаги. Они обратились к Утяш-хану с просьбой выделить им возле Булака напротив озера 20–25 сажен земли. Там они и захоронили усопших: архиерея напротив мусульманского кладбища, а генерала в значительном отдалении от него.

Мусульмане крайне удивились такому стечению обстоятельств и объяснили это святостью Утяш-хана. Оставшиеся [члены делегации] сообщили о произошедшем московскому хану, и [вскоре] от него поступил приказ: «Почивших оставить на месте, а остальным возвращаться».

Позже из Москвы прибыли родственники архиерея и генерала и провели все положенные траурные церемонии. Летом они жили в шатре, зимой в землянке, а строить дом им не разрешили. А когда русские завоевали Казань, то с большим воодушевлением воздвигли здесь разные постройки, а во времена Екатерины II было велено построить на этом месте большую церковь.

Возле могилы генерала долгие годы жил один убогий человек. Он пересказывал христианам слова генерала, услышанные им во сне, и убедил их обнести это место изгородью. И оно больше не принадлежало мусульманам.

Я же, ничтожный, предполагаю, что это место находилось там, где в наши дни было воздвигнуто большое [здание] училища.

Утяш-хан правил страной 16 лет и скончался в возрасте 67 лет от носового кровотечения. Благодаря своим многочисленным добродетелям, он покинул этот бренный мир, будучи шахидом, и был похоронен в южной половине сада, расположенного в начале озера. *Калу: инна ли-л-Ллахи ва инна илайхи раджи'ун* («Сказали они: “Воистину все мы принадлежим Аллаху и к Нему вернемся!”»).

После него на престол взошел Ядигер-хан. В период его правления в 957 г. случилось солнечное затмение. Три дня нельзя было отличить день от ночи, народ был в тревоге. На третий день во время полуполуденного намаза небо прояснилось, но на Казань обрушился и тут же исчез какой-то огонь в образе дракона. Это не только удивило, но и напугало мусульман. Обратились за толкованием к Салиму-эфенди, на что тот ответил: «Аллах лучше знает, но, видимо, это знак скорого завоевания Казани русскими».

Так оно и случилось.

Салим-эфенди был святым человеком. Он скончался в 81 год и был похоронен неподалеку от Субханкула-эфенди.

Хотя Ядигер-хан и был человеком хватким и ловким, но не отличался особыми добродетелями. [Как-то] московский хан направил к нему своего посланника с письмом, в котором просил уступить Казань. И когда казанские улемы и вельможи прознали о том, что он хочет сдать город и получить за это много золота, тайно послали своего человека к дагестанскому хану 'Али-Ахмад-хану. Чтобы предотвратить подобное

развитие событий, ‘Али-Ахмад-хан выслал [в Казань] отряд в 600 человек с ‘Илемдан Ахмад-эфенди и во главе со своим амиром Колчурой-беком. Поначалу шейх Ахмад пытался увещевать его, но вскоре Колчура-бек, руководствуясь фирманом ‘Али-Ахмад-хана, пригрозил ему: «Если не откажешься от своих намерений, то в ход пустим войско». И тогда Ядигер-хан вынес подарки и покорно озвучил свою волю: «Пусть [Всевышний] дарует ‘Али-Ахмад-хану долгую жизнь, пусть преумножит его богатства, но я вовсе не собирался отдавать Казань, а лишь хотел взять себе золото». Сказав это, он с большим почтением проводил шейха Ахмада и Колчуру-бека.

У Ядигер-хана не было детей мужского пола. Лишь одна дочь Шинбика (Сююмбика)¹⁵. А сам он скончался, процарствовав 20 лет, и был похоронен на Ханском кладбище. Оно существовало до 1700-х гг., а потом в том месте были возведены различные строения.

На этом оборвался род мусульманских ханов, и Казань досталась дочери Ядигер-хана Сююмбике. Она сразу поняла, какая это тяжелая ноша, ведь перед Аллахом за дела и поступки людей придется отвечать [ей]. И тогда она решила созвать местную знать и улемов. В то время одним из самых уважаемых людей был Зайнутдин-эфенди. Он сказал: «Мои ничтожные знания позволяют сказать лишь одно — ханский престол это мужское место, надо посадить кого-либо из мужчин». И, таким образом, эта его фетва стала [хорошей новостью] для Шахали-хана¹⁶. Он был сыном Сафы-хана, семья которого после его ухода в Касимов, переселилась в [другое место].

Этот Шахали-хан несколько раз был у московского хана и находился под его властью. От безысходности казанской знати пришлось обратиться к Шахали-хану, который пообещал: «Я хорошо знаю все слабые и сильные места русских, поэтому не обманусь».

Таким образом он процарствовал целых тринадцать лет. Впрочем, это было уже третьим его восхождением [на ханский престол].

В 954 году по хиджре (в 1554 году по милади¹⁷) русские решили овладеть Казанью с помощью военной силы. Царь Иван (Калталы Иван)¹⁷, а также русские беки стали подстрекать одного из внуков Кирман-хана — Касим-хана¹⁸, мол, отдадим тебе Сююмбике, [в общем], подчинили его обманом.

15 | Сююмбика (ок. 1516 – после 1554), правительница Казанского ханства в 1549–1551 при малолетнем сыне Утямыш-Гирее. Жена казанских ханов Джан-Али (1533–1535), Сафа-Гирея (1536–1549), Шах-Али (с 1553). Свергнута в 1551 г. и отправлена вместе с сыном в Москву [73С, с.551].

16 | Шах-Али (1505–1567), касимовский (1516–1519, 1535–1546, 1546–1551, 1552–1567), казанский (1519–1521, 1546, 1551–1552) хан. Сын Шейх-Аулиара. После смерти отца (1516) был провозглашен касимовским ханом. В 1519 был приглашен на казанский престол беклербеком Булат Ширином. Проводил промосковскую политику. Изгнан из Казани мятежной татарской аристократией. Неоднократно при поддержке московских князей занимал касимовский и казанский престолы. Участвовал на стороне Москвы в походах русских войск против Казани (1537, 1540, 1541, 1548, 1552) [73С, с. 663].

* | Правильно в 1552 г. 954 г.х. = 21.02.1547 — 10.02.1548.

17 | Распространенная ошибка, характерная для многих татарских исторических трудов. Автор путает великого князя владимирского Ивана Даниловича Калиту (1328–1341) с царем Иваном Грозным (1530–1584).

18 | Видимо, речь идет о Шах-Али.

Причиной тому, что Касим-хан позволил русским обмануть себя и двинулся в путь, была его [большая] любовь к Сююмбике, желание взять ее в жены. Тому, что он привел русских, послужило также и то, что Сююмбика отвергла его предложение.

Они не смогли подойти к Казани с этой стороны Волги. Марийцы, живущие там, привели в негодность дороги, раскопали рвы, повалили деревья, пустили туда воду — и все ради того, чтобы не прошли русские войска. Раз не получилось отсюда, пришли с нагорной стороны. [А там жили] мурзы, которые приложили много сил, чтобы получить этот статус.

Эти [русские] беки воевали целых семь лет. И когда они поняли, что не в силах взять [Казань], то возвели крепость в устье Свияги, где и сложили свое оружие и продовольствие. Видимо, речь идет о нынешнем городе Свияжске. В конце концов Шахали-хан выполнил свое обещание перед русскими: втайне от мусульман подмочил их порох, набил пушки песком, в общем, сделал все, чтобы сдать Казань русским. Погибло множество людей.

В первый день октября, в воскресенье, в Покров день, исполняется 318 лет, как Казань вошла в Русское государство. После взятия Казани, казнили Касим-хана. Сказали: «Ты предал своих беков, значит, предашь и нас». А Сююмбика в это время в стенах Ханской мечети читала мунаджаты про Аллаха Всевышнего и проклинала всех касимовцев.

Согласно одним легендам, эту мечеть построила Сююмбика, а по другим — ее воздвиг Мухаммад-Амин-хан, а Сююмбика лишь реконструировала. [Но что касается] расположенной рядом библиотеки, то ее и в самом деле возвела Сююмбика.

Этот Шахали-хан исчез в день взятия Казани. Его не было ни среди мертвых, ни среди живых. Лишь спустя несколько дней на ханском кладбище нашли его голову без тела. Никто не знал, кто его убил.

Сююмбика обратилась к Зайнетдину-эфенди, чтобы тот дал фетву совершить джаназа-намаз по голове [Шахали] и захоронить ее. Эфенди рассудил так: «Все толкования относительно тела правильны, потому что голова была во власти тела. Если она, [например], произнесла “талак” своей жене, то это действие засчитывается». После чего [голову] захоронили на ханском кладбище. Многие полагали, что проклятия Сююмбике достигли своего адресата. От отца Сююмбике Ядигер-хана [остался] человек по имени ‘Ариф-бек, который служил и ей. Он был очень образованным человеком с хорошим характером и, кроме того, писал стихи. В память о разрушении Булгара Амиром Тимуром (он также печалился по поводу того, что тот не пошел дальше на Русь), он написал назмом стихи, которые так и не были опубликованы.

Когда русские взяли Казань, Сююмбике было 26 лет. Многие из соседних беков хотели заполучить ее. Особо старался Касим-хан, но она

не приняла его. [По этому поводу] она спросила Зайнетдина-эфенди: «Что лучше жить жизнью отшельницы или выйти замуж?» «Пророк (мир ему и приветствие!) говорил: “Брак — это моя сунна, а кто отказывается от моей сунны, тот не из моей уммы”, — ответил он. Любой человек не свободен от вожденных желаний, которые могут толкнуть на путь распутства. И, конечно, замужество лучше, особенно если претендент — почтенный и уважаемый человек».

У Зайнетдина-эфенди был сын шейх Садретдин — образованный, религиозный человек. Постигший науку любви, пригожий внешне. [В результате Сююмбика] выбрала его. Был совершен обряд бракосочетания, в котором участвовали ученые и праведники со всей округи. Всем им оказали невероятное гостеприимство, наделили подарков, а все свое достояние Сююмбика вручила Садретдину-эфенди, который стал ее мужем.

Список источников и литературы

- Амирхан Хусаин. *Таварихе-е Булгарийа*. Казан, 1883.
 Әмирханов Р.У. *Әмирханнар (тәфсиллә шәһәрә)*. Казан, 2005.
 Әмирхан Х. *Тәварихы Болгария (Болгар тарихы)*. Казан, 2001.
 Әхмәтьянов, Р.Г. *Татар теленең кыскача тарихи этимологик сүзлеге*. Казан, 2001.
 Вельяминов-Зернов В.В. *Исследование о касимовских царях и царевичах: В 4-х т.* СПб., 1863, 1864, 1866, 1887.
Древнетюркский словарь. Л., 1969.
 Марджани Шихабардин. *Ал-кисм ас-сани мин китаб Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар*. Казань, 1900.
Татарский энциклопедический словарь (ТЭС). Казань, 1998.
 Троепольская Н. *Загородный Архиерейский дом: фрагменты истории // Эхо веков (Гасыр-лар Авазы)*. 2003. № 1/2.
 Фаезханов Хусаин. *Жизнь и наследие: Историко-документальный сборник*. Нижний Новгород, 2008.

Исследования исламского наследия

2

П.В. Башарин

Место трактата ал-Халладжа *Kitāb aṣ-ṣayḥūr fī naḥḍ ad-ḍayḥūr* в ранней суфийской традиции¹

1

Среди еврейско-арабских рукописей (арабских сочинений в еврейской графике) наиболее распространены оригинальные арабские сочинения, пользовавшиеся известностью среди иудейского населения Ближнего Востока. Наряду с деловыми документами и сочинениями иудейских авторов списки этих произведений традиционно хранились в генизах, куда старые, пришедшие в негодность письменные тексты помещались на вечное хранение, поскольку уничтожать их запрещалось. Наибольшее количество источников было обнаружено в генизах синагог Каира². Одним из наиболее известных собраний еврейско-арабских рукописей остается фундаментальное собрание А.С. Фирковича, размещенное в рукописном фонде Российской Национальной библиотеки (бывшая Государственная Публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина)³, собранное им во время путешествий на Восток⁴. Еврейско-арабские рукописи А.С. Фирковича составляют более 7 тыс. единиц хранения. Тематический состав данного собрания дает нам уникальный срез духовной жизни иудейских общин средневекового Ближнего Востока в XI–XIV вв. Естественно, среди данных рукописей можно обнаружить множество фиксаций фольклорных арабских произведений⁵. Значительную часть (треть единиц каталога) занимают сочинения по медицине, что связано с популярностью занятия врачеванием среди ближневосточных иудеев [Лебедев, 1987, с. 5]. Распространены копии фило-

1 | Пользуясь случаем, автор приносит искреннюю благодарность Б.И. Зайковскому за неоценимую помощь в поисках рукописи.

2 | О способе консервации письменных памятников в иудейской и мусульманской практике см.: [Sadan, 1986].

3 | Перечень мировых собраний, включающих еврейско-арабские рукописи, см.: [Лебедев, 1987, с. 9].

4 | Информацию о собрании А.С. Фирковича см.: [Старикова, 1974].

5 | Самым характерным примером может служить один из списков многотомного народного романа об 'Антаре, хранящегося частично в Российской национальной библиотеке, Российской государственной библиотеке, Кембридже, Париже, Нью-Йорке и Филадельфии [Лебедев, 1987, с. 10].

софских трактатов, об увлечении которыми в иудейской среде также известно. Можно зафиксировать и живой интерес к тексту Корана⁶. Кроме того, выделяются сочинения по филологии, этике, логике, математике, астрономии и астрологии, алхимии, магии и толкованию снов. Помимо этих отраслей знания среди еврейско-арабских рукописей выделяется пласт суфийских сочинений: *Kitāb aṣ-ṣayḫūr fī naḥḍ ad-dāyḫūr* ал-Ḥаллādжа [Евр.-араб. I 4885 Л. 48а–49а]; *ar-Risālat at-tayr* Ибн Сйны (фрагмент начала [Евр.-араб. II 579. Л. 66]); *[ar-Risālat al-quṣayrī]yīa* ал-Қушайрӣ (фрагмент начала [Евр.-араб. I 1885. Л. 49а–58а], фрагмент [Евр.-араб. II 29]); *Maḥāsīn al-madḡālis* Ибн ал-‘Иррйфа (фрагмент конца [Евр.-араб. II 579. Л. 7а–146]); *Risāla fī-t-taṣawwuf* (фрагмент конца [Евр.-араб. II 2219. Л. 1а–5а]; *Raḡīm al-ḡayṣ* ‘Абд ал-Карйма ал-Джйль (фрагмент начала [Евр.-араб. II 2219. Л. 56–8а]; *[Kitāb] ḥayākil an-nūr* ас-Сухравардӣ ал-Мақтӯля (фрагменты [Евр.-араб. II 225, 2403]; анонимные трактаты: *Kitāb as-samā* [Евр.-араб. I 4885. Л. 1а–18а]; *Risāla fī-t-taṣawwuf* [Евр.-араб. II 2092. Л. 7а–96]; *Vazā’if al-murīd* [Евр.-араб. II 1009]; *Ṣafwat al-ma’arīf wa-t-taḥḥur al-‘arīf* ‘Абӯ-л-Ма’ālӣ ал-‘Анṣарӣ ал-Ḥазрадж ал-Ḥарйрӣ⁷ [Евр.-араб. II 579. Л. 2а–6а].

Сочинение *Kitāb aṣ-ṣayḫūr fī naḥḍ ad-dāyḫūr* занимает несколько страниц, помещено в одну тетрадь вместе с несколькими другими сочинениями по суфийской практике. После него помещен отрывок из *Risāla* ал-Қушайрӣ.

Единственная публикация текста рукописи принадлежит Л. Массиньону, выполненная по копии Крачковского, сделанной уже в арабской графике [Massignon, 1954, p. 447]⁸. Еще одно упоминание о рукописи Фирковича 4885 встречается в его библиографической статье [Massignon, 1948, p. 251]⁹.

Именно из этой статьи узнал о рукописи Ф. Сезгин, упомянув его в своей монументальной *Истории арабской литературы*, в перечислении сочинений ал-Ḥаллādжа [Sezgin, 1967, S. 653].

Однако, несмотря на это, трактат *Kitāb aṣ-ṣayḫūr* никогда не привлекался и не исследовался исламоведом. Видимо, это объясняется отчасти тем, что его издание ограничилось рукописной копией И.Ю. Крачковского, без наличия оригинального текста. Отсутствие ссылок на публикацию Л. Массиньона внушает мысль, что она прошла полностью незамеченной. Известие о рукописи еще одного короткого суфийского трактата, заключающегося в наставлении ученикам, не могло вызвать излишнего внимания исламоведов. Однако приоритет в данном случае должен быть отдан не содержанию сочинения, а личности и доктрине его автора.

В своем *Фихристе* Ибн ан-Надй приводит названия сорока семи сочинений ал-Ḥаллādжа, среди которых трактаты по богословию и толкованию

6 | В.В. Лебедев в своем каталоге зафиксировал показательный факт, демонстрирующий интерес иудеев к тексту Корана и мусульманскому преданию: в сочинении по фикху ‘Абд Аллаха ал-Байдави *Minḥādḡe al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*, которое использовалось в оригинальной арабской графике, все айāты и ḥадйсы даны еврейским письмом [там же, с. 6, 21].

7 | В рук. ‘*Абд ал-Ма’ālӣ Са’йд б. ‘Алӣ аш-Шарйф* автор дан по GAl [Brockelmann, 1938, S. 901].

8 | Первое издание было осуществлено в 1922 г.

9 | См. рис. 4.

Корана, фикху, политические трактаты и, конечно, работы по суфизму [Ibn an-Nadīm, 1398, p. 271]. Этот же список дублируется у аз-Захабӣ [aḍ-Ḍahabī, 1413, p. 353–354]. Позже его дополнили Абӯ-л-Фадл Ибн ал-Қайсаранӣ, Бйрӯнӣ, ал-Қушайрӣ, Ибн Саб’й, ал-Худжвйрӣ, Ибн ад-Дә’й, ал-Анṣарӣ, ас-Сухравардӣ, Рӯзбихан Бақлӣ, ал-Мунāвӣ, Ḥаджжй Ḥалйфа [Massignon, 1922, I, p. 815–816]. На сегодняшний день точно установить количество трудов, достоверно принадлежащих ал-Ḥаллādжу, невозможно, ибо о подавляющем большинстве из них свидетельствуют только средневековые антологии.

Л. Массиньону в ходе многолетнего труда удалось собрать все известные на сегодняшний день фрагменты, принадлежащие ал-Ḥаллādжу¹⁰:

– *Kitāb at-Tawāṣīn*, состоящий из одиннадцати глав, известен по двум спискам — арабскому и персидскому, вошедшему в фундаментальное сочинение персидского суфия Рӯзбихана Бақлӣ Шйрāзй *Шарḡ аш-шатḡхййāt* [al Ḥallāj, 1913];

– *Бустāн ал-ма’рифа* включена переписчиками в *Kitāb at-Tawāṣīn* в качестве одиннадцатой главы, но традиционно рассматривается как самостоятельный трактат.

– Сборник цитат ал-Ḥаллādжа *Аḥбār ал-Ḥаллādḡе* (*Сообщения об ал-Ḥаллādḡе*), собранный его учениками ок. 902 г. [Akhbar al-Hallaj, 1957];

– *Рақ’а би ḡatḡt ал-Ḥаллādḡе* в *Аḥбār ал-Ḥаллādḡе*;

– Фрагмент из *Kitāb naḡfī at-taḡīb*, т. н. ‘*Ақйда* ал-Ḥаллādжа в *Ta’arruf* ал-Калāбāзй [al-Kalabadhi, 1934, s. 63–64]¹¹;

– Цитата из сочинения ал-Ḥаллādжа ‘*Айн ал-джем*’ на персидском в *Табақāt* ал-Анṣарӣ и *Нафаḡāt ал-унс* Джāmй [al-Anṣārī, 1341, s. 395; Jāmī, 1336, s. 187];

– *Фаṣл фй-л-маḡабба* в *Шарḡ аш-шатḡхййāt* Бақлӣ [Baqli, 1374, p. 441–444];

– Фрагмент о *ма’рифа* там же [там же, p. 429–430];

– *Riḡāyāt* там же [там же, p. 335–368];

– *Шатḡхййāt* там же [там же, p. 373–454];

– Более 350 речений у различных авторов¹²;

– Более 150 стихотворных фрагментов из различных сочинений, собранных Л. Массиньоном в *Дивāн* [al-Ḥallāj, 1931]. Некоторые исследователи среди стихов отдельно выделяют қасйду *Я увидел моего Господа* (ḡa’au-tu rabb-ī);

10 | Список см. в [Massignon, 1913, p. I–IV].

11 | Название трактата известно по комментарию ас-Сухравардӣ [al-Kalabadhi, 1934, p. 63–64].

12 | Л. Массиньоном опубликованы фрагменты из *Kitāb at-ta’arruf* ал-Калāбāзй, *Тафсйра*, *Джавāmй* ‘*адаб ас-ṣуфййа*, *Усūл ал-малāmатййа ва ḡалātāt ас-ṣуфййа* ас-Суламй, *Таḡзйб ал-асрār* ал-Ḥаркūшй, *Раудат ал-мурйдйн* Ибн Йаздāнйāра, *Risāla* ал-Қушайрӣ, *Каиш ал-маḡдḡб* ал-Худжвйрӣ, *Ḥикāйа* Ибн Ḥафйфа ал-Кирмāнй, *Табақāt* ал-Анṣарӣ, *Манāқиб ал-абрār* ал-Ка’бй, *Тазира* ‘Аḡḡара, *Мир’ат аз-замāн* Ибн ал-Джаузй, *Кавāкиб ад-дуррййа* ал-Мунāвӣ, *Шарḡ Ḥутбат ал-байāн* ал-Фāнй, *Тафсйра* и *Манḡиқ ал-асрār* Бақлӣ, *Ṭawāli aṣ-ṣuḡmūs* Нāḡūrй, *Савāниḡ* Аḡмада ал-Ḥазāлй, *Тамḡдāt* ‘Айн ал-Қузāта, *Ḥulāṣат ал-ḡақā’иқ* ал-Фирйāбй, ‘*Аḡф ал-алиф ал-ма’лūф* ад-Дайламй [Massignon, 1954, p. 336–449; al-Daylamī, 1962, p. 25–26, 44, 69–70, 87].

– Письма-приглашения (письмо к Ибн ‘Атā’);
 – *Хутāб (Речи)* — обрывки речей, собранные учениками ал-Халладжа и объединенные его биографами, — ал-Бақуйей и ал-Қазвйнй;
 – Цитаты (возможно фальшивые) Ибн Абй Тахирй, ат-Танххй, Бйрүнй, Бағдāй;
 – Тексты, чья аутентичность оспаривается: ряд цитат в передаче аш-Шиблй, ал-Кирмāнй, Бақлй, ‘Атгāра, Ибн ‘Арабй, ‘Изз ад-Дйна ал-Мақдисй считается фальшивкой, равно как и три анонимные речи — *Ал-қаул ас-садид фй тарджимат ал-‘ариф аш-шахид* («Верное слово в истолковании познавшего мученика»), — имевшие хождение в Багдаде; *Дивāн Хусайн ал-Халладж*, содержащий арабские стихи, приписываемые ал-Халладжу, в действительности же принадлежащие поздним суфиям, вероятно, Хасану ‘Алй ал-Мусаффару ас-Сибтй (6/12) и Хурайфйшу ал-Маккй (ум. в 801/1398); *Дивāн ли-‘ариф-и раббанй ва маджзуб субханй сираж ва хаддж Хусайн Мансұр Халладж* («Диван познавшего величие и стяжавшего славу светоча и вершителя хаджа Хусайна Мансұра Халладжа») сборник шй’итских персидских поэм, изданных Сайф ад-Динном Махаллатй в 1887 г. в Бомбее [Dīwān ‘arīf rabbānī wa majdūb subhānī sirāj wa ḥadjj Ḥuṣayn Manṣūr Ḥallāj, 1312]; *Рисāла Мансұр Халладж фй-т-таухид* («Послание Мансұра Халладжа о единобожии») — короткие по форме рассуждения на персидском; *Вақйа* («Завещание»); два алхимических сочинения: *Рисāла фй-с-сан‘а* и *Рисāла фй-л-иксир* (последнее передано со слов его ученика Абў-л-‘Аббāса аш-Шағавй ал-Бағдāй) [Sezgin, 1967, S. 653]¹³.

По этому списку можно видеть, что практически единственным сочинением, дошедшим до нас в полном (почти в полном) объеме является *Kitāb at-Ṭawāṣīn*. Таким образом, *Kitāb aṣ-ṣayḥūr*, по сути, можно назвать вторым сохранившимся трактатом ал-Халладжа.

Название трактата — *Kitāb aṣ-ṣayḥūr fī naḡd ad-dāyḥūr*, — вместо стоящего в рукописи *Kitāb az-zūḥūr fī naḡd ad-dūḥūr* восстанавливается по двум свидетельствам: *Фихриста* Ибн ан-Надйма и *Рисāла* ал-Қушайрй [Ibn an-Nadīm, 1398, §. 271]. Само название сочинения представляет значительную сложность для перевода. Слова ṣayḥūr и dayḥūr, отсутствующие в арабском, являются арамейскими заимствованиями: ṣayḥūr от иудейского-арамейского ṣḥarā — «появление света», от ṣohar — «свет, луна» [Jastrow, 1996, p. 1275, 1265]; dayḥūr — производная от daḥr «век». Примечательно, что в национальных арабских словарях ṣayḥūr производится от ṣuhr — «медь»; см. в *Лисāн ал-‘араб*: «ṣayḥūr — подобие кафедры (minbar), изготавливаемой из глины или дерева, на которую помещают медную утварь или что-то типа этого» [Ibn Manẓūr, [s. a], §. 472]. Слово daḥr одновременно означает рок и предопределенное время, включая в себя этическую и физическую, континуальную составляющие¹⁴. Наиболее предпочтительным было бы видеть в них сиризмы, в свете встречающихся у ал-Халладжа сирийских

13 | Отсутствие в массивном перечне *Kitāb aṣ-ṣayḥūr* объясняется более ранней публикацией данной библиографии.

14 | Термин использовался в этом смысле доисламским населением Аравии (эпитет аууāt) и зафиксирован в Коране [Schrameier, 1881; Watt, 1999]. См.: [Башарин, 20086].

заимствований типа lāhūtā и nāsūtā, однако в сирийском данные основы не засвидетельствованы. С другой стороны, можно предположить, что лексемы могут являться в сирийском hax legomena.

Самое существенное состоит в том, что данные термины ни разу не встречаются не только в тексте самого сочинения, но и в остальном халладжийском корпусе. Л. Массиньон опосредованно предложил перевод «Книга лунного затмения и временной длительности» — однако следует признать, что это название весьма условно. В связи с этим мы оставляем заглавие без перевода¹⁵.

2

Kitāb aṣ-ṣayḥūr, равно как и остальные суфийские сочинения, помещенные в описанную тетрадь, написан восточным полукурсивом¹⁶. Особенности орфографии: один знак используется для палатального глухого смычного k и велярного глухого фрикативного ḡ. Смещение данных знаков свидетельствует о переходе ḡ > k в языке переписчика текста¹⁷. Один знак используется для дентального звонкого смычного d и интердентального ḏ. Такое фонетическое совпадение характерно для арамейского. Геминация (удвоение согласного) чаще не отмечается, иногда выписывается удвоенный согласный, таишдид иногда ставится даже при удвоенном согласном. *Tā’ marbūta* обычно выписывается, как и в арабской графике двумя точками над *xā’*, но встречаются и случаи без особого маркирования. Это свидетельствует о редукции окончания женского рода в диалекте переписчика текста¹⁸.

3

كتاب الظهور في نقض الدهور

لحسن بن منصور الحلاج
 اعلموا اخواني اسعدكم الله واينا بمرضاته ان العبادۃ¹⁹ ثمرۃ العلم وفائدة العمر
 وحاصل العبد وبضاعة الاولياء وطريق الاقوياء وقسم الاعزاء ومقصد ذوي الهمة
 وشعار الكرام وحذفة الرجال واختيار اولى الابصار | وهي سبيل السعادة ومنهاج
 الجنة²⁰ بل هي طريق وعر وسبيل صعب كثيرة العوائق والموانع كفية المهالك
 والمقاطع غزيرة الاعداء والقطاع عزيزة الاشياء والاتباع وهكذا يجب ان تكون
 لانها طريق الى الله ثم مع ذلك كله فان العبد ضعيف الزمان صعب والشغل كثير
 والعمر قصير وفي العمل تقصير والناقد بصير والاجل قريب والسفر بعيد والطاعة

15 | Особо следует отметить, что в собрании А.С. Фирковича много караимских сочинений о новолунии (около семи). Все они представляют комментарий на Пятикнижие. Но ни одного следа похожей терминологии там не встречается.

16 | Список знаков см. на рис. 1.

17 | Утрата общесемитского ḡ произошла в древнееврейском и арамейском. Логичнее, правда, было бы ожидать употребление одного знака для двух велярных согласных q и ḡ

18 | В самом арабском этот процесс был достаточно ранним.

19 | В рук. — h (אלעבארה).

20 | В рук. — h (אלנה).

ا	‘	ع	‘
ب	b	هـ	g
ث	t	و	f
ج	j	ز	q
ح	h	ح	h, k
خ	h, k	د	d, d
ذ	d, d	ر	r
ز	z	س	s
س	s	ش	š
ش	š	ص	ṣ
ص	ṣ	ض	ḍ
ض	ḍ	ط	ṭ
ط	ṭ	ظ	ẓ
ظ	ẓ	ل	ly

Рис. 1

هيئة²¹ الزاد فلا بد منها وهي فائدة فلا مرد لها فمن ظفر بها فقد فاز وسعد ابد الابدین ومن فاتته ذلك فقد خسر مع الخاسرين وهلك مع الهالكين فصار هذا الخطب اذا والله معطلا والخطر عظيما ولذلك عز من يقصد هذا الطريق كل ثم عز من القاصدين من يسلكه ثم اعز من السالكين من يصل الى المقصود ويظفر بالمطلوب وهم الذين اصطفاهم الله معرفته ومحبه وسدهم²² بتوفيقه وعظمته ثم اوصلهم بفضلته الى رضوانه وجنته فنسأله جل ذكره ان يجعلكم وایانا من اوليائه الفائزين برحمته نعم ولما وجدنا هذا الطريق بهذه الصفة نظرنا فامعنا النظر في كيفية قطعها وما يحتاج اليه العبد من الحياة والعدة والآلة والحيلة²³ من علم وعمل عسى ان يقطعها بحسن توفيق الله تع في سلامه ولا ينقطع في عقباتها المهلكة²⁴ فيهلك مع الهالكين والعباد بالله رب العالمين

Книга лунного затмения об уничтожении временной длительности

Знайте же, о братья мои, что это Бог сделал нас счастливыми. Служение Ему в угоду для нас — это плод знания, житейская польза, выгода (ḥāṣil) слуги, товар (biḍā‘a) святых, путь сильных (aqrwīyān), доля²⁵ могучих (a‘izza‘), цель обладателя энергии (himma), призыв щедрых, меч (ḥaḍafa) мужей, выбор имеющих зрение (baṣar). Это дорога счастья, путь к раю. Но путь этот ухабист, дорога тяжелая, с многочисленными препятствиями и преградами, полная опасных мест и разломов, избилующая врагами и разбойниками, редкая сторонниками и последователями. Таким образом, следует, что это путь к Богу. Вместе с тем раб слаб, время — тяжело, трудов — много, а жизнь — коротка; в деле — небрежность, критик — прозорлив, конец — близок, странствие — дальнее, покорность — [лишь] видимость. Провиант [в этой дороге] необходим, польза ее неотвратима. Кто одолеет ее, тот победит и обретет счастье на веки вечные, а кто упустит это — пропадет с пропавшими и погибнет с погибшими. Эта беда случается, ей-богу, при бездействии, а опасность велика. Потому силен тот, кто направляется по этому пути. Потом всех тех, кто стали [самыми] сильными из пустившихся в путь, тех, кто затем идут по дороге, став [самыми] сильными из спутников, тех, кто затем достигает цели, добивается желаемого, тех избирает Бог Своим познанием (ma‘rifa) и Своей любовью (maḥabba), покрывая (sadda) их Своим содействием (tawfīq) и величием, а затем присоединяет их, по Своей милости, к Своему довольству (riḍwān) и раю. А мы вопрошаем Его, Великого, помяная Его, о том, что Он делает для нас. Мы — из числа Его святых, стяжавших через Его милосердие милости. Когда этот путь обрел нас у этой скамьи²⁶, Он узрел нас, внима-

21 | В рук. для подставки под хамзу использован *аліф* hu‘t (האית).

22 | В рук. выписана геминция sddhm, плюс *таидд* над вторым *дәлем* (סדדד).
23 | В рук. hylh (הילח).

24 | У Л. Массиньона в конце стоит *mā‘ марбута*.

25 | qism (قسم); возможно, «присяга» (qasam).

26 | Аллюзия на суфийскую доктрину. Часто мусульманская традиция связывала термин «суфий» с людьми скамьи (*aṣḥāb ṣuffa*) или *ахл ас-суффа*, собиравшимися в Медине во время проповедей Мухаммада.

тельно рассмотрев в отдельности. И в чем нуждался раб — жизни, снаряжении, инструментах, средстве касательно знания и дела, — смогло разрешить к лучшему содействие Бога Всевышнего в мире Его, не покидающего на опасных преградах [пути]. А гибельный гибнет вместе с погибшими. Прибежище — у Бога, Господа миров!

4

Вопрос об оригинальности этого сочинения разрешают параллели из халладжийских текстов. Главной идеей данного текста является приближение к Богу на мистическом Пути (ṭarīqa) и описание его трудностей.

Самой важной параллелью к *Kitāb aṣ-ṣayḫūr* является начало третьей главы («Тасин чистоты» (*Ṭasīn aṣ-ṣafāʾ*)) из *Kitāb at-Ṭawāṣīn*:

«Истина — тонка, ее путь — узок, там находятся вздыхающие огни, ниже него — глубокая пропасть. Чужестранец идет по нему. Он узнает о том, что преодолел сорок стоянок (maqāmāt), например, стоянку вежества (adab), страха (raḥab), причины (sabab), искания (ṭalab), удивления (ʿajab), повреждения (ʿaṭab), возбуждения (ṭarab), алчности (ṣarab), добродетели (nazah), чистоты (ṣafāʾ), праведности (ṣadaq), доброжелательства (rafaq), освобождения (ʿataq), откровения (taswīh), покоя (tarwīh), пожелания (tamānī), свидетельства (ṣuḥūd), существования (wujūd), счета (ʿidd), труда (kadd), возвращения (radd), содействия (imtidād), доверия (iʿtidād), уединенности (infirād), покорности (inqiyād), желаемого (murād), присутствия (ḥuḍūr), упражнения (riyāḍa), оберегания (ḥiyāṭa), смирения (iftiqād), противодействия (iṣṭilād), обдумывания (tadabbur), изумления (taḥayyur), размышления (tafakkur), смирения (tasabbur), изменения (taḡayyur), отказа (rafq), нужды (naqq), заботы (riʿāya), руководства (hidāya), начала (bidāya). И эта стоянка людей чистоты и искренности. У каждой стоянки есть известное, понятное и непонятное» [al Ḥallāj, 1913, p. 21–22].

Далее следует пассаж про Моисея и его восхождение на Синай.

Рассуждение о пути, а также преградах, подстерегающих мистика на пути к Богу, — один из основных предметов рассуждений *Kitāb at-Ṭawāṣīn*. Там же приводятся графики, схематически изображающие путь.

Описание пути приближения к Богу является важной темой суфийской традиции, в особенности ранней. Учение о пути как о методе приближения к Богу впервые возникло в зухде у Ибраһима б. Адхама. Видимо, уже до него попытку выстроить из набора норм, накопленных подвижниками, некую схему попытался ал-Ḥасан ал-Басрī. Систематизатором прошлого опыта явился ал-Ḥарис ал-Мухāsибī [Massignon, 1922, 2, p. 510].

Сравнение пути приближения к Богу с дорогой, наполненной преградами, встречается в суфийской литературе. Похожее описание оставил в *Фй-хи м̄ фй-хи* Джалāl ад-Дйн Румī: «Путь к Истинному тяжел, опасен, прегражден и [занесен] снегом. Первая душа [Мухаммад] открыла его и пу-

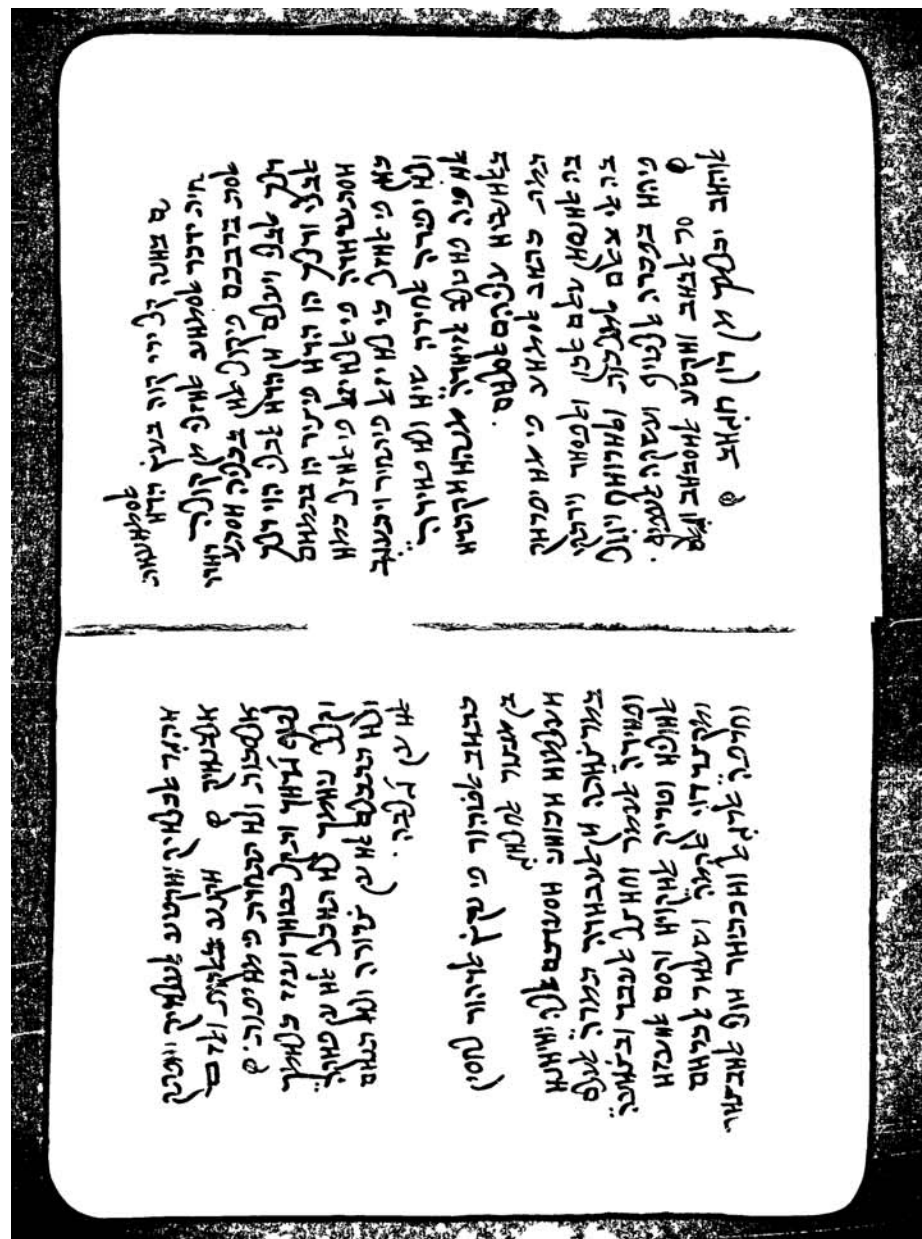


Рис. 2

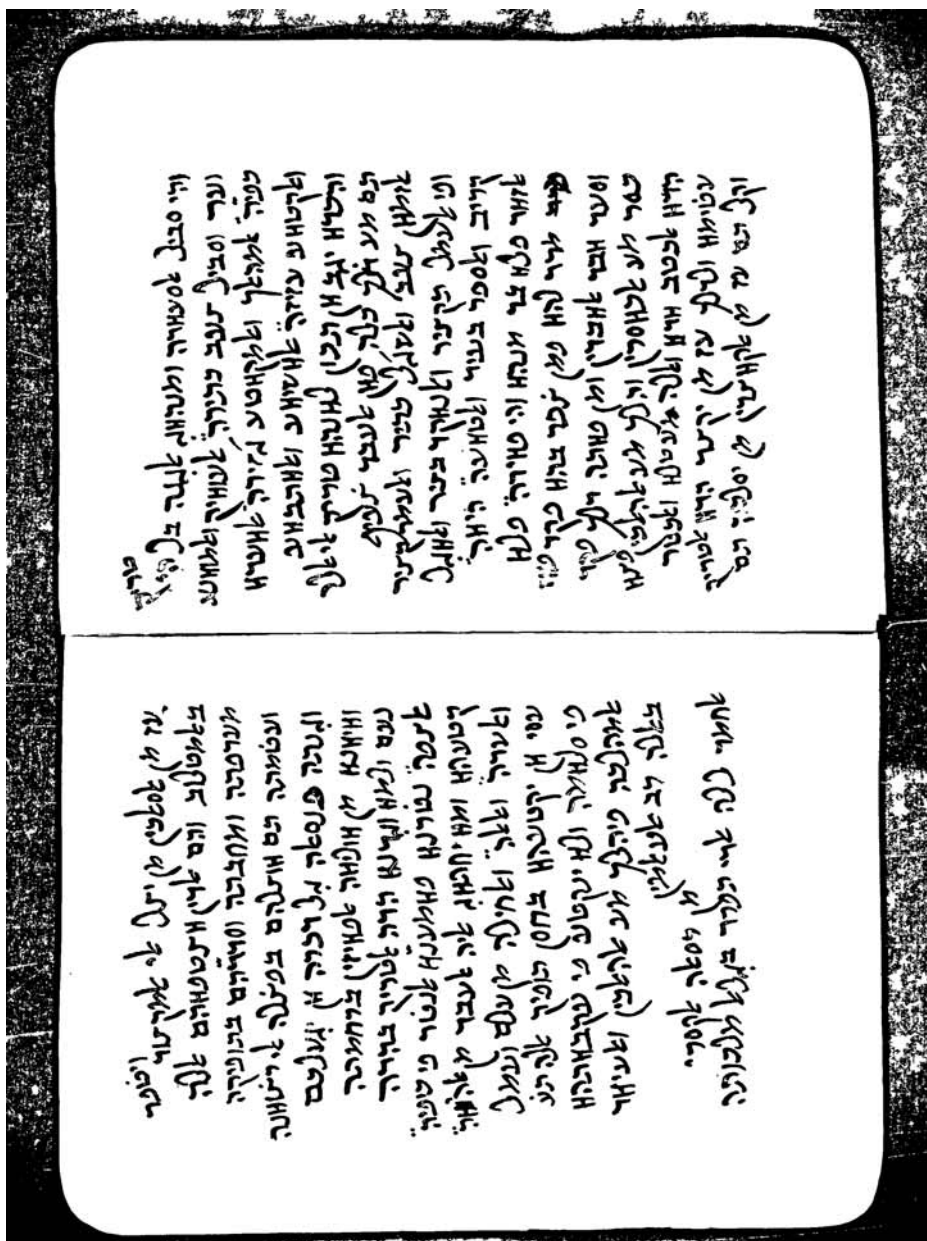


Рис. 3

стила по нему коня, проторив дорогу. Тот, кто идет по этому пути, пусть руководствуется ею и будет ею благодетельствован, ведь это она ее разыскала. Она поставила указатели и расставила колышки: “В ту сторону не ходите и в эту сторону не ходите. Если пойдете в ту сторону, то погибнете, как погибли ‘ādиты и самūdяне. Если же пойдете в эту сторону, то будете спасены как верующие”. Весь Коран [состоит] в разъяснении этого: “В нем есть ясные знаки”²⁷, т. е.: “На этих дорогах установили мы указатели”. И если кто, их достигнув, ломает эти деревянные колышки, то каждый из тех, кто достиг его [скажет]: “Почему ты уничтожаешь путь для нас и, препятствуя, стремишься погубить нас? Вероятно, ты разбойник”» [Rūmī, 1381, §. 225].

Вторым доводом, подтверждающим оригинальность *Kitāb aṣ-ṣayḥūr*, является сам язык сочинения. Текст перегружен синонимичными парами, состоящими из специфической терминологии. Несмотря на то, что ранняя суфийская традиция в целом прибегала к такому приему, тексты ал-Халладжа изобилуют подобными перечислениями в наибольшей степени. Часто избытие синонимичных пар придает мысли тяжеловесность и затрудняет адекватное восприятие смысла. Язык проповеди ал-Халладжа, согласно суфийской традиции, был малопонятен даже его ученикам²⁸. Вместе с тем ритмизованная проза и кажущийся случайным, нелогичный перечень объясняется тем, что в данном случае мы изначально имеем дело не с письменной фиксацией, но с устной передачей. Довольно объемные тексты облекались в жанр проповеди и читались суфием своим ученикам. Бинарные пары (как синонимические, так и антитетические²⁹), задавая ритм устной проповеди, облегчали ее запоминание. Таким образом, мы имеем дело с одним из многочисленных мнемонических приемов, характерных для всех устных традиций земного шара. Этот принцип можно продемонстрировать на уже приведенном перечне стоянок (*maqāmāt*) Очевидно, что 40 стоянок приводятся не в линейном порядке, по принципу от начальной стадии до финальной, а порифмованно (за некоторым исключением). Однако этот кажущийся совершенно произвольным порядок не позволили себе нарушить переписчики в сохранившихся списках *Kitāb at-Ṭawāsīn*.

Для демонстрации этого приема приведем еще один яркий пример из того же сочинения:

«Истина — это Истинный истин (*ḥaqq al-ḥaqqāʾiq*) в тонкости тонкостей (*daqīqat ad-daqqāʾiq*), от свидетельства предшествующего (*ṣuhūd as-sawābiq*) через описание противоядия для вожделеющего (*tiryāq at-tāʾiq*), через видение разрыва с привязанностями (*ʿalāʾiq*), в толстых седельных подушках (*namāriq aṣ-ṣafāʾiq*), через пребывание несчастий (*bawāʾiq*) и разъяснение тон-

27 | Коран 3:97.

28 | Традиция (особенно персидская) объясняла этот факт тем, что ал-Халладж выявлял сокрытое, само по себе постигаемое только при преодолении первоначальных подготовительных этапов.

29 | То, что терминологической системе ал-Халладжа присущи оппозиции (*muqābil*), представляющие собой противопоставление антитетических терминов, образующих стабильные пары, заметил еще Л. Массиньон при анализе халладжийской терминологии [Massignon, 1954, p. 46–51].

ḤALLĀJ, préf. du R. AL-SAYYUR

كتاب الصيغور⁽¹⁾ في نقض الدعور⁽²⁾ لحسين بن منصور الخلاج⁽³⁾

(copie Khratkovskij du ms. arabe Firko vitich 4885, Bibl. Publ. Leningrad)

اعلموا اخواني اسعدكم الله وإيانا بمرضاة أن العباد ثمة العلم وفائدة العلم
وحاصل العبد وبضاعة الأولياء وطريق الأقوياء وقسم الاعتراف ومقصد ذوي الهمة
وسفار الكرام وحذقة الرجال واختيار أولى الألبار وهي سبل السعادة ومنهاج الجنة
بل هي طريق وعمر وسبيل صعب كثيرة العوائق والموانع فنية السالكين والمقاطع غزيرة
الاعداء والفتن غزيرة الاشياء والاتباع وهكذا يجب أن تكون لأنها طريق إلى الله
ثم مع ذلك كله فإن العبد ضعيف والزمان صعب والشغل كثير والعمر قصير وفي العمل
تقصير والناقد بصير والرجل قريب والسرفيع والعاية هيئة الزاد فلا بد منها وهي فائدة
فلا مرد لها فمن ظفر بها فقد فاز وسعد أبد الأبد ومن فاتته ذلك فقد خسر مع الخاسرين
وهلك مع الهالكين فصار هذا الخطب إذا والله معطلا والخطر عظيم ولذلك عز من يقصد هذا
الطريق وكل ثم عز من القاصدين من يسلكه ثم عز من السالكين من يصل إلى المقصود ويظهر
بالمطلوب وهم الذين اصطفاهم الله معرفته ومحبة وسدحهم بتوقيفه وحظته ثم أوصلهم
بفضله إلى رضوانه وجنته ففسأله جل ذكره أن يجعلكم وإيانا من أوليائه برحمته نعم الفائزين
ولما وجدنا هذه الطريقة بهذه الصفة نظرتنا فامعنا النظر في كيفية قطعها وما يحتاج إليه
العبد من الهيئة والعدة والآلة والحيلة من علم وعمل عسى أن يقطعها بحسن توفيق
الله تعالى في سلامه ولا يتقطع في عقباتها المهلكة فيها مع الهالكين والعباد بالله
رب العالمين -

(1) corr. selon Firko vitich, 1972, et Qusayyir, risāla, III, 181. Le ms. porte: الظهور

(2) Var.: الديهور (+ vers 880) L'écriture Kharizmi Ism.-b. Mūsā Tayyib Naḥṣī (+ vers 880) - الديهور

(3) Var.: 4-3 (I. J. 4-3) قناطر الخير (45 mots empruntés) dans sa préface

костей (daqā'iq), через слово избавления (ḥalās), от особенного пути (sabīl al-ḥāṣṣ), с точки зрения людей (aṣḥāṣ), от близости того, что по смыслу — широкая прострация (al-ma'rad al-'arīd). Для того чтобы понять смысловое (ma'nawī), которое следует за исправлением, раскаянием (mar'awī) пророческого рассказа (al-marawwī an-nabawwī)» [al Ḥallāj, 1913, p. 37];

«Притязания (da'awā) — это его смыслы (ma'ānī), его смыслы (ma'ānī) — его желания (amānī-hu), его желание (umniyyatu-hu) отдалено (ba'īda), его путь (ṭarīqa) труден («šadīda), его имя (ismu-hu) прославлено (majīd), его описание (rasmu-hu) не имеет равного (farīd), познать его (ma'rifatu-hu) — значит не знать его (nakiratu-hu), не знать его (nakiratu-hu) — его истина (ḥaqīqatu-hu), его ценность (qīmatu-hu) — его акт (waḥīqatu-hu), его имя (ismu-hu) — его путь (ṭarīqatu-hu), его признак (wasmu-hu) — его пожар (ḥarīqatu-hu), его атрибут (ṣifatu-hu) — влечение (tarahḥuṣ). Закон (nāmūs) — это его определение (na'tu-hu), солнца (šumūs) — это его площадь (maydānu-hu), души (nufūs) — это его терраса (aywānu-hu), прирученный (ma'nūs) — это его зверь (ḥayawānu-hu), сокрытие (maṭmūs) — это его достоинство (ša'nu-hu), изучаемое (madrūs) — это его самости (a'yānu-hu), невеста ('arūs) — это его сад (bustānu-hu), исчезновения (tumūs) — его здание (bunyānu-hu). Его господа (arbābu-hu) — мое прибежище (muhrab-ī), его столпы (arkānu-hu) — мой дар (mawhib-ī), его желание (irādātu-hu) — то, что отвечает мне (mas'ul-ī), его помощь (i'wānu-hu) — мой дом (manzil-ī), его скорбь (aḥzānu-hu) — моя конфессия (maḥzab-ī), его состояния (ḥawālu-hu) — угасание (hamad), его непрерывность (tawālī-hu) [вызывает] глазной гной (ramad). Его беседа — столп. Всего-то! То, что кроме Него — есть гнев. У Бога содействие!» [ibid, p. 38–40].

Примечателен факт, что и *Kitāb at-Ṭawāṣīn*, и *Kitāb aṣ-ṣayḫūr* обнаруживают топику, присущую экстатическому суфизму, незафиксированную в период раннего мусульманского мистицизма.

Наконец, еще одним решающим доводом за то, чтобы считать *Kitāb aṣ-ṣayḫūr* оригинальным сочинением, является само название трактата, в котором использованы два потенциальных арамеизма (ṣayḥūr и dayḥūr). При анализе ḥallādjийской терминологии Л. Массиньон подметил, что иностранные заимствования из научного койне (lāhūt, nāsūt, haykal), в основном из арамейского, но также из греческого и среднеперсидского (христианская, неоплатоническая, герметическая, манихейская, маздеитская и др. традиции), следует отнести к отдельному слою [Massignon, 1954, p. 46–51]. Ал-Ḥallādj известен тем, что любил придавать иноязычной терминологии, которая заимствовалась суфиями до него, новое смысловое наполнение.

Однако, признавая автором *Kitāb aṣ-ṣayḫūr* ал-Ḥallādjа, мы сталкиваемся со значительным затруднением. Ссылки на данное сочинение практически неизвестны. Единственное исключение составляет *ал-Футūḫāt ал-макиййа* («Мекканские откровения») Ибн 'Арабī. В одном из пассажей он пишет, что опирается на учение ал-Ḥallādjа, изложенное в *Kitāb aṣ-ṣayḫūr*:

ومن ذلك سرّ النافلة والفرض في تعلق العلم بالطول والعرض من كان علته عيسى فلا يوسى فانه الخالق المحي والمخلوق الذي يحيى عرض العالم في طبيعته وطوله في روحه و شريعته وهذا النور من الصيهور والديهور المنسوب الى الحسين بن منصور لم أر متحدا رتق وفتق وبربه نطق واقسم بالشفق والليل وما وسق والقمر اذا اتسق وركب طبقا عن طبق مثله فانه نور في غسق منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ولذلك كان يقول بالهوت والناسوت واين هو ممن يقول العين واحدة و يحيل الصفة الزائدة واين فاران من الطور واين النار من النور العرض محدود و الطول ظل ممدود والفرض والنفل شاهد ومشهود

«И из этого — тайна дополнительной молитвы (nāfila) и обязательного (farḍ). Это знание, связанное с протяженностью и шириной. Иисус — это тот, кто страдал от болезни, а не исцелял. Он творец воскресения, а то, что он воскрешал — сотворенное. “Ширина” мира — это его природа (tabī‘a), а его “протяженность” — это его дух и закон (ṣaḥīḥ). И это свет из [книги о] ṣaḥīḥ и дайхūr, Хусайна б. Мансūra. Я не вижу единости “сшивания” (rataq) и “разрывания” (fataq), а глаголение (nuṭq) [осуществляется] через его Господа. ...“клянусь зарей, и ночью, и тем, что она собирает, и луной, когда она растет”³⁰. Он составил “слой за слоем”³¹. Подобно этому то, что он свет в сумерках. Истинный при нем, [как] Моисей по отношению к ковчегу Завета. Вот почему он [ал-Ḥалладж] говорил о человеческой (nāsūt) и Божественной (lāhūt) природах. Насколько далеко это от того, что он сказал: “Самость (al-‘ayn) одна”. Изменяется только лишний (zā‘ida) атрибут. Насколько далек Фārān от Синая и огонь от света! Ширина ограничена, а протяженность — “протянутая тень”³². Необязательное и обязательное — это свидетель и свидетельствуемое» [Ibn ‘Arabī, s.a., 4, §. 332]. Такое же толкование мы находим в другом пассаже «Мекканских откровений»: протяженность относится к духу, ширина — к телу [ibid, 1, §. 169].

То есть, по мнению Ибн ‘Араби, протяженность (‘arḍ) имеет духовное измерение, в отличие от ширины (ṭūl), относящейся к миру материальной природы. Духовное и материальное находятся не в отношениях дихотомии, но пребывают в отношении мистической гармонии, как человеческая (nāsūt) и Божественная (lāhūt) природы. Это отношения Моисея и ковчега Завета, Фārān и Синая, света и огня. Последняя метафора была широко распространена в суфийской литературе. Огонь (nār), как материальное начало, с одной стороны, противопоставлялся свету (nūr), как началу Божественному, но пребывал вместе с ним в неразрывном единстве. Согласно Ибн ‘Араби, видимое различие порождает только «лишний атрибут». Эту модель он противопоставляет модели «единой самости» (‘ayn al-jam‘), о которой также говорил ал-Ḥалладж. Автор *ал-Футūḫāt ал-макиййа* считает две эти модели

взаимоисключающими, между тем как подлинная ḥалладжийская доктрина сводила их воедино³³.

Сложность определения понятий протяженности и ширины в ḥалладжийской доктрине состоит в том, что кроме текста Ибн ‘Араби мы не располагаем построениями других суфиев. Л. Массиньон вначале руководствовался свидетельством Ибн ‘Араби, полагая дихотомию духовной протяженности (= ṣayhūr) и материальной ширины (= dayhūr). По его мнению от 1913 г., в *Kutāb aṣ-ṣayhūr fī naqd ad-dayhūr* приводилась доктрина, альтернативная эллинистической, — о вечности мира. Позже он, опираясь на цитату самого ал-Ḥалладжа, пересмотрел свою точку зрения и объявил, что разработки Ибн ‘Араби не имеют ничего общего с ḥалладжийской доктриной [Massignon, 1922, p. 473]. Л. Массиньон предположил, что протяженность и ширина у ал-Ḥалладжа могли означать материю и форму в аристотелианском смысле. В доказательство такой возможности он привел мнение Ибн Саб‘йна [там же, p. 473].

В тексте *Kutāb aṣ-ṣayhūr*, которым мы располагаем, о ширине и протяженности ничего не сказано. Однако в ḥалладжийском корпусе эти термины встречаются. Через протяженность (ṭūl) и ширину (‘arḍ) у ал-Ḥалладжа определяется материя, но это не пассивная материя, а материя, какой ее видит субъект. Ал-Ḥалладж не рассматривает объект сам по себе, ибо с чистым объектом человек никогда не сталкивается напрямую. Он рассматривает мир посредством своих ментальных актов. Мир тварен не в силу своей тварности, но в силу того, что тварным его видит человек. И преображенный мир в истинном Божественном Я преображается не сам по себе, но лишь для определенного мистика, достигшего уровня познания. Иными словами, сознание на определенном уровне конструирует материю через ментальные акты. В этом позиция суфизма и ал-Ḥалладжа, в частности, отличается от му‘тазилитской «натурфилософии», для которой природа важна сама по себе. Данный уровень находится в сфере понимания (fahm). Поэтому напрямую ал-Ḥалладж никогда не пишет о материи (термины *mādda* и *hayūlā* у него не зафиксированы). По сути, именно к ней относятся понятия ширины и протяженности. То есть понимание — это та ментальная способность, которая применима к анализу мира природы. На уровне понимания человек оперирует мыслями (ḥawāṭir). Мысли как таковые являются привязанностями (alā‘iq) к тварному миру³⁴. Необходимо заметить, что единственная цитата, где говорится о ширине и протяженности, принадлежит *Kutāb at-Ṭawāsūt*: «У понимания есть протяженность и ширина, у послушания есть обычай и обязанность» [al-Ḥallāj, 1913, p. 74]. Из этого отрывка видно, что под протя-

33 | Об этом см.: [Башарин, 2008а, с. 46–56].

34 | Ср. определение Л. Массиньона: «Определение дискретности подчиненного предмета и объекта, который не обновляется, который непрерывен путем перестановки и предпочел положение между двумя через чередование, подобное колебанию, пульсации, восприятие, сознание упрочает способом сверхчеловечности и трансцендентности, никогда не стабилизируется до нормального состояния моментальным способом через сердце — предмет человеческой данности в этой смертной жизни» [Massignon, 1954, p. 314].

30 | Коран 84:16–18.

31 | Коран 84:19.

32 | Коран 56:29.

женностью и шириной ал-Халладж не подразумевал дихотомию духовного и материального.

Таким образом, скорее всего, построения Ибн ‘Араби не имеют ничего общего с воззрениями ал-Халладжа. Тот факт, что у самого ал-Халладжа термины *ṣayḥūr* и *dayḥūr* не зафиксированы, позволяет выдвинуть две альтернативные гипотезы. Во-первых, Ибн ‘Араби мог упоминать другое сочинение с тем же названием, приписанное ал-Халладжу позже и не дошедшее до нас. Во-вторых, дошедший до нас еврейско-арабский список может представлять собой усеченную версию, например, только предисловие или вступительную проповедь. В пользу этой гипотезы можно привести два довода: во-первых, отсутствие терминов *ṣayḥūr* и *dayḥūr* в сочинении, во-вторых, то, что в тетради, где оно обнаружено, собраны именно отрывки из разных суфийских трактатов по вопросам практической этики. Сложные вопросы суфийской метафизики, видимо, заботили переписчика (или же круг людей, составивших данный компендиум) в гораздо меньшей степени. На данном этапе скудность сведений не позволяет нам однозначно выбрать одну из гипотез.

Сокращения

ЕI — *The Encyclopaedia of Islam*, CD-Rom Edition. Leiden, 2003.
JA — *Journal asiatique*. P.

Список источников и литературы

- Башарин П.В. Концепция «ан-л-Хаққ» ал-Халладжа и ее отражение в последующей суфийской традиции // *Pax Islamica*. 1/2008.
- Башарин П.В. Проблема темпоральности в раннем суфизме на примере доктрины ал-Халладжа [в печати].
- Лебедев В.В. Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей. Л., 1987.
- Старикова К.Б. Рукописи коллекции Фирковича Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина // *Памятники письменности Востока: Ежегодник 1970*. М., 1974.
- Akhbar al-Hallaj. *Texte ancien relatif a la predication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj publiée, annotée et traduit par L. Massignon et P. Kraus*. 38-e pub. P., 1957.
- al-Anṣārī, Abū Ismā‘īl ‘Abd Allah b. Muḥammad al-Harawī. *Tabaqāt aṣ-ṣūfiyya* / Ed. by ‘Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Kabul, 1341/1962.
- Baqlī, Ruzbehan Shirāzī. *Sharḥ-e shathiyyat* / ... publiée avec une introduction en français et un index par H. Corben. Teheran, 1374/1995.
- Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur*. 2. Leiden, 1938.
- al-Daylamī, Abū-l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad. *Kitāb ‘atf al-alif al-ma’lūf ‘alā l-lām al-ma’lūf* / Éd. ... par J. C. Vadet. Le Caire, 1962.
- ad-Dahabī, Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Uṭmān b. Qāymāz Abū ‘Abd Allah. *Siyar ‘alām an-nubalā’* / Ed. by Š. al-‘Arna’ūtī, M. N. al-‘Araqsūsī. 1–23. Beyrut, 1413/1993.
- Dīwān ‘arīf rabbānī wa majdūb subḥānī sirāj wa ḥādij Ḥuṣayn Manṣūr Ḥallāj* / Ed. by Sayf ad-Dīn Maḥallāfī. 2 ed. Bombay, 1312/1894.
- Jāmī, Mawlanā ‘Abd ar-Raḥmān. *Nafāḥāt al-uns min ḥaḍrāt al-quḍs* / Ed. by M. Tāvḥīdipur. Teheran, 1336/1957.
- Jastrow M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Mi-drashic Literature*. N. Y., 1996.
- al Ḥallāj, Abū al Moghīth al Ḥosayn ibn Manṣūr. *Kitāb al ṭawāsīn... texte arabe... avec la version persane d’al Baqlī* / Pub. par L. Massignon. P., 1913.
- al-Ḥallāj. *Dīwān* / Essai de reconstruction, éd. et trad. par L. Massignon // *JA janvier-mars 1931*.
- al-Ḥallāj. *A’māl al-kāmila* / Ed. by Q. M. ‘Abbās. Beirut, 2002.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī-d-Dīn Abū Bakr Muḥammad. *Al-Futūḥāt al-makiyya*. 4. [Cairo], [s. a].
- Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram al-Ifriqī al-Miṣrī. *Lisān al-‘arab*. 4. Beyrut, [s. a].
- Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Abī Ya’qūb Ishāq al-Warrāq al-Baḡdādī. *Fihrist*. Beyrut, 1398/1978.

- al-Kalabadhi, Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq. *Kitab al-ta'arruf li-madhab ahl al-taṣawwuf* / Ed. by A. J. Arberry. Cairo, 1934.
- Massignon L. *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*. 1–2. P., 1922.
- Massignon L. Nouvelle bibliographie Hallajienne // *Goldziher memorial volume*. 1. Budapest, 1948.
- Massignon L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 2 ed. P., 1954.
- Rūmī, Jalāl ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *Fī-hi mā fī-hi* / Ed. by B. Z. Foruzānfār. 8 ed. Teheran, 1381/2002.
- Sadan J. Genizah and Genizah-like Practices in Islamic and Jewish Traditions // *Bibliotheca Orientalis XLIII/1–2* (1986).
- Sezgin F. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 1. Leid., 1967.
- Schræmer W. L. *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber*. Bonn, 1881.
- Watt W. M. Dahr // *EL*. 2. P. 94b.

История мусульманских обществ

3

Р.Н. Шигабдинов

Улама и реформы 1920-х годов в Средней Азии

Уже в первые годы своего существования Советское государство поспешило принять все необходимые законодательные меры для секуляризации всех сторон жизни общества, для потери исламом ряда его важных функций. Так, в Туркестанской Республике (1918–1924) на основании декрета ВЦИК и СНК РСФСР от 24 ноября 1917 г. «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» все привилегии, которыми пользовалось мусульманское духовенство, саиды и ходжи, были ликвидированы. Однако реализация на практике этого и других законодательных актов потребовала определенного времени, которое охватило главным образом 1920-е гг. [см.: Саидбаев, 1984, с. 139–141].

Среди мероприятий советской власти, закладывавших основы будущего социалистического переустройства Среднеазиатского региона, прежде всего выделяется широкомасштабная акция по национально-территориальному размежеванию этой колониальной окраины. Как пишут авторы монографии «Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости», претворение в жизнь идеи размежевания народов явилось удачно осуществленным тактическим маневром большевиков. Прежде всего ощутимый урон был нанесен по идеологии и практике национально-освободительного движения. С созданием же национально-территориальных образований, приданием им статуса «национальной государственности» Центру удалось направить внимание народов региона с внешнего врага, каковым для них являлся он сам, на внутренние проблемы, что не замедлило сказаться на состоянии национально-освободительного движения в Средней Азии, которое с середины 1920-х гг. пошло на убыль [Туркестан в начале XX века... 2000, с. 667]. Осуществление размежевания и образование новой «национальной государственности» привнесли новые нюансы в дальнейшее развитие народов Средней Азии, поскольку с образованием союзных республик, автономных республик и областей вводилось ран-

жирование, дифференциация этносов [там же, с. 668]. Однако для исламского духовенства административно-политическая дифференциация этносов не являлась определяющим фактором. Главным было состояние массы населения, исповедовавшего ислам. Завершение длительного периода вооруженной борьбы на территории региона, истощавшей силы коренных народов и уносившей сотни тысяч жизней по причине голода, в условиях новой экономической политики и наступившей стабилизации само по себе являлось положительным фактором. Образование Узбекской ССР и удовлетворение III съездом Советов Союза ССР в мае 1925 г. «волеизъявления» народов Узбекской Республики об их вхождении в состав СССР породило положительный отклик исламского духовенства, по крайней мере его части. Так, в июне 1925 г. чрезвычайное собрание улемов, состоявшееся в Старой Бухаре, послало ЦИКу УзССР телеграмму, в которой горячо приветствовало вхождение Узбекистана в состав Союза ССР [Правда Востока, 12.06.1925 (№ 128)]. Такая позиция вполне понятна, если учитывать, что на состоявшемся в январе 1924 г. съезде религиозных авторитетов Бухарской Республики принятая участниками резолюция призывала все мусульманские народы дружнее сплотиться вокруг советской власти, единственно способной осуществить дело освобождения угнетенных народов Востока и доказавшей это всей своей политикой в течение шести лет, а также на примерах Туркестана и Бухары [Туркестанская правда, 5.02.1924 (№ 28)]. Особенно существенным было то, что позитивное отношение к этому акту государственного строительства исходило от религиозных авторитетов бывшей Туркестанской Республики, где еще в 1923 г. предписанием НКВД было запрещено до особых распоряжений регистрировать исламские религиозные объединения жителей из числа коренного населения. Было дано разрешение на регистрацию лишь одного — «духовного управления» под названием *Назарат-и-Диния* [ГАТО, ф. 336, оп. 3, д. 9, л. 4]. Очевидно, что целью контроля над организационным оформлением конфессиональной системы являлась лояльность этой системы в отношении политических мероприятий советской власти.

Вполне ярко эта лояльность была продемонстрирована в международном аспекте, который оказался тесно связанным с «внутренними делами». Этот аспект касался вопросов о халифате и секуляризационной политике кемалистского правительства Турецкой Республики.

Договор о дружбе и братстве между РСФСР и Турцией был подписан 16 марта 1921 г. Опираясь на военную помощь Советского государства, Турция смогла нанести решающий удар по греческим войскам и одержать победу в войне за национальную независимость. После этого началась борьба за упрочение государственного строя. Руководство молодой республики во главе с Мустафой Кемаль-пашой в 1924 г. провело реформы, которые своим характером и направленностью им-

понировали лидерам Советской страны. Кемалистская революция не ограничилась тем, что в основу экономического развития было положено государственное регулирование экономики. Были закрыты мусульманские духовные школы, а все учебные заведения становились светскими и переходили в подчинение министерства просвещения. Также упразднилось министерство по делам религии и вакуфов. Немаловажным явилось и упразднение мусульманских духовных судов, функции которых передавались государственным судебным учреждением [Турецкая республика..., 1990, с. 31–32]. В своей совокупности эти реформы в области образования и судопроизводства вполне отвечали интересам коммунистического руководства СССР: синхронно с социально-политическими переменами в кемалистской Турции в Советском Союзе в 1920-е гг. проводилась политика серьезного ограничения влияния ислама на коренное население Средней Азии. В связи с этим важно было обеспечить лояльность мусульманского духовенства в отношении реформационного процесса.

Руководство Союза хорошо понимало, что советская внешняя политика в отношении государств с мусульманским населением не могла не затрагивать интересы, мировоззренческие устои исламского духовенства Средней Азии, и потому активно использовало всю мощь пропагандистской машины для поддержания антиимпериалистических настроений многомиллионной массы мусульманского населения стран Азии и Африки, в том числе советской Средней Азии.

Использование в целях пропаганды темы антиимпериалистической борьбы относится еще и годам Гражданской войны и повстанческого (басмаческого) движения. Так, председатель Мусульманского краевого бюро Турар Рыскулов в мае 1919 г. на Первой краевой конференции мусульманских организаций Российской компартии в Туркестане указывал, что мусульманский Восток оказался в критическом состоянии именно благодаря проискам мирового империализма [Мусбюро Р.К.П. (б) в Туркестане..., 1923, с. 8].

Поскольку вера и государство в исламе тесно связаны, а сама эта религия не знала четкого разграничения светских и духовных функций, что способствовало долговременному сохранению нераздельности духовной и светской властей, религии и государства [Сюкияйнен, 1986, с. 7], принятие Великим народным собранием Турции 3 марта 1924 г. закона (№ 431) о ликвидации халифата как средоточия светской и духовной власти вызвало широкий резонанс в мусульманском мире.

Советское руководство и официальная пресса однозначно увязали тему халифата с темой империализма. Газеты писали:

«Уничтожение халифата вырывает из рук империалистической буржуазии огромный козырь. С помощью этого козыря то одна, то другая великая держава и их группировки поддерживали свое

влияние и воздействие на мусульманский мир. И понятно, что обеспокоенная английская буржуазия лицемерно выступает ныне в защиту “нравственного престижа” и ранга великой державы, которые теряет Турция, изгнавшая своего халифа. Что весят на весах империалистической политики такие высокие материи, как “нравственный престиж” и прочие красивые слова, в достаточной мере определяется кроваво-насильственной деятельностью английской и всякой иной буржуазии на Востоке. Турция обязана своим престижем — без кавычек! — в первую очередь силе военно-революционного сопротивления турецких масс, опирающегося на всемирное сочувствие и полную поддержку Союза Советских Республик» [Туркестанская правда, 20.03.1924 (№ 84)].

В этом же духе было выдержано постановление 1-го Всебухарского курултая (съезда) улама (февраль–март 1924). Съезд, на который прибыло со всей Бухарской Республики 113 представителей улама (ученых) и фукаха (правоведов), оценивался, не без оснований, советской прессой как историческое событие в жизни народов Востока. Постановление «Об Англии» гласило:

«Все стремления Англии с давних времен сводятся к разрушению и уничтожению прав и самостоятельности народов Востока, к желанию раздавить империалистической пятой угнетенные народности Востока. Захватив деспотической лапой Аравийский полуостров, ненасытная Англия пушечным обстрелом оскорбила священную Мекку, угнетает наших братьев в Аравии и Индии и, наконец, протянула руку на Афганистан, нанося ущерб всему миру Ислама и шариату».

В заключение Всебухарский курултай улама призвал все мусульманские народы тесно сплотиться вокруг Советской республики, являющейся подлинной защитницей трудящихся народов Западного и Восточного Востока [Туркестанская правда, 11.03.1924 (№ 58)].

В связи с событиями в реформируемой кемалистами Турции интерес представляет позиция ташкентского Духовного управления (Назарат-и-Диния) по поводу восстания на юго-востоке Турции во главе с шейхом Сеидом. Будучи по сути национально-освободительным движением курдского народа, оно имело религиозную окраску и воспринималось как реакция на политику Анкары. В «Обращении ко всем мусульманам» президиум Назарат-и-Диния в составе муфтия Зухретдина Аглыма, Абдул Хафиза Хан Магзума, Муллы Карим Кары указал, что восстание шейха Сеида, главы ишанского ордена Накшбандия в Турции, было инициировано политикой английского империализма.

Сам шейх Сеид вместе с реакционными группами Турецкого государства был подкуплен англичанами. Шейх Сеид вел борьбу под лозунгом курдской автономии, а это означало, что в случае успеха управление Курдистаном неизбежно попало бы в руки англичан. В этой борьбе, излагается в «Обращении», шейх Сеид вместе с турецкими контрреволюционерами использовал и религиозные лозунги. Восставшие требовали восстановления халифата, который осужден истинными мусульманами, стремящимися к культурно-экономическому возрождению народов Востока.

«Они (т. е. восставшие. — *Р.Ш.*), желая призвать халифат к жизни, хотят, чтобы он снова стал игрушкой в руках империалистов и причиной больших несчастий для мусульманских народов... Мы, прогрессивное духовенство Средней Азии, не можем стоять в стороне от борьбы, которую ведет зарубежное прогрессивное духовенство, тем более потому, что ядовитая реакционная зараза просачивается и в наши пределы, особенно в правые группы духовенства. Мы предаем проклятию шейха Сеида, ему подобных лакеев английских империалистов и его единомышленников, как за рубежом, так и на нашей территории. Мы призываем все сознательное и честное духовенство последовать нашему примеру и предать проклятию иностранных империалистов и их прислужников» [*Правда Востока*, 10.05.1925 (№ 99)].

Таким образом, позиция части среднеазиатского *улама* свидетельствует, что антиимпериалистические настроения, охватившие мусульманский Восток, находились в одном идеологическом контексте с проблемой модернизации, становившейся все более актуальной для исламского мира.

Однако при всей важности международного аспекта, основной в политике советского руководства являлась проблема строительства социалистического общества¹.

Во второй половине 1920-х гг. начала усиливаться атака на ислам. Поскольку религиозное сознание является важнейшим компонентом этнического менталитета мусульманских народов, особо серьезное внимание в антирелигиозной пропаганде уделялось разъяснению различий между религией и нацией. Руководители антирелигиозной кампании это специально подчеркивали. Агитаторам следовало «со всей терпеливостью разъяснить, что религия во всех ее проявлениях, начиная с ортодоксального бухарского ислама до тончайших змеевидных

1 | В данной статье мной не анализируется реакция среднеазиатского *улама* на земельно-водную реформу в Узбекистане. Автором на эту тему был сделан доклад в декабре 2007 г. в Москве на Международной конференции «Мир ислама: история, общество, культура», организованной Фондом Марджани и РГГУ.

проявлений джадидизма, мешает и тормозит национальное развитие. Что для того, чтобы быть узбеком, уйгуром, таджиком, туркменом, киргизом, не нужно быть мусульманином, а наоборот — чтобы быть настоящим националом, нужно быть атеистом» [*Правда Востока*, 23.11.1928 (№ 270)].

Достижение этой цели, по характеру утопичной, виделось в трансформации школьного образования. И серьезным средством в политике сокращения сферы влияния ислама на формирование общественного сознания стала радикальная реформа конфессиональной (исламской) системы образования.

Для мусульманского духовенства был привычным существовавший в течение столетий государственный контроль над *медресе* в системе исламского образования по различным аспектам: финансы, методика преподавания, назначение *мударрисов* и др. В период «Русского Туркестана» колониальная администрация интересовалась только вакфным имуществом [Бабаджанов, Муминов, Олкотт, 2004, с. 46–47]. Поэтому с исторической точки зрения усиление внимания и давления государства на эту сферу влияния исламской конфессии не было чем-то новым. Однако помимо формального имел место и сущностный аспект: новое государство было даже не иноверным, но атеистическим по определению. В этом отношении, возможно, даже «Белый царь» был ближе к исламу, нежели лидеры коммунистического режима. Но новая власть была сильна, апеллировала к массе обездоленных, бедных членов мусульманской уммы, обращаясь даже к эгалитарным принципам раннего ислама. Поэтому во имя сохранения основ веры в массах населения части духовенства приходилось идти на компромисс и соглашаться на сотрудничество с властями.

Первые законодательные акты, направленные на отделение церкви от государства и школы от церкви, относились еще к 1918 г., времени существования Туркестанской АССР [*ЦГА РУз*, ф. Р-34, оп. 1, д. 30, л. 1]. Однако запрет на преподавание «закона божия в стенах училищ», не относился к «мусульманским училищам». Так, приказом от 9 ноября 1918 г. разрешалось преподавание религии в мусульманских советских школах [*Иштиракийун*, 27.12.1919]. Было очевидно, что ликвидировать традиционную конфессиональную школу простыми, жесткими административными мерами было нельзя. Полагали даже, что одно отсутствие поддержки традиционных *мактабов* со стороны официальных структур приведет к «вымиранию» этого типа школы². Однако вопреки ожиданиям этого не происходило: традиционная школа, имея глубокие исторические корни и опираясь на независимую от государства материальную основу — средства родителей, вакфное имущество, — не только сохраняла свою нишу в системе образования, но в годы нэпа

2 | См. например, заявление заведующего отделом Наркомпроса по старгородской части Ташкента Тиллаханова в мае 1920 г. [*ЦГА РУз*, ф. Р-17, оп. 1, д. 1062, л. 19].

даже начала ее расширять. Поэтому период ее реформирования, а затем и отказа от нее как части системы образования занял практически все второе десятилетие XX в.

Позиция властей в отношении конфессиональной школы находила практическое воплощение в деятельности Наркомата просвещения. Это министерство народного образования периода нэпа подходило к проблеме конфессиональной школы дифференцированно. Так, старометодные мактабы представляли собой самый массовый тип традиционной школы, но в переходный к единой советской школе период в отношении к ним власти придерживались курса на «советскую прививку», на их «советизацию». Так, в марте 1923 г. на объединенном заседании Вакуфного и Духовного управлений мусульман и Отдела народного образования старого города Ташкента, на котором наряду с сетью советских, так называемых новометодных школ, констатировалось наличие в этой части Ташкента 62 старометодных школ и 24 *кари-хана* (чтецов Корана), содержащихся на средства родителей учащихся, было достигнуто соглашение о том, что все учителя старометодных школ и *кари-хана* должны пройти шестимесячные педагогические курсы, приближающие этот персонал к методам преподавания советской школы. Курсы, инициатором организации которых был Отдел народного образования, должны были содержаться на средства Вакуфного и Духовного управлений. Помимо переподготовки преподавательского состава во всех упомянутых школах вводилось преподавание арифметики, географии и родного языка по звуковому методу и по новейшим учебникам. В добавление к этой информации в газете сообщалось, что данными мерами «будет положено начало постепенному овладению советской властью старометодной школой. Последующим же этапом будет, несомненно, и полное приобщение мактаба к программе советской школы» [*Туркестанская правда*, 11.03.1923 (№ 53)].

Подобная практика, надеялись участники упомянутого заседания, должна была распространиться и на другие города Туркестанской Республики. Можно отметить, что в 1922 г., согласно списку конфессиональных школ, находившихся, по статистическим сведениям, в трех наиболее развитых областях Туркестанской Республики — Сырдарьинской, Самаркандской и Ферганской, количество взятых на учет медресе составляло 223, а мактабов — 211. Реорганизованных же по новометодным программам медресе насчитывалось 14 единиц, а мактабов — 61 [*ЦГА РУз*, ф. Р-34, оп. 1, д. 2741, л. 10]. Из этого следует, во-первых, что количество мактабов — начальных школ — было очевидно занижено, т. е. не взято на учет, а, во-вторых, что перед деятелями советского Наркомпроса стояла очень широкая по своим масштабам задача, к тому же достаточно сложная по решению.

В соседней с Туркестаном Бухарской Народной Советской Республике (БНСР) руководство Советского Союза использовало широкую

палитру средств по утверждению жесткого контроля во всех областях общественной жизни. Принципиальное значение при этом придавалось налаживанию действенного идеологического контроля над сознанием широких масс мусульманского населения. Одним из аспектов этого контроля являлась сфера народного образования, в которой господствующее положение занимала исламская школа. В феврале 1922 г. правительством БНСР было издано «Положение о старой школе». В нем сообщалось следующее: «1. Старые мактабы... будут переданы в ведение Народного Назирата просвещения. С сегодняшнего дня все существующие старые мактабы будут работать под контролем Народного Назирата просвещения; 2. Все старые мактабы будут выполнять все решения Нарназпроса. Теперь Нарназпрос будет посылать инструкторов и давать указания старым мактабам; 3. Теперь все старые школы будут осуществлять обучение по выработанным программам Нарназпроса; 4. Для проверки и контроля работы старых мактабов Нарназпрос назначает руководителей. Эти руководители получают жалованье из вакуфа; 5. Вакуфные органы обязаны в течение одной недели дать списки о количестве старых мактабов» [*ЦГА РУз*, ф. Р-56, оп. 1, д. 11, л. 23]. В постановлении Первого Всебухарского курултая улама «О преобразовании и восстановлении школ и мечетей» были учтены идеи указанного «Положения». Согласно постановлению, первоначальные школы должны были быть восстановлены и приведены в порядок. Вакуфному управлению следовало «поставить их на основах современных требований». Преподавателями должны были быть лица вполне опытные, «знающие новые требования, предъявляемые к преподаванию». Отмечалось, что, согласно религиозному учению, девушки тоже обязаны учиться [*Туркестанская правда*, 11.03.1924 (№ 58)].

Вообще, предъявляемые на данном этапе требования к изменению характера старометодных мактабов не вызвали серьезных возражений со стороны части улама. Другое дело, что помимо расширения круга изучавшихся предметов, традиционная школа должна была испытать и частичную идеологизацию светско-коммунистического характера. А в итоге, как отмечалось выше, предполагалось трансформировать этот тип школ в массовую народную школу советского образца.

Совсем иным изначально было отношение к *медресе* и *кари-хана*. Эти два вида учебных заведений с точки зрения властей считались самыми реакционными «рассадниками фанатизма и дурмана». Пресса 1920-х гг. писала, что они «выпускают из своих стен людей, не только неприспособленных к условиям жизни современного общества, но и социально-вредных фанатиков, изуродованных физически и духовно» [*Правда Востока*, 11.11.1926]. Советизация этого типа учебных заведений представлялась не только безнадежным делом, но и вредным. Поэтому единственно правильным решением вопроса об их существовании и месте в будущей системе образования в середине 1920-х гг. счи-

талось предоставление им возможности «умереть естественной смертью» [*Правда Востока*, 5.01.1925].

Но даже процесс советизации старометодных начальных школ, который шел уже в рамках Узбекской ССР и который в прессе даже называли «революцией в конфессиональной школе» [*Правда Востока*, 11.11.1926], тем не менее не устраивал советские власти. Так, в «Объяснительной записке» (1925) замнаркома просвещения УзССР Порошина сообщается:

«В последнее время мусульманское духовенство в целях поддержания детей в старо-методных школах... реформировало старометодные школы вводя там преподавание, хотя довольно примитивное, обще-общеобразовательных предметов. Это последнее мероприятие, направленное на срыв советской школы, недопустимо не только с политической и советско-просвещенческой стороны, но и находится в прямом противоречии с Уголовным Кодексом УзССР (ст. 158), запрещающим преподавание религиозных вероучений в общественных школах. Следовательно, как только в старо-методных школах начинают преподавать общеобразовательные предметы, они становятся школами гражданскими, и преподавание в них вероучения не может быть допущено» [*ЦГА РУз*, ф. Р-94, оп. 2, д. 62, л. 18].

Это мнение ответственного работника системы народного образования основывалось на инструкции (№ 446/72/ЦС) ЦК КП(б) Узбекистана от 21 августа 1925 года «О преподавании мусульманского вероучения среди восточных народностей, исповедующих мусульманское вероучение», в которой говорилось, что «преподавание вероучения в советской школе, в том числе и в школах тюркских и других восточных народностей, на точном основании декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви является недопустимым». Преподавание ислама допускалось только в мечетях, и то с разрешения местных (уездных или областных) исполкомов [*ЦГА РУз*, ф. Р-837, оп. 26, д. 5, л. 111–112].

Таким образом, по замыслу руководителей советской политики, самый массовый тип традиционной школы должен был быть отторгнут от непосредственного влияния духовенства. Однако связи религии и самих священнослужителей с широкой народной массой были еще многогранными и прочными. Поэтому власть повела атаку на «прогрессивную» часть *улама*. На V пленуме ЦК КП(б) Узбекистана (Самарканд, 17–21 марта 1927) отмечалось что «реформаторская, или так называемая прогрессивная, часть духовенства, как и все его прочие группы, является активной антисоветской силой, сопротивляющейся проведению основных мероприятий партии и советской власти». Указав, что за

последнее время «внутренняя борьба между консервативным и реформаторским крылом духовенства заметно ослабевает», пленум ЦК поставил перед партией ряд задач в отношении борьбы с духовенством, «особенно сосредоточивая огонь борьбы против наиболее опасной, так называемой прогрессивной, части духовенства» [*Коммунистическая партия...*, 1987, с. 302–303]. Применительно же к сфере народного образования пленум отметил следующее: «Вследствие агитации и роста влияния так называемой прогрессивной части духовенства, при полном использовании аппарата ДУ (Духовного управления. — *Р.Ш.*) за последнее время мы имеем налицо рост старометодных, реформированных и духовных школ: *кари-хана*, *медресе* и т. п., причем в некоторых местах расширение сети этих школ идет за счет советских школ». И далее: «Отмечая, что Духовное управление во многих местах принимает активное участие в школьных делах, поручить Исполбюро ЦК принять меры к тому, чтобы обеспечить невмешательство со стороны Духовного управления в дела школьного просвещения» [там же, с. 303–304].

Ситуация, которая обрисована в материалах данного пленума ЦК КП(б) Узбекистана свидетельствует о том, что прогрессивная часть исламского духовенства, используя свой авторитет, могло ненасильственными средствами (силовыми оно и не располагало) контролировать и направлять течение процесса медленной эволюционной трансформации традиционной школы. В противовес этому социальному слою местного общества, светская коммунистическая власть располагала административно-полицейской силой и поэтому использовала силовые методы в конце 1920-х гг. в борьбе за умы коренного населения, и прежде всего его подрастающего поколения. 16 ноября 1928 г. постановлением IV сессии ЦИК Советов Узбекской ССР старометодные школы и *кари-хана* были ликвидированы. Отметив, что эти школы «являются конфессиональными школами, постановка работы в которых прямо противоположна пролетарской идеологии», высший законодательный орган республики постановил «закрывать в Узбекской Советской Социалистической Республике всю сеть старометодных школ и впредь организацию таких школ не допускать» [*Правда Востока*, 24.12.1928]. Тем самым советской властью был взят еще один рубеж в ее противостоянии с исламом, служителей которого эта власть с большой пользой для себя использовала в процессе перестройки местного общества в соответствии с собственными политико-идеологическими планами.

Тесно связанным с реформой всей системы народного образования и ролью духовенства оказался вопрос о вакуфах. Этот вопрос вообще был одним из самых животрепещущих во всем Среднеазиатском регионе [*Туркестан в начале XX века...*, 2000, с. 586]. Его значение определялось тем, что институт вакуфного имущества исходит из призна-

ния верховного права собственности на такое имущество за Аллахом и использование его на религиозно-благотворительные цели, в том числе на цели образования [Сюкияйнен, 1986, с. 10]. В 1920 г. известный просветитель, джадид Мунавар-Кары Абдурашидханов на съезде заведующих отделами народного образования говорил, что в прежние времена

«улемы и интеллигенция культурно-просветительскому делу уделяли серьезное внимание, каждый человек старался помочь народному образованию тем, что у него имеется, считая это священной обязанностью. Благодаря этому в Туркестане горою выросли громадные медресе, школы, библиотеки и кары-ханы. Каждый гражданин стремился обеспечить в материальном отношении учащихся, и учащимся учреждали вакуфы, уступая для этого им и передавая в полную собственность учебных заведений свои земли, сараи, лавки и вообще отдавая все, что было возможно» [ЦГА РУз, ф. Р-34, оп. 1, д. 461, л. 216].

Таким образом, система образования имела солидную материальную основу. Этот просветитель и видный политик своего времени указывал на ошибочность существовавшего представления о том, что *вакуфы* являются учреждением, обслуживающим только благотворительные и религиозные нужды народа. Примечательно, что Мунавар-Кары, считал, что это «старое и ошибочное мнение» существует среди мулл, народа и даже части представителей власти. *Вакуфы*, утверждал он, заостряя вопрос, учреждены были не для обслуживания религиозных и благотворительных нужд, а для прогресса культуры и просвещения [ЦГА РУз, ф. Р-34, оп. 1, д. 461, л. 217].

Однако новый режим мыслил прогресс культуры и просвещения в категориях и схемах социалистического строя. Поэтому внимание к вакуфному имуществу было особенно сильным. Контроль за материальными ресурсами давал властям возможность не только ослабить финансовую базу исламского духовенства, но и использовать немалые средства для нужд советской системы образования. Для начала совещание Междудомственной комиссии (февраль 1922) с участием представителей от ЦК КПТ, Наркомпроса, Наркомнаца, Наркомюста, *Махкама-и шар'ийа*, рассмотрев вопрос о положении вакуфных имуществ, постановило все вакуфы «признать достоянием коренных народов Туркеспублики». А для «управления и реализации вакуфных имуществ» было признано необходимым «создать авторитетное и дееспособное учреждение с присвоением ему всех прав государственного органа Советской власти» [ЦГА РУз, ф. Р-34, оп. 1, д. 728, л. 3].

Особенно остро вакуфный вопрос стоял в Бухаре, где вакуфные земли, принадлежавшие мечетям, мактабам, медресе, религиозным и культурно-просветительным учреждениям, играли исключительно зна-

чимую роль [Туркестан в начале XX века..., с. 586]. Поэтому аналогичное решение было принято в июле 1922 г. на заседании Всебухарского ЦИК, на котором доклад о вакуфах был сделан заместителем председателя Совета народных назиров Абдурауфом Фитратом [ЦГА РУз, ф. Р-47, оп. 1, д. 57, л. 74].

В итоге решением властей были созданы вакуфные комиссии в составе председателей от Наркомпроса и духовенства. Декретом Туркцика от 20 июля 1922 г. (№ 75), вакуфы, обслуживавшие исключительно религиозного характера нужды приходов старой части г. Ташкента и всей Туркеспублики, передавались в ведение Духовного управления (*Махкама-и шар'ийа*), а вакуфы культурно-просветительного характера — в ведение вакуфных коллегий [ЦГА РУз, ф. Р-25, оп. 1, д. 1029, л. 73]. Однако, по мнению властей, адекватно отражавшемуся в официозной периодике тех лет, при таком положении духовенство сохраняло сильное влияние на массы. Поэтому, учитывая «ненормальность» допущения «улемистов» в советские органы (имеется в виду совместная деятельность представителей Наркомата просвещения и улемы в вакуфных комиссиях), Туркцик декретом № 173 от 28 декабря того же, 1922, г. ликвидировал допущенные декретом № 75 смешанные комиссии и все вакуфное дело передал вновь организованному главному Вакуфному управлению (ГВУ) при Наркомпросе [ЦГА РУз, ф. Р-17, оп. 1, д. 302, л. 349–351; *Правда Востока*, 5.01.1925]. На ГВУ возлагались следующие обязанности: а) наблюдение и руководство за деятельностью вакуфных отделов (местных органов ГВУ. — *Р.Ш.*); б) руководство всей учебно-воспитательной частью медресе, школ при них и мактабов;) утверждение постановлений вакуфных отделов и рассмотрение жалоб на постановления этих отделов;) рассмотрение и утверждение смет, представленных вакуфными отделами [ЦГА РУз, ф. Р-25, оп. 1, д. 1029, л. 63].

Следует отметить, что значение и роль вакуфных имуществ в деле народного образования в переходное к нэпу с его рыночными отношениями время были большими, что признавалось в прессе 1920-х гг. Отмечалось, что вакуфные средства в 1923–1924 гг. «сыграли известную роль в деле народного образования. В момент денежного кризиса, когда за недостатком средств закрывалось большинство школ сети Наркомпроса, Главное Вакуфное управление (ГВУ) кинуло свои средства на поддержание закрываемых школ. На месте старометодных школ ГВУ стало открывать новые советские школы, строить новые здания, отвечающие всем требованиям современной школы» [*Правда Востока*, 5.01.1925].

На первой конференции вакуфных работников Узбекистана (январь 1925) председатель ГВУ Ахунов в своем докладе отметил, что «хотя в коммунистическом обществе вакуфное право не должно существовать как особый вид собственности, но в переходный для Востока период,

при неизжитых еще религиозных предрассудках в массе — оно должно оставаться временно в силе и служить в руках Советской власти орудием для борьбы с религиозными предрассудками, а также для поднятия культурного уровня и общеизвестного благоустройства Узбекистана» [ЦГА РУз, ф. Р-94, оп. 1, д. 32, л. 42; *Правда Востока*, 2.02.1925]. Было решено направить все усилия на «скорейшую передачу имуществ доходных вакуфов на культурно-просветительные общественные цели» [ЦГА РУз, ф. Р-94, оп. 1, д. 32, л. 42–43].

VI пленум ЦК КП(б) Узбекистана (14 июня 1927) в своей резолюции призвал одобрить решение Исполнительного бюро ЦК об изъятии религиозных вакуфов из ведения Духовного управления, передав основную часть их органам просвещения [Коммунистическая партия..., 1987, с. 304]. Акмаль Икрамов, выступая на этом пленуме, затронул вопрос о Духовном управлении (*Махкама-и шар'ийа*), возникшем в 1921–1923 гг. Имея своим организационным центром это управление, говорил лидер коммунистов Узбекистана, прогрессивная часть духовенства «укрепилась, сосредоточила в своих руках Махкама-и-Шария, казийские суды и в некоторых крупных городах — медресе, т. е. идейно и организационно вооружилась». Главное орудие в руках духовенства против нас указал А. Икрамов, это — Махкама-и-Шария, или Духовное управление [Икрамов, 1972]. Пленум же ЦК констатировал: «Захватив в свои руки целый ряд легальных религиозных учреждений... так называемое прогрессивное духовенство, вследствие ослабления нашей бдительности к их деятельности, слабости и неподготовленности нашего низового кадра партийного и советского, — эта часть духовенства уже сейчас переходит от оборонительного состояния к наступательному» [Коммунистическая партия..., 1987, с. 303].

Таким образом, в преддверии социалистической реконструкции не только народного хозяйства, но и общества в целом наступление на позиции исламского духовенства усиливалось и принимало более острые формы. Советская власть, используя в своих интересах настроения части исламского духовенства, сумела в условиях новой экономической политики облегчить проведение ряда важных реформ, опираясь на результаты которых политическая элита Союза ССР смогла перейти к радикальной реконструкции всего общества.

Список источников и литературы

- Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б. Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (Предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // *Восток (Oriens)*. 2004. № 5. Государственный архив Ташкентской области (ГАТО).
- Икрамов А. Доклад на VI пленуме ЦК КП(б) Узбекистана 14 июня 1927 г. // Акмаль Икрамов. *Избранные труды*. Т. I. Ташкент: «Узбекистан», 1972.
- Иштиракийун*. 27.12.1919 (на узб. яз.).
- Коммунистическая партия Узбекистана в резолюциях и решениях съездов и Пленумов ЦК*. Т. 1. Ташкент, 1987.
- Мусбюро Р.К.П. (б) в Туркестане. 2 и 3 Туркестанские Краевые Конференции Р.К.П. 1919–1920 гг. Ташкент: Туркгосиздат, 1923.
- Правда Востока*.
- Саидбаев Т.С. *Ислам и общество (Опыт историко-социологического исследования)*. Изд. 2-е, доп. М.: Наука, 1984.
- Сюкияйнен Л.Р. *Мусульманское право. Вопросы теории и практики*. М.: Наука, 1986.
- Турецкая республика: Справочник*. М.: Наука, 1990.
- Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости*. Ташкент: Шарк, 2000.
- Туркестанская правда*.
- Центральный государственный архив Республики Узбекистан (ЦГА РУз).

А.Ю. Хабутдинов

Медресе мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания как общенациональный институт

Для российских мусульман Волго-Уральского региона медресе было системообразующим фактором в деле создания общенациональных институтов. При отсутствии государственности, территориальной автономии или общенациональной сословной корпорации и до создания органа ограниченной религиозной автономии в лице Оренбургского магометанского духовного собрания в 1788 г. именно медресе объединяли разрозненные группы мусульман будущего округа ОМДС.

Медресе в городах Поволжья существовали как минимум с эпохи Золотой Орды, но были уничтожены после падения Казанского и Астраханского ханств в 1550-е гг. На рубеже XVII–XVIII вв. начинается возрождение мусульманской учености среди татар [Хабутдинов, 2005(2), с. 31–45]. Источники по этой проблеме практически не сохранились, и судить о ней можно лишь на основе двух великих исторических хроник российских мусульман: *Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар* («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») Шихабалдина Марджани [Хабутдинов, 2004(3), с. 251–253] и *Асар* («Памятники») Ризы Фахретдина.

Поскольку в сферах культурного и символического капитала татар преобладал ислам, татарское общественное движение вначале носило сугубо религиозный характер. На первом этапе оно воплотилось в деятельности *абызов* (*абыз-агайлар*, от арабского *хафиз* — «знающий Коран наизусть», о чем писал Ш. Марджани) — участники общественно-религиозного движения среди мусульман Волго-Уральского региона во второй половине XVI–XVIII в. В XVIII в. так называли всех мулл и всех людей, умеющих читать и писать. Абызы были образованной религиозной элитой татарского общества в условиях непризнания официального статуса ислама Российским государством. Они являлись идеологической силой, стоявшей за выступлениями мусульман в защиту своих прав.

В первой половине XVIII в. можно говорить о медресе в аулах Адай (Адаево), Кариле, Симете, Уре, Ташкичу и Тютяре в Заказанье, Тайсуганово (регион Альметьевска), Стерлибаше (регион Стерлитамака). Они возникали там, где был слабее контроль властей, т. к. волны христианизации периодически следовали одна за другой вплоть до середины 1750-х гг. Вероятно, только четыре последних медресе можно назвать стабильными, т. к., в отличие от мусульманских государств, в России значимость и стабильность медресе в этот период в сильнейшей степени зависели от личности *мударриса*. Наиболее яркий пример в этом отношении являл мударрис из аула Кариле в Заказанье Габд ас-Салам-хазрат (Гыйас ад-дин б. Габд ас-Салам б. Хасан ал-Кариле, был жив в 1776). Его учителем был Рафик ал-Курсави, бывший, в свою очередь, учеником Муртазы Симети. Среди его учеников: имам и мударрис в Ташкичу; ахун Каргалы — мударрис Абд ас-Салам б. Уразмухаммад; имам и мударрис 2-й (Апанаевской) мечети Казани и Апанаевского (Приозерное) медресе Салих б. Сагид ал-Кили; имам и мударрис 5-й мечети (Галеевская) Казани Сагит б. Ахмед ал-Шырдали; имам и мударрис 10-й мечети (Низенькая Бухарская) Казани Хамид б. Муртаза ал-Казани ал-Алдермыши (один из первых создателей медресе в послеханской Казани); мударрис медресе Тайсуганово Габделджаббар ибн Габдуррахман ат-Тайсугани; и мударрис медресе Нижние Чершилы ахун Гисматулла ибн Габдуррахман ат-Тайсугани, имам и мударрис в Минзелебаше ахун Валид ибн Сагид ал-Каргали (все трое — из Бугульминского уезда тогда Оренбургской губернии, ныне — нефтяной регион Татарстана). Этот длинный перечень учеников, многие из которых получили затем образование в Бухаре, дает представление о статусе мударриса Габд ас-Салам-хазрата. Однако впоследствии его ученики стали переходить к каргалинскому мударрису Ишнияз б. Ширнияз ал-Хорезми¹.

Медресе Волго-Уральского региона в эти годы не обладали вакфами, поэтому не могли превратиться в корпоративные учреждения. Со смертью мударриса сельское медресе зачастую прекращало свое существование. Здесь отдаленность уже становилась отрицательным фактором. Будущее было за аулами, являющимися одновременно экономическими центрами (такими, как Мачкара и Кышкар), или городскими мусульманскими слободами (Каргала и Казань). Но Татарские слободы Казани фактически до приезда Екатерины II в 1767 г. и ее разрешения на строительство каменных мечетей в городе находились под жестким прессингом местных властей. Однако уже с середины XVIII в. после окончания последней волны насильственного крещения начинается возрождение образования абызами [Хабутдинов, 2007, с. 8–9] одновременно на большой территории — от Нижегородчины и Зака-

1 | Так как последний был имамом и мударрисом в Ташкичу в 1742 г., мы можем датировать начало деятельности Габдессалама ал-Кариле в качестве мударриса ранее этого срока [см.: Фахретдин, 1901, с. 42–43, 45–46; Фахретдин, 1904, с. 123].

зание и до зоны Оренбурга. Мударрисов в этот период отличало в основном отсутствие образования в странах мусульманского мира или улемов, выходцев из этих стран.

Воссозданные медресе возглавлялись либо самими татарами, зачастую получившими образование в мусульманских странах, либо выходцами из мусульманских государств, преимущественно Кавказа и Бухары. Образование на Кавказе отличалось в целом отсутствием государственного контроля. Особую роль дагестанские улемы сыграли в преподавании права (*фикх*), риторики, грамматики (*нахв*) и морфологии (*сарф*) арабского языка, *ахлак* (мораль), *'ака'ид* (догматика), *тафсира* (коранической экзегетики) и *хадисов* (предания Пророка Мухаммада).

Ш. Марджани и Р. Фахретдин упоминают пятерых улемов, получивших образование в Дагестане. Это в первую очередь Ишмухаммед б. Тукмухаммед, мударрис в Адаево; затем — Муртаза б. Кутлугуш ас-Симети (ум. после 1723) — мударрис в ауле Симет; третий — мударрис Мухаммад ад-Дагестани, бывший ранее кади в Дагестане, преподававшим в Кондырау близ Оренбурга. Его учениками были муфтий Мухаммеджан Хусаин (муфтий ОМДС в 1788–1824 гг.) и мударрис Каргалы Габдуррахман ал-Каргали; четвертый — мулла Мухаммадрахим ал-Ашити, имам и мударрис в Мачкаре [Хабутдинов, 2005(1), с. 102–108]; и пятый — казанский ахун, имам и мударрис Первого прихода (тогда мечети Юнусовской, ныне Марджани) Ибрагим Худжаши (Хузяши). Последний сыграл выдающуюся роль в утверждении нового варианта мусульманского образа жизни, касающегося структур повседневности. Среди его учеников — муфтий Габдессалам Габдрахимов (1825–1840). Мухаммедрахим ал-Ашити и Ибрагим Худжаши получили образование в медресе Гали аш-Ширвани. Лица, получившие образование на Кавказе, в XVIII в. оказали значительное влияние на возрождение и развитие классического мусульманского образования и суфизма в Казани, Закавказье и в Приуралье. Вместе с тем отношения с Кавказом не носили экономического характера, как отношения с Бухарой, что и обусловило слабость кавказской модели по сравнению с бухарской [Хабутдинов, 2006(2), с. 59–60]. Дагестанская традиция носила прерывистый характер, т. к. бывшие ученики дагестанцев, в отличие от учеников бухарцев, в свою очередь, не отправляли учеников в родные им медресе. К тому же буржуазия, экономически зависимая от Средней Азии, была вынуждена принять все формальные стороны бухарского образа жизни. Это касалось как обычаев и морали, так и религиозных и образовательных образцов.

Известные наиболее высоким уровнем преподавания медресе размещались вне Казани и Каргалы — в Кышкаре, Мачкаре (Заказанье), Стерлибаше (Приуралье). Только создание медресе — Марджа-

нии в Казани в 1870-е гг., Хусаинии в Оренбурге и Расулии в Троицке в 1890-е гг. положило начало преобладанию городских медресе над сельскими. В отсутствие заметного технического прогресса целью медресе становится подготовка духовной и светской национальной элиты, владеющей абстрактным понятийным аппаратом, языками и знанием образа мысли Востока не через первоисточники, а через толкования (*шарх* и *хашийа*) [Фархшатов, 1994, с. 72].

По утверждению Ш. Марджани, «люди, вернувшиеся после обучения в Бухаре, были очень немногочисленны». Ученый с иронией пишет, что на них смотрели чуть ли не как на ангелов [Марджани, 1900, с. 296]. Основным достоинством образовательного среднеазиатского влияния стало возвращение татар к исламской книжной традиции. Именно возрождение профессионального образования и создания нового поколения улемов как интеллектуальной и культурной элиты края стало наиболее важным фактором в процессе развития мусульманского образования после 1552 г. [Хабутдинов, 2006(2), с. 57]. По утверждению миссионера Я.Д. Коблова, «конфессиональная школа имеет для магометан огромное значение: она дисциплинирует их, превратив в строго организованную массу, в которой на практике нередко осуществляется лозунг “один за всех и все за одного”» [Коблов, 1916, с. 64–65].

Системообразующим фактором образования в медресе Средней Азии было придание учащимся навыков для обеспечения собственного статуса в современной мусульманской общине. Поэтому основное внимание уделялось не первоисточникам (Корану и Сунне), а их толкованиям в рамках существующей традиции: «медресе не только воспроизводило образованную элиту, но и определенное восприятие ислама» [Khalid, 1998, p. 20–33].

Лучшее представление о системе обучения в старометодном медресе бухарского типа дал Дж. Валиди. В медресе обычно поступали после окончания мектеба. Первый год обучения посвящался *сарф*, а следующие два — *нахв*. На четвертый год начиналось обучение умственным наукам *'аклийат*. Валиди так оценивал роль этого этапа схоластической школы:

«Ее катехизическая система требовала от шакирда полного напряжения умственных способностей, мелочность ее рассуждений не могла не содействовать развитию силы критического анализа, а богатство всевозможных научно-философских знаний давало возможность более или менее свободно оперировать в области отвлеченной мысли».

Последним этапом обучения был *наклият*, т. е. преподавание религиозных дисциплин — *калама*, *фикха* и *усул-фикха*.

В результате обучения получался специалист по мусульманскому праву и догматике. Слабое знание арабского литературного языка и арабо-мусульманской классической литературы было также характерными признаками образования в татарском медресе. Бухарская методика не уделяла внимания риторике, но в теоретическом плане концентрировалась на догматике (*‘ака’ид*) и философии (*хикма*).

Татары Сеитова посада (Каргалы), в 1745 г. добровольно переселившиеся из Казанского региона, первыми из мусульман России получили права корпорации, включая свободу вероисповедания и освобождение от рекрутской повинности при условии участия всех членов корпорации в торговле с мусульманским Востоком. Было дано разрешение на размещение там только двухсот семей. Каргала получает права посада, и там создается Ратуша. Риза Фахретдин отмечал, что впервые после падения Казанского ханства «возрождались официально признанная национально-религиозная жизнь татар» [Фахретдин, 1911, с. 3–7; Каппелер, 1997, с. 103–105; Косач, 1998, с. 30–35].

Во второй половине XVIII — первой трети XIX в. крупнейшим комплексом профессионального религиозного образования у татар были Каргалинские медресе [Набиев, Хабутдинов, 2004(2), с. 199–201]. Они были исламскими учебными заведениями среднеазиатского типа. Поскольку именно они представляли собой высший уровень мусульманского образования у татар, остановлюсь подробнее на личностях их мударрисов и шакирдов. Наиболее широко известны три ученика Каргалы, ставшие муфтиями, — М. Хусаин, Г. Габдрахимов и, вероятно, Г. Сулейманов, и четверо мударрисов. Для понимания влияния Каргалы остановимся на биографиях этих мударрисов:

1. Габдессалам б. Уразмухаммад (Урай). Имам и мударрис в ауле Ташкичу (Заказанье), примерно с 1750 г. имам и мударрис в Каргале. Из числа абызов, его наиболее известным учеником был Батырша [Фахретдин, 1901, с. 42–43; Марджани, 1900, с. 127].

2. Ишнияз б. Ширнияз ал-Хорезми (ум. в 1791) получил образование в Ургенче, в Каргале написал книгу «Гакаиде Болгария» — первый труд для шакирдов у татар по догматике (*‘ака’ид*) после падения Казанского ханства. Среди его учеников упоминается имам-хатиб и мударрис 5-й мечети (Галеевская) Казани Сагит б. Ахмед ал-Шырдали.

3. Валиаддин б. Хасан ал-Багдади (1755–1831) получил образование в Багдаде, был в Индии, Хорасане и Бухаре, во время поездки в Поволжье посетил Казань и такие аульные медресе, как Ташкичу, Мамся и Мачкара.

4. Габдуллахман б. Мухаммадшариф ал-Кирмани (1743–1826), который вместе с будущим муфтием М. Хусаиновым был учеником Мухаммада б. Гали ад-Дагестани. Он был, в свою очередь, мударрисом у муфтиев Г. Габдрахимова и Г. Сулейманова, мударриса медресе при Го-

лубой (4-й) мечети Казани Габденнасыра б. Рахманкола ал-Джабали, мударриса медресе Кышкар Фаяза б. Габдельгазиза ал-Кенери, мударриса медресе Губайдия Губайдуллы б. Ишкуата, мударриса медресе Тайсуганово Габденнасыра б. Габдеррахима ал-Улькаши, основателя и мударриса медресе в Стерлибаше шейха Нигматуллы б. Биктимера (Тукаева) и ишана Хабибуллы б. Хусаина ал-Ури (Оруви) из Заказанья.

Татарские мударрисы Габдессалам б. Уразмухаммад и Габдуллахман б. Мухаммадшариф ал-Кирмани имели большое количество учеников — будущих мударрисов. При этом если Габдессаламу б. Уразмухаммаду не хватало богословского догматического уровня, то Габдуллахман б. Мухаммадшариф уже не уступал в этой области иностранцам [Хабутдинов, 2006(2), с. 61–63].

Именно выпускники Бухары создали практически все знаменитые медресе Волго-Уральского региона. Среднеазиатская система образования была примером и образцом для подражания. По данным М.Н. Фархшатов, в 1800–1860 гг. число мударрисов с территории современного Башкортостана, обучавшихся за рубежом, составляло 21,5 %, а в 1860–1890 гг. — 13,4 %. По данным Ш. Марджани, почти каждый из обучавшихся в зарубежных исламских центрах стал мударрисом и имел целый ряд учеников [Фархшатов, 1994, с. 61–62; Марджани, 1900, с. 254–255]. Следует отметить, что отношения и взаимосвязи бывших среднеазиатских шакирдов накладывали заметный отпечаток на их дальнейшую деятельность.

Среди сельских медресе наиболее показательным с точки зрения преемственности и регионального охвата являлось медресе в деревне Мачкара (Маскара) Казанского уезда и губернии, ныне Кукморского района Татарстана. Появление этого медресе относится как минимум к 1758 г., когда его мударрисом был мулла Габдельхамид б. Утеган б. Ярмухаммед б. Кутлугмухаммед б. Мухсин ат-Тюнтари. У Шихабалдина Марджани отсутствуют данные о месте получения образования Габдельхамидом б. Утеганом. Известно только, что он был уроженцем деревни Тюнтяр, ныне Балтасинского района Татарстана. Среди шакирдов ат-Тюнтари был Габдулла б. Габдессалам б. Утямеш ал-Мачкарави (Утямешев), ставший затем казанским купцом первой гильдии и меценатом. Марджани указывает, что, по преданию, Габдулла-бай построил около 150 мечетей. Габдулла б. Габдессалам дожил почти до ста лет и умер в Мачкаре в 1832 г., финансово обеспечив «золотой век» медресе. Он был женат на младшей сестре великого улема Абдунасыра Курсави Мархабе.

«Золотой век» Мачкары неразрывно связан с именем мударриса Мухаммад Рахима б. Йусуфа б. Габделькарима б. Арслана ал-Ашити (ум. в 1818). Среди наиболее известных шакирдов Мухаммад Рахим б. Йусуфа можно назвать: великого улема Абданнасира Курсави; основателя рода стерлибашских шейхов и мударрисов Нигматуллу

б. Биктимера ас-Слаучи (Тукаева); имама и мударриса медресе Кышкар Якуба б. Яхью ад-Дубьязи; основателя рода мулл Амирхановых и прадеда Фатиха Амрахана, имама мечети Иске-Таш и мударриса Амирхановского медресе Амирхана б. Габдельманнана ат-Талкыши; мударрисов 5-й Соборной (Галеевской) мечети Казани братьев Габдессатара и Габделгаффара аш-Шырдини (Шаффеева); основателя медресе в Стерлитамаке Шарафетдина б. Зайнетдина ал-Истерлетамаки; имама и мударриса в ауле Хусна ныне Атнинского района РТ, деда Шихабалдина Марджани, Субхана б. Габделькарима Марджани; имама и мударриса медресе Тютяря Гали б. Сайфуллу ат-Тютяри; имама и мударриса медресе Адаево Тахира б. Субханкула и следующего мударриса Мачкары Габдуллу б. Яхью ал-Чиртуши ал-Мачкарави.

Следующий мударрис Мачкары Габдулла б. Яхья ал-Чиртуши ал-Мачкарави учился в Бухаре вместе с Абдуннасыром ал-Курсави и был высоко оценен Ш. Марджани. Среди его шакирдов стоит назвать: вышеупомянутого имама и мударриса 5-й мечети Казани Ахмеда б. Сагита б. Ахмеда аш-Шырдини (Сагитова); имама и мударриса 2-й (Апанаевской) мечети Казани Мухамедкарима б. Мухамедрахима ат-Таканыши (Мухамедрахимова); его преемника Таджетдина б. Башира ас-Суьксуи (Баширова).

Во второй и третьей четвертях XIX в. шакирды Мачкары возглавили такие ключевые приходы Казани как Апанаевская, Галеевская, Сенная, Бурнаевская, Розовая мечети. После Габдуллы б. Яхьи начался упадок влияния медресе. Среди его видных учеников можно назвать ректора первого джадидского медресе Приуралья Хайруллу Усманова — основателя первого уфимского медресе Усмания [Хабутдинов, 2005(1), с. 102–108].

В Казани со второй четверти XIX в. центром схоластического образования становится Апанаевское медресе². Его появление относится к 1770-м гг., когда в Казани была выстроена вторая каменная мечеть. По характеристике Дж. Валиди, оно занимало «самое первое место среди казанских дореформенных медресе», где «служили самые выдающиеся мударрисы (преподаватели)». Первым из них был Салих б. Сагид ал-Кили (имам с 1793 г., ум. в 1825) — ученик Габдессаляма ал-Кариле, затем продолживший обучение в медресе Гаты б. Хади ал-Бухари [Фэхретдин, 1903, с. 205–206]. Затем б. Исхак б. Сагит (имам с 1832 г., ум. в 1838), который учился в Ашите, Урнашбаше и Бухаре. Мухамедкарим Мухамедрахимов (имам с 1838 г. ум. в 1861) учился у Габдуллы б. Яхьи ал-Чиртуши, в Бухаре — у Салиха б. Надира ал-Худжанди. Он поддерживал контакты с виднейшим стамбульским шейхом Накшбандийа-Халидийа Зияутдином Гююшханеви [Фэхретдин, 1907, с. 410–412]. Его сменил Салахутдин б. Исхак (Сагитов), учившийся в Бу-

харе (имам с 1862 г., ум. в 1875). Наиболее известным его учеником, также продолжившим образование в Бухаре, был будущий мударрис казанского медресе Мухаммадия и муфтий ЦДУМ (1917–1921) Галимджан Баруди. Салахутдин б. Исхак выступил решительным противником «Правил о мерах к образованию населяющих Россию инородцев» 1870 г., в которых утверждалось, что конечной целью политики образования «всех инородцев, живущих в пределах нашего отечества, бесспорно, должно быть обрусение их и слияние с русским народом». Поэтому после смерти власти не допустили избрания на его место его брата Ахметши, жившего в Бухаре. В 1876 г. имамом и мударрисом был выбран престарелый мулла из деревни Менгеры (ныне Атнинский район РТ) Тазетдин Баширов (1813–1879), который учился в Казани у Баймурада б. Мухаррама (медресе Иске-таш), Исхак б. Сагита (Апанаевское медресе) и в Мачкаре — у Габдуллы б. Яхьи [Марджани, 1900, с. 254–255]. На этом бухарская традиция в медресе прервалась. Дальнейшее развитие медресе происходило уже в эпоху джадидизма, о чем будет сказано ниже.

Пример медресе Марджания (Ахуновское) является классическим случаем доминирования одного педагога. История самого медресе восходит к 1770-м гг., когда в Казани было завершено строительство первой соборной мечети (Юнусовская, затем Марджани). Современное двухэтажное кирпичное здание построено в 1880 г. при Ш. Марджани, возглавившем приход и медресе в 1850 г. [Салихов, Хайрутдинов, 2005, с. 26–31]. До него все городские медресе находились под патронажем одного бая, фактического хозяина *махалли*, который вмешивался и в их внутреннюю жизнь. Ш. Марджани впервые удалось создать классический тип медресе, в котором мударрис являлся абсолютно самостоятельной фигурой. Ш. Марджани действительно создал новый тип взаимоотношений между мударрисом и главой прихода и между учителем и учениками. Схема деятельности Ш. Марджани представляла собой прежде всего модель научную и образовательную. Он создал на базе медресе *мутаваллиат* (попечительский совет) и получил санкцию на его существование в ОМДС, т. е. вывел медресе из-под подчинения конкретному баю [Марджани, 1915, с. 99]. В дальнейшем, как правило, независимые от баев и подконтрольные попечительским советам медресе становились центрами общественного движения.

Несмотря на сопротивление почти всех казанских мулл и ряда баев, Ш. Марджани реформировал свое медресе, где основное внимание уделялось изучению Корана, хадисов, истории ислама, биографии Мухаммада (*сира*), философии, риторики, морали и шариата. Он стремился привлечь внимание студентов к таким современным трудам, как произведения турецкого писателя-просветителя Ахмада Мидхата. Однако учащиеся считали это абсолютно бесполезным. Они требовали преподавания логики и калама. В итоге Ш. Марджани был вынужден

2 | Другие названия: Кул бие (Приозерное), Касимия [см.: Салихов, Хайрутдинов, 2005, с. 60–68].

вернуться к программе, мало отличающейся от бухарских стандартов [Марджани, 1915, с. 110, 493].

Среди его учеников были: выдающийся ученый Хусаин Фаизханов; историк Мурад Рамзи; автор первой новометодной азбуки на татарском языке Шакирджан Тагири; а также общественные деятели: адвокат, депутат I Государственной думы, член ЦК партии «Иттифак» и редактор первой татарской газеты Казани «Казан мухбире» Саид-Гирей Алкин; видный городской деятель Мухаммед-Садык Галикеев; имам и мударрис, член ЦК «Иттифака» и мухтасиб Казанской губернии Габдулла Апанай; казый ЦДУМ Кашшаф Тарджемани. После смерти Ш. Марджани его сын Бурханутдин Марджани не смог достойно продолжить дело отца.

На рубеже XIX–XX вв. основателю джадидизма Исмаилу Гаспринскому удалось обеспечить единство национальной элиты [Хабутдинов, 2006(1)]. Центрами джадидизма у татар стали медресе Мухаммадия, Апанавское (оба в Казани), Галия, Усмания (оба в Уфе), Хусаиния (в Оренбурге), Расулия (в Троицке), Буби, где программа включала в себя преподавание религии на основе Корана и Сунны, истории ислама, арабского, русского и татарского языков, тюрко-татарской истории и научных дисциплин [Малашенко, Набиев, Хабутдинов, 2004, с. 78]. Максимальный срок обучения составлял 14 лет. В медресе Мухаммадия было три уровня обучения: начальное (*ибтида'йя*), составлявшее курс мектеба и включавшее в себя 5 классов, в том числе и подготовительный; второе среднее (*санавийя*) — 6 классов, где готовили мулл, мугаллимов, азанчи; высшее (*'алийя*) — 3 класса — выпускало мулл высокой квалификации и ректоров медресе — мударрисов [Хамматов, 2006, с. 166]. Другой вариант предлагало медресе Хусаиния в Оренбурге, где было 4 уровня обучения: начальное (*ибтида'йя*), включавшее в себя 3 класса; среднее (*рушдийя*) — 4 класса; подготовительное к высшему (*и'дадийя*) — 4 класса; высшее (*'алийя*) — 3 класса. Подобный вариант был использован в уфимских медресе Усмания и Галия.

Обратим внимание на результаты джадидской реформы, опираясь в первую очередь на личности мударрисов и выпускников медресе, ставших выдающимися деятелями и видными представителями национальной элиты.

1. Медресе Мухаммадия (Галеевское) в Казани было учреждено в 1882 г. имамом 5-й соборной мечети г. Казани Галимджаном Мухамметзяновичем Галеевым (Баруди) и его отцом купцом Мухамметзяном Галеевым, в честь которого и было названо.

Первый камень в фундамент основного здания медресе заложил в 1891 г. выдающийся шейх братства *Накшбандийя* Зайнулла Расули, чьим мюридом был Галимджан Баруди. Оно стало первым джадидским

медресе России, когда в 1891 г. Баруди начал обучать шакирдов. В течение 14 лет они изучали здесь арабский, турецкий, русский языки, риторику, каллиграфию, математику, геометрию, физику, географию, психологию, методику и педагогику, медицину и гигиену, правоведение, философию, всеобщую историю, историю России, историю тюркских народов и другие предметы. Религиозные предметы в джадидском варианте включали в себя *фикх* (право), *фара'ид* (правила раздела имущества), *тафсир* (толкование Корана), хадисоведение, *сира* (жизнеописание Пророка Мухаммада), *акида* (догматику), *ахлак* (основы морали), историю ислама. Баруди приглашал в медресе видных представителей науки и культуры, политических и общественных деятелей для проведения занятий включая доктора Абубекра Тергулова, членов ЦК и Казанского бюро «Иттифака» Саид-Гирей Алкина и Юсуфа Акчуру. В 1904–1905 гг. последний впервые у татар прочел курс тюркской истории и политической истории.

На базе медресе рядом улемов круга Г. Баруди было создано в период российской революции 1905–1907 гг. и воссоздано в 1917 г. Общество духовенства. В медресе возникло мощное движение шакирдов со своей подпольной организацией «Берек», которое провело в мае 1907 г. съезд и поставило целью создание образовательной автономии татар в соответствии с решениями III Всероссийского мусульманского съезда. Кроме краткосрочного периода в дни революции 1905–1907 гг. отношения между мугаллимами и шакирдами были дружелюбными и деловыми.

В Мухаммадии насчитывалось до 500 учащихся и 20 мугаллимов (преподавателей). Здесь преподавали видные улемы, составившие ядро авторов журнала «Дин ва-л-адаб»: Ахметжан Мустафа, Кашшаф Тарджемани, Мухаммад-Наджиб Тютяри, Шехер Шараф. Они по большей части создали основу джадидских учебников по религиозным дисциплинам. В Мухаммадии получили образование: муфтий ОМДС Мухаммад-Сафа Баязитов; ученые и общественные деятели — Худжа Бадиги, Саид Вахиди, Газиз Губайдуллин, Гимад Нугайбек, Гали Рахим, Галимджан Шараф; революционеры — Хусаин Ямашев, Камиль Якуб; писатели — Фатих Амирхан, Зариф Башири, Фатхи Бурнаш, Маджид Гафури, Камиль Тинчурин, Галиаскар Камал, Наки Исанбет; артист Зайни Султанов; дипломаты — Ибрагим Амирхан, Хикмет Биккенин; композиторы — Султан Габяши, Салих Сайдашев; художник Баки Урманче. В 1917 г. Галимджан Баруди был избран муфтием ЦДУМ (он оставался им до смерти в 1921), а его мюриды Кашшаф Тарджемани и Габдулла Сулеймани — казиями. В годы Гражданской войны последние выполняли ключевые функции посредников с центральными властями: Кашшаф Тарджемани как представитель ЦДУМ при СНК, Габдулла Сулеймани — как имам Московской Соборной мечети. Почти никто кроме Камиля Якуба, погибшего в 1919 г., не стал видным советским функционером. Мухаммадия связана прежде всего с улемами, нацио-

нальными общественными деятелями (многие из них в советскую эпоху вынужденно стали учеными-гуманитариями) и представителями творческой интеллигенции. Кроме ряда представителей творческой интеллигенции, почти все они были репрессированы [Набиев, Хабутдинов, 2004(3), с. 204–206].

2. Апанаевское медресе (Кул бие/Касимия). В конце XIX — начале XX в. при соратнике Г. Баруди мударрисе Мухаммад Касиме Салихове (с 1899) в медресе преподавали просветитель Ахмад-Хади Максуди, отец башкирской автономии и выдающийся тюрколог Ахмад-Заки Валиди, драматург Гафур Кулахметов. Здесь в конце XIX — начале XX в. учились Галимджан Баруди, выдающиеся татарские писатели Загир Биги и Гаяз Исхаки, улем Муса Биги, политик, председатель Милли Идарэ (Национального Управления) Садретдин Максуди [Хабутдинов, 2004(1), с. 240–241], драматург Галиаскар Камал, писатели Мухаммед Гали, Афзал Шамов, народный певец Камиль Мутыги, языковед Мухамметжан Фазлуллин. Под влиянием Г. Баруди программа обучения в этом медресе приближалась к программе Мухаммадии.

3. Медресе Хусаиния в Оренбурге было создано в 1889/1890 учебном году братьями-миллионерами Ахмет-баем и Гани-баем Хусаиновыми. Курс обучения составлял 14 лет. В медресе преподавались в джадидском варианте такие религиозные дисциплины, как *фикх*, *усул ал-фикх*, *фара'id*, *тафсир*, *хадис*, *сира*, *'акида*, *ахлак*, история ислама, *ва'аз ва хутба* (искусство проповеди). Одновременно преподавались и дисциплины естественно-научного цикла: физика, химия, геометрия и тригонометрия, психология, логика, элементарное право (немусульманское), гигиена и медицинские знания, политэкономия и торговое дело, бухгалтерия. Но медресе прежде всего славилось своим гуманитарным циклом. Ученики медресе изучали русский, арабский, фарси, французский, немецкий языки. Шакирдам преподавались татарская, русская, арабская, персидская литература. В медресе изучались всемирная и российская история, история татар.

В Хусаинии насчитывалось до 500 учащихся и 35 мугаллимов. Шакирды медресе продолжали обучение в каирском ал-Азхаре, Стамбульском и Бейрутском университетах. Вместе с тем ряд шакирдов продолжили обучение и в российских вузах. Среди преподавателей татарского языка и литературы в разные годы были такие классики, как Шариф Камал, Сагит Рамеев, Джамал Валиди, Фатих Карими. Медресе дало ряд классиков татарской литературы, таких как Джаудат Файзи, Тухфатулла Ченекей, Хади Такташ, Муса Джалиль, писатель и общественный деятель Афзал Тагиров. Среди выдающихся специалистов по татарскому языку и литературе необходимо назвать Джамала Валиди, Фатиха Карими, Габдрахмана Сагди. Медресе славилось авторами учебников по дисциплинам естественно-научного и литературоведческого циклов.

Основной слабостью медресе считалось отсутствие авторитетного улема-мударриса, т. к. выпускник медресе Кышкар Габдулла Давлетшин принадлежал к числу традиционалистов. Поэтому во многом учебный процесс и состав преподавателей определялся вначале братьями Хусаиновыми, а затем попечительским советом, что привело в результате к крайней политической активности и преподавателей, и шакирдов, причем зачастую они принадлежали к разным направлениям политического спектра.

В медресе в разное время преподавали улемы Риза Фахретдин (муфтий ЦДУМ в 1921–1936 гг.), Муса Биги, Тахир Ильяси, учились: Джихангир Абзгильдин (ректор уфимской Усмании и секретарь *Голя-малар Шурасы* (Совета улемов при ЦДУМ) Габдулла Шнаси, Закир Кадыры [Идрисов, Мухетдинов, Хабутдинов, 2005]. В досоветский период медресе и его попечительский совет были центрами общественной активности мусульманских либералов Оренбурга, включая депутатов Госдумы Мухаммад-Закира Рамиева (Дэрдменда), Гайсу Еникеева, лидера Оренбургского мусульманского губернского бюро Ф. Карими. В годы Гражданской войны шакирды медресе составили основу мусульманских советских органов на Южном Урале. В отличие от Казани и Уфы, где медресе были ликвидированы и не стали центрами подготовки советской элиты, медресе Хусаиния было переименовано в Татарский институт народного образования (ТИНО) и сохранило свой преподавательский состав до 1925 г. [Набиев, Хабутдинов, 2004(4), с. 208–210].

4. Медресе Расулия при Пятой соборной мечети г. Троицка Оренбургской губернии (ныне Челябинской области) было основано в 1884 г. на средства казахского бая Алтынсарина шейхом и мударрисом Зайнуллой Расули.

Расулия с самого начала была крупнейшим в России центром братства *Накшбандийа*, куда к шейху стекались десятки тысяч мюридов из регионов от Поволжья до Китая. Особенно много было мусульман Оренбургской губернии, Уральской и Тургайской областей (обе — ныне Казахстан). Вначале Расулия была чисто религиозным учебным заведением, где в программе обучения преобладали традиционные богословские дисциплины логика и калам. Но Расули был противником схоластики, поэтому преподавание в медресе концентрировалось на изучении Корана и хадисов по богословским трудам Габдуннасыра Курсави и Шигабетдина Марджани.

Шейх Зайнулла достаточно быстро передал медресе сыну Габдуррахману (муфтий ЦДУМ в 1936–1950 гг.). Он получил образование в медресе Расулия, в 1899 г. совершил хаджж и стал шейхом *Накшбандийа*, затем продолжил образование в каирском ал-Азхаре. В 1903 г. Габдуррахман вернулся в Троицк, где в Расулии начал преподавание арабского языка и нового тогда предмета «история ислама». Габдуррахман окончательно перестроил медресе на джадид-

ский лад. Программа преподавания включала в себя фикх, усул ал-фикх, фара'ид, тафсир, хадисоведение, сиру, 'акиду, ахлак, историю ислама. Среди светских дисциплин были татарский, арабский и русский языки, чистописание, чтение, российская, татарская и всеобщая история, логика, этика, гигиена, география, естествознание, физика, химия, зоология и педагогика. При медресе была открыта первая в Троицке типография, где печаталась, в частности, первая казахская газета «Айкап» («Заря»). Не случайно поэтому, что во многом по инициативе обоих Расули казахские приходы вошли в 1917 г. в состав ЦДУМ.

В 1906 г. Габдуррахман Расули стал членом религиозной комиссии III Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде. Комиссию возглавлял Г. Баруди. Глубоко символично, что именно здесь впервые официально сотрудничали первый и последний муфтии единого ЦДУМ. В 1950 г. муфтием уже ДУМЕС стал выпускник Расулии Ш. Хиялетдинов (муфтий в 1950–1974 гг.).

Расулия имела 11-летний учебный курс. В 1913 г. там было 13 преподавателей и 240 шакирдов. В медресе Троицка в это время преподавали такие выдающиеся ученые, как Габдельбари Баттал и Газиз Губайдуллин. В городе возникли первая татарская женская гимназия и учительская семинария, где работала Мухлиса Буби, а также педагогический техникум. После смерти отца в 1917 г. Габдуррахман возглавил его приход. Вскоре медресе Расулия было преобразовано в Татаро-Башкирский педагогический техникум.

Основной заслугой медресе стала подготовка имамов и педагогов для части Южного Урала, Северного и Центрального Казахстана [Мухамметшина, 2004, с. 206].

5. Медресе Усмания было одним из первых в России и первым в Уфе джадидским медресе. Оно было официально открыто в 1887 г. при Первой соборной мечети г. Уфы. Его основателем и мударрисом был Хайрулла Усманов — имам первого прихода и ахун Уфы. Впоследствии медресе было названо в его честь. Первоначально это было типичное старометодное медресе. С 1895 г. ахун Хайрулла начал его реформировать в джадидском ключе. Преобразования сначала коснулись начальных классов, где детей стали обучать грамоте по звуковому методу, расширили программу (в нее были включены история ислама, *таджвид*, а также светские предметы: татарский язык, арифметика, география). Затем медленно стали обновляться и старшие классы. В январе 1897 г. при медресе открылся русский класс. Число шакирдов Усмании доходило до 500. Неоднократные попытки в 1890–1900-х гг. создать на базе медресе татарскую учительскую школу взамен упраздненной правительственной блокировались Министерством народного просвещения. Постепенное обновление медресе продолжалось до смерти Х. Усманова. К преподаванию привлекались выпускники Стамбула и Каира: Хаби-

булла Ахтямов, Хатмулла Фазылов, Зыя Камали. Последний в 1906 г. создал собственное медресе Галия.

С 1907 г. начался второй этап в истории медресе. Его возглавил мударрис Джихангир Абзгильдин, который ввел здесь программу своего родного медресе Хусаиния. В 1915 г. после конфликта З. Камали с попечительским советом медресе Галия, Усмания впервые получила устойчивое финансирование. Сюда перешел заместитель директора Галии Габдулла Шнаси, получивший образование в ал-Азхаре. В 1910 г. здесь обучались 242 шакирда и преподавали 10 мугаллимов. В отличие от Галии Усмания продолжила традицию подготовки имамов.

Осенью 1917 г. медресе под руководством мударриса Джихангира Абзгильдина фактически превратилось в основное медресе Диния Назараты, где, наряду с ним, преподавали многие улемы включая муфтия Галиджана Баруди, председателя Всероссийского союза духовенства Хасан-Гату Габяши, казья Габдуллу Сулеймани, ректора Галии Зыю Камали, а также Габдуллу Шнаси, Мухаммад-Наджиба Тютяри, Закира Кадыри, Мубаракшу Ханафи. История медресе завершилась в начале 1918 г., когда оно было преобразовано в татарскую гимназию [Хабутдинова, 2004, с. 207–208].

6. Основателем медресе Галия в Уфе в 1906 г. стал после обучения в каирском ал-Азхаре Зыя Камали. В 1914 г. религиозным предметам в медресе отводилось всего 28,2 % времени, арабскому языку — 14,7 %, тюркскому — 4,9 %, русскому — 14,1 %, светским наукам — 35,6 %, другим предметам — 2,5 % времени. Образование в Галие включало две ступени: подготовительное к высшему (*иб'дадийа*) — 3 класса; высшее (*'алийа*) — 3 класса, и продолжалось в целом 6 лет. Наряду с традиционными для джадидского медресе предметами, особе внимание уделялось философии (в том числе философии ислама), истории религий.

С 1910 г. началось массовое изгнание татарских мугаллимов из Степного Края и Туркестана. В ответ на несправедливое предписание, чтобы учитель принадлежал к конкретной племенной группе, Галия резко увеличила прием шакирдов «нетатар» (казахов, туркмен, черкесов и т. д.). В 1913 г. здесь обучалось 114 шакирдов. Всего Галию закончило более 1400 шакирдов. В 1917–1918 гг. на базе медресе прошли учительские курсы, а в 1919 г. оно было преобразовано в татарскую гимназию.

Галия была близка по программе к светскому учительскому институту. Почти никто из выпускников медресе даже не пытался сдать экзамен при ОМДС на должность указного муллы. В 1915 г. Камали потерял поддержку попечительского совета медресе, который обвинил его в превращении медресе в учительскую школу. Вместо сторонника совета Габдуллы Шнаси завучем медресе стал Галимджан Ибрагимов, который в этот период начал активно заниматься пропагандой идей

самостоятельности каждого из тюркских народов России. Среди других преподавателей: вышеупомянутые Ахмад-Заки Валиди, Закир Кадыри, казый ОМДС Хасан-Гата Габяши, один из основателей татарской социал-демократии, лидер Уфимского губернского Милли Шуро (Национального Совета) Гумер Терегулов, языковед Худжа Бадиги. Галия была первым татарским медресе, где были созданы автономные организации казахов и башкир и их рукописные журналы. В 1917 г. вчерашние шакирды Галии Шарифджан Сунчалаяй, Гасим Касимов, Салах Атнагулов, Фатих Сайфи, Гибадулла Алпаров составили ядро организации уфимских татарских левых эсеров под руководством Г. Ибрагимова. Они стали основными деятелями советского режима среди мусульман Уфимской губернии, оппонентами Милли Идарэ и Уфимского губернского Милли Шуро и лично Гумера Терегулова. Здесь учился первый посол СССР в Саудовской Аравии и Йемене Карим Хакимов. Из медресе вышли классики татарской литературы: Шаехзаде Бабиш, Хасан Туфан, Наки Исанбет, Сайфи Кудаш, учился Маджид Гафури. Здесь учились узбекский писатель Мирмухсин Ширмухаметов, казахские поэты Байембет Майлин и Магжан Жумабаев.

По инициативе Камали Галия стала школой для средних и низших слоев буржуазии, отличная от общетюркской школы, руководимой сторонниками и лидерами «Иттифака». Медресе дало преимущественно функционеров советского режима, вначале левых эсеров, потом ставших большевиками, а также литераторов.

7. Медресе Буби размещалось в селе Иж-Бобья Сарапульского уезда Вятской губернии (ныне — Агрызский район Татарстана) и стало одним из первых в России джадидских медресе. Оно было официально открыто в 1881 г. как приходское медресе при Иж-Бобьинской мечети имамом Габдельгаллямом Нигматуллиным. С 1895 г. в медресе начали преподавать его сыновья Габдулла и Губайдулла Буби. Они и их сестра Мухлиса Буби, создавшая женское медресе, превратили свое учебное заведение в подобие учительского института, готовящего как преподавателей, так и преподавательниц. Ежегодно здесь устраивались и летние учительские курсы. Буби превратилось в конце 1900-х гг. в основной татарский педагогический центр, где наряду с *‘акидой*, *фикхом*, *хадисами*, *тафсиром* и историей ислама преподавались русский и французский языки, фарси, арабский и турецкий языки и литература, математика, физика, химия, география, биология и зоология, всеобщая история. В медресе значительное место уделялось обучению риторике, дискуссиям, а также изучению основ политического движения. Религиозные предметы занимали только 16 % времени.

С медресе Буби тесно связана группа татарских национальных коммунистов, связанных с «правым правительством» Татарстана Кашшафа Мухтарова (1921–1924). Это были первый нарком земледелия ТАССР Юнус Валиди (автор политики «возвращения татар на Волгу»),

Гасым Мансуров (2-й заместитель председателя Совнаркома ТАССР, заведующий агитационно-пропагандистским отделом Татобкома РКП(б)), председатель Академического центра при наркомате просвещения Татарстана Гаяз Максудов. Все они были смещены с постов к середине 1920-х гг. Медресе дало писателей Наджиба Думави и Садри Джалала, классика литературоведения Джамала Валиди [Набиев, Хабутдинов, 2004(1), с. 196–197].

Мы рассмотрели семь основных джадидских медресе, опираясь главным образом на личности мударрисов, время существования, сроки и специфику обучения, состав преподавателей и учащихся. В действительности создание джадидского варианта образования в старших разрядах медресе при наличии соответствующих преподавателей и учебной литературы совпадает по времени с революцией 1905–1907 гг. К сожалению, ряд медресе либо не сумели провести преподавание по полному циклу по причине закрытия, либо осуществили не так много выпусков. Относительно роли преподавателей и учащихся этих семи медресе нужно сказать нижеследующее. Они дали пятерых муфтиев, поочередно возглавлявших ОМДС–ЦДУМ в 1917–1950 гг. (Баязитов, Баруди, Фахретдин, Расули, Хиялетдинов). Если учесть, что предыдущий муфтий ОМДС был назначен в 1885 г., то реально эти пятеро муфтиев охватывают исторический период, вместивший в себя революции, мировые войны и переход России от аграрного общества к индустриальному. Из этого же круга формировался состав казыев до разгрома ЦДУМ в 1937 г. и членов Голямалар Шурасы при ЦДУМ. Эти медресе связаны с именами выдающихся улемов: Мусы Биги, Зии Камали, Закира Кадыри.

К сожалению, трудно сказать, кто из представителей крупной буржуазии получил образование в этих медресе. Но в целом выходцы из ее слоев в это время уже предпочитали коммерческие училища [Хабутдинов, 2001, с. 170]. Мурзы традиционно продолжили получать образование в светских и военных государственных учебных заведениях. Однако буржуазия и дворянство создали традицию вхождения в попечительские советы медресе, особенно в Уфе и Оренбурге [там же, с. 165–166, 176]. Медресе сыграли выдающуюся роль в формировании татарской советской бюрократии, особенно в Уфимской и Оренбургской губерниях. Несколько меньший вклад внесли медресе в формирование общенациональных политиков, однако среди их выпускников — братья Максуди и Гаяз Исхаки. Наибольшее значение медресе сыграли в создании системы современного образования. Это особенно касается религиозного образования (уничтоженного к началу 1920-х гг.) и гуманитарного образования (эту традицию во многом сохраняют сегодняшние факультеты татарской филологии). Преподавателями медресе были созданы тюрко-татарская история (Хасан-Гата Габяши, Юсуф Аккура, Ахмад-Заки Валиди, Газиз Губайдуллин), татарское литературоведение и текстология

(Саид Вахиди, Газиз Губайдуллин, Гали Рахим, Джамал Валиди), языкознание (Галимджан Ибрагимов, Худжа Бадиги). В стенах этих медресе учились, пожалуй, все классики литературы, кроме Тукая.

В 1923 г. религиозные школы в Волго-Уральском регионе были закрыты.

Таким образом, мы можем выделить пять периодов в истории медресе: 1) эпоху абызов (XVII–XVIII вв.); 2) этап, связанный с дагестанским влиянием (конец XVIII в.); 3) период бухарского влияния (преимущественно первая половина XIX в.); 4) период местной схоластики, переходящей в кадимизм (преимущественно вторая половина XIX в.); 5) период джадидизма (1890–1910-е гг.). Эта хронология неразрывно связана с общеинституциональным развитием мусульман округа ОМДС.

Список источников и литературы

- Идрисов У.Ю., Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю. *Совет улемов*. Нижний Новгород, 2005.
- Каппелер А. *Россия — многонациональная империя: Возникновение. История. Распад*. М., 1997.
- Коблов Я. Д. *Конфессиональные школы казанских татар*. Казань, 1916.
- Косач Г.Г. *Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство*. М., 1998.
- Малашенко А., Набиев Р., Хабутдинов А. *Джадидизм // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004.
- Марджани Ш. *Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Болгар*. Казань, 1900.
- Марджани*. Казань, 1915.
- Мухамметшина Р.Ф. *Медресе «Расулия» // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004.
- Набиев Р., Хабутдинов А. *Медресе «Буби» // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004(1).
- Набиев Р., Хабутдинов А. *Медресе «Каргалинские» // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004(2).
- Набиев Р., Хабутдинов А. *Медресе «Мухаммадия» // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004(3).
- Набиев Р., Хабутдинов А. *Медресе «Хусаиния» // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004(4).
- Салихов Р.Р., Хайрутдинов Р.Р. *Исторические мечети Казани*. Казань, 2005.
- Фархшатов М.Н. *Народное образование в Башкирии в пореформенный период*. М., 1994.
- Фәхретдин Р. *Асар*. 1 жилд. 2 жозья. Оренбург, 1901.
- Фәхретдин Р. *Асар*. 1 жилд. 4 жозья. Оренбург, 1903.
- Фәхретдин Р. *Асар*. 2 жилд. 10 жозья. Оренбург, 1904.
- Фәхретдин Р. *Асар*. 2 жилд. 13 жозья. Оренбург, 1907.
- Фәхретдин Р. *Әхмәт бай*. Оренбург, 1911.
- Хабутдинов А.Ю. *Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века*. Казань, 2001.
- Хабутдинов А. *Милли Идарэ // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004(1).
- Хабутдинов А.Ю. *«Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004(2).

Хабутдинов А.Ю. Медресе Мачкара и его роль в подготовке улемов Волго-Уральского региона // *Кукморский регион: проблемы истории и культуры*. Казань, 2005(1).

Хабутдинов А.Ю. Этапы развития образования у мусульман Оренбургского Магометанского Духовного собрания в XVIII — начале XX в.: Региональный аспект // *Второй форум «Фаизхановские чтения»: Сборник материалов Второго ежегодного форума «Фаизхановские чтения»*. Нижний Новгород, 2005(2).

Хабутдинов А. Опыт подготовки конкурентоспособной мусульманской элиты: джадидская система образования // *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты*. 2006(1). № 2(4).

Хабутдинов А.Ю. Религиозное образование мусульман Оренбургского Магометанского Духовного собрания // *Векторы толерантности: религия и образование*. Казань, 2006(2).

Хабутдинов А., Хабутдинова М. Абызы // *Ислам на Нижегородчине: Энциклопедический словарь*. Нижний Новгород, 2007.

Хабутдинова М. Медресе «Усмания» // *Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 2004.

Хамматов Ш.С. Программа преподавания в медресе «Мухаммадия» в начале XX в. (соотношение светских и религиозных дисциплин) // *Векторы толерантности: религия и образование*. Казань, 2006.

Khalid A. *The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Cental Asia*. Berkeley—Los Angeles—London, 1998.

И.Р. Минуллин

Мусульманские общины в Татарстане в 1920–1930-е годы

В первые годы советской власти вопросам законодательства в отношении религиозных обществ было уделено большое внимание. Это объяснялось в первую очередь необходимостью практического осуществления отделения церкви от государства в тот период. В декретах, постановлениях и инструкциях был четко прописан юридический статус религиозных общин, их новое положение в обществе.

Религиозная община советского времени была полностью зависимым от государства объединением верующих граждан. Ее правовой статус был таков, что только подчеркивал полную ее бесправность и номинальность существования. Юридическое положение религиозных объединений позволяло государству неограниченно контролировать их, препятствовать их регистрации, ликвидировать.

Логика определения юридического и политического статуса мусульманской общины в Советском государстве, в частности в Татарстане, была в целом в духе советского законодательства. В законодательстве РСФСР вообще отсутствовало понятие «мусульманский приход». Единственным документом, определяющим такое объединение, был «Устав духовной организации мусульман РСФСР» (1923) [Копия устава., 1923].

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 отличались в зависимости от местности. Так, население одного села могло входить в одну *махаллю* с единственной мечетью. Однако в большинстве сел и деревень насчитывалось по 2–3 прихода.

Приход составляло мусульманское население какой-либо местности, включающее лиц обоего пола, достигших 18-летнего возраста. Для решения внутриприходских 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 — *мутавалият*. 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 на пользование недвижимостью, проведение в жизнь постановлений общих собраний. Такие обязанности резко отличали *махаллю* советского периода от дореволюционной. Полномочия первой ограничивались только религиозными делами, тогда как в сферу деятельности последней входили и мероприятия социального характера.

Тем не менее каждый приход существовал не только на основе Устава духовной организации. С развитием советского религиозного законодательства деятельность мусульманской общины становилась напрямую зависящей от него. В законодательной практике понятие «приход» заменено словом «общество» (религиозное общество), как и другие какие-либо объединения граждан. Религиозное общество могли организовать не менее 50 человек, достигших 18-летия. 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 могло быть зарегистрировано в Наркомате внутренних дел.

Таким образом, мусульманский приход с юридической точки зрения являлся обычным религиозным обществом советского типа. Махалля представляла собой объединение мусульман с единственной целью — совместного отправления богослужения и совершения обрядов.

В целом юридический и политический статус религиозных общин практически не менялся до конца 1920-х гг. Постановление Президиума ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» ужесточило процесс регистрации религиозных обществ, их поднадзорность, зависимость от государства, облегчило процесс ликвидации.

Установив юридические основы существования религиозной общины, Советское государство с самого начала ограничило и ее функции. Община могла только устраивать богослужение, обслуживать храм или молельный дом, участвовать в съездах и назначать служителей культа. Но даже эти виды деятельности не были полностью свободны от государственного вмешательства. Община фактически потеряла такие ранее важные функции как просветительская, пропагандистская, благотворительная и др.

Однако до середины 1920-х гг. государство проявляло двойственную позицию к религиозным организациям. Отношение государства к исламу в целом было спокойным. В то время как по отношению к православной церкви совершались такие антихристианские акции, как закрытие монастырей, изъятие огромных материальных средств и т. п., мусульманские приходы остались практически не затронутыми 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 поднимается.

Поэтому, анализируя многочисленные источники, можно сказать, что в 1920-е гг. мусульманская община еще могла функционировать в прежних, дореволюционных, рамках. Например, это касается просветительской функции махалли.

Конфессиональная приходская школа всегда являлась 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 имелись практически в каждой общине, при всех соборных и даже при некоторых пятивременных мечетях.

Поэтому и после 1917 г. развитие мусульманской школы было важным для существования махалли. После окончания Гражданской войны духовенство приступает к возобновлению мусульманского образования. В это время сложилась сложная ситуация со светским образованием. Дело в том, что школы были сняты с государственного обеспечения и перешли на местное содержание. Финансирование их работы происходило из местных бюджетов. В этих условиях религиозное население с подачи духовных лидеров общин отказывалось содержать учителей и работу советской школы.

Существенно то, что, ввиду большой необходимости получения элементарных начальных знаний, а также из-за закрытия светских школ за недостатком средств мусульманское население положительно воспринимало идею обучения в религиозной школе. Однако в этот период местные органы власти легко справились с такой инициативой административными мерами. К тому же 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, с. 83]. Тем временем открываются нелегальные школы, начинается новый этап агитации за свободу преподавания религии, организуется отправка писем от имени верующих.

С начала 1923 г. все мухтасибаты ТАССР провели свои съезды. На основании выработанных предложений можно судить о том, что прио-

ритеты в среде мусульман России после 1917 г. почти не изменились. Главными из них, как и прежде, оставались надежды на независимое образование, свободу вероисповедания и невмешательство государства во внутренние проблемы мусульманских обществ и организаций.

Проходивший в июне 1923 г. в Уфе II Всероссийский мусульманский съезд показал всю сложность отношений между государством и исламским сообществом в стране и трудности выработки компромиссной модели сосуществования. Тем не менее значительным достижением съезда стала уступка, на которую было вынуждено пойти правительство в области религии. Постановление ЦИК и СНК СССР (октябрь 1923) допускало в мусульманских регионах организацию группового преподавания вероучения в мечетях и частных домах в свободное от занятий время лицам, достигшим совершеннолетия по шариату и имеющим образование в объеме 3 классов школы первой ступени.

Отдельные представители духовенства начали организовывать религиозные школы еще в 1924–1925 гг., однако настоящий бум этой кампании приходится на 1926 г. К 1 апреля 1926 г. количество религиозных школ в Татарстане, по официальным данным, достигало 684, и их посещали до 17,5 тыс. учащихся [НА РТ, ф. 3682, оп. 1, д. 1008, л. 129].

Период до 1927 г., с одной стороны, характеризуется некоторым увеличением числа школ, а с другой — ростом открытых требований верующей массой населения свободного, безграничного разрешения вероучения. Разрешение на получение мусульманского образования не свернуло деятельность духовенства в этом направлении. На мухтасибатских съездах постоянно выдвигались требования не ограничивать вероучение стенами мечетей, разрешить использовать специальные здания под школы, не ограничивать возраст и состав учащихся, претворять в жизнь программу ЦДУМ.

На III Всероссийском мусульманском съезде в октябре–ноябре 1926 г. было четко определено, что дальнейшее развитие исламского образования является одной из приоритетных задач в работе Духовного управления. Требования делегатов съезда в этом вопросе сводились к тому, чтобы обеспечить полноценное функционирование института мусульманской школы.

Однако уже к концу года партийные и советские органы Татарстана приняли решение о постепенном запрещении религиозного образования. Уже в 1927 г. число мусульманских школ резко снизилось. Если, по разным данным, в 1926 г. их число достигало 800–1000 с 30 тысячами учеников, то в 1927 г. количество их упало до 150–200, и учеников осталось лишь 6 тысяч.

Это было вызвано рядом причин. Одна из них — наличие многочисленных административных барьеров при открытии, а также репрессивные меры со стороны государства. Во-вторых, сказывался недостаток

в кадрах учителей-мугаллимов, их материальная незаинтересованность, неудовлетворенность программой обучения. Эти причины выделяются в официальных источниках, которые особенно упирают на то, что уменьшение количества религиозных школ способствовал естественный отход населения от религии и неудовлетворенность религиозным образованием. Родители, отдавшие детей в мектебе, подвергались административному и психологическому нажиму со стороны местных партийно-государственных органов, их дети лишались возможности продолжить образование. С другой стороны, мусульманское образование не позволяло быть активным гражданином нового общества, а приверженность к религии отнимала возможность пользоваться социальными благами. По всей видимости, незаинтересованность в религиозном образовании стала основной причиной его спада. Хотя этот момент практически не указывается в источниках неофициального происхождения. Но очевидно, что рано или поздно при массовой идеологической (антирелигиозной) атаке, даже без применения запретительных мер, произошел бы отход основной массы населения от религии (может быть, только внешне) и отказ от религиозных школ.

Работа религиозных школ стала важным условием дальнейшего развития ислама в атеистическом государстве. Они дополняли родительское воспитание и вырабатывали среди младшего поколения мусульманские нравственные принципы. Это в значительной мере позволило осуществить преемственность традиций татарского народа, его обычаев и культуры.

В 1920-е гг. деятельность мусульманских общин развивалась и в других направлениях. Мусульмане пытались организовать благотворительную помощь, несмотря на то что эта сфера была достаточно сужена из-за запрета и слабого материального положения. Некоторые мусульманские приходы и духовенство создавали из приходских поступлений особый фонд, из которого оказывалась экономическая помощь нуждающимся семьям, вдовам и сиротам.

В 1926 г. в Чистополе организуется касса взаимопомощи, откуда беднякам, систематически посещающим мечеть, выдается денежное пособие [Уханов, 1932, с. 44]. Казанский мухтасибат занимался оказанием помощи беспризорным детям, что, например, ярко проявилось на съезде мусульманских приходов и духовенства города 20 мая 1923 г. Еще ранее на одном из собраний имамов Казани 17 сентября 1922 г. также обсуждались вопросы открытия приюта для детей мусульман и создания благотворительного общества [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 591, л. 52].

Для укрепления своих позиций в обществе мусульманские общины и духовенство вели и активную пропагандистскую работу среди населения. В условиях усилившейся атеизации и насаждаемого безбожия в обществе такое направление деятельности было достаточно актуальным.

В этом отношении деятельность общины распространялась прежде всего среди мусульманской молодежи. Она была той прослойкой общества, которая была наиболее подвержена идеологическому разрыву с религией. Старшее поколение мусульман продолжало традиционно соблюдать обряды и жить по предписаниям исламской морали.

Основным методом приобщения молодежи к религии естественно служили религиозные школы. Кроме этого, активные деятели общины принимали со своей стороны ряд мер, направленных на привлечение населения в мечеть. Так, некоторыми практиковалось использование мечети одновременно как здание культа и как клуб, в котором собиралась молодежь.

Также формой общественного влияния была пропагандистская работа духовенства среди женского населения. Характерным проявлением этого стало создание женского мутаваллията при 12-й мечети г. Казани. В этой области получила известность деятельность имам-хатыба этого прихода Гаяза Якупова. Он еженедельно собирал женщин в мечети на проповедь, в которой затрагивал актуальные семейно-бытовые вопросы, такие как взаимоотношения с мужем, воспитание детей и др. [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 172, л. 20–21]. Женский мутаваллият ставил перед собой задачи просвещения женщин, уравнивания их в правах с мужчинами при посещении мечети и т. д. Помимо религиозной деятельности, имам Якупов агитировал своих прихожанок участвовать в выборах.

Собеседования с женщинами также практиковал имам С. Иманкулов, который собирал их в мечети два раза в неделю. Своей проженской позицией в спорах духовенства был известен мухтасиб Агрызско-Елабужского района Я. Адутов. В мечетях Агрыза он периодически проводил собрания женщин, где призывал их ходить в мечеть и приводить своих детей, держать уразу и соблюдать другие обряды.

Практиковались также собрания женщин, проводимые женами мулл — *абыстай* — на дому. Такие встречи представляются государственными и партийными органами как новая форма работы мусульманских организаций, направленная на «идеологическую обработку» населения.

Таким образом, до конца 1920-х гг. мусульманские общины продолжали свою деятельность с известной долей 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. В целом активность мусульманских общин в этот период была достаточно высока.

В 1920-е гг. сохранялись и такие структуры махалли, как духовенство и мечеть. Несмотря на то, что духовенство было ограничено в гражданских правах и подвергалось усиленному налогообложению,

приходские имамы оставались той силой, которая не только осуществляла религиозное руководство, но и активно участвовала в общественной жизни. Мечеть оставалась в пользовании верующих, хотя и была государственным имуществом.

До середины 1920-х гг. количество мечетей и приходов продолжало расти. 1927 год стал своего рода рубежом мечетного строительства, после которого численность приходов начала сокращаться. К тому времени количество мусульманских приходов в Татарстане составляло около 2000, а имамов и муэдзинов — около 4000.

Революция 1917 г. изменила финансовую систему существования мусульманских общин, хотя ее отдельные элементы в 1920-е гг. еще существовали. Приходы потеряли финансовую самостоятельность в ведении своих дел. Главной причиной такого явления, конечно, стало то, что был разрушен институт попечительства махалли, в котором большую роль играли представители мусульманской торгово-промышленной буржуазии.

Последние, в свою очередь, уже в первые годы советской власти подверглись жестким преследованиям и репрессиям, их имущество и капиталы были национализированы. В результате многие купеческие семьи оказались в эмиграции. Уничтожение мусульманской буржуазии как класса стало решающим фактором в процессе разрушения прежней системы экономического самообеспечения общин.

Большую роль в потере финансовой базы махалли сыграла политика государства как в регулировании видов деятельности общин, так и в области их налогообложения. В 1920-е гг. государство законодательно контролировало финансовые потоки в религиозном обществе. Однако на практике подобный контроль был невозможен в силу различных обстоятельств. Вообще источниковая база для изучения проблемы религиозных сборов в мусульманской общине очень скудна. Гипотетически можно предположить, что мусульмане и в советское время продолжали традиции пожертвований в пользу мечети или духовенства. Это подтверждают отдельные документальные материалы.

Например, Информсводки ОГПУ 1920-х гг. отмечали, что духовенством ведется агитация по сбору обязательного натурального налога для различных целей. В одной из них от 26 сентября 1922 г. сообщалось о том, что в Казани ведется сбор денег в пользу ДУМ, в чем большую активность проявляют городские муллы [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 591, л. 52].

Материальная необеспеченность большинства духовенства заставила ЦДУМ летом 1924 г. выпустить воззвание к верующим с предложением организовать религиозный фонд. Из этого фонда предлагалось 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 из Атни С. Максудов пред-

ложил муллам и населению произвести *'ушр* (тат. *гошер*) коллективно, а не отдельно каждым имамом. Из этих средств он предлагал покрывать нужды Духовного управления и мухтасибата, а оставшуюся часть разделять пропорционально среди духовенства [там же]. Традиция отдавать мечети одну десятую часть урожая (*'ушр*) практиковалась главным образом в селах, где были авторитетные муллы или ишаны. Например, такой сбор производился во многих местах Буинского кантона, одного из наиболее религиозных кантонов Татарстана [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 918, л. 208].

Указывается, что при малом количестве посещающих мечеть приходские советы работают, муллы содержатся, молитвенные здания отапливаются и освещаются [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 1333, л. 186–187]. Ф. Сайфи в докладе о работе Мамадышском кантоне пишет о том, что «десятинное собиране мулл — явление редкое в других кантонах, но в Сабах процветает...» [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 1347, л. 96].

Сводка ОГПУ о политическом состоянии республики за апрель — июнь 1925 г. отмечает, 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 отказом в посещении мечети тем, кто не будет платить страховые взносы [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 72, л. 36].

Можно сказать, что в начале 1920-х гг. финансовые вложения все еще производили зажиточные крестьяне на селе и торговцы в городе. Институт попечительства махалли, хотя не в прежнем виде, еще продолжал существовать. Тот же Ф. Сайфи отметил, что почти каждая из 47 мусульманских общин Сабинской волости имела от 3 до 5 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].

Большое внимание к делам махалли оказывали представители татарской буржуазии в 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].

Сводки ОГПУ и в дальнейшем продолжали информировать о финансовых потоках в махалле. В марте 1927 г. в мечетях Агрыза муллы

призывали платить *гошер* и *фитр*. В д. Табарли Елабужского кантона при участии членов сельсовета на религиозные нужды был произведен сбор по половине пуда хлеба с дома. В д. Терси того же кантона сельсовет предоставил для мечети 1,5 десятины леса. В д. Служилая Ура Арского кантона верующие вынесли постановление о сборе в пользу мечети с середняков по 1 рублю и с бедняка по 50 копеек. В д. Булым-Булыхчи Тетюшского кантона в 1-м приходе на содержание мечети и другие нужды собрали 1 пуд зерна со двора, а во 2-м приходе — 2–3 пуда [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 2, д. 355, л. 7, 12, 14].

Однако утверждение советской власти и последовавшие в конце 1920-х гг. коренные преобразования во всех сферах общественной жизни оказали мощное воздействие на принципы организации и существования мусульманской общины, обусловив коренную трансформацию ее институтов, разрушив традиционные конфессиональные связи и традиции.

Прежде всего к 1927 г. власть перекрыла возможность просветительской деятельности махалли. В январе 1927 г. АПО ЦК ВКП(б) был подготовлен 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 священников. В мае 1928 г. Политбюро ЦК ВКП(б) принял решение о закрытии мусульманских религиозных школ [Нуруллаев, 1999, с. 137], а затем Президиум ЦИК СССР отменил постановления о мусульманском вероучении [Архив УФСБ по РТ, ф. 109, оп. 9, д. 19, л. 58].

Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. разрешало преподавание религии исключительно на специальных богословских курсах, открываемых с особого разрешения НКВД и ЦИК. Никаких собраний и групп по изучению вероучения не допускалось. Но даже этим правом мусульманские приходы воспользоваться не могли, т. к. репрессии подавили одну из составляющих мусульманского образования — мусульманское духовенство.

Таким образом, система мусульманского образования была окончательно разрушена. Получение религиозных знаний стало практически недоступно как в дошкольном, так и в школьном возрасте.

Вообще точку в определении функций религиозного общества твердо поставило Постановление «О религиозных объединениях» и Инструкция НКВД РСФСР «О правах и обязанностях религиозных организаций». В Инструкции впервые прописывалось 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..., 24.10.1929, № 37(338), с. 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 1930-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 к критическому состоянию. Нельзя говорить о наличии активной деятельности религиозных общин в 1930-е гг. Основным содержанием деятельности мусульманских приходов, исходя из анализа документов, является только отправление богослужения в мечети и совершение обрядов. Участие населения в религиозных праздниках и повседневных обрядах было практически единственным показателем религиозного движения. Отмечается, что во всех мусульманских районах население соблюдает пост *ураза*, забивает скот в день праздника *Курбан-байрам* и др. Религиозная обрядовость мусульман не смогла устраниться административными мерами. Сводки ОГПУ отмечают большую посещаемость мечетей, особенно в дни мусульманских праздников. Так, в 1935 г. в дни *Курбан-байрам* все три мечети д. Б. Нурлаты были переполнены. В том же году в дни *Ураза-байрам* Азимовскую мечеть Казани посетило около 500 человек, в Ново-Татарской слободе — 800, Белую мечеть — до 1000 [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 3, д. 865, л. 63]. Причем 20 % верующих составила казанская молодежь.

При отсутствии активных форм религиозной деятельности, какие имели место в 1920-е гг., даже наличие коврика-*намазлык* или *кумгана* в татарских семьях выставлялось в отчетах районных парткомов как проявление религиозного движения. Борьба с такими «пережитками»

была одним из главных направлений антирелигиозной работы. В 1936 г. Центральный совет СВБ предложил решительно бороться с обрядом обрезания в Татарии.

С конца 1920-х гг. отсутствует и информация о финансовой базе махалли. Вследствие коллективизации, раскулачивания, репрессий, финансовая система жизнеобеспечения махалли разрушалась.

Эти процессы, во-первых, ликвидировали зажиточный класс, который традиционно оказывал значительную финансовую помощь приходу, во-вторых, подавили религиозное сознание верующих, которые теперь и материально не могли (не хотели) поддерживать религиозное общество.

Данные о каких-либо пожертвованиях в пользу мечети в 1930-е гг. единичны. В д. Дюсум Сармановского района не раз срывались антирелигиозные лекции из-за того, что клуб, в отличие от мечети, не отапливался и не освещался. Сборы на налоги служителей культа, ремонт и арендную плату, содержание духовного управления и помощь семьям репрессированных мулл проводились в д. Пшалым Арского района (1937) [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 4, д. 762, л. 16].

Таким образом, экономическое положение мусульманских приходов, как и правовое положение, зависело от политического состояния страны и его законодательства. Если в 1920-е гг. финансовые поступления в общины еще имели место в разных формах, то в 1930-е гг. их экономическая самостоятельность практически была сведена к нулю.

В 1930-е гг. махалля, естественно, имела финансовые вливания только в тех местах, где были мечеть и соответственно зарегистрированное религиозное общество. Поэтому целенаправленная и масштабная кампания по закрытию мечетей была также одним из направлений борьбы власти с религией и влиянием духовенства, с религиозной общиной.

Закрытие религиозных зданий началось с первых лет советской власти. В конце 1920-х гг. нормативные акты еще более упростили этот процесс. Регламентирующими документами в этом направлении были постановление ВЦИК от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» и инструкция Постоянной комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК от 16 января 1931 г. «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах». При этом реальный процесс расторжения договоров и закрытия культовых зданий совершенно не учитывал требований законодательства и повсеместно сопровождался произволом властей и партийных органов. Начало и дальнейшая эскалация данного процесса совпали с широкомасштабной промышленной индустриализацией в стране и коллективизацией сельского хозяйства. Массовое закрытие мечетей продолжалось вплоть до самого начала Великой Отечественной войны.

Кампания по закрытию культовых зданий, развернувшаяся в конце 1920-х гг., ознаменовала собой начало решительного разрушения традиционных отношений в локальных мусульманских общинах и была призвана подготовить необходимую идеологическую и социальную почву для проведения сплошной коллективизации в сельских районах. Массовое закрытие мечетей привело к ликвидации самого религиозного общества, которое уже утратило даже стремление к финансовой самостоятельности.

Кроме этих процессов большое влияние на процессы трансформации мусульманской общины в конце 1920–1930-х гг. оказало разрушение института мусульманского духовенства. Советским правительством изначально была поставлена задача его нейтрализации и устранения из общества. Уже первыми декретами советской власти церковные служители были ограничены в своей деятельности и стали лишь исполнителями обрядов среди населения. Сразу же духовенство было лишено и избирательных прав, что не позволяло ему участвовать в общественно-политической жизни страны.

Ограничения в области гражданских прав не стали единственной формой давления на духовенство. В 1920-е гг. основным методом нейтрализации служила экономическая политика. Система налогообложения с завышенными для этой категории нормами позволяла ограничить духовенство в материальных средствах.

Одним из серьезных последствий правовых и экономических ограничений государства стал массовый отказ религиозных деятелей от своих духовных обязанностей. Отход духовенства от религиозной деятельности — важный фактор для понимания процессов трансформации мусульманской общины 1920–1930-х гг.

Это явление началось с первых лет установления советской власти. Обычно массовый отказ от сана наблюдался в периоды ужесточения политики государства по отношению к духовенству, ухудшения материального и общественного положения священнослужителей. Так, первые массовые отказы от духовных должностей появились сразу после октября 1917 г. В Татарстане за первые годы советской власти от религиозной должности отошли свыше 200 мулл [Маторин, 1929, с. 145]. Новый импульс этот процесс приобрел после окончания Гражданской войны, когда были введены новые ограничения на деятельность духовенства и ужесточилась налоговая политика.

Говоря о причинах отказа от религиозной должности, необходимо заметить, что в документах контролирующих органов, в частности ОГПУ, практически не упоминается идеологический разрыв с религией. Это были единичные случаи, как правило широко освещаемые на страницах печати.

Однако основные причины снятия сана крылись в социально-экономическом положении духовенства. Оно облагалось увеличенными

налогами, было лишено избирательных и других гражданских прав, недоступны были социальные блага и для членов их семей. Отказ от должности позволял восстановиться в правах и участвовать в общественной жизни. Поэтому многие предпочли стать наравне с остальными гражданами, чем быть «лишенцем».

Социально-материальная незаинтересованность духовенства при официальном нахождении в должности стала основной причиной отказа от нее. Часть мулл навсегда порвала, 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 статистических материалов. По официальным данным, этот процесс усиливался во время выборов, когда официальный разрыв с религией давал людям доступ к участию в общественной жизни. Эта тенденция также широко использовалась официальной пропагандой для демонстрации деятельности духовенства [ЦГА ИПД РТ, ф. 15, оп. 1, д. 1347, л. 92].

Среди социально-экономических причин отказа от религиозной должности на первом месте стоит невозможность уплатить все налоги. В такой ситуации материальную поддержку духовным лицам иногда оказывало само население, выделяя своему хазрату денежную или натуральную помощь. 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 следующее: «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 будет» [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 обучения его детей в школе.

Огромный размах этот процесс принял в конце 1920-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 выходом спасти себя и семью от раскулачивания. Партийными органами признавалось, что причиной отказа от сана послужили прежде всего социально-экономические лишения: «Материальное неблагополучие, а также гражданское бесправие, невозможность обучения своих 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. 99, л. 96]. В 1928–1929-х гг. было отмечено 150 случаев отказа от должности среди мусульманского духовенства. Сами муллы иногда призывали к массовому отказу от сана. Это, по их мнению, заставило бы правительство 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. 100 об.]. Подобная тенденция была отмечена во многих кантонах республики. В Шонгутской волости Буинского кантона к такому выходу из положения было готово сразу 19 мулл.

Нарушения религиозного законодательства вошли в норму в конце 1920-х гг. и тогда же были практически узаконены. В это время духовенство подверглось новым социальным и экономическим лишениям. В ходе коллективизации и раскулачивания оно было официально поставлено в разряд кулаков. Это позволило не только полностью лишить духовенство источников к существованию. Политика раскулачивания стала поводом для нейтрализации или уничтожения наиболее активных религиозных деятелей. Лишенное гражданских прав и материальных средств, духовенство в конце 1920 — начале 1930-х гг. значительно утратило свой потенциал.

В 1930-х гг. очередной удар по положению духовенства был нанесен кампанией закрытия религиозных зданий. С потерей мечети приход переставал существовать, а служитель общины терял источник дохода и вынужден был заканчивать духовную деятельность. Кроме этого, не было облегчено налоговое законодательство в отношении духовенства, оставались в силе все ограничения социального плана.

Таким образом, социально-экономические ограничения были одним из направлений политики государства в отношении духовенства. Гражданское бесправие, повышенные налоги, раскулачивание стали одной из причин уменьшения численности духовенства и снижения его роли в обществе.

Однако главным фактором, повлиявшим на институт мусульманского духовенства, стали политические репрессии. Первая массовая волна репрессий против духовенства началась в самом конце 1920-х гг. Тогда страна приступила к форсированному преобразованию государства во всех его сферах деятельности. Печальные последствия проводимая политика имела в сельской местности, где коллективизация и связанные с ней процессы были направлены на слом традиционного уклада жизни, разрушение крестьянского общинного мировоззрения, в том числе и религиозной идеологии.

Политика «ограничения и вытеснения кулачества экономическими методами» сопровождалась применением административно-репрессивных мер при проведении важных хозяйственно-политических кампаний. Постоянно 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 организации с этой целью кулацких группировок. В этот период религиозная деятельность была фактически приравнена к антиколхозной, особенно в тех случаях, когда не имелось достаточных фактов участия духовенства в сопротивлении организации колхозов.

В конце 1920-х — начале 1930-х гг. ОГПУ ТАССР было сфабриковано 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. Директивы ОГПУ коснулись не только села. Учитывая «оживление городской контрреволюции», работа развернулась и в городах (например, репрессии против влиятельного духовенства и буржуазии столицы, объединенных в «мульско-купеческую группу г. Казани»).

В результате массовых репрессий конца 1920-х — начала 1930-х гг. было физически уничтожено или устранено значительное количество духовенства всех конфессий и по всей стране. Только «тройкой» ГПУ — НКВД ТАССР в 1929–1938 гг. было осуждено 802 представителя мусульманского духовенства Татарстана¹. Мусульманское духовенство утратило наиболее активную и образованную часть религиозных деятелей, на смену которым приходили неквалифицированные имамы, что принесло с собой невосполнимую утрату мусульманского наследия татарским обществом. Несмотря на то, что некоторые муллы сумели возвратиться на родину после концлагерей и ссылок, многие из них не вернулись к своим прежним обязанностям. Но и те и другие в середине 1930-х гг. оказались жертвами уже более суровых репрессий.

О потерях среди духовенства можно косвенно судить лишь по количеству оставшихся официально исполняющих обязанности. В результате естественной убыли, отказа от должности и репрессий количество мусульманского духовенства Татарстана к началу 1930-х гг. сократилось почти в 4 раза: если к 1927 г. число мусульманских служителей культа варьировалось от 3600 до 3900 (т. е. практически не изменилось), то к 1934 г. указных имам-хатыбов и муэдзинов осталось около 1000 (по официальным данным — 1555, но в это число были включены «лапотные», «бродячие» и снявшие сан).

Пиком репрессивной политики Советского государства стал 1937 г. Ряд партийных решений, постановлений правительства, прика-

1 | Сведения даны по: [Багавиева, 2003, с. 155]. К сожалению, до сих пор не установлено точное количество репрессированного духовенства (не только «тройками»).

зов силовых ведомств вывели ее на новый уровень, когда физическое уничтожение людей достигло беспрецедентных масштабов. Как и прежде, сильно пострадало духовенство всех конфессий. В ходе «кулацкой операции» в Татарстане было репрессировано значительное количество мусульманского духовенства. К тому времени было практически уничтожено высшее духовенство — старое руководство ЦДУМ.

Несмотря на общее снижение количества репрессий в последующем, в 1938 г. появляются новые тенденции в карательной политике по религиозно-национальным мотивам. В этот период число дел с участием духовенства снова увеличивается, что было связано с деятельностью карательных органов в направлении разработок по так называемым филиалам организации «Идель-Урал». В ходе установок на выявление общереспубликанского заговора, составной частью которого должны были стать названные филиалы, люди из числа мусульманского духовенства ликвидировались как их идейные руководители.

Репрессии 1930-х гг. полностью изменили социально-культурную и численную характеристики мусульманского духовенства. Аресты и расстрелы тысяч имамов привели к значительной утрате преемственности религиозных традиций между поколениями.

Таким образом, 1920–1930-е гг. привели к глубокой трансформации мусульманской общины. Сама махалля перестала быть самоуправляющейся мусульманской общиной с особой организацией жизненного уклада. Она лишилась финансовой основы существования. Один из ее институтов — конфессиональная школа — полностью исчез из структуры махалли. Она превратилась в религиозное общество, зарегистрированное или неофициальное, в которое верующие объединялись для исполнения религиозных обрядов. Существование такого религиозного общества в течение последующего периода поддерживалось либо наличием мечети, либо присутствием лица, проводившего обряды.

Список источников и литературы

- Архив Управления Федеральной службы безопасности по Республике Татарстан.
Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ).
Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан (ЦГА ИПД РТ).
Багавиева С.С. *Политические репрессии в советском Татарстане (1918 — начало 1950-х гг.)*: Дисс. на соиск. ст. канд. ист. наук. Казань, 2003.
Бюллетень НКВД РСФСР. 24.10.1929. № 37(338).
Копия устава духовной организации мусульман РСФСР (утв. НКВД 30 ноября 1923) // НА РТ. Ф. Р-732. Оп. 6. Д. 133. Л. 107–110.
Маторин Н. *Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь*. М., 1929.
Набиев Р.А. *На путях научного мировоззрения*. Казань, 1991.
Нуруллаев А.А. *Ислам и мусульмане России в условиях советского режима // Ислам и мусульмане в России*. М., 1999.
Уханов А.С. *Социалистическое наступление и религия*. Казань, 1932.

Религиозная и социальная практика

4

Б.М. Бабаджанов

Зикр джахр у братств Центральной Азии: дискуссии, типология, возрождение¹

Ал-джахр — кувват ал-ислам²

Многие столетия Великую степь Центральной Азии оглашали резкие гортанные звуки коллективных радений шаманов, вызывающие среди участников ритуала (и даже у зрителей) самую благоговейную иллюзию соединения низшего, земного бытия с таинством Высших сфер. Ритуал со временем усложнялся, обретал локальные и даже индивидуальные виды. Ислам внес свои коррективы в архаичные ритуалы, упразднив одни из них как явное проявление язычества, и признав за другими право на существование в «рамках дозволенного». Наиболее восприимчивым к древним ритуалам оказался суфизм, который прошел собственный оригинальный путь мистических исканий, однако не избежал заимствований из культурной и ритуальной доисламской традиции в ее локальных вариантах. Может быть, поэтому большинство исследователей (особенно этнологи) усматривают генетическую связь шаманских обрядов с некоторыми суфийскими ритуалами (особенно с *зикр-и джахр* и *сама*³). Такое утверждение спорно и нуждается в особом исследовании. Порой уместней говорить об обратном влиянии, хотя бы по той причине, что такие ритуалы, как *джахр* и *сама*⁴, самостоятельно зарождались в тех регионах исламского мира, где древняя доисламская традиция не знала шаманских ритуалов.

Описания видов громкого зикра, ритуальных песнопений и танцев (*джахр*, *сама*⁵, *ракс*), которые практиковали суфийские братства Средней Азии в период с XIII по начало XX в., в известных источниках встречаются крайне редко. Но даже имеющиеся упоминания о них были рассчитаны на осведомленную аудиторию читателей, и потому

1 | Краткий вариант этой статьи см.: [Бабаджанов, 2004, с. 143–150]. Пользуюсь случаем поблагодарить редакторов настоящего альманаха, позволивших повторить здесь публикацию в расширенном и исправленном виде.

2 | «[Зикр] джахр — сила ислама» — выражение, приписываемое ал-Хидру (Хизр) [см.: Фатава ли-убахат зикр джахр...] (о самом этом документе см. ниже).

авторы не сильно утруждали себя подробными описаниями. Правда, суфийские ритуалы, в более поздних формах и сильно видоизмененные, зафиксированы в Средней Азии многими исследователями и путешественниками: А. Вамбери (или Бамбери), Ж. Кастанье, П. Позднеевым, Л.А. Троицкой, О.А. Сухаревой и др. [Позднеев, 1886, с. 152, 186–190, 251–56; Троицкая, 1925, с. 149–162; Сухарева, 1959, с. 151–168; Басилов, 1970, с. 92–117]. Особое их внимание привлекали так называемые «шаманские мистерии», под каковыми подразумевались различные виды суфийских ритуалов, практикуемые местными братствами — йа-савиййа, каландариййа, кадириййа, ‘ишкиййа и даже некоторыми локальными группами накшбандиййа/муджаддидиййа, которые, по мнению большинства исследователей, практиковали исключительно тихий вид *зикра*. Речь чаще всего шла о зикре *джахр*³, представляющем собой обычно ритмическое громкое рецитирование одного или нескольких имен-эпитетов Бога (*ал-асма’ ал-хусна*), сопровождаемое иногда ритуальным танцем (*ракс*) и распеванием (*сама’*) мистических виршей (Хикматов Хваджа Ахмада Йасаи, Руми, Машраба и др.). Однако, все эти фиксации “живого зикра” были взглядом стороннего и зачастую непосвященного наблюдателя. К тому же в то время, при почти полной неизученности суфизма и особенно его ритуалов, имеющиеся описания не могли опираться на квалифицированные исследования в области мусульманского мистицизма.

В советское время в «социалистических республиках» Средней Азии суфийские братства не могли функционировать полнокровно. Однако некоторые шайхи продолжали практиковать суфийские (или, так сказать, «околосуфийские») ритуалы, и прежде всего зикр в тех его видах, в каких они дошли до конкретной группы *закиров* [Бабаджанов, 2001, с. 333–351]. Именно эти виды зикра, краткий разбор которых мы предложим ниже, сохранились до настоящего времени. В соседних регионах (китайском Кашгаре, северном Афганистане) или в других мусульманских странах (Турции, некоторых арабских и североафриканских странах, и др.) и даже в Европе (Босния, Германия, Франция и пр.) исследователи фиксируют десятки и даже сотни видов зикра *джахр* и других суфийских ритуалов (*сама’*, *ракс*), которые практикуются множеством суфийских братств⁴.

Из всей палитры упомянутых ритуалов менее всего изучены те, которые практиковались в странах Центральной Азии. Исключение составляют работы названных выше этнографов, наблюдения которых предоставляют бесценный материал современным исламоведом и су-

3 | О практике *зикра* в исламе см.: [Gardet, 1986, p. 230–233].

4 | По информации ряда моих коллег, в Москве и других городах России выходцами из стран Центральной Азии и Кавказа основаны особые лечебные группы, в которых широко используются ритуалы, в основе своей представляющие собой *зикр джахр*, ритуальный танец *ракс* и, реже, *сама’*. По отзывам, наблюдается заметный положительный эффект, особенно у больных гипертонией, разными видами нервного расстройства; есть информация об избавлении от наркотической и алкогольной зависимости.

фиеведам. Более подробно изучены дискуссионный (между шайхами *джахриййа* и *хафиййа*) и социальный контекст обоих видов зикра в работах Юргена Пауля и Девина ДиУиса [Пауль, 2001, с. 114–199; ДиУис, 2001, с. 211–243; основная библиография представлена в этих же работах]. Тем не менее до сих пор еще не существует полного обзора местных (центральноазиатских) источников, могущих содержать описание или легитимацию (с точки зрения *шари’ата*) громкого зикра (*джахр*) и сопровождающих его ритуальных танцев и песнопений⁵.

В настоящей статье представлен краткий обзор известных источников центральноазиатского происхождения, которые содержат известия о тех или иных видах громкого зикра; источники эти обнаружены относительно недавно, и их краткое описание уже опубликовано в новом каталоге (см. прим. 5). Здесь будет предложено также краткое описание некоторых видов громкого зикра, содержащееся в трудах вышеназванных этнографов и в рукописных источниках. Уместным будет обратиться в самом общем контексте к тем видам громкого зикра, которые практикуют современные шайхи в Казахстане и Узбекистане и рассмотреть их в качестве основы для интеграции известных сейчас суфийских общин и в контексте их самоидентификации.

ИСТОЧНИКИ С ОПИСАНИЯМИ ЗИКРА ДЖАХР⁶

Если обратиться к более раннему времени, например к постмонгольской эпохе, хорошо известна реакция на «нешари’атские» («татарские/монгольские») обычаи, так гневно и страстно осуждаемые пуристически настроенными богословами. Что касается ритуальной практики суфийских братств того времени, то, кажется, более всего символичными здесь остаются оценки знаменитого ханбалистского богослова Таки ад-Дина Ибн Таймийи (1263–1328). Как отмечают многие исследователи, парадокс состоял в том, что, будучи приверженцем суфизма, Ибн Таймийа резко критиковал такие «нешари’атские» на его взгляд ритуалы как *джахр*, *сама’* и *ракс*, что в целом можно воспринимать как попытку «реформировать ислам» ввиду его ослабления при первых Чингизидах [см., например, интересное исследование и перевод: Michot, 1991].

Более мягко (без резкой критики) соотношение видов зикра («громкого» и «тихого») и предпочтение того или другого из них обсуждались мавераннахрскими авторами суфийских источников (в постмонгольское время), но тоже лишь в качестве некой альтернативы практикам ритуала, существовавшим у суфийских братств. Однако

5 | Некоторый сдвиг в этой области сделан недавно публикацией подробного каталога некаталогизированных суфийских произведений Ин-та востоковедения АН РУз: [Каталог..., 2002, с. 4–5, 32–33, 36–39 и след.].

6 | Мавераннахрская письменная традиция, в которой мы обнаруживаем легитимацию *джахра*, кратко описана и проанализирована мной в другом месте [см.: Бабаджанов, 2003(2), с. 237–250].

у большинства авторов уже заметны ремарки, выдающие их предпочтения «тихого» зикра, без резкого отвержения громких его видов⁷. Как замечают исследователи, легитимация *хафи* (в качестве более соответствующей шариату практики) исходила скорее из желания обособиться от «толпы», практикующей «простые виды *зикра*»; не менее значимо было желание легитимировать статус собственного братства (в данном случае Хваджаган-накшбандийского) как более «шари'атского» [см.: Пауль, 2001, с. 136–138; DeWeese, 1999, р. 256–258]. В изложенных «изречениях» и «наставлениях» это выглядело как опасения (предупреждения) того, что громкий *зикр* обретет все черты профанации этого ритуала, что, собственно, и произошло со временем, когда организационные институты суфизма впали в затяжной кризис. Однако те же постмонгольские источники Центральной Азии предлагали особую классификацию *зикра джахр*, разделяя его на: тот, который практикуют простолюдины, — *зикр-и 'амм*; тот, который принят практикующими адептами какого-нибудь шайха, — *зикр-и хасс*; и высший его тип, которого достигают не многие, — *зикр-и хавасс* [Манакиб-и..., л. 221 а, б]. Эта классификация явно основана на устоявшейся градации страт общества в исламской философии.

Как было сказано, в Институте востоковедения АН РУз был подготовлен Каталог неописанных ранее произведений по суфизму (см. прим. 5) совместно с Университетом Халле (Германия). В процессе составления Каталога был обнаружен ряд уникальных произведений с довольно подробными описаниями упомянутых ритуалов. Эти источники мы условно разделили на три группы:

I. Теоретические сочинения, составленные, как правило, по следующей структуре: а) изложение религиозного регламента и нормативных ритуалов, включающих необязательные ритуальные действия (*нафила*): *зикры* после молитв, йасавийский *вирд* и т. п.; рекомендованные в братстве Йасавийя, формулы благожелательных молитв (*ду'а*), произносимые до и после сеансов *зикра* и др.; б) легитимация с точки зрения шариата *зикра джахр*, *сама'и* *ракс*, со ссылками на Коран, хадисы, сборники фетв и другие богословские и суфийские сочинения⁸. Иногда встречаются ссылки на неизвестные доселе сочинения Ахмада Йасави, видимо ему приписанные (например, *Фатава-йи танбиййа*); в) способы и процесс инициации неофитов братства; г) подробное описание этапов *зикра* и тех духовных состояний, испытываемых адептами братства на разных этапах (*макама*) Пути; е) описания собственно *зиков* с произносимыми формулами, правилами рецитаций и т. п.;

7 | См., например, известный хваджаган-накшбандийский компендиум «Манакиб-и Хваджа 'Али Рамитани» (Рукопись ИВ АН РУз, № 8743, л. 211а–222а). Анализ источника, в том числе и на предмет оценки двух видов *зикра*, см.: [DeWeese, 1999, р. 492–519; названный пассаж обсужден на с. 506–508].

8 | Часть этих источников, с легитимацией и, наоборот, — с делегитимацией *зикра джахр*, *сама'* уже описана в упомянутых работах Д. ДиУиса и Ю. Пауля, а также в моей работе [Бабаджанов, 2003(2), с. 237–250].

II. К другой группе [см.: Бабаджанов, 2003(3), с. 92–93; Шайх Худайдад..., 2006; об этом же шайхе см.: v. Kügelgen, 1998, S. 121–123] отнесены сочинения, представляющие собой практические рекомендации по исполнению тех или иных видов йасавийского зикра. Например, одно из таких сочинений (*Рисала-йи зикри Султан ал-'арифин*), текст которого приложен в конце этой статьи. Этот трактат содержит краткое описание шести видов йасавийского зикра, которые, по утверждению неизвестного автора, остались от Ахмада Йасави: 1) *Исм-и зат* с формулой «Аллах»; 2) *Исм-и сифат* (или по-другому — *Исм-и Хайй*), в котором наиболее предпочтительной считается формула *Хайй-Ох*, *Хайй-Ох!*; оба компонента представляют собой имена Бога: *Хайй* — Живой, Воскликание «Ох» — (по версии автора) означает Могучий. Этот зикр произносится после полуденной молитвы (*намаз-и пейшин*); 3) *Ду сара* с формулой *Хайй-Ох-Хува-Аллах*, *Хайй-Ох-Хува-Аллах!* Название этого зикра происходит от того, что при повторении формулы «в двух местах восклицают, словно тянут пилу» (*арра тортадурлар*); 4) *Зикр-и Хува* (в персидских вариантах — *Зикр-и арра*). Формула — *Хува-Хува-Хува-Хува-Аллах!*; 5) *Зикр-и чай-кун* (букв. Четочный зикр). Формула — *Хува-чакка*, *Хува-чакка...!* Здесь, видимо, имеется в виду зикр, сопровождаемый ударными инструментами, выбивающими ритм, напоминающий четечку; 6) *Зикр-и чахар зарб* (*чор зарб*; букв. четырехударный) с формулами *Хайй-Ох-Ох-Ох*, *Хува-Хайй-Ох-Ох-Ох*, *Хайй-Хува-Аллах!* Автор поясняет, что название этого типа зикра произошло от того, что четыре фонемы формулы (какие не уточняется) произносятся «с ударом», а в конце «подобно [звуку] пилы (*арра*)». Далее упомянуты другие виды зикра (например, *Зикр-и кабутар*, т. е. зикр, напоминающий голубиное воркование), практикуемые другими «почтенными» (*зат-и шарифлар*), кратко говорит о правилах и времени (обычно после намазов) произнесении громко вслух (*джахран*) некоторых названных им и иных формул *ду'а*.

III. И, наконец, упомянутая нами третья группа источников представляет собой фетвы (*фатава*) на арабском и, реже, на персидском языках, цель которых — придать законность громкому зикру, *сама'* и *ракс*⁹. Для этого составители фетв пользуются такими методами ханафитского фикха как *кийас* (выбор по аналогии), *ихсан* (предпочтительное решение) и обращение к *иджма'* (консенсус, или согласное мнение некоторых 'улама'). Интересно, что такие канонизированные виды ритуальных действий, как *такбир*, *талбиййа* (во время хаджжа), чтение Корана в голос и т. п., отнесены автором к видам зикра *джахр*. Известно, что йасавийский ритуал всегда оста-

9 | Один из сборников такого рода фетв в настоящее время готовится к публикации автором этих строк.

вался предметом жесткой критики со стороны нормативных богословов и шайхов других тарикатов. Очевидно, что фетвы такого рода появлялись в качестве своеобразного «богословского ответа» на подобные претензии.

Общая особенность первых двух групп названных источников состоит в том, что они, в отличие от многих других видов подобныхopusов, написаны в виде практических рекомендаций, советов, наставлений и предостережений. Поэтому мы здесь имеем довольно подробные описания одних и тех же ритуалов (точнее их вариаций), практикуемых какой-либо конкретной группой суфиев. Во всяком случае, повторюсь, подобные описания, сделанные самими суфиями, большая редкость для местной йасавийской письменной традиции, которая не балует исследователей своим обилием.

Из авторов теоретических сочинений следует особо выделить неизвестного доселе автора Шайх Худайдад б. Мулла Таш-Мухаммад 'Азизан ал-Бухари, которого по праву можно назвать крупнейшим суфийским теоретиком Мавараннахра XVIII — XIX вв., принадлежавшего *силсила* Йасавиййа/'Азизан [см. о нем: Бабаджанов, 2003(3), с. 92–93; Шайх Худайдад..., 2006; об этом же шайхе см.: v. Kügelgen, 1998, S. 121–123]. Во время составления упомянутого каталога, установлено, что перу этого автора принадлежит около 10 крупных сочинений в основном на суфийские темы (*Джами' ал-бахрайн*, *'Уйун ал-маса'ил*, *Тарика-йи вусул* и др.)¹⁰. Чаще всего Шайх Худайдад обращается к давнему (и почти никогда не прекращавшемуся) спору внутри Хваджаган/Накшбандиййа, а также с шайхами других братств — приемлем ли в практике братства громкий *зикр*, сопровождаемый нередко игрой на музыкальных инструментах. В своем не дошедшем до нас сочинении *Танбих-и даллин* (фрагмент его сохранился в одной из упомянутых выше фетв) он обвиняет современных ему накшбандийцев в том, что они забыли о некоторых наставлениях своих первоучителей (например, Махмуд Анджира Фагнави, Амир Кулала), практиковавших громкий *зикр*, либо о тех (например, Мухаммад Парса), кто, предпочитая *зикр хафи*, вполне благожелательно относился к тем, кто практиковал «зикр языка», конечно, при определенных условиях [см. по этому вопросу: Fletcher, 1995, p. 1–46; Algar, 1976, p. 39–46; Пауль, 2001, с. 129–144; ДиУис, с. 240–243; Бабаджанов, 2001, с. 341–349].

Упомянутое его объемное сочинение — *Бахр ал-'улум*, представляющее собой комментарий на сочинение Абу Хафса 'Умара ас-Сухраварди (ум. в 632/1234–35) *Иршад ал-муридин* [подробно об этом см. описания Ш. Зиядова: *Каталог...*, 2002 (№ 10, с. 31–36)]. Сюда, впрочем, включены комментарии солидных фрагментов других сочинений

ас-Сухраварди. Комментатор, указывая цель написания сочинения, пишет, что хотел бы защитить суфиев (очевидно, прежде всего Йасавиййа) от необоснованных нападок, доказать легитимность их теоретических положений и практики и т. д. Именно ас-Сухраварди, по мнению Шайха Худайдада, сумел легитимировать связь *шариата*, *тариката* и *хакиката*. Обращение к творчеству ас-Сухраварди в сочинениях йасавийских авторов и даже обязательное включение его имени в собственные цепочки духовной преемственности (*силсила*)¹¹ не случайно: именно у этого автора йасавийские шайхи находили хорошо аргументированные богословские обоснования своей мистической и ритуальной практике, часто становившейся предметом критики 'улама' и суфиев других братств.

Другое крупное сочинение Шайха Худайдада (на тюркском и арабском яз.) — *Бустан ал-мухиббин* — посвящено комментированному описанию и легитимации суфийских ритуалов, практикуемых современными автору братствами, в том числе и Накшбандиййа/Муджаддиййа [Шайх Худайдад..., 2006]. Здесь автор вновь неоднократно ссылается на сочинения Абу Хафса 'Умара ас-Сухраварди и дает очень подробную классификацию практикуемых суфиями ритуалов в зависимости от подготовки и мистического опыта. Описывая виды зикра *хафи* и *джахр*, автор отдает предпочтение последнему, так как «только он способен оживить сердце». Он старается обосновать соответствие *шариату* йасавийских видов зикра, особенно *зикр-и арра* («зикр пилю»), подробно описывая правила его исполнения, формулы и пр. Интересны также методы легитимации названных ритуалов (особенно громкого зикра) с точки зрения *шари'ата*. Здесь же автор определяет как обязательное действие (*ваджиб*) лечение больных во время сеанса *зикр-и джахр*; при этом глава конкретного кружка (*сар халка*) должен «изгнать» болезнь ударами рук или плетью (*камчи*) по спине больного, каковое действие названо *дам салмак* (арабск. — *рукйа*)¹².

Имея в виду полемический стиль сочинений Шайха Худайдада [см. также его сочинение *Писанд-и зикр-и джахр* (ИБ АН РУз, № 2406/2, л. 985–992)], можно полагать, что его интеллектуальные усилия были прежде всего направлены на то, чтобы дать аргументированный ответ той группе богословов и суфийских шайхов (прежде всего из кругов братства Муджаддиййа), кто старался доказать несоответствие *шари'ату* названных ритуальных действий. Естественно, претензии исходили из духа конкуренции, которая сохранялась между братствами на протяжении нескольких столетий (см. подробнее в упомянутых выше работах Д. ДиУиса и Ю. Пауля).

10 | Они упомянуты в его объемном (998 листов!) сочинении на арабском языке *Бахр ал-'улум/Шарх Иршад ал-муридин*. Рукопись (автограф) — ИБ АН РУз, № 2406/1.

11 | И это несмотря на то, что место Абу Хафса 'Умара ас-Сухраварди в йасавийских *силсила* в качестве одного из учителей Ахмада Йасави хронологически весьма узким.

12 | О других видах этого способа лечения см.: [Бабаджанов, Камилов, 2001, с. 62–63].

ЗИКР-И ДЖАХР¹³

Собственно *зикр* — это поминание и прославление Бога с произнесением определенных формул или имен Бога двумя способами: про себя, «втуне» (*хафи*), или вслух (*джахр*). Едва ли не с самого зарождения выделилось множество видов *зикр-и джахр*, зависевших от конкретной этнической и религиозной традиции, а также местных обычаев. Ритуал проводился обычно в четверг или в ночь с пятницы на субботу в *ханака* (называемых еще *зикр-хана*, *джахр-хана*). Судя по описаниям местных авторов и первых русских этнографов, один из наиболее распространенных видов этого ритуала выглядел так¹⁴. Шайх — глава конкретного сообщества суфиев (*джама'ат*) садился у михраба и рассказывал какую-нибудь поучительную историю из жизни Пророка, его сподвижников или знаменитых суфийских шайхов. Обычно такие истории как бы «готовили» участников (*закиран/зокирлар/закирлер*) ритуала, психологический настрой которых должен был удаляться от мирской обыденности под воздействием рассказов с примерами самопожертвования его героев «во имя Аллаха». Далее участники *зикра* садились в круг, в центре которого сидел *хафиз*, или *сар(-и) халка*; обычно это декламатор с хорошо поставленным голосом. Шайх старался добиться особого экстатического состояния (*ваджд*) своих подопечных. Затем *сар-халка* начинал читать нараспев фрагменты *вирдов* с прославлениями Бога (*хамд*) и Пророка (*на'ат*). Иногда тексты представляли собой фрагменты хикматов Ахмада Йасави. Сидящие в кругу *закиры* раскачивались в такт и постепенно начинали вскрикивать, что свидетельствует об их духовных муках (*истираб*). Спустя некоторое время участники невольно (либо по указанию шайха) встают и начинают исполнять особый ритуальный танец (*ракс*). Многие средневековые авторы подчеркивают, что любые телодвижения участников *зикра* богоугодны (*саваб*). Затем шайх задает определенный ритм вскрикам. Чаще всего это по-разному, но ритмично произносимые имена Бога либо принятые формулы Его восхваления — *тасбихат* (литании). Однако наиболее часто повторяемые слова, точнее имена Аллаха, при громких *зикарах* — «Хайй-Хува» (от арабского *ал-Хайй*, *Хува* — Вечно живой, Он). Формула в процессе многократного повторения, как правило, искажается и произносится просто как «Ха-Ху». На первых этапах формула произносится с гортанным резким выдохом. Издаваемый звук напоминает короткое блеяние барана; отсюда название этого вида громкого *зикра* — «*зикр-и куй*». Затем, после короткого перерыва, исполняется другой тип *зикра* с той же формулой, но произносимой те-

перь с закрытым ртом, как бы внутрь горла с выдохом в нос. Звук напоминает резкое короткое мычание бычка, отчего этот тип *джахра* получил название «*зикр-и тана*». На следующем последнем этапе та же или другие формулы произносились с резкими и полными вдохом и выдохом. Звук и ритм напоминали звук пилы, откуда и название этого типа «*зикр пилы*» (ар. — *зикр миншар*, перс.-тюрк. — *зикр-и арра*). Другие названия — «*зикр-и арра-йи марратан*» («многократно повторяемый *зикр пилы*»), «*зикр-и Хува*» (по чаще всего используемой формуле «Ха-Ху» — искаж. «Хайй-Хува»).

Описанный ритуал считался наиболее распространенным (но не единственным) видом громкого *зикра* в Центральной Азии, особенно в братстве Йасавиййа. Считалось, что этот вид *зикра* предпочел Хваджа Ахмад Йасави, который будто бы научился исполнять его у пророка Хидра (ал-Хидр, перс. и тюрк. Хизр)¹⁵ и у святого праведника Закариййа. Эта же традиция утверждает, что к громкому *зикру* (и особенно к *зикр-и арра*) прибегал сам Пророк на горе Хира' по настоянию пророка Хизра. Сторонники этого *зикра* полагают, что он способствует наилучшему очищению сердца «от ржавчины неведения», сбрасывает с него завесу (*хиджаб*) и удаляет из души искушения. Считается, что громкий *зикр* способствует так же: противникам (*мункиран*) примириться (*инкийад*), начинающим — приспособиться, затрудняющимся — приобрести духовное вдохновение (*ихлас*), преодолеть плотские привязанности, влюбленным в Бога — постичь духовное озарение (*заук*) и богоявление (или эманацию — *таджалли*) и т. д.

В зависимости от ритма исполнения и формул различаются и другие виды *зикра джахр*. Например, практиковались и практикуются до сих пор так называемые «ударные» (*дарбиййа*, перс.-тюрк. — *зарбиййа*) виды, которые основаны на двух-, трех-, четырехчастных (и т. д.) «ударах» на первом слоге отдельных слов в формулах *зикра* (например, *Ох-Аллах! Ох-Аллах-Ху! Ох-Аллах-Хува-Хайй!* и др.).

Существует множество других видов «громкого *зикра*». Некоторые именитые шайхи сами инициировали какой-нибудь вид *зикра*, «подсказанный» им, опять же, пророком Хизром. Так, до сих пор сохранился особый «пастиший» вид — *зикр-и Занги* (по имени Занги-ата) с ритуальным танцем (*ракс*) вприпрыжку. По преданию, этот шайх гнал стадо баранов с горы вниз, положив посох за спину, свесив на нем руки и стал невольно исполнять *зикр-и джахр*, а сама формула и движения приобрели определенный ритм.

Сторонники *зикр-и джахр* сформировали несколько способов его оправдания с точки зрения *шари'ата*. При грамматическом разборе термина обычно утверждается, что собственно слово *зикр* следует понимать только как «громкий *зикр*», но не как «тихий *зикр*» (*зикр-и хафи*);

13 | В написании этой части статьи автор использовал свою работу «*Зикр-и джахр*» [см.: Бабаджанов, 2003(1), с. 14–15].

14 | Здесь для описания некоторых видов громкого *зикра*, кроме названных источников, этнографических работ и наблюдений ритуальных собраний современных шайхов, мы воспользовались и другими упомянутыми здесь рукописями. См., например: *Дар мас'алайи зикр-и арра* [аноним]. Рукопись (ИБ АН РУз, № 9948/8, л. 125–144); *Дар истихсан-и зикр-и арра* [аноним]. Рукопись (ИБ АН РУз, № 10472) и др.

15 | О Хизре (ал-Хадир, Хидр, Кидр и т. д.) см.: [Aubail-Sallenave, 2003, p. 11–37].

последнее значение этот термин будто бы обретает только в том случае, когда начальная *зал* отмечена *даммой* (форма *зукр*!). Встречаются особые комментарии отдельных аятов Корана (чаще всего 17:110; 62:1,9,10), которые рассматриваются как прямое указание на предписанность «громкого зикра». Хотя споры о допустимости «громкого зикра» и сопровождающих его ритуалах (*ракс*, *сама*)¹⁶ всегда были и остаются предметом критики как богословов, так и некоторых сторонников «тихого зикра».

Выделяется группа суфийских авторов, которые, лично практикуя *зикр джахр* (или в принципе не возражая против него), выступали против того, чтобы он становился неким коллективным действием при участии непосвященных, что, по их мнению, превращает этот ритуал в профанацию и в средство сбора подношений. Особенно резкое неприятие вызывали те виды «громкого зикра», которые проводились публично (*зикр-и ‘амм*; *зикр-и ‘аланиййа/‘иланиййа*), на базарных площадях, в загородных мечетях и других подобных местах; в них могли участвовать простолюдины, желающие приобщиться к этому зажигательному ритуалу, во многом заимствованному из их же культурной традиции. Например, из наблюдений русских путешественников известно, что подобные публичные виды «громкого зикра» проводились в XIX — начале XX в. на мазарах Ахмада Йасаи, Занги-ата (Ташкент), на площади Регистан и мазаре Шах-и зинда (Самарканд). В некоторых из них участвовали сторонние зрители, в том числе и женщины.

Нельзя не упомянуть еще об одном ритуале, принятом среди некоторых этнических групп тюрков Центральной Азии, который фактически тоже является одним из видов зикра *джахр*. Речь идет о ритуале «*Садр тепмок*»¹⁷, проводимом, обычно, группой бродячих каландаров (или их потомками, а иногда просто группой осведомленных женщин) перед началом заупокойных обрядов (*джаназа*), когда покойник еще находится в доме. Участники становятся в круг и, выкрикивая знакомые (искаженные) фонемы «Ха-Ху», начинают с наклонами головы вперед и назад, бить себя в грудь и пританцовывать. Этот зикр фактически является способом проводов покойного и, как передавали нам наши информаторы¹⁸, делается для того, чтобы «отогнать от покойного слуг Сатаны и призвать ангелов». Существует множество других ритуалов, сходных с суфийскими (например, очень напоминающие *джахр*), исполняемых во время традиционных исламских и доисламских праздников на мазарах «святых» [Бабаджанов, 2001, с. 334, 338–341]; это вновь доказывает влияние суфизма на так называемый повседневный

ислам, и наоборот, заимствование тех ритуалов из «народной среды», которые (по мнению инициаторов такого заимствования) вполне соответствуют сунне Пророка. Правда, система и методы доказательств этого положения оставались и остаются весьма уязвимыми, на взгляд богословов-пуритан и конкурентов из других братств.

СОВРЕМЕННЫЕ ШАЙХИ ДЖАХРИЙЙА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ПРОДОЛЖЕНИЕ ТРАДИЦИИ?

Ныне некоторые группы суфиев (например в Узбекистане, Казахстане и Кыргызстане) продолжают практиковать отдельные виды громкого зикра, но в том виде, котором они восприняли его от своих наставников. К таковым следует отнести, например, известного казахстанского главу некоторых групп *джахриййа* Шайха Исмадулла¹⁹. С его именем связано фактическое возрождение традиции йасавийских/кадиритских²⁰ ритуалов в постсоветский период в Казахстане.

Практикуемый Шайхом Исмадуллой и его последователями коллективный ритуал представляет собой соединение 3–4 видов зикра *джахр*²¹. Ритуальные собрания, проводимые самим Шайхом или его *халифа*, обычно начинаются с рассказов о Пророке (которые, насколько мы поняли, большей частью заимствованы из сборников типа «*Касидайи бурда*», позднейших переложений «Сказаний» [*Кисса*] о пророках), либо об *асхабах*. Зафиксированы рассказы о Хваджа Ахмаде Йасаи. Надо сказать, сам Шайх — весьма искусный оратор, и ему вполне удается добиваться особого настроения участников зикра и даже сидящих в стороне зрителей, что вполне соответствует традиции (см. выше). Этот благоговейный настрой готовит психологически (или, как говорят некоторые *закиры*, «размягчает душу») и позволяет перейти к собственно ритуалу. При этом сам Шайх старается занять место²², откуда ему видны все *закиры*. Среди участников имеется свой *хафиз* с хорошим голосом, который нараспев декламирует *Хикматы* Ахмада Йасаи²³. Остальные участники, покачиваясь, повторяют ряд заданных формул в определенном ритме.

Ритмически повторяемые (точнее, распеваемые) формулы меняются в зависимости от вида зикра и представляют собой фрагменты *на‘атов* (восславлений) Пророка, либо *вирдов*. Иногда эти формулы —

16 | О дискуссиях вокруг этих ритуалов в других регионах исламского мира см.: [Gribetz, 1991, p. 43–62].

17 | Букв. «Удары по груди». Название произошло от основного действия в этом ритуале — это сильные удары участников тыльной стороной кулаков по груди. Упоминания об этом ритуале встречается в этнографической литературе [см., например: Сухарева, 1960, с. 27].

18 | Мне случалось наблюдать этот ритуал в некоторых районах Кашкадарьи и Ташкентской области.

19 | Шайх Исмадулла — выходец из казахской диаспоры Афганистана, куда эта группа казахов переехала вскоре после Октябрьской революции. В недавнем прошлом он жил в Пакистане. Ныне он житель Алматы, имеет множество муридov в разных городах Казахстана и Кыргызстана. Пользуясь случаем, хочу поблагодарить некоторых туркестанских муридov шайха Исмадуллы за подробные интервью и предоставленные видеокассеты с речами Хазрата Исмадуллы и сеансами его ритуальных собраний.

20 | Дело в том, что Шайх Исмадулла возводит цепочку своей духовной преемственности по линии Йасаи и Кадирии одновременно, что тоже является довольно обычной практикой для позднего суфизма в регионе.

21 | Повторяю, что здесь приводится лишь краткое и общее описание видов зикра этих собраний.

22 | Обычно это *кибла*.

23 | Сам шайх Исмадулла настаивает, чтобы *Хикматы* произносились на чагатайском языке, который воспринимается в этих кругах как оригинальный язык сборника, приписываемого Ахмаду Йасаи.

обычный набор Прекрасных имен Аллаха (*ал-асма' ал-хусна*). После выполнения двух-трех этапов с разными видами зикра участники встают и, образовав круг, продолжают хором декламировать одну из формул. При этом они остаются на месте, складывают руки крест-накрест на груди, повторяя резкие движения головой и корпусом от правого плеча к левому²⁴. Эти движения представляют собой один из видов ритуального танца *ракс*. Если принять приведенную выше классификацию «громких» видов зикра, очевидно, этот вид ритуала надо отнести к *зикр-и 'амм*.

Говорить о том, что сам Шайх Исмадулла хорошо знает собственную йасавийскую традицию (как письменную, так и устную) не приходится²⁵. Ограниченны его знания по всей разнообразной палитре йасавийского ритуала, в том числе и видов зикра *джахр*. Здесь мы можем наблюдать скорее те виды зикра, которые сохранились в одной из общин казахов ко времени Октябрьской революции перед их иммиграцией в Афганистан. При дальнейших исследованиях следовало бы иметь в виду возможное влияние окружающей среды на традиции (в том числе и ритуальные) локальной группы этнических казахов, либо, наоборот, ее относительную изоляцию, а следовательно, известную архаичность сохраненных видов зикра.

Между тем в нашем регионе исследователями²⁶ выявлены суфийские шайхи, хорошо знающие (а иногда и исполняющие) значительно больше видов зикра. Можно упомянуть наманганские кружки Джахрийя, участники которых, по их утверждению, знают более двух десятков видов зикра. Хотя на деле исполняется всего два-три вида. Формальный глава одного из таких кружков — Довуд-хон Намонгони. Надо признать, что и его познания о письменной традиции, о теоретических положениях или об иных «секретах Пути» (в том виде, в каком они зафиксированы в названных малочисленных источниках) невелики, если не сказать смутны. Хорошо усвоив начальные религиозные знания, Довуд-хон учился у некоторых наманганских шайхов Джахрийя, знавших и сохранивших дореволюционную традицию *зикр-и джахр*²⁷. Впрочем, воспринятую им форму суфизма тоже нельзя назвать интеллектуальной (или «элитной»), что на самом деле в исламском мистицизме встречается достаточно редко. И здесь мы также, скорее всего, имеем дело с одним из видов названного *зикр-и 'амм*.

24 | В некоторых братствах этим движением имитируют «удары по сердцу», способствующие, как считается, лучшему очищению сердца и выбиванию в нем имен Аллаха.

25 | Здесь, очевидно, сказалась этническая изоляция, в которой находилась казахская община в Афганистане. Можно сказать, что сам Шайх Исмадулла воспринял эту традицию от старожиллов диаспоры, но в том ограниченном виде, в каком она сохранилась в устной форме среди старцев. Однако совсем недавно Шайх Исмадулла написал две книги, одна из которых как раз посвящена шарху 'атской легитимации зикра *джахр*. Кроме прочих аргументов здесь почти полностью использованы фрагменты с легитимацией зикра *джахр* из упомянутого сочинения *Джам'и ал-фатава*, текст которого некогда был предоставлен нами ученику шайха Исмадуллы — Сайфиддину-кори.

26 | В частности, А. Муминовым и автором этих строк.

27 | Одним из учителей Довуд-хона был ныне покойный Гулам-ата Норматов (ум. в 2000 г.) [см. о нем: Бабаджанов, 1998(1), с. 27].

Справедливо будет заметить, что письменная традиция — продукт именно интеллектуального суфизма — явление скорее городское; по преимуществу в городах интеллектуальный суфизм находил «основного читателя» сложных для неискушенного провинциала элитных суфийских произведений. Поэтому всегда уместно выделять суфизм «интеллектуальный» (со сложным толкованием психофизических состояний, с соответствующей градацией цветовых видений, с разъяснением особенностей состояния адепта на конкретном этапе [*макама*] духовного вознесения и т. п.) и отличать его от суфизма «народного», приверженцы которого, как правило, бывают лишены возможности глубоко освоить сложные толкования ритуальной техники, других особенностей Пути. Их суфизм остается как бы на уровне освоения техники ритуала с предварительным разъяснением (в виде устоявшихся клише) основной цели мистического Пути. Однако в исторической перспективе мы видим, что интеллектуальный суфизм в Центральной Азии уже в XVII в. впал в состояние стагнации (за исключением разве что Накшбандийя/Муджадидийя), от которой он потом так и не оправился. И напротив, именно «народный» суфизм и все сопутствующие ему ритуалы, практикуемые в кругу непосвященных (типа *Садр теп-мок*), более всего проявили свою живучесть, поскольку оставались всегда приземленными и тесно связанными с народными обычаями и обрядами. На мой взгляд, именно ритуалы «народного» суфизма зафиксировали многие этнографы и фиксируют теперь исследователи в разных регионах Центральной Азии.

Попытка проследить мотивы приобщения к этим и другим, возрождающимся теперь братствам совершенно разных слоев населения в городах и деревнях уведет нас слишком далеко от целей нашей работы. Здесь отмечу лишь некоторые результаты моих наблюдений в среде светских интеллектуалов (это выпускники вузов, и среди них — кандидаты, а иногда и доктора наук), кто предпочел «встать на Путь». Во-первых, почти во всех случаях я заметил увлечение в этих кругах научно-популярными и научными работами о суфизме вообще. Однако в таких работах речь преимущественно идет о том самом «интеллектуальном» суфизме, который становится «влекущим ориентиром» для неискушенного и неподготовленного, но вполне одухотворенного читателя. Во-вторых, духовная и «идеологическая» пустота (усиленно пропагандируемые в центральноазиатских странах «новые идеологические ориентиры» в расчет принимать не приходится) делает для местной интеллигенции привлекательным путь «духовного и нравственного очищения», на фоне жестоких реалий нарождающегося молодого капитализма.

Вместе с возрождением самих суфийских групп, восстанавливается традиция благотворительности и социальной активности братств. Например, Шайх Исмадулла нередко помогает некоторым бедным

семьям (как правило, это члены братства) за счет подношений своих богатых муридов и почитателей. И, кажется, он вполне осознает, что таким образом он зарабатывает не столько религиозный авторитет, а, так сказать, «социальный капитал», что, собственно, всегда соответствовало традиции большинства суфийских шайхов. С другой стороны, говорить о его притязаниях на политическую деятельность пока рано. По рассказам некоторых его муридов, года 3–4 назад отношение некоторых государственных служб к быстро набирающему авторитет шайху было настороженным, намеренно затягивалось дело о предоставлении ему казахстанского гражданства и даже ставился вопрос об изгнании его из страны. Однако несколько положительных реплик Шайха в адрес Президента Н.А. Назарбаева сняли остроту противостояния с государством²⁸.

Вернемся, однако, к наманганским кружкам Джахрийя. В процессе полевых исследований у меня создалось впечатление, что, обладая довольно виртуозной техникой нескольких видов «громкого зикра» и тем самым становясь для своего круга последователей и почитателей своеобразным духовным наставником («пастырем»), Довуд-хон не лишен вполне земных и материальных интересов, активно капитализируя свое влияние посредством подношений²⁹. Некоторое «автономное положение» Довуд-хона Намонгони и его «братьев по общине» в среде верующих Намангана уже вызывает негативные оценки религиозных лидеров (официальных и неофициальных) города и области. Претензии сводятся к хорошо знакомым клише с осуждениями суфизма вообще, и особенно его «запретных» ритуалов вроде *зикр-и джахр*.

По крайней мере древняя ритуальная традиция не забыта. Те шайхи, кто, несмотря на неблагоприятные условия, сохранили ее, всячески стараются передать технику ритуала новым сподвижникам. Однако на примере казахстанских муридов Шайха Исмагулла вместе с передачей собственно суфийской традиции мы можем наблюдать фактическую реисламизацию групп населения, вовлеченных в общину. Шайх постепенно, без давления, но довольно настойчиво, требует исполнения основных предписаний шари'ата (*фарз*). О широком участии суфийских шайхов в продолжающемся процессе реисламизации региона говорить пока рано. Тем не менее напрашивается давняя историческая параллель, когда Ахмад Йасави и его последователи участвовали в процессе исламизации народов к северу от Мавараннахра и исламизации монгольских правителей и племен.

28 | Как передавали некоторые его муриды, на одном из своих собраний шайх Исмагулла высказался в средневековом стиле в том смысле, что, если подданные не будут доставлять огорчения своему падишаху, последний не будет иметь повода для притеснений.

29 | Разумное сочетание материальных и духовных интересов заметно и у Шайха Исмагулла. Так, после одной из своих проповедей (*ваз*) в своем «доме-ханака» в Алматы, его последователи проносили по рядам мешок, куда все участники собрания бросали деньги. Шайх при этом призывал не скупиться «на пути Аллаха».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Общинная интеграция в суфийских братствах основывалась преимущественно на коллективном ритуале. Однако, о единообразии ритуальной практики в суфийских братствах Центральной Азии (как, впрочем, и в других братствах исламского мира) говорить не приходится. Более того, история суфизма знает массу примеров, когда споры по поводу «легитимности», или формы зикра («громкого» и «тихого», «внутреннего» или «молчаливого»), становились предметом жарких дискуссий адептов одной общины, повлекших за собой ее фактический раскол³⁰.

Более стабильной (в смысле признания разнообразия видов и форм зикра) выглядит ситуация в братствах, объединенных под общим названием Джахрийя (в том числе и Йасавийя). В тех немногочисленных местных источниках (в основном XVII–XIX вв.), которые дошли до нас, разнообразие видов «громкого зикра» констатируется без претензий в адрес инициаторов этого ритуала. Авторы подобных сочинений, следуя прежним теоретикам обоих направлений и ссылаясь на них, стараются уравнивать легитимность двух типов зикра³¹. Весьма частые нападки на «громкий зикр» со стандартными обвинениями в недопустимом нововведении (*бид'а*), заставляла носителей этого ритуала и заставляет до сих пор искать свои аргументы в его легитимности как одного из многообразных Путей к Богу³².

Тем не менее единого или универсального вида *зикра джахр* (как, впрочем, и *хафи*) не сложилось. Со временем виды и вариации этого ритуала множились даже в пределах одного региона и зависели, видимо, от личного мистического опыта шайха, его предпочтений и окружающей этнокультурной среды. Варианты основывались на разных формулах, способе и манере их произнесения. Иногда в одном сеансе объединялось несколько видов джахра — от более простых формул к сложным. Однако и этот набор видов джахра варьировался, и таким образом появлялись новые его виды. А если к этому добавить формы ритуального танца (*ракс*), которые тоже отличались значительным разнообразием, можно предположить, что вариаций ритуала становилось еще больше.

Каждая конкретная община (в случае, если мы располагаем письменной фиксацией исполняемых ею ритуалов) старалась обосновать свой вид зикра ссылкой на непреложный авторитет знаменитого шайха в своей *силсила* (часто в нее искусственно введенного), либо, ссылкой

30 | См., например, наиболее показательные исследования дискуссий внутри Накшбандийя по поводу *зикра хафи* и *джахр* [Пауль, 2001, с. 130–148].

31 | Правда, бывают исключения, когда (как это показано выше) некоторые из авторов сочинений, признавая «шари'атскую правомерность» обоих видов зикра, ясно говорят о предпочтительности джахра.

32 | Напоминаю о недавней публикации Шайха Исмагулла с легитимацией громкого зикра.

на мистическое озарение, снизошедшее чаще всего от Хизра (вариант — Пророка). Естественно, такие способы аргументации (с опорой на методы *таклидиййа*) оставались весьма уязвимыми в глазах множества факихов, для которых легитимность суфийских ритуалов была более чем сомнительна. И это несмотря на то, что формально «легитиматоры» придерживались обычных способов аргументации (*кийяс*, *истихсан*), правда в расширенных их видах (скрытом, опосредованном и т. д.).

Вариации *зикра* повлекли за собой разнообразие общинной идентификации. Например, лидеры современных йасавийских общин Центральной Азии претендуют на то, что именно их вид зикра (зиков) или иного ритуала прямо исходит из традиции самого Ахмада Йасави. Такие же утверждения мы находим и в источниках, исходящих из разных ответвлений братства (групп), придерживающихся неодинаковых видов ритуальной практики. Иными словами, в условиях конкуренции между шейхами таких групп их ритуальная индивидуальность легитимировалась как эксклюзивность, восходящая корнями к непреложному авторитету в *силсила*, а иногда и к самому Пророку.

Нас больше интересует другой вопрос, а именно степень влияния того или иного вида зикра на особенности сложения интегративного сознания конкретной общины. Этот вопрос тоже весьма обширен и достоин специального изучения. Здесь же мы вынуждены ограничиться следующими общими замечаниями, основанными на наблюдениях и опросах членов современных суфийских групп региона. Одна из примечательных особенностей зикра *хафи* состоит в том, что ритуал в этих группах носит скорее индивидуальный характер. Это прежде всего касается зикра, обучившись которому (под руководством шейха), каждый член общины по традиции должен и может прибегать к этому ритуалу, даже будучи в толпе, на базаре и т. п.³³ Неопытный адепт может советоваться с наставником и говорить о трудностях Пути. Однако с нарастанием мистического опыта зикр адепта становится все более и более индивидуальным. Общинная идентификация в таких братствах менее всего поддерживается ритуалом и более всего — харизмой шейха (т. е. истинной или придуманной способностью к чудотворству — *карама*), индивидуальным осознанием принадлежности к духовной «цепочке великих» и т. п.

Между тем в отличие от зикра *хафи* зикр *джахр* предполагает обязательное коллективное участие определенного числа закиров. Отсюда более частая и тесная «ритуальная коммуникация» групп Джахриййа. Это ставит сеансы «громких зиков» в особое положение, т. е. в основу интегративной идентификации конкретной общины. Например, в нанганских кружках Джахриййа до последнего времени не было осо-

33 | Накшбандийский «зикр в толпе» хорошо описан в источниках и многочисленной научной литературе. Он, как известно, основан на одном из принципов этого братства — *Халват дар анджуман* («Уединение в обществе»).

бого лидера группы³⁴ и общину объединял скорее коллективный ритуал. И между прочим в исторической перспективе эта особенность (т. е. отсутствие авторитарного культа «главного шейха») привела к тому, что Йасавийские братства относительно поздно стали институционализироваться, каковой процесс начался, скорее всего, под влиянием социально и политически более активной Накшбандиййа³⁵. Между прочим упомянутый Ибрахим шейх тоже вполне осознает особую интегративную природу коллективных ритуалов и инициировал традицию во время сбора своих ближайших *халифа* на каждый Маулуд (день рождения Пророка) проводить сеансы зикра *джахр* в селении Куш-ата (под Туркестаном), где жил и похоронен его учитель. С этой же целью на Священный месяц рамадан Шайх вместе с той же группой *халифа* совершает традиционный *зийарат* к могилам знаменитых шейхов Накшбандиййа.

Наше обращение к интегративной роли коллективного ритуала отнюдь не означает, что общинная идентификация и особая коллективная сплоченность суфийских групп современности основаны исключительно на специфике ритуала. Есть, конечно, не менее значимые стимулы, вовлекающие множество совершенно разных людей в суфийские общины. Для интеллектуалов, как отмечено выше, вовлечение в братство нередко результат внутреннего убеждения, результат «духовных исканий»; для более простых членов (особенно провинциалов) — опора и поиск душевного равновесия на фоне крайне сложной жизни (безработица, нищета и пр.). Не исключается вовлечение тех, кто пришел в братство в поисках утешения в результате душевных травм, либо с целью исцеления физических недугов. Не менее интересным кажется и феномен вовлечения в братство Исмагуллы шейха вполне преуспевающих бизнесменов. Что они ищут в братствах? Очевидно, это тоже перспективное направление исследования.

Нельзя сказать, что в настоящее время суфийские братства занимают самое заметное место в религиозной и социальной жизни местных мусульман. Суфизм, как мы отметили, утратил свою былую популярность и влияние много раньше, а нынешнее его возрождение происходит в иной ментальной и социальной среде, к тому же в виде довольно немногочисленных локальных групп³⁶. В связи с этим, очевидно, споры о легитимности или «правильности» того или иного вида

34 | Что касается упомянутого Довуд-шейха, то, будучи имамом мечети, где в основном проводятся ныне сеансы зиков, он как бы негласно признается лидером этой общины, хотя не всегда «ведет» собственно зикр и его лидерство носит скорее всего формальный характер. Впрочем, он не лишен амбиций и старается претендовать на статус фактического главы группы. Особый случай — Исмагулла Шайх, который на территории Казахстана оказался единственным носителем давно забытой традиции, что стало основой его харизмы в глазах последователей.

35 | С началом институционализации связано, видимо, и появление у Йасавиййа более или менее устойчивой письменной традиции, которая, кстати, тоже формировалась под влиянием Накшбандийской литературы разных жанров.

36 | Исключение — Накшбанди-Муджадидийские группы, которые более институционализированы и объединены вокруг нескольких фигур (Ибрахим-шейх, или его халифа в Казахстане и Кыргызстане Гулом-Али шейх, Шариф-Али и др.). В настоящее время эти группы весьма активны в смысле географического расширения своего влияния.

зикра еще не имеют особого резонанса и ограничиваются рамками конкретных общин, в которых шайх приводит «дежурные» аргументы в пользу избранного вида ритуала только своим ученикам или почитателям (*ихлосмандлар*). Так, признанный лидер Накшбанди-Муджаддийских групп в Узбекистане, Казахстане и Кыргызстане Ибрахим-шайх [см. о нем: Бабаджанов, 1999, с. 38–39] говорит о легитимности и предпочтительности «внутреннего», молчаливого зикра (*хафи*). По традиции он апеллирует к способу исполнения предписанных молитв (*салат*, *намаз*), когда только в отдельных случаях и только имам читает громко вслух предписанные молитвы; а в случаях, когда молитву мусульманину приходится исполнять одному (например, будучи в пути), читаемые айаты произносятся не вслух. Это же касается и *тасбиha* (как составной части молитвы), тоже произносимого про себя³⁷. Подобных предписаний в основных регламентированных ритуалах, по мнению Ибрахим-шайха, вполне достаточно, чтобы говорить о способе тайного, внутреннего богопомяновения как о наиболее соответствующем сунне Пророка. Шайхи Джахрийя, тоже следуя своей традиции, говорят о том, что «громкий зикр» легитимен и исходит из велений Пророка, и тоже ссылаются на элементы предписанных молитвенных и иных ритуалов (*азан*, *такбир*, *талбийя* и т. п.), содержащие, по их мнению, прямые указания на «громкий зикр». Повторюсь, что пока прямых дискуссий по вопросам «законности» зикра обоих направлений не наблюдалось, очевидно, в силу отмеченного ограниченного (пока еще) распространения влияния суфийских групп в регионе.

Оставим в стороне подробный анализ способов аргументации позиций сторон в обосновании собственных способов ритуала: слишком много уязвимых аргументов (с точки зрения богословского пуризма) нас ожидает в разборе этого вопроса³⁸. Хотя среди суфийских интеллектуалов региона встречались и такие, кто в этой дискуссии занимал более взвешенную и беспристрастную позицию. Здесь нелишне вспомнить рассуждения знаменитого накшбандийского шайха Махдум-и А'зама (ум. в 1542), отдававшего предпочтение зикру *хафи*, однако считавшего громкие виды зикра также легитимными. По его мнению, Ахмад Йасави, «наставляя на путь Истины» народы к северу от Сырдарьи, предпочел обучать их зикру *джахр* и даже инициировал его новый вид — *Зикр-и арра*, исходя из «способностей к восприятию» или «склонностей» (*исти'дад*) «народа Ясы (=Туркестана)». «В этом нет никакой вины (*'айб*) — добавляет Махдум-и А'зам, — и даже напротив, ибо путь наших пророков был именно таков, и им нисходили знамения, соответствующие их народам и условиям вре-

37 | Конечно, шайх исходил здесь из ханафитской традиции.

38 | Между прочим, как в Средневековье, так и теперь, среди местных богословов, в принципе готовых признать и признающих статус легитимности суфизма, предпочтение в подавляющем большинстве случаев отдается представителям молчаливых видов зикра, и прежде всего Накшбандийя.

мени...»³⁹. Кроме изрядной доли толерантности в таких рассуждениях нетрудно заметить и другие аспекты. Махдум-и А'зам фактически признает, что способ зикра исходит из комплекса локальной культурной традиции⁴⁰. Это наводит на мысль, что появление зикра *джахр* в названном регионе в каком-то смысле должно рассматриваться и как плод этнокультурного и даже этнопсихологического феномена конкретного народа и региона, где зарождался этот ритуал. Можно также говорить о локальных формах зикра *джахр* как о продукте удачного синтеза знакомой Хваджа Ахмаду Йасави собственно исламской и неисламской традиций. К тому же напомним, что через суфизм шла исламизация тюркских племен названных регионов, где та самая этнокультурная традиция была более восприимчива к суфийской риторике в сочетании с лояльностью к их собственной культуре и обычаям.

39 | Ахмад б. Джалал ад-дин ал-Касани ад-Дахбиди (Махдум-и А'зам). *Русала-йи Бабурийя*. Рукопись (ИБ АН РУз, № 501/XXV, л. 276^а–276^б) (краткое описание сочинения: СВР. III. С. 311, №529).

40 | Здесь я использую термин «культурная традиция» в самом широком смысле, включая в него и религиозно-обрядовую практику.

Список источников и литературы

- Ахмад б. Джалал ад-дин ал-Касани ад-Дахбиди (Махдум-и А'зам). *Рисала-йи Бабурийа*. Рукопись // ИВ АН РУз. № 501/XXV.
- Бабаджанов Б.М. Гулам-ата // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 2 / Ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 1998.
- Бабаджанов Б.М. Ибрахим хазрат // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 2 / Ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 1998.
- Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских братств в Узбекистане // *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)* / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001.
- Бабаджанов Б.М. Зикр-и джахр // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 4 / Ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2003(1).
- Бабаджанов Б.М. *Зикр джахр и сама'*: сакрализация профанного или профанация сакрального? // *Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе* / Под ред. С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова. М.: Вост. лит.; РАН, 2003(2).
- Бабаджанов Б.М. Худайдад // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 4 / Ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2003(3).
- Бабаджанов Б.М. О видах зикра джахр среди братств Центральной Азии // *Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII–XVIII вв.* Материалы международного Круглого стола. Алматы: Дайк-пресс, 2004.
- Бабаджанов Б., Камиллов М. *Рукья* // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 3. М., 2001.
- Басилов В.Н. *Культ святых в исламе*. М., 1970.
- Бахр ал-'улум / Шарх Иршад ал-муридин. Рукопись (автограф) // ИВ АН РУз. № 2406/1.
- Дар истихсан-и зикр-и арра [аноним]. Рукопись // ИВ АН РУз. № 10472
- Дар мас'ала-йи зикр-и арра [аноним]. Рукопись // ИВ АН РУз. № 9948/8.
- ДиУис Д. Маша'их-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)* / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001.
- Каталог суфийских произведений XVII–XX вв. из собраний Института востоковедения им. Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан / Сост. Б. Бабаджанов, С. Гулямов и др.; Ред.: Б. Бабаджанов, У. Берндт, А. Муминов, Ю. Пауль; Изд. Ю. Пауль. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002.
- Манакиб-и Хваджа 'Али Рамитани. Рукопись // ИВ АН РУз. № 8743.
- Пауль Ю. Доктрина и организация Хваджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-дина // *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)* / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001.

- Позднеев П. *Дервиши в мусульманском мире*. Оренбург, 1886.
- Сухарева О.А. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством // *Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии*. М.;Л., 1959.
- Сухарева О.А. *Ислам в Узбекистане*. Ташкент, 1960.
- Троицкая А.Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // *Бюллетень Среднеазиатского государственного университета*. Вып. 10. Ташкент, 1925.
- Фатава ли-ибахати зикр джахр, сама' ва ракс. Рукопись // Институт востоковедения (ИВ) АН РУз. № 11593.
- Шайх Худайдад ибн Таш-Мухаммад ал-Бухари. *Бустан ул-Муhibбин* / Критическое изд., исслед. и введ. Б.М. Бабаджанов, М.Т. Кадырова. Туркестан, 2006.
- Шайх Худайдад. *Писанд-и зикр-и джахр*. Рукопись // ИВ АН РУз. № 2406/2.
- Algar H. Silent and vocal dhikr in the Naqshbandi order // *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15.–22. August 1974*. Göttingen, 1976.
- Aubaile-Sallénave Fr. Al-Khidr, «l'homme au manteau vert» en pays musulmans: ses fonctions, ses caractères, sa diffusion // *Charmes et sortiluges magie et magiciens. Les Orientales, XIV*. P., 2003.
- Fletcher J. The Naqshbandiyya in Northwest China // *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* / New ed. B. Manz. Harvard, 1995.
- Gardet L. Dhikr // *Encyclopaedia of Islam (EI)*. Vol. III. Leyden, 1986.
- Gribetz A. The sama' controversy: sufi vs. legalist // *Studia Islamica*, 74. 1991.
- v. Kügelgen A. Die Entfaltung der Naqshbandiya-Mugaddidiya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts / Ein Stuk Detektivarbeit // *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations / Ed. by A. v. Kügelgen, M. Kemper, A.J. Frank. Berlin: KSV, 1998.
- Michot Jean R. *Musique et danse selon Ibn Taymiyya: Le Livre du Sama' et de la danse (Kitab as-Sama' wa-l-Raqs) compilé par le shaykh Muhammad al-Manbijji*. P., 1991.
- DeWeese D. Khojagani Origins and Critique of Sufism: the Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manaqib of Khoja 'Ali Ramitani // *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and polemics* / Ed. by Fr. De Long and B. Radtke. Leiden–Boston–Köln: Brill, 1999.

В.О. Бобровников

Мусульманская школа в раннем Советском Дагестане (1918–1927)*

Советская эпоха, часто представляемая как время бесконечных анти-мусульманских гонений [Bennigsen, Wimbush, 1985], в действительности не являла собой такую однозначную и безрадостную картину. При внимательном изучении первоисточников можно выделить несколько периодов трансформации исламского образования в Дагестане в XX в. Это Гражданская война и борьба за установление советской власти на Северном Кавказе (1918–1921), раннее советское культурное и административное строительство (1920-е гг.), массовые политические репрессии в ходе социалистических реформ (конец 1920-х — середина 1940-х гг.), легализация мусульманских институтов после создания Духовного управления мусульман Северного Кавказа (1944 — начало 1950-х гг.), наступление государства на ислам (середина 1950-х — начало 1960-х гг.), стабилизация отношений советской власти и мусульманских общин в период «застоя» (1960-е — 1980-е гг.), «перестройка» (1985–1991), исламский подъем в постсоветский период (с начала 1990-х по настоящее время). В целом (с некоторым разнобоем в датах) эта периодизация, на наш взгляд, применима к истории мусульманской школы во всех мусульманских республиках СССР.

Определяющим критерием такой периодизации является смена политических режимов в стране, связанные с ней изменения в конфессиональной политике государства, а также условиях существования мусульманских общин. При переходе от периода к периоду формы институтов исламского образования, их содержание, функции и источники существования существенно менялись. Но в основе исламского образования оставалась сложившаяся в дореволюционном Дагестане автономная сеть негосударственных мусульманских школ, прежде су-

ществовавших за счет *вакфов* и частных пожертвований. Дореволюционные *мактабы* и *мадрасы* остаются образцом для подражания (порой недостижимо высоким) для большинства дагестанских и прочих северокавказских учителей-*мударрисов* и их студентов-*мута‘аллимов*. Дагестанские *мударрисы* советского и постсоветского времени в целом следуют дореволюционному «канону» образования, основанному на сочинениях шафиитской религиозно-правовой школы.

С эпохи Средневековья до 20-х годов XX в. *‘улама’ (алимы)* из Дагестана поддерживали связи с мусульманскими учеными и преподавателями из зарубежных шафиитских центров исламского образования в Сирии, Египте, Йемене, Неджде. Многие дагестанские *мута‘аллимы* продолжали обучение в арабских странах. В целом же регулярные контакты Дагестана с культурными центрами Ближнего Востока были нарушены еще в период российского завоевания Северного Кавказа и строительства здесь укрепленной границы (Кавказской линии) в последней четверти XVIII — первой половине XIX в. После окончания в 1864 г. затяжной Кавказской войны связи между мусульманами российского и зарубежного Востока ненадолго восстановились (до закрытия русско-османской границы с началом в 1914 г. Первой мировой войны), однако уже не в том масштабе. Дагестанские *‘улама’* и *мударрисы* вынуждены были переориентироваться на внутренние мусульманские регионы России, в первую очередь Поволжье [подробнее см.: Kemper, 1998]. В настоящей работе мы рассмотрим этот процесс на протяжении двух первых выделенных выше периодов.

ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА И УСТАНОВЛЕНИЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Советская власть в Дагестане победила в долгой и кровопролитной борьбе с целым рядом политических противников местного и международного значения. Из них серьезным соперником, а по временам и союзником, была республиканская Турция. Первые советские институты — Военно-Революционные комитеты (*ревкомы*) и Советы возникли в городах Петровск (современная Махачкала) и Темир-Хан-Шура (современный Буйнакск) весной — летом 1918 г., но к 1919 г. советская власть на Северном Кавказе пала. Большевикам приходилось много и часто лавировать, заигрывая с турками и мусульманскими лидерами Дагестана. В 1918 г. заведующим Отделом духовно-шариатских дел Дагестанского областного ревкома стал популярный в Дагестане суфийский шейх Сайфуллах-кади ан-Ницубкри ал-Гази-Гумуки (Сайпула-кади Башларов, 1853–1919). В бюро по печати ревкома сотрудничал известный дореволюционный *мударрис* Абу Суфйан Акаев (1872–1931) из Нижнего Казанище. Советская власть была установлена в 1920–1921 гг. благодаря военной поддержке Красной армии партизанскими отрядами шейха ‘Али-Хаджжи ал-‘Акуши (Акушинского) (ум. в 1930).

* | В основу статьи положены архивные и полевые материалы, собранные по проекту «Islamic Education in the Soviet Union and the Commonwealth of Independent States» под руководством проф. Рауля Мотики, финансировавшемуся Фондом Фольксвагена в 2002–2005 гг.

Политика советской власти в отношении исламского образования в первые годы ее существования была двойственной. С одной стороны, в советской риторике мусульманская школа приравнивалась к «темноте и невежеству», считалась орудием угнетения трудящихся мусульман при царском режиме. Главной задачей в области народного образования большевики всегда считали искоренение старой религиозной, в том числе примечетной, школы и замену ее светскими государственными учреждениями. 23 января 1918 г. в Москве был принят знаменитый декрет Совнаркома РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Было решено, что «преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается» (ст. 9) [см.: *Законодательство о религиозных культах...*, 1969, с. 52]. С другой стороны, по крайней мере формально, провозглашалась веротерпимость. Ислам был уравнен в правах с православием. Большевики не раз подчеркивали, что никак не собираются ущемлять исламские традиции народов Северного Кавказа, лишать их мечетей и *мадрас*.

Первые послереволюционные годы отмечены обилием проектов в области образования на Северном Кавказе. Еще в мае 1917 г. на I-м съезде горских народов Кавказа, проходившем во Владикавказе, левый эсер Саид Габиев (1882–1963, с 1918 член РКП(б), а с марта 1920 г. — Северо-Кавказского ревкома) предложил создать национальную светскую школу. Съезд постановил ввести для кавказских горцев всеобщее, обязательное и бесплатное образование. На всех уровнях обучение велось на родном языке. С первого года обучения обязательно изучался Коран и основы веры (*усул ад-дин*, «закон Божий»), с третьего класса — арабский и русский, а с четвертого — тюркский языки. «Для всех горцев Кавказа за основной должен быть принят арабский алфавит с прибавлением лишь тех букв для звуков, которых нет в арабском алфавите» (т. е. «аджам. — В.Б.). Съезду «улама» и *мударрисов* поручалось выработать единую систему кавказского «аджама» [РФ ИИАЭ, *Махачкала*, ф. 2, оп. 1, д. 57, л. 38–39].

Духовная секция съезда выработала проект реорганизации управления мусульманскими институтами всей страны: «в столице Российского государства должна быть учреждена должность *шейх-ул-ислама*, избираемого мусульманами России на точном основании шариата. *Шейх-ал-ислам* пользуется правами министра по мусульманским религиозным и политическим делам. При *шейх-ул-исламе* должен быть совет из шести представителей, избранных по правилам шариата: по два от *шафи'итов*, *ханафитов* и *джа'фаритов*. Для мусульман Терской, Кубанской и Дагестанской областей, Черноморской губернии, ногайцев, караногайцев и туркмен Ставропольской губернии учреждается должность Кавказского *муфтия* с резиденцией в г. Владикавказе. При

муфтии должен быть совет из четырех *кади*, по два от *шафи'итов* и *ханафитов*». Он является председателем Кавказского горского духовного правления из 9 *кади* (3 — из Дагестана), которых должны выбирать из своей среды знатоки шариата. 5 мая 1917 г. *муфтием* был избран близкий к суфизму известный политический деятель и ученый («алим») Наджм ад-дин ал-Хуци (Нажмуддин Гоцинский, 1859–1925) [РФ ИИАЭ, *Махачкала*, ф. 2, оп. 1, д. 57, л. 20, 40–41]. Проект был записан товарищем председателя секции съезда Мухаммедом Абдулкадыровым по-арабски и по-русски [Союз объединенных горцев..., 1994, с. 37–41].

В основу этого постановления, похоже, были положены проекты отдельного *муфтията* для российских мусульман Северного Кавказа, обсуждавшиеся на мусульманских съездах и собраниях времен первой русской революции (1905–1907), а также законопроект, рассматривавшийся IV Государственной думой в 1913 г. [Законодательное предположение..., с. 915–919; см. о нем: Усманова, 1999, с. 87, 110–116]. Разные планы создания северокавказского *муфтията* обсуждались в дореволюционной русской администрации на Кавказе начиная с 1889 г. [Ислам в Российской империи..., 2001, с. 283–287, 297–299, 312]. После 1917 г. осуществить их помешала начавшаяся разруха и Гражданская война. Не был реализован и проект светской национальной школы С. Габиева. В нем было немало абсолютно неосуществимых предложений, например создание единого кавказского «аджама». При всем том необходимо отметить, что некоторые идеи послереволюционных проектов были учтены при подготовке в 1920–1940-х гг. советских реформ мусульманской школы, в чем нетрудно убедиться из дальнейшей истории исламского образования в Советском Дагестане.

Созданное в мае 1917 г. Духовное правление (*ал-идара аш-шар'иййа*) не смогло контролировать не только всего Северного Кавказа, но даже Дагестана. Не помогло избрание Гоцинского *муфтием* Дагестана и Чечни на съезде «улама» в с. Анди в августе 1917 г. [Мусават, 31.08.1917, № 21; см. также: Дибиров, 1997, с. 29]. Эта должность оказалась чисто номинальной, как и власть созданной в 1918 г. Горской республики, в правительстве которой Гоцинский стал главным управляющим шариатскими делами. В Дагестане возникло многовластие. В противовес Гоцинскому в январе 1918 г. на III Съезде горских народов *шайх ал-исламом* Дагестана был избран «Али-Хаджжи Акушинский». Он также входил в Горское правительство. Белая Добровольческая армия, занявшая Дагестан весной 1919 г., в свою очередь, попыталась низложить Акушинского, поддержавшего большевиков. Генерал М. Халилов назначил *шейх ал-исламом* его заместителя «Абд ал-Басира-хаджжи Мустафаева» [Союз объединенных горцев..., 1994, с. 289–290, 305, 308–309, 406–407]. Духовное управление (*ал-идара аш-шар'иййа*) Горской республики успело подготовить ряд проектов реорганизации мусульманской школы в регионе.

Из его постановлений, сохранившихся в арабских рукописных копиях, наибольший интерес представляет обращение А. Мустафаева ко всем мусульманам Дагестана, составленное, вероятно, между 1918 и маем 1919 г. в бытность его заместителем 'Али-Хаджжи. В нем содержится наиболее подробное описание проекта организации, учебных программ и финансирования четырехстепенного исламского образования от начальной школы до дагестанского университета, задуманного по образцу знаменитого египетского ал-Азхара: «учредить мадраса в каждом селении Дагестана соответственно его возможностям и изучать в них религиозные науки на арабском языке (*ал-'улум ал-'арабиййа ад-диниййа*) после чтения слова Божия (т. е. окончания коранических классов. — В.Б.) в [начальных школах] *мактабах*; учредить в каждом округе (*нахийа*) Дагестана высшие школы (*ал-мадарис ал-'алиййа*), в которых наиболее способные из [выпускников] сельских *мадраса* будут изучать шариатские науки (*ал-'улум аш-шар'иййа*). Также учредить высшую школу Дагестанской области в Темир-Хан-Шуре под названием Блестящая (*ал-издихариййа*) дагестанская мухаммеданская мадраса, а во главе школ-мадраса будет стоять *шайх ал-азхар*. Туда (в высшую дагестанскую *мадраса*. — В.Б.) поступают из окружных *мадраса* наиболее способные, желающие изучать высшие науки, такие как *тафсир*, основы [веры] (*усул [ад-дин]*), *хадисы* и их основы, мусульманское право (*ал-фикх*). Здесь будут завершать свое образование и получать общее свидетельство (*иджаза 'амма*), дающее право занимать духовные посты *мударриса*, *кади* и прочие пользующиеся уважением у населения должности. Жалованье преподавателям в селениях и в округах пойдет за счет селений, пока не будет создано общественное казначейство (*байт ал-мал*), а вскоре пойдет из него. Содержание студентов в селениях брать из селений из части *заката*, предназначенной согласно шариату для бедняков. Затем я, ал-хаджжи 'Абд ал-Басир-афанди, смиренный слуга мусульманской нации (*ал-милла ал-исламиййа*), приказываю вам, в особенности окружным властям и *кади*, сельским властям, старшинам и *кади*, в скором времени исполнить по велению благородного шариата это шариатское распоряжение (*хукм*) шариатского отдела. Тех, кто будет небрежно исполнять его, шариатский отдел будет снимать с занимаемых ими должностей и предавать их суду...» [Хазики куфийа ва нусхат...].

Осуществить этот обширный проект помешал захват Дагестана отрядами Добровольческой армии. После этого началась Гражданская война, от которой пострадали главным образом города. К 1921 г. Хасавюрт фактически прекратил существовать. На три четверти был разрушен Дербент, более чем на половину — Темир-Хан-Шура, на 30–40 % — Петровск и Кизляр. В 1919 г. прекратили свое существование исламская типография М. Мавраева в Темир-Хан-Шуре и издававшаяся при ней газета «Дагестан» (до 1918 г. называлась *Джаридат Дагистан*). Сельской

местности разрушения коснулись в меньшей степени. Несмотря на отсутствие статистических данных, есть косвенные свидетельства того, что большинство сельских *мактабов* и *мадраса* продолжали свою деятельность. В них по-прежнему стекались *мута'аллимы*. Продолжалось переписывание учебных рукописей, некоторые из которых датированы 1919–1920 гг. В 1918 г. некоторые *мударрисы*, в частности известный ученый и публицист 'Али Каяев, бежали из городов, чтобы учительствовать в родных селениях.

РАННЕЕ СОВЕТСКОЕ КУЛЬТУРНОЕ И АДМИНИСТРАТИВНОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО

В области исламского образования Дагестанская АССР в первые годы своего существования следовала курсу, взятому большевиками во время Гражданской войны. Выступая 13 ноября 1920 г. на Чрезвычайном съезде народов Дагестана, И.В. Сталин, занимавший тогда пост наркома РСФСР по делам национальностей, говорил: «Советская власть знает, что темнота — первый враг народа. Поэтому необходимо создать побольше школ (светских национальных. — В.Б.) и органы управления на местных языках. Этим путем Советская власть надеется вытащить народы Дагестана из той трясины, темноты и невежества, куда их бросила старая Россия». В то же время он заявил: «Говорят, что среди дагестанских народов шариат имеет серьезное значение, что коммунисты против шариата. От имени правительства [Российской Социалистической Федеративной Советской Республики] объявляю, что эти слухи ложны... Пусть внутри Дагестана судят по шариату. Ничего плохого нет, говорят коммунисты» [Записи выступления т. Сталина..., 1920; Сталин, 1947, с. 394, 397]. Через пару дней, выступая на Съезде народов Терека, Сталин еще раз подчеркнул, что «Советская власть не думает объявить войну шариату» [Сталин, 1947, с. 406].

В конце ноября 1921 г. на I Дагестанской партийной конференции, а затем на областной республиканской конференции шли острые дебаты по поводу отделения церкви от государства и школы от церкви. Многие делегаты считали, что в Дагестане его вводить рано. Они вполне обоснованно опасались повторения в горах антисоветского движения, подобного мятежу Гоцинского. Большинством голосов конференция признала необходимым осуществлять знаменитый декрет Совнаркома РСФСР 1918 г. поэтапно и поручила Совнаркому Дагестанской АССР подготовить его дагестанский вариант [ЦГА РД, Махачкала, ф. р-1, оп. 2, д. 8, л. 67]. 5 декабря 1921 г. Первый Вседагестанский учредительный съезд Советов принял Конституцию ДАССР, в которой этот принцип был закреплен законодательно. Пункт 7 был скопирован со ст. 13 Конституции РСФСР. Он гласил: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от госу-

дарства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» [цит. по: *Религии и религиозные организации...*, 2001, с. 60].

На какое-то время между советской властью и мусульманскими общинами (*джама'ат*) Дагестана были установлены весьма сносные отношения. Большая часть '*улама*' и *мударрисов* поддерживали большевиков, которые предоставили мусульманам намного больше свобод, чем им давала Российская империя. На сторону советской власти встали влиятельные суфийские шейхи — упоминавшиеся выше '*Али-Хаджи Акушинский* и *Сайпула-кади Башларов*, а также *халифа* последнего *Хасан Хилми ал-Кахи* (*Кахибский*, убит в 1937) [*Мактубат ал-Кахи...*, 1998, с. 268–270; подробнее об этом см.: *Kemper*, 2002, р. 66, 70; *Абдуллаев*, 2000, с. 161, 164–166]. Все они принадлежали к двум дагестанским ветвям братства *накшбандийя* — собственно *накшбандийя-халидийя* и *накшбандийя-халидийя-махмудийя*. Последняя ветвь, идущая от *Сайпулы-кади*, была связана также с *шазилийским тарикатом*. Благодаря им на сторону большевиков встало множество дагестанских суфиев и их последователей. Против советской власти в первой половине 1920-х гг. выступило лишь несколько шейхов ветви *накшбандийя-халидийя*¹, восходящей через '*Абд ар-Рахмана ас-Сугури* (*Согратлинского*, 1792–1882) к *Джамал ад-дину ал-Газигумуки* и *Мухаммеду из Ярага*, и далее — к *Исмаилу Кюрдамирскому* и *мавлана Халиду*. Среди последних, кроме скончавшегося в 1920 г. *Узуна-Хаджи Салтинского*, следует упомянуть *Мухаммеда ал-Балахани* (*Балаханского*, ум. в 1921).

В 1921 г. при поддержке оппозиционных *накшбандийских* шейхов и внука имама *Шамяля Саит-бея Надж ад-Дин Гоцинский* поднял среди аварцев *Нагорного Дагестана* последнее общедагестанское восстание против советской власти. Однако уже через несколько месяцев оно было разгромлено. *Саит-бей* бежал в Турцию, а *Гоцинский* еще несколько лет вел партизанскую борьбу в горах *Северного Дагестана* и *Чечни*, пока не был схвачен ОГПУ и расстрелян в 1925 г. Немаловажную роль в его нейтрализации сыграла просоветская позиция Съезда мусульман Дагестана, проходившего 20 ноября 1923 г. в с. *Кахиб* (*Аварский округ*) под председательством шейха *Хабибуллага Кахибского*. Съезд направил приветственную телеграмму тяжело больному Ленину в Москву: "...76 шейхов и духовенство *Нагорного Дагестана* приветствуют тебя, вождь огромной армии пролетариата, которая освобождает весь мир от цепей рабства и унижения. Мы верим в победу твоей армии, мы верим, что с помощью твоей армии мусульманство освободится от угнетения... Мы поможем твоей

1 | Такую же политическую позицию занимал шейх *Ибрахим-хаджи* из *Кучраба*, принадлежавший к ветви *накшбандийя-халидийя-махмудийя*.

армии. Избранный съездом председатель шейх *Кахибский*" [*Баг'араб Дагъистан*, 27.11.1923, № 262, с. 3].

Большинство мусульманских *алимов* и *суфиев* сохраняли лояльность к советской власти и во второй половине 1920-х гг., несмотря на начавшееся тогда наступление государства на ислам. Многие из них регулярно выступали в поддержку советских преобразований. Порой парадоксальным образом они участвовали в большевистской антирелигиозной пропаганде. В частности, в августе 1927 г. у *пира Шур* на *Верхне-Табасаранском* участке *накшбандийский* шейх *Гаджи-Юсуп* (*Рамалданов*) из *Хурика* призвал собравшихся на *мавлид* до 300 крестьян активно вступать в кооперативы. В его выступлении несложно обнаружить и агитацию в поддержку советской культурной политики. «При царском правительстве, — говорил *Гаджи-Юсуп*, — мы не могли учиться и оставались неграмотными и некультурными, а поэтому теперь надо побольше детей посылать в советские школы, надо также *закаты* (из средств которых содержали учеников примечетных школ (подробнее см. ниже. — *В.Б.*) передать в крестком» [*ЦГА РД*, ф. р-800, оп. 2, д. 9].

В свою очередь, правительство привлекало дагестанских '*улама*' к школьному и научному строительству в 1920-е гг. [см., например: *ЦГА РД*, ф. 1, оп. 80, д. 6738]. Упоминавшийся выше ученый и преподаватель *Абу Сафьян Акаев* работал в секции *Дагестанского ревкома* над переводами классиков марксизма-ленинизма на дагестанские языки. В декабре 1920 г. был издан его перевод «*Интернационала*» на *кумыкский* язык [*Литературное и научное наследие...*, 1992, с. 112–113]. Выпускники дореволюционных *мадраса* получали работу в научных и учебных центрах Советского Дагестана. Некоторые из них, например ученик *Али Каяева* *М.Д. Саидов*, *М. Инквачилав*, *М. Гайдарбеков*, стали первыми востоковедами республики. До революции на Кавказе, в отличие от Поволжья и Средней Азии, не было центров научного исламоведения [*Литературное и научное наследие...*, 1992, с. 112–113; подробнее об этом см.: *Крачковский*, 1958]. В 1920-е гг. при поддержке востоковедов из Москвы и Петрограда в регионе появились первые НИИ, краеведческие музеи. В *Махачкале* были созданы *Дагестанский краеведческий музей* и *Институт национальной культуры* (1924), силами которых были организованы первые экспедиции по изучению арабских рукописей из частных и мечетных библиотек горного и равнинного Дагестана.

Кроме того, в ранний советский период в республике существовала сеть мусульманских институтов — сельские и окружные *шариатские суды*, *мактабы* и *мадраса*, *халка* и *вирды* *накшбандийских*, *шазилийских* и *кадирийских* шейхов. Большинство из них действовали *de facto*, часть из них была инкорпорирована в советские государственные учреждения *de jure*. 26 апреля 1920 г. при Отделе юстиции *Дагестанского областного ревкома* был создан *Шариатский подотдел*,

преобразованный 16 сентября 1920 г. в Областной шариатский отдел ревкома. 30 июля 1922 г. на его базе был образован Шариатский отдел Наркомюста (НКЮ) ДАССР по контролю за всеми шариатскими судами на территории республики [ЦГА РД, ф. р-182, оп. 1, д. 1, л. 9, д. 8, л. 9; ф. р-37, оп. 20, д. 13, л. 55; ф. р-209, оп. 1, д. 2, л. 11, 64, 64об.]. В благодарность за помощь Красной армии во время Гражданской войны постановлением ЦИК и СНК ДАССР главой шариатского судебного аппарата республики был назначен 'Али-Хаджжи ал-'Акуши. Первое время он был председателем Шариатского отдела НКЮ и обладал статусом заместителя народного комиссара юстиции, затем выполнял обязанности председателя одного из окружных шарсудов в его родном селении Акуша [ЦГА РД, ф. р-33, оп. 2, д. 9, л. 2]. Учитывая влияние ислама, 9 июля 1924 г. президиум Дагестанского обкома ВКП(б) официально ввел в ДАССР (кроме Кизлярского района с его немусульманским населением) празднование *Курбан-байрама* и *Уразы-байрама* [ЦГА РД, ф. п-1, оп. 5, д. 24, л. 12].

Из сравнения дореволюционной и советской статистики видно, что после разрухи и бедствий Гражданской войны численность мусульманских школ сократилась более чем в три раза, а число обучавшихся в них — чуть менее чем в полтора раза. Согласно последним дореволюционным данным, в 1913 г. в Дагестанской области (примерно 60 % территории Дагестанской АССР между реками Самур и Сулак) было 766 примечательных школ, в которых училось 6727 человек (6014 мальчиков и юношей, 713 девочек). По 9 округам области они распределялись следующим образом: 66 школ (381 ученик) в Аварском, 98 (687 учеников) — в Андийском, 213 (951 ученик) — в Гунибском, 47 (203 ученика) — в Даргинском, 44 (238 учеников) — в Казикумухском, 117 (1440 учеников) — в Кайтаго-Табасаранском, 52 (819 учеников) — в Кюринском, 35 (503 ученика) — в Самурском и 83 (1220 учеников) — в Темир-Хан-Шурином округе. Из городов 10 школ с 270 учениками было в Дербенте, и по одной в Петровске (10 учеников) и Темир-Хан-Шуре (35 учеников). 1 февраля 1925 г. в ДАССР было зарегистрировано 175 *мадраса* и *мактабов* с 4795 учащимися. Из них 67 школ с 1673 учащимися было отмечено в Даргинском, 30 (900 учащихся) — в Аварском, 29 (577 учащихся) — в Буйнакском округах, 21 (902 учащихся) — в Махачкалинском районе, 20 (500 учащихся) — в Андийском округе, 4 школы (170 учеников) — в Гунибском, по 2 школы (50 и 23 учеников) — в Лакском и Самурском округах. В Ачикулакском, Гудермесском, Кизлярском и Хасавюртовском районах по Тереку, присоединенных к ДАССР в 1921 г., а также в Дербентском районе и Кюринском округе Южного Дагестана примечательных школ не было [Обзор Дагестанской области..., 1915, ведомости 12, 19; Магидов, 1971, с. 39–40]².

2 | Эти статистические данные сведены в работе: [Какагасанов, 2001, с. 132–137]

Приведенная статистика требует осторожного обращения и обстоятельного комментария. Во-первых, она очень неточна. Примечательные школы не разделены на *мактабы* и *мадраса*, из них не выделены подготовительные коранические классы для детей. У властей не было критериев для такого анализа. Кроме того, официальные данные 1925 г. дают в целом заниженную оценку. По некоторым округам цифры обобщались до десятков и сотен. У властей не было сведений о Кайтаго-Табасаранском округе, первом по числу *мута'аллимов* и втором по числу школ в 1913 г. Есть противоположные, слишком завышенные данные 1924–1925 гг. По данным первого секретаря Дагестанского обкома ВКП (б) Н. Самурского, примечательных школ было от 1500 до 2000. В них училось 40–45 тыс. учеников, т. е. около 5 % жителей республики [Самурский (Эфендиев), 1925, с. 132; см. также с. 58, 114, 129]³. РКК республики определяла численность учащихся примечательных школ в 1922–1923 гг. в 50 000, а к 1925 г. в 11631 человек [ЦГА РД, ф. п-1, оп. 4, д. 5, л. 20–26; Резолюции первого совещания..., 1925. В-третьих, в силу частного нерегулярного финансирования число школ быстро росло при экономическом подъеме и сокращалось во время кризисов. Например, с 1896 по 1897 г. оно выросло с 846 до 862, к 1903 г. — упало до 636, в 1908 опять выросло до 747⁴.

В описываемый период и позднее в Советском Дагестане, как и до революции, выделялись 4 ступени исламского образования. Четкой границы между ними не было. *Мактабы* порой называли «медресе». Весь процесс обучения занимал 15–20 лет, как и в дореволюционное время. Занятия обычно прерывались на период весенне-летних сельских работ. Практически во всех селениях и городах республики действовали не фигурировавшие в статистике домашние коранические классы для детей и подростков. Учителями были мужчины, реже женщины — жены и дочери имамов, получившие домашнее образование. Мальчики и девочки обучались совместно правилам чтения Корана (*таджвид*). Они должны были прочесть все 30 частей-*джуз'ов*, начиная с последних и кончая сурой «Корова» (Коран: 2) Здесь же учили начаткам арабского письма. Плата вносилась родителями учителю продуктами, одеждой, реже — деньгами, по мере прохождения учебного материала: когда чтение доходило до суры *Ихлас* (в Дагестане ее называли *Кул-ху*), затем до *Йа Син* и т. д. В конце курса учителю подносили денежный подарок, в размерах 2,5 дореволюционных серебряных рублей (*куруш*). Время обучения колебалось от нескольких месяцев («зимний семестр») до 2–3 лет в зависимости от способностей ученика и учителя [Омаров, 1868, с. 14–18].

3 | Похожие цифры приводит в своей небезынской книге про Дагестан А. Скачко, соратник Самурского из Народного комиссариата РСФСР по делам национальностей, долго работавший представителем Дагестана в Президиуме ВЦИК [Скачко, 1931, с. 56, 88–89].

4 | Подсчитано по таблицам ежегодных дореволюционных обзоров Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1897–1909.

Окончившие коранические классы поступали на высшую ступень начальной школы (*мактаб*). *Мактабы* давали основную массу учеников статистикой школ. Преподавали тут имамы (*мулла, дибир*), обучавшие отдельно мальчиков и девочек 7–13 лет. Девочки и девушки составляли от 1,5 до 30 % учащихся. Особенно много девочек училось в 9 *мактабах* Акуша [Скачко, 1931, с. 94]. В Аварском, Даргинском, Лакском округах исламское образование девочек не встречалось. «Класс» включал 10–30 человек, которые садились кругом в доме учителя и хором повторяли за ним урок. Занятия велись на родном языке. Они начинались после утренней молитвы на заре и продолжались по 7 часов. Учебники были на арабском и тюркском (*тюрки*) языках. Основным учебным пособием служил Коран, обычно его рукописная копия, поэтому учеников *мактаба* называли «детьми по Корану». В идеале выпускники умели читать и писать по-арабски, знали основные молитвы, некоторые (*хафизы*) — Коран наизусть. Преподавание продолжалось от 1 до 5–6 лет. Плата была низкой: в год учитель получал от родителей учеников по 3–5 *саб* зерна или деньгами (до 5 дореволюционных серебряных рублей). Ученики получали часть *заката* (зерном) [*Адаты и обычаи даргинцев.*, 1951; ср.: Омаров, 1868, с. 15, 20].

Существовало также несколько *мактабов* и средних школ (*мадраса*), в которых с начала XX в. была принята система образования, использовавшая некоторые новые методы обучения (*усул джадида*), появившиеся в Поволжье, Бахчисарае (в *мадраса* Гаспринского), Турции и Египте. Еще в 1908 г. в Темир-Хан-Шурунском округе действовало 8 новометодных школ, в которых училось 586 человек (в том числе 116 девочек). В них работало 16 учителей [Каймаразов, 1989, с. 136]. Первым пропагандистом реформы исламского образования в Дагестане был знаменитый ученый и преподаватель родом из с. Нижнее Казанище Абу Суфьян Акаев. Согласно его «Автобиографии», до революции он успел дать начальное и среднее образование по новому методу примерно 100 детям из Дагестана [*Литературное и научное наследие...*, 1992, с. 128]. В с. Кумух Лакского округа в 1918–1928 гг. работала новометодная школа 'Али Каяева.

Из новометодных *мударрисов* стоит отметить Б. Алибекова и Ш. Абдуллаева. В их школах преподавание велось на родном языке по звуковому методу и поурочно. Популярностью пользовались дореволюционные учебники А. Акаева для *мактабов* и *мадраса* первой ступени, в первую очередь его кумыкская азбука *Иршад ас-сибйан* («Наставление мальчикам», Темир-Хан-Шура, 1909), Краткое изложение *имана* (*Аджам мухтасар*), География (*Жаграпийа*, Симферополь, 1903, Темир-Хан-Шура, 1908) и Арифметика (*Илм ал-хисаб*, Темир-Хан-Шура, 1905) на *тюрки*. В раннее советское время бывшие новометодные школы часто сливались с редкими еще светскими народными школами, организованными государством. Различить их было сложно.

И в реформированных примечетных, и в советских школах преподавание велось похожими методами. Программа светских наук включала 7 одних и тех же основных предметов: арифметику, географию, геометрию, астрономию, начатки знаний по медицине, историю, философию [Байан ал-хака'ик, 1925, № 2, с. 6]. Учителя советских школ, как правило, имели только местное мусульманское образование. До 1924 г. в советских школах республики было официально разрешено учить Коран [*Религии и религиозные организации в Дагестане*, 2001, с. 65].

Наконец, были еще *мадраса* двух уровней, которые соотносились примерно как колледжи и вузы. Учеников называли *мута'аллимами*, а выпускников — *'алимами*. *Мута'аллимы* странствовали от одного учебного к другому. Сами учителя имели такое же местное образование. К известным *мударрисам* стекались ученики со всего Дагестана, из Чечни, Ингушетии и Азербайджана. Наиболее известные в 1920-е гг. центры исламского образования находились в горных и предгорных селениях Акуша, Алкадар, Аргвани, Ашты, Балахани, Гоцатль, Гуниб, Доргели, Карабудахкент, Касумкент, Кахиб, Кубачи, Кумух, Мехельта, Нижнее Казанище, Нижний Дженгутай, Обода, Согратль, Тлох, Уриб, Уркарах, Усиша, Хунзах, Хурик, Чарода, Шиназ, Штул и других, в городах Темир-Хан-Шура, Дербент. В отличие от *мактабов*, это были своего рода «школы-интернаты». Жили *мута'аллимы* в мечетях (реже у своих *кунаков*) за счет доли *заката* и *вакфов*. Благодаря *вакфам* при мечетях и в домах *мударрисов* были крупные исламские библиотеки (до нескольких тысяч книг). За счет *вакфов* и на пожертвования по завещаниям (*назр, васийа*) жили *мударрисы* [Скачко, 1931, с. 96; *Китаб тазкират ас-сайид...*, 1997, л. 996–1036]. К этой категории собственности относилось более 13 700 десятин угодий. Передача *вакфов* в ведение кресткомов постановлением ЦИК ДАССР от 23 июня 1924 г. [Османов, 1976, с. 75] общего положения не изменила. Реально этими имуществами продолжали распоряжаться мечетные общины. Только в 1926–1927 гг. доходы *джама'атов* от *вакфов* и *заката* составили 1,5 млн руб. [*Революция и горец*, 1929, № 7–8, с. 36].

Мадраса было немного — всего несколько десятков на всю республику. В каждой училось от 3–5 до 30 и более человек. Количество учеников зависело от богатства общины. Так, в Акушах, согласно данным РКИ Дагестана, в середине 1920-х гг. было две крупные школы под покровительством шейха 'Али-Хаджжи Акушинского — *мактаб* при мечети Мамма-меджит и *мадраса* при пятничной мечети селения (Хала-меджит) [Шихсаидов, 2001, с. 56, 58]. В главной школе училось 22 человека. Два учителя получали по 15 руб. из *заката джама'ата*. В Кумухе целая квартальная мечеть (Кат) была отдана под общежитие и школу *мута'аллимам* [Скачко, 1931, с. 94, 96]. Обычно *мударрис* обучал только старших студентов, достигших возраста 25–30 лет, а те уже, в свою очередь, обучали младших. Выпускники *мадраса* либо сами ста-

новились учителями-мударрисами, либо устраивались работать имамами и кади (мулла, дибир) при мечетных общинах, а до 1927 г. могли также получить работу в существовавших на территории ДАССР шариатских судах. Сохранение до 1928 г. арабской графики в официальном советском делопроизводстве помогало им найти работу в советских учреждениях. При этом из-за острого дефицита светских учителей многих из них принимали на работу в общеобразовательные, в основном сельские, школы.

Такая система образования существовала у мусульман-суннитов, составлявших подавляющее большинство населения республики (более 95 % по переписи 1926). Кроме них, в отдельных населенных пунктах Дагестанской АССР — городах Дербенте, Буйнакске, Кизляре, Хасавюрте, селении Мискинджа и др. существовали шиитские мечетные общины (*джама'аты*). Шиитам принадлежала древнейшая в республике Дербентская джума-мечеть. В советской статистике шиитские *джама'аты* и *мадраса* не отделялись от суннитских. Этнически шиитами были иранские мигранты, в основном азербайджанцы, а также небольшая часть лезгин Южного Дагестана. В области иерархии и методики исламского образования существенных различий между суннитами и шиитами Дагестана, похоже, не существовало. У последних основным языком образования на средней и высшей ступенях вместо арабского был персидский (а порой и азербайджанский) язык. Шиитский «канон» включал в себя учебные пособия, принятые в Азербайджане и Иране того времени⁵.

Методика обучения в большинстве школ разных уровней отличалась мало. В основе лежала семинарская система преподавания. Изучаемое произведение читалось в слух, а мударрис вместе со слушателями разбирал и комментировал его. Между *мута'аллимами* проходили ученые диспуты. Обучение велось на арабском (реже тюркских и персидском языках). Программа *мадраса* включала в себя как традиционный круг исламских наук, так и отдельные светские предметы. Состав первых не изменился с XIX в. По словам известного дореволюционного ученого 'Абд ар-Рахмана ал-Газигумуки, сюда входило 12 предметов: «морфология (*ас-сарф*) и синтаксис (*ан-нахв*), метрика [стихосложения] (*ал-'аруд*), логика (*ал-мантик*), теория диспута (*ал-муназара*), мусульманское право (*ал-фикх*), экзегетика [Корана] (*ат-тафсир*), жизнеописание Пророка (*ас-сира*), суфизм (*ат-тасаввуф*), риторика (*'илм ал-ма'ан*), стилистика (*ал-байан*) и поэтика (*ал-бади'*), из которых три последние считаются за одну науку, а также методика чтения лекций (*ал-мухадара*) и исчисления единиц (*ал-хуласа*)» [*Китаб тазкират ас-сайид...*, 1997, л. 90а–90б]. Основными предметами, которые изучались в дагестанских *мадраса*, были арабская грамматика;

фикх шафиитского толка; Коран, *тафсир* и *таджвид*; логика и философия; хадисоведение. К ним относятся большинство фондов мечетных библиотек. В РФ ИИАЭ эти науки представлены соответственно 684; 446; 195 и 135 рукописями [Тагирова, 2001, с. 139–140]. Из светских гуманитарных, точных и естественных наук здесь были представлены родная история, алгебра, геометрия, география, астрономии, физика и химия [Бобровников, 1999, с. 45–46].

На первой ступени *мадраса мута'аллимы* завершали изучение морфологии и синтаксиса арабского языка. По традиции наиболее популярными учебниками в Дагестане 1920-х гг. оставались *Тасриф ал-'Иззи аз-Занджани*, комментарий на него Са'д ад-дина Мас'уда б. 'Умара ат-Тафтазани, *Ми'ат 'амил* 'Абд ал-Кахира ал-Джурджани, *ал-Мукаддима ал-Аджуррумийа* Мухаммада б. Дауд ас-Санхаджи б. Аджуррум, *ал-Унмузадж фи-н-нахв* Махмуда б. Умара аз-Замахшари, комментарии и супракомментарии на эту книгу — работы Мухаммада ал-Ардабили, *Изхар ал-асрар* ал-Биркави, *Марах ал-Арвах* Ахмада б. Али б. Мас'уд, комментарий на него Ахмада ад-Динкузи, а также *ал-Кафийа фи-н-нахв* и *аш-Шафийа фи-с-Сарф* Джамал ад-дина ал-Хаджиба и сочинения дагестанских дореволюционных *мударрисов* [Kemper, 1998, S. 215, 217]. В тюркоязычных районах на равнине и в предгорьях изучалась литература на *тюрки*, а в Табасаранском, Кюринском, Самурском округах также персидский язык и литература.

После этого уровня *мута'аллимы* переходили в специализированные *мадраса-университеты*. Здесь изучали сначала логику и философию. Эту ступень обучения по общей исламской традиции называли *ма'кулат* (рациональные дисциплины). Классическим «учебником» по логике служили комментарии и супракомментарии на *Китаб ал-Исагуджи* 'Умара ал-Абхари, а также комментарии на *ар-Рисалат аш-шамсийа* Хусамаддина ал-Кати. Сами комментируемые тексты в дагестанских *мадраса* изучались сравнительно редко [Тагирова, 2001, с. 179]. Наконец, на высшей ступени образования изучали *манкулат* (переданные [по исламской традиции] дисциплины) — т. е. исламское право и догматику (*фикх* и *калам*). Последнюю чаще всего учили по трактату средневекового ханафитского правоведа Наджм ад-дина 'Умара ан-Насафи *ал-'Ака'id* и его многочисленным комментариям и супракомментариям. Кроме того, догматику изучили по классическим сочинениям теологов-суфиев ал-Газали, ад-Даввани, аш-Ша'рани, ас-Сухраварди [Тагирова, 2001, с. 184]. В области мусульманского права в Дагестане (за исключением присоединенных в 1921 г. земель караногайцев) господствовали произведения шафиитского *мазхаба*. В сохранившихся мечетных библиотеках, восходящих к 1920-м гг., чаще всего встречаются сочинения Мухйиддина б. Закарийа ан-Навави, обычно *Минхадж ат-талибин*, и его не менее знаменитых комментаторов Джалал ад-дина ал-Махалли и Ибн Хаджара ал-Хайтами, а также супраком-

5 | Полевой материал лета и осени 2003 г. Тема шиитского образования на Северном Кавказе еще требует основательного исследования. Его еще никто серьезно не занимался.

ментарии ал-‘Ибади и ал-Калйуби. Не менее популярными «учебниками» по праву считались *ал-Анвар*, принадлежащий перу Мухаммада ал-Ардабили, *Джам’ ал-Джавами’* Тадж ад-Дина ас-Субки и *Шарх ал-Иджаз* на сочинение Махмуда б. Мухаммада ал-Кирмани ал-Кахбани [Тагирова, 2001, с. 157].

Следует отдельно остановиться на сложном и до настоящего времени не изученном вопросе об обучении дагестанских суфиев. Особенностью дагестанского суфизма XIX в. было отсутствие у него специальных, отличных от *мадраса* и *мактабов*, учебных заведений, например подобных *рибатам*, в которых проходил процесс суфийского образования. Эта же черта сохранялась и в советское время. Конечно, ученики в процессе обучения в *мадраса* знакомились с работами таких суфиев классического периода, как ал-Газали, ал-Кушайри и других авторов. Однако этим сочинениям не уделялось столько внимания, сколько традиционным и не связанным с суфизмом исламским дисциплинам — грамматике, логике, *тафсиру*, *хадисам*, *фикху*. Изучение работ мусульманских мистиков шло в контексте общей исламской этики (*ал-адаб*, *ас-сулук*). Шейхи *тарикатов*, обучавшие *муридов*, не всегда являлись преподавателями *мактабов* и *мадраса*. При этом число их последователей доходило до нескольких сотен, например, у ‘Али-Хаджжи Акушинского было от 500 до 700 *муридов* [Скачко, 1931, с. 89, примеч. 1]. В процессе суфийского обучения практический опыт преобладал над теоретическими знаниями обучаемого.

Удовлетворение спроса дагестанской мусульманской школы на учебники достигалось благодаря переписке рукописей, которая не прекращалась в Дагестане до конца 70–80-х гг. XX в. Кроме того, в республике продолжало циркулировать немало печатных и литографированных книг и учебников, изданных прежде всего в знаменитой «исламской типографии» М. Мавраева Чохского (ум. в 1967) в Темир-Хан-Шуре в 1903–1918 гг., а также проданных в его книжных магазинах стамбульских, египетских, казанских и бахчисарайских изданий на арабском, тюркских и нахско-дагестанских (в ‘*аджаме*) языках [Фихрист ал-кутуб..., 1914; Туби’а би-л-матба’..., 1914]. Среди них были оригинальные сочинения практикующих дагестанских *кади* и *мударрисов*, в частности *Фатава ал-Чухи* Мухаммеда ‘Али из Чоха (Темир-Хан-Шура, 1902); *Фатава ал-Карахи* (Бахчисарай и Темир-Хан-Шура, 1904), принадлежащие перу секретаря Шамиля, а позднее *кади* Дагестанского народного суда Мухаммеда Тахира из Караха (ум. 1882); труды Муртада ‘Али (ум. 1865) и Муслима (ум. в начале XX) Урадинских, *Джираб ал-мамнун* (Темир-Хан-Шура, 1912) Хасана ал-Алкадари (1834–1910), ставший, по словам М.Д. Саидова, «настойной книгой многих дагестанских *кади*» [Историко-литературное наследие..., 1988, с. 45]. Полный комплект журнала хранится в фондах РФ ИИАЭ.

Вместо исчезнувших типографий и издательств возникли новые, хотя и не настолько крупные. В Темир-Хан-Шуре (Буйнакске) в начале 1920-х гг. выходила на арабском языке газета *Фукара’ ал-джибал* («Беднота гор»). В ней не раз дискутировались и вопросы народного образования, в том числе мусульманской школы. В 1925–1928 гг. в том же городе издавался по-арабски журнал Абу Суфйина Акаева *Байан ал-хака’ик*. Он был задуман как орган дагестанских ‘алимов и *мударрисов*. Всего было введено 12 номеров [Литературное и научное наследие..., 1988, с. 112, 114]. На его страницах живо обсуждались вопросы реформирования программ исламского образования, связи религиозного и светского образования, новых методов преподавания и национальной школы, обучения девушек и женщин.

По сравнению с широкой сетью мусульманских школ и суфийских кружков успехи советского народного образования были слабее. В 1922/23 учебном году в 493 школах республики училось 26 202 человека. Между тем в республике было 90 000 детей школьного возраста. К 1927/28 учебному году число общеобразовательных школ даже сократилось до 420 (из них 378 в сельской местности) [ЦГА РД, ф. п–1, оп. 4, д. 5, л. 26]. Мусульмане, особенно горцы, не хотели отдавать детей в советскую школу, предпочитая ей примечетную. Поэтому, например, в Андийском округе на 1 октября 1925 г. советских школ было всего 4, а мусульманских (в основном *мактабов*) — 47. Остро стоял вопрос о языке обучения и письменности. Попытка реформы ‘аджама (1920), а затем перехода школы и государственных учреждений на турецкий язык в 1923 г. провалились. В 1928 г. от проекта тюркизации отказались. К концу 1920-х гг. исламское образование оказалось более разветвленным и жизнеспособным.

Вместе с тем позиции правительства в республике и в целом на Северном Кавказе существенно укрепились, и власти уже не боялись оказывать прямое давление на ислам. Одним из первых шагов в этой области была утвержденная Дагестанским обкомом 26 октября 1926 г. инструкция Наркомпроса ДАССР «О регулировании преподавания мусульманского вероучения», согласно которой изучение Корана, арабского языка и исламских наук разрешалось только в примечетных школах, зарегистрированных органами советской власти в округах. Запрещалось отдавать в них детей младше 12 лет [Салахбекова, 2002, с. 34]. Еще ранее подобная инструкция была принята Наркомпросом СССР (21 августа 1925) [Инструкция № 446/72/цс НКВД...]. К тому же в Дагестане была развернута атеистическая пропаганда, уже не считавшаяся с чувствами верующих, как прежде. 23 октября 1927 г. в Махачкале была создана Центральная ячейка безбожников, на первом Вседагестанском съезде безбожников в мае 1929 г. преобразованная в Дагестанское отделение Союза воинствующих безбожников (далее: СВБ). Съезд разработал целую программу мер на подрыв влияния ис-

лама и мусульманской школы в республике. С января 1928 г. по январь 1930 г. число членов СББ в Дагестане выросло с 57 до 24 000. Союз имел 617 ячеек в 24 районах республики [ЦГА РД, ф. р-238, оп. 3, д. 46, л. 22]. В него были привлечены преподаватели школ и врачи.

В конце 1920-х гг. в Дагестане был взят курс на искоренение любого легального исламского образования. Этот новый период в истории исламского образования при советской власти начался накануне осуществления общесоюзных программ культурной революции, коллективизации и индустриализации. Принимаясь за форсированное социалистическое переустройство мусульманского общества, большевики осознанно пытались лишить его независимой духовной элиты. К тому же следует учитывать и общую установку официальной советской идеологии на изживание религии и религиозных институтов, которые, по мнению властей, лишь мешали государственному строительству и движению советского народа по пути к коммунизму. С начала 1930-х гг. отношения между государством и мусульманской школой развивались в русле массовых политических репрессий в СССР. В результате усиленной кампании к началу Великой Отечественной войны в Дагестане, согласно официальным источникам, не осталось ни одной официально зарегистрированной и действующей мечети или мусульманского учебного заведения [ЦГА РД, ф. р-352, оп. 5, д. 17, ф. р-800, оп. 2, д. 35, л. 84]. С 1941 по 1990 г. в республике не было одного легально существовавшего *мактаба* или *мадраса*.

Список источников и литературы

- Адаты и обычаи даргинцев, записанные А. Алиевым со слов жителей сел. Усиша, Урахи, Цудахар (1951) // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 35. Л. 29–30.
БагIараб Дагъистан. 27.11.1923. № 262.
Байан ал-хака'ик. 1925. № 2.
 Бобровников В.О. Каяев Али // *Ислам на территории бывшей Российской империи*. Вып. 2 / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1999.
 Дибиров М.К. *История Дагестана в годы революции и Гражданской войны*. Махачкала, 1997.
 Законодательное предположение об учреждении особого духовного управления (муфтиата) для мусульман Северного Кавказа // *Мир ислама*. 1913. Т. 2. Вып. 12.
Законодательство о религиозных культах. М., 1969.
 Записи выступления т. Сталина на Съезде народов Дагестана 13 ноября 1920 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 6 (фотокопии). Оп. 1. Д. 6. Л. 2.
 Инструкция № 446/72/цс НКВД и Народного Комиссариата просвещения СССР // *Государственный архив Российской Федерации* (далее: ГАРФ, М.). Ф. р-1235 сч. Оп. 140. №1. Л. 15.
Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001.
Историко-литературное наследие Гасана Алкадари / Сост. А.Р. Шихсаидов. Махачкала, 1988.
 Каймаразов Г.Ш. *Просвещение в дореволюционном Дагестане*. Махачкала, 1989.
 Какагасанов Г.И. Религиозные мусульманские (примечательные) школы Дагестана // *Ислам и исламская культура в Дагестане* / Сост. и отв. ред. А.Р. Шихсаидов. М., 2001.
Китаб тазкират ас-сайид 'Абд ар-Рахман б. устаз шайх ат-тарики Джамал ад-дин ал-Хусайни фи байан ахвал ахали Дагистан ва Чачан аллафа-ху ва катаба-ху фи Туп-лис фи санат 1285/1869. Махачкала, 1997.
 Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики // Крачковский И.Ю. *Избранные сочинения*. Т. V. М., 1958.
Литературное и научное наследие Абусуфьяна Акаева / Сост. Г.М.-Р. Оразев. Махачкала, 1992.
 Магидов М.Г. *Проблемы языка обучения и письменности народов Дагестана в культурной революции*. Махачкала, 1971.
Мактубат ал-Кахи ал-мусамма васа'ил ал-мурид фи раса'ил ал-устаз ал-фарид. Дамаск, 1998.
Мусават. 31.08.1917. № 21.

- Обзор Дагестанской области за 1913 год.* Темир-Хан-Шура, 1915. Ведомости 12, 19.
- Омаров А. Воспоминания муталима // *Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. I. Тифлис, 1868.
- Османов А.И. Переход к НЭПу в Дагестане и некоторые его особенности // *Вопросы истории социалистического строительства в Дагестане*. Вып. 2. Махачкала, 1976.
- Революция и горец*. 1929, № 7–8.
- Резолюции первого совещания и материалы по агитработе*. Махачкала, 1925.
- Религии и религиозные организации в Дагестане. Справочник* / Сост. К.М. Ханбабаев. Махачкала, 2001.
- Рукописный фонд Института истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН (РФ ИИАЭ, Махачкала)*.
- Салахбекова З.А. Атеистическая и религиозная пропаганда и агитация в Дагестане в довоенные годы // *Наука и молодежь*. Махачкала, 2002.
- Самурский (Эфендиев) Н. *Дагестан*. М.-Л., 1925.
- Скачко Ан. *Дагестан*. М., 1931.
- Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.), Горская республика (1918–1920 гг.): Документы и материалы* / Сост. Г.И. Какагасанов и др. Махачкала, 1994.
- Сталин И.В. *Сочинения*. М., 1947.
- Тагирова Н.А. Тематическая характеристика арабской рукописной книги в Дагестане // Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х. *Арабская рукописная книга в Дагестане*. Махачкала, 2001.
- Туби'а би-л-матба' ал-исламийа ли-Мухаммад Мирза Маврайуф фи балдат Темир-Хан-Шура*. Темир-Хан-Шура, 1914.
- Усманова Д. *Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906–1917)*. Казань, 1999.
- Фихрист ал-кутуб ал-ка'ина фи дар ал-кутуб ли-Мухаммад Мирза Маврайуф фи балдат Темир-Хан-Шура мин вилайат Дагистан*. Темир-Хан-Шура, 1914.
- Хазихи куфийа ва нусхат ас-сиджил ал-варида мин ал-идара аш-шар'ийа ал-джумхурийа [ал-кавказийа] аш-шималийа // *РФ ИИАЭ*. Ф. 16. Оп. 1. Д. 2205. Л. 5–4.
- Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД)*.
- Центр хранения партийной документации, в составе Центрального государственного архива Республики Дагестан (ЦГА РД, Махачкала)*.
- Шихсаидов А.Р. Дагестанцы — переписчики арабских рукописей // Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х. *Арабская рукописная книга в Дагестане*. Махачкала, 2001.
- Bennigsen A., Wimbush S.E. *Mystics and Commissars: Sufism in the USSR*. L., 1985.
- Kemper M. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Bashkirien, 1789–1889*. Berlin, 1998.
- Kemper M. *Khalidiyya Networks in Dagestan and the Question of Jihad* // *Die Welt des Islams*. 2002. Vol. 42. № 1.

Социология, политология и экономика исламского мира

5

Р.И. Беккин

Вакф как современный исламский финансовый институт

Вакф (мн.ч. *аукаф* и *вукуф*, в переводе с арабского — остановка) представляет собой неотчуждаемое имущество, переданное на цели, определенные его учредителем. Институт *вакфа* — это типичный пример расщепления права собственности, при котором правомочия владения и пользования имуществом переходят к бенефициариям, а распоряжение ограничено волеизъявлением учредителя *вакфа*. Поскольку в Коране о *вакфе* напрямую ничего не говорится, мусульманские исследователи рассматривают данный институт в контексте стихов, посвященных вопросам благотворительности (2: 215, 264, 270, 280; 51: 19; и др.).

В первые два века *хиджры* термин *вакф* еще не использовался повсеместно для обозначения того, что ныне понимается под *вакуфной* собственностью¹. На ранних этапах развития мусульманского права разные термины могли применяться для обозначения одного и того же института (*хубс*², *хабс*, *вакф*) или же, наоборот, под одним названием могли скрываться разные институты (*садака*³).

Данное обстоятельство иногда порождает в наши дни недопонимание у тех, кто поверхностно знаком с историей мусульманского права. Например, наличие общих черт у такого института, как *фай'*, с *вакфом* позволило в 1988 г. организации «Хамас» объявить всю территорию Палестины *вакуфной* собственностью [подробнее об этом см.: Reiter, 2007, p. 173–197].

Объясняется это прежде всего тем, что в современном мире *вакф* имеет не только экономическое, но и политическое значение, —

1 | Одно из первых упоминаний термина *вакф* в мусульманско-правовой литературе встречается в книге: «Китаб ал-харадж» Йахйи б. Адама [Хрестоматия по истории халифата. М.: МГУ, 1968.]

2 | Подробнее о *хубсе* см. далее.

3 | В начальный период исламской истории *садака* выступала как универсальный термин для обозначения благотворительных институтов. Соответственно, *вакф* и *закят* могут рассматриваться в качестве разновидностей *садаки*. Главное отличие *вакфа* и *закята* от *садаки* — в их стабильном характере: *вакф* олицетворяет систематическое получение дохода бенефициарием, *закят* в значении очистительного налога также подлежит регулярной уплате.

по крайней мере, если речь идет о Палестине. Например, *вакфы* в Иерусалиме, к числу которых относится значительная часть недвижимости в городе. В борьбе с сионистскими поселенцами палестинские арабы стремились в XX столетии учреждать *вакфы*, чтобы как можно меньше земли и зданий попало в руки евреев⁴. Так, за 19 лет, которые Восточный Иерусалим принадлежал Иордании, на его территории было создано всего 16 *вакфов*, в то время как за 23 года израильской оккупации (с июня 1967 по конец 1990) на территории Восточного Иерусалима было учреждено 90 новых *вакфов* [Bagaeen, 2006, p. 139]. После оккупации Западного берега Израиль признал действительными все права в отношении существовавших и вновь учрежденных *вакфов*. Однако речь не шла о том, что вся территория Палестины (т. е. вся территория Государства Израиль) является *вакфом*.

Идеологи «Хамас» и некоторые мусульманские правоведы, издававшие *фетвы* на эту тему, использовали наличие такой общей у института *фай'* и института *вакфа* черты, как расщепление права собственности⁵. Это было в их глазах достаточным основанием для того, чтобы объявить все земли Палестины «священным *вакфом*», который не может быть передан немусульманам. Тем самым утверждалась неправомерность существования Государства Израиль на *вакуфных* землях. Данный тезис поддержали не только сторонники «Хамас», но и многие палестинские политики, включая Ясира Арафата. Однако объявление всей территории Палестины *вакфом* некорректно как с правовой, так и с исторической точки зрения, что убедительно доказывает Ицхак Райтер, раскрывая природу упомянутых институтов.

Во втором по значимости источнике мусульманского права — *сунне* — содержится небольшое число *хадисов*, посвященных *вакфам*. В одном из преданий Пророк упоминает так называемую непрерывную *садаку* (*садака джарийа*), которая в интерпретации мусульманских правоведов представляет собой не что иное, как *вакф*: «Когда дитя Адама (человек) умирает, его дела завершаются за исключением трех: непрерывной *садаки*; знаний, которые приносят пользу другим, и праведного

4 | Вместе с тем имел место и обратный процесс, когда в Османский период и при Британском мандате арабы продавали еврейским поселенцам не только земли, находившиеся в частной собственности, но и территории, переданные в нарушение положений мусульманского права в *вакф*.

5 | В доисламские времена под *фай'* понималось недвижимое имущество, захваченное в качестве военной добычи, которая делилась на четыре или пять долей. Одна из этих долей доставалась вождю, остальные три или четыре соответственно — шли воинам, захватившим ее. Пророк Мухаммад закрепил данный обычай. Четыре доли из пяти долей военной добычи передавались воинам, одна пятая направлялась на общественные нужды. В данном случае *фай'* выступал как синоним *ганимы* — военной добычи. Однако в 625 г. после победы над *бану Надир* термин *фай'* стал использоваться для обозначения любого имущества, получаемого мусульманами от иноверцев мирным путем, в том числе и налогов. Данное имущество переходило в собственность всей мусульманской общины. В то же время *ганима* продолжала обозначать военную добычу. Земли, относившиеся к категории *фай'*, оставались в руках изначальных собственников, но они получили лишь право на usufruct, т.е. фактически право пользования землей и ее плодами. Формальное право собственности оставалось за казной. Но земли категории *фай'* не были и государственной собственностью. Таким образом, несмотря на наличие некоторых общих признаков, между *вакфом* и *фай'* больше различий, чем сходства. *Фай'* долгое время были основным источником пополнения казны халифата. В то же время *вакф* никогда не находился даже в формальной собственности государства и не являлся источником налоговых поступлений.

ребенка, который молится за него»⁶. Что касается слова *вакф*, то оно в *сунне* не встречается. В I–II веках *хиджры* для обозначения *вакфа* использовались различные термины: *садака*, *хубс*, *садака мухаррама*, *садака махбуса*, *садака хубс*, *хубс маукуфа*, *садака хабис*, *садака мусаббала*, *садака мафруда*, *садака му'аббада* и др.

В *маликитской* правовой школе *вакф* известен как *хубс* (*хабус* мн. ч. *ахбас*), поэтому, например, в Северной Африке (за исключением Египта), где распространен данный *мазхаб*, *вакфы* называются *хубсами*. По преданию, термин *хубс* использовался самим Пророком Мухаммадом [Habib Ahmed, 2004, p. 28]. Некоторые специалисты различают понятия *хабс* и *хубс*. Последний, по их мнению, является синонимом *вакфа*, в то время как первый означает сам акт посвящения какого-либо имущества в *вакф* [Hennigan, 2004, p. XIII]. Малик б. Анас употреблял термин *хубс* для обозначения пожертвования на священную войну, на своих родственников или рабов.

Среди исследователей ведутся споры, является институт *вакфа* чисто арабским изобретением или был заимствован арабами у других народов. Некоторые ученые — например, Генри Каттан — считают, что ничего подобного *вакфу* в доисламский период не существовало [Hasanuddin Ahmed, Ahmedullah Khan, 1419(1998), p. 29]. Другие допускают возможность влияния на формирование *вакфа* со стороны родственных институтов, но не считают данное влияние определяющим. Так, специалист по ранней истории *вакфа* Питер Хенниган утверждает, что, несмотря на существование во всех ближневосточных культурах того времени аналогов доверительной собственности, *вакф* является чисто исламским изобретением. При этом Хенниган не исключает «неумышленного» влияния, которое могла оказать на формирование *вакфа* зарубежная практика [Hennigan, 2004, p. 52]. В частности, он признает, что до падения династии Фатимидов в Египте господствовала византийская форма траста — *piae causae* [ibid., p. 55].

Однако есть немало сторонников теории заимствования института *вакфа* арабами напрямую или опосредованно у одного из соседних народов: византийцев (*piae causae*), римлян (*res sacrae*), евреев (*heqdēš*), персов (*pat ruvan*, или *ruvānagān*)⁷.

В то же время с большой долей вероятности можно утверждать, что *вакф* послужил образцом при создании института доверительной собственности (*trust*) в английском праве. Одной из наиболее жизнеспособных версий является та, согласно которой *вакф* попал в Англию через Сицилию, где господствовали арабы, а потом было создано норманнское королевство. Так, например, Оксфордский университет был учрежден в соответствии с механизмом, сходным с тем, что лежит в ос-

6 | Приведено у Муслима, ат-Тирмизи, ан-Наса'и, Ибн Маджи и Абу Да'уда [цит. по: <http://hadith.al-islam.com/Display/Display.asp?Doc=1&Rec=3936>].

7 | Критику теории заимствования *вакфа* см.: [Hennigan, 2004, p. 50–70].

нове *вакфа* [Gaudiosi, 1988, p. 1231–1261]. Влияние, которое оказывали *вакфы* на институты благотворительности на самом мусульманском Востоке, сложно переоценить. По аналогии с мусульманским *вакфом* возникли так называемые христианские *вакфы* в Османской империи на территории Ливана, Палестины и Сирии [Bagaeen, 2006, vol. 21, No. 1. P. 148].

Вместе с тем неверно ставить знак равенства между *вакфом* и известным общему праву институтом доверительной собственности, или трастом, с одной стороны, и между *вакфом* и благотворительным фондом — с другой.

Как и в случае с *вакфом*, в трасте три стороны: учредитель (*settlor*), доверительный собственник (*trustee*) и бенефициарий (*beneficiary*). Однако ключевое отличие *вакфа* от траста состоит в том, что в последнем учредитель может беспрепятственно назначить себя либо в качестве бенефициария либо в качестве доверительного собственника. В то же время, в классическом договоре *вакфа* учредитель может назначить себя лишь в качестве управляющего. Кроме того, учредитель доверительной собственности может односторонним волеизъявлением прекратить доверительную собственность при условии, что такая возможность была предусмотрена в учредительном акте. В отличие от траста *вакф* является, по общему правилу, безотзывным и бессрочным⁸.

Бессрочным является и благотворительный фонд. Но между ним и *вакфом* при некоторых сходствах также существуют определенные различия. Например, благотворительный фонд исключает любые частные цели, в то время как *вакф* может не исчерпываться целями, ради которых он создан. С другой стороны, при передаче имущества в *вакф* его не разрешено продавать, менять или передавать кому-либо — за исключением особо оговоренных в мусульманской правовой литературе случаев. С фондом подобные действия допустимы, если они позволяют решать текущие задачи, не противоречащие его целям.

Анализируя природу *вакфа*, неверно рассматривать его как исключительно религиозный институт. Из двух учрежденных Пророком Мухаммадом *вакфов* один носил религиозный характер (*вакф хайри*), а другой — гражданский (*вакф 'амм*). *Вакфы*, учрежденные праведными халифами 'Умаром и 'Усманом, имели гражданское предназначение.

Первым в истории учредителем *вакфа*, имевшего религиозное предназначение, был сам Пророк. Он приобрел землю в селении Куба под Мединой и построил на ней мечеть. Кроме того, Пророк был первым, кто учредил *вакф* в интересах нуждающихся представителей мусульманской общины. *Вакф* состоял из семи фруктовых садов, завещанных Мухаммаду одним жителем Медины.

8 | Абу Ханифа рассматривал возможность отзыва *вакфа* его учредителем.

Многие сподвижники Пророка последовали его примеру. По словам Ибн Кудамы, при жизни Мухаммада не было сподвижника, который бы не учредил *вакфа* [Ibn Qudamah, 1994 — цит. по: Habib Ahmed, 2004, р. 32]. Так, халиф ‘Умар по совету Пророка основал один из наиболее известных в мусульманской истории *вакфов* на землях Хайбара. Полученные на этих землях плоды распределялись среди бедных, использовались для освобождения рабов, предоставлялись путникам и т. д. В свою очередь, халиф ‘Усман выкупил колодец Рума и сделал его общедоступным. Ранее этот колодец принадлежал человеку из племени (*бану*) *Гифар*, который разрешал набрать один бурдюк воды в обмен на 1 *са’* продуктов. Мухаммад предложил ему сделать колодец общедоступным, пообещав в обмен один из райских источников, но владелец колодца отказался, сославшись на то, что это — единственный источник его дохода. Услышав это (по другим данным, по совету Пророка), ‘Усман выкупил колодец за 35 000 дирхемов и предоставил его в общественное пользование⁹.

Расцвет *вакфов* в мусульманском мире приходится на XI в. История свидетельствует о существовании большого числа разнообразных *вакфов*, способствовавших развитию медицины, образования, позволявших обеспечивать нуждающихся продуктами первой необходимости.

На протяжении веков *вакф* был единственным регулярным источником финансирования высшего образования в мусульманских государствах. Средства от *вакфа* получали не только сами учебные заведения, преподаватели и студенты, но и обслуживающий персонал: повара, цирюльники, сторожа и др. В настоящее время в ряде стран *вакфы* сохранили свое значение в качестве важного источника финансирования мусульманского образования, например в Индии.

При различиях взглядов мусульманских правоведов на *вакф* данный институт должен отвечать следующим основным требованиям:

1. *Вакф* должен быть бессрочным, безотзывным и неотчуждаемым¹⁰. Учредитель не имеет права отменить свое решение об учреждении *вакфа*.

2. Предмет *вакфа* должен быть реально существующим.

3. *Вакф* должен приносить либо пользу, либо доход и ни в коем случае не быть расходуемым. Иными словами, нельзя обращать в *вакф* еду, одежду. Недопустимо посвящать в *вакф* предметы, не являющиеся с точки зрения шариата товарами: вино, свинину и др.

4. Имущество, переданное в *вакф*, может быть движимым и недвижимым.

9 | Когда восставшие египтяне окружили дом халифа, он, пытаясь утихомирить бунтовщиков, среди главных своих заслуг перед мусульманами упомянув покупку колодца Рума.

10 | Некоторые правоведы допускают существование так называемого временного *вакфа*, но только в случае с семейными *вакфами*.

5. Недопустимо использование *вакфа* на недозволенные с точки зрения шариата цели.

6. Передаваемое в *вакф* имущество может быть объявлено таковым учредителем *вакфа* в письменной или устной форме.

7. Запрещено учреждать *вакф* в пользу состоятельного человека, поскольку *вакф* — это институт благотворительности.

Стороны договора вакфа. В договоре *вакфа* три стороны: учредитель *вакфа* (*вакиф*), управляющий *вакфом* (*мутавалли*) и бенефициарий (*маукуф ‘алайхи*). Учредитель может передать в *вакф* лишь то имущество, собственником которого он является. Однако в истории мусульманского мира были исключения. В случае с так называемым *вакфом* султана, или неправильным *вакфом*, учредителем выступал султан, который посвящал в *вакф* земли, принадлежавшие казне, для поддержки определенных институтов или лиц.

Таким образом, султан, выступая в роли учредителя (*вакифа*), не был собственником посвящаемого в *вакф* имущества. Выдающийся мусульманский правовед Джалал ад-дин ас-Суйути писал о том, что существует два вида *вакфов*: те, что являются частной собственностью, и те, что принадлежат казне и посвящены в *вакф* правителем [Al-Suyuti. Al-Insaf fi tamyiz al-awqaf — цит. по: Cuno, 1995, р. 144]. Ученый употреблял слово *иршад* (назначение) для обозначения *вакуфной* собственности, чей учредитель не владеет ею и которую повелитель правоверных или султан посвящает в *вакф* из имущества, принадлежащего казне [ibid.]. В законодательстве Османской империи такие *вакфы* назывались «неправильными *вакфами*» (*вакф-и гайр-и сахих*).

Многие правоведы считали последний вид *вакфа* фиктивным, не подлинным. Поначалу *ханафиты* не поддерживали право мусульманского правителя посвящать земли казначейства в *вакф*, особенно если речь шла о землях Египта, Сирии и Ирака. *Шафи’иты*, напротив, считали, что часть земель, принадлежавших казне, может быть обращена в *вакф* в интересах мусульман. Со временем взгляды *ханафитов* и *шафи’итов* на указанную проблему сблизились. Было сделано следующее допущение: поскольку получаемый с казенных земель поземельный налог — *харадж* — может быть направлен на поддержку мечетей, ученых и другие цели благотворительности, то соответственно земли, принадлежащие казне, могут быть обращены в *вакф*. Таким образом, *вакф* как бы поддерживал те цели, на которые могли быть потрачены средства от уплаты *хараджа*.

Практика посвящения в *вакф* казенных земель была широко распространена. Так, например, Аййубиды и мамлюкские султаны посвящали в *вакф* многие деревни в Египте, Сирии и Палестине. Бенефициариями выступили мечети, *мадраса*, больницы, усыпальницы в Мекке, Медине, Иерусалиме, Хевроне. Османские султаны продол-

жили эту традицию. Вопрос о полноценности подобного *вакфа* снимался, если правитель приобрел землю у казны на собственные средства и уже затем посвящал ее в *вакф*.

Другая сторона договора *вакфа* — *мутавалли*, известный на протяжении веков в разных регионах как *назир*, *валий*, *васий*. *Мутавалли* — ключевая фигура в договоре *вакфа*. От того, насколько эффективно он выполняет свои обязанности по управлению *вакуфным* имуществом, зависит судьба данного института. В обязанности *мутавалли* входит должное управление *вакфом* в интересах назначенных *вакифом* бенефициариев. В документе, учреждающем *вакф*, как правило, указывается размер вознаграждения *мутавалли*. Обычно *мутавалли* получал 10 % дохода с *вакфа*. Иногда в качестве вознаграждения управляющего *вакфами* указывалась определенная сумма.

Вопреки довольно распространенному заблуждению, бенефициарием (*маукуф* ‘*алайхи*) по договору *вакфа* может быть не только мусульманин. Выгодоприобретателем может выступать любое дееспособное лицо из числа мусульман или *зиммиев*.

Среди мусульманских правоведов нет единого мнения по вопросу, может ли учредитель *вакфа* менять бенефициариев. Известен случай, когда в *вакф* была передана корова, молоко от которой, по решению *вакифа*, должно было поступать в пользу бедных. Однако позднее *вакиф* изменил свое решение и назначил в качестве бенефициариев заключенных. В *фетве*, данной по этому поводу, говорилось: если учредитель *вакфа* сам доил корову и относил молоко бедным, то тем самым он не отделил до конца право собственности на корову. Следовательно, договор об учреждении *вакфа* недействителен, и *вакиф* может назначить бенефициариями заключенных [Shatzmiller, 2001, p. 51].

Основным бенефициарием по договорам *вакфа* в мусульманском мире традиционно выступали мечети. Далее шли образовательные учреждения и только потом — бедные и неимущие¹¹.

Предметом *вакфа* могли стать уникальные товары. Так, в Бухарском ханстве и в Фергане существовал обычай посвящения в *вакф* долей воды, рабов и рабынь, рукописных книг. В последнем случае жертвователи рукописей преследовали несколько целей: сохранить рукопись от утраты и разрушения и сделать ее доступной широкому читателю. Так, учредитель такого *вакфа* мог поставить условие, чтобы книгу регулярно читали каждый день [Молчанов, 1940, с. 164].

Акт об учреждении *вакфа* может носить как письменную, так и устную форму. В последнем случае информация об учреждении *вакфа* оглашается публично в мечети. Соответственно договор *вакфа* вступает в силу с момента подписания или оглашения. Документ посвящения в

11 | Не следует забывать, что в пользу лиц с низким достатком предназначается также часть *закята* и *садака*.

вакф называется *вакфийа*, или *вакф-намэ*. В данном документе обязательно помимо прочего должны были содержаться сведения о местоположении и подлинности *вакфа*.

Виды вакфов. Под *вакфами* прежде всего подразумевается имущество, предназначенное на определенные благотворительные цели (*вакф хайри*). Особо рассматриваются *вакфы*, учрежденные в интересах не отдельных лиц или групп лиц, а всей мусульманской общины (например, колодцы, мосты и др.). Такие *вакфы* именуются общественными (‘*амм*). Встречаются также смешанные *вакфы* (*муштарака*), которые учреждаются как в интересах отдельных лиц, так и общества в целом.

В зависимости от того, кто является выгодоприобретателем, *вакфы* подразделяются на семейные (*ахли*) и частные (*хасс*).

По своему предназначению *вакфы* делятся на: *вакфы* в пользу бедных, образовательные *вакфы* и др. *Вакфы* могут классифицироваться, исходя из видов собственности, обращенной в *вакф*: книжные *вакфы*, земельные *вакфы* и др.

В раннеисламской истории не проводилось жесткого различия между общественными и семейными *вакфами*. Так, в первых трактатах, посвященных вопросам *вакфа*, — «Ахкам ал-вакф» (автор — Хилал ар-Рай’) и «Ахкам ал-аукаф» (автор — ал-Хассаф) — общественные и семейные *вакфы* именуются просто *вакфами* [Hennigan, 2004, p. XIV].

Один из ведущих специалистов по *вакфам* в современном мире Монзер Кахф подразделяет *вакфы* на: благотворительные, религиозные (мечети, могилы религиозных деятелей, надгробные памятники и др.¹²) и частные. В свою очередь, *вакфы* любой из трех групп могут быть прямыми или вторичными. В первом случае *вакфы* непосредственно выполняют свою благотворительную, религиозную или социальную функцию: например, посвященный в *вакф* колодец служит бесплатным источником воды для всех желающих. Во вторичных *вакфах* материальные средства или доходы от них сначала инвестируются в различные сферы народного хозяйства, и уже потом результаты такого инвестирования направляются на благотворительные цели. Примером вторичного *вакфа* является наличный *вакф*.

Несмотря на некоторые несущественные различия в процедуре учреждения и управления *вакфами*, между правовыми школами нет острых противоречий в этой области.

Семейные *вакфы* существовали уже в первом веке *хиджры*. Еще халиф ‘Умар среди выгодоприобретателей по учрежденному им в Хайбаре *вакфу* назначил своих потомков¹³.

12 | Например, пожертвования на содержание места погребения святого могут использоваться его родственниками, присматривающими за могилой.

13 | Если *вакф* учрежден в пользу детей *вакифа*, то после их смерти *вакф* переходит в пользу бедных.

В семейном *вакфе* попечителем *вакфа* (*мутавалли*) его учредитель (*вакиф*) назначает себя или своих наследников. Некоторые исследователи одной из причин распространения семейных *вакфов* называют стремление обойти исламский порядок наследования, в соответствии с которым женщинам полагается меньшая доля, чем мужчинам [подробнее об этом см., например: Carroll, 2001, р. 245–286]. Специалисты не пришли к единой точке зрения, в чьих именно интересах — мужчин или женщин — при обходе исламского порядка наследования чаще использовался семейный *вакф*. Одни полагают, что семейный *вакф* имел целью отстранить от наследства женщин [Décobert, 1991, р. 22 — цит. по: Hennigan, 2004, р. XVI], другие, напротив, считают, что институт *вакфа* зачастую существенно дополнял наследственные права слабого пола [Powers, 1993, р. 385].

Другой причиной распространения семейных *вакфов* называется желание избежать потери имущества. По общему правилу, *вакфы* освобождались от всех налогов и податей. *Вакуфное* имущество также не подлежало конфискации со стороны государственных органов. Более того, сборщики налогов не имели права появляться на территории, принадлежащей *вакфу*.

Таким образом, назначив себя или своего потомка в качестве *мутавалли*, учредитель *вакфа* мог не опасаться за судьбу своего имущества. Это приводило к фиктивным пожертвованиям в *вакф* посредством сделок с *имамами* мечетей. Например, хозяин имущества брал на себя обязательство выплачивать определенную ренту в пользу мечети, *вакфом* которой становилась его недвижимость. При этом он не терял права продажи земли, если при ее переходе к другому лицу в пользу мечети уплачивалось 10 % от продажной цены [Hagemeister de, 1839, р. 273 — цит. по: Молчанов, 1940, с. 165].

Если же бенефициариями по переданному в *вакф* имуществу выступали родственники учредителя *вакфа*, то такое имущество запрещено было продавать в другие руки.

Однако семейные *вакфы* не были преобладающим типом *вакфов* в мусульманском мире. К примеру, в Османской империи в XVIII в. лишь 14,2 % доходов от *вакфов* шло в пользу членов семьи учредителей *вакфов* [Çizakça, 1998, р. 52]. В следующем столетии такой показатель составил 16,87 % [ibid.]. Лишь в отдельных регионах в определенные исторические эпохи семейные *вакфы* преобладали над другими видами *вакфов*. Так было, например, в Египте в конце 1920-х гг.

Много дискуссий в среде мусульманских правоведов породил наличный *вакф*. Традиционно *вакфы* учреждались в виде земли или недвижимости. Однако земля всегда была дорогой, и потому далеко не все желающие могли учредить *вакф*. Наличный *вакф* помогал решить эту проблему.

Наличные *вакфы* были известны еще в раннеисламский период. Первое упоминание о наличном *вакфе* встречается в связи с вопросом, заданным одному из виднейших представителей *ханафитской* правовой школы Зуфару ибн Хузайлу. Ученого спросили о легитимности с точки зрения шариата наличного *вакфа*. Зуфар ответил, что наличный *вакф* разрешен, если средства, переданные в *вакф*, инвестируются в соответствии с механизмом *мудароба*.

Наличные *вакфы* имеют две формы. В одном случае наличность, обращенная в *вакф*, предоставляется в виде беспроцентных займов бенефициариям. Эта форма наличного *вакфа* не вызывает вопросов у мусульманских правоведов. Другое дело, когда денежные средства инвестируются не на основе механизма *мудароба*, а предоставляются в виде процентной ссуды и полученные проценты идут в пользу бенефициариев.

Широкое распространение наличные *вакфы* получили в Новое и Новейшее время. К концу XVI в. в Османской империи наличный *вакф* был преобладающим видом *вакфов*. Справедливости ради необходимо отметить, что данное утверждение верно лишь в отношении Анатолии и Балкан, в то время как арабы, подданные империи, продолжали с осторожностью относиться к наличному *вакфу*. Лишь в XIX–XX вв. наличный *вакф* получил распространение в других частях мусульманского мира.

Главная проблема состояла в том, что наличный *вакф* в Османской империи не строился на основе механизма *мудароба*. Средства, обращенные в *вакф*, приносили, как правило, фиксированный доход, что нарушало исламский запрет ростовщичества.

В современном мире некоторые исследователи предлагают вернуться к изначальной сущности наличного *вакфа*, одобренной Зуфаром ибн Хузайлом. Сторонником использования наличного *вакфа* в современном мире является турецкий исследователь *вакфов* Мурат Чизакча. По его мнению, наличный *вакф* является мощным институтом исламской экономики, потенциал которого практически не раскрыт. Во многих странах, например в Малайзии, большинство *вакфов* составляют мечети, исламские школы и другие религиозные объекты, в то время как доля *вакфов*, приносящих доход, ничтожно мала [Habib Ahmed, 2004, р. 90–91].

Ученый предлагает использовать наличный *вакф* в исламском банковском деле. Функции наличного *вакфа* и исламского банка — те же, — считает Чизакча. И наличные *вакфы*, и исламские банки создавались на основе модели *мудароба*, но на практике функционировали на основе других механизмов [Çizakça, 1998, р. 60]. Ученый считает, что оптимальным решением будет учреждение специализированных *мудароба*-компаний, которые будут выступать в качестве управляющих *вакфом*¹⁴.

14 | Как показал опыт Пакистана, где принят специальный закон, посвященный *мудароба*-компаниям, подобная практика не получила распространения.

В современном мире существует много других способов использования наличного *вакфа* в соответствии с требованиями шариата. Например, передача в *вакф* ценных бумаг. Владелец ценных бумаг может установить, что вся прибыль по акциям или ее часть направляется на благотворительные цели.

Институт *вакфа* может играть важную роль и в операциях с исламскими облигациями (*сукук*).

*Сукук ал-интифа'а*¹⁵ является инструментом фондирования развития *вакфов*. В качестве примера эффективного использования данного инструмента можно привести Вакф короля 'Абд ал-'Азиза для двух Священных мечетей. Вакф сдал в аренду принадлежащий ему участок земли, расположенный рядом с Запретной мечетью в Мекке, «Бин Ладен Групп» в рамках концессионного договора на условиях: строительство — эксплуатация — передача сроком на 28 лет. По условиям договора, «Бин Ладен Групп» взяла на себя обязательство построить на данной территории торговый центр, четыре высотных здания и отель. В свою очередь, «Бин Ладен Групп» переуступила права арендатора по договору аренды с Вакфом короля 'Абд ал-'Азиза и права разработчика данного проекта, названного «Замзам Тауэр», кувейтской акционерной компании «Муншаат Риел Эстейт Проджектс» (Munshaat Real Estate Projects, KSC).

«Муншаат» выступает в качестве проектной компании, которая финансирует данный проект, осуществляет функции застройщика, оператора проекта, а затем по истечении обозначенного в договоре 28-летнего периода передает высотные здания Вакфу короля 'Абд ал-'Азиза через «Бин Ладен Групп». Для того чтобы изыскать средства для финансирования, «Муншаат» выпускает *сукук ал-интифа'а* на 390 млн дол. США (так называемые *timeshare bonds*) сроком на 24 года. Путем выпуска облигаций *сукук ал-интифа'а* «Муншаат» отчуждает права на узупрукт на срок 24 года, разделив их на части.

В соответствии с таким делением инвесторы, подписавшиеся на *сукук ал-интифа'а*, становятся субарендаторами данного объекта недвижимости в течение определенного периода времени. В свою очередь, инвесторы, ставшие арендаторами построенных «Муншаат» объектов недвижимости, также могут получать доход от их использования, — например, сдавая номера в гостинице приезжающим в Мекку паломникам. Арендная плата, взимаемая с владельцев *сукук ал-интифа'а*, различается в зависимости от сезона. Прибыль «Муншаат» формируется, таким образом, за счет разницы между арендными платежами, которые она получает от владельцев *сукук*, и арендной платой, которую «Муншаат» уплачивает «Бин Ладен Групп» по договору субаренды. В среднем доход по таким ценным бумагам может достигать около 25 % в год [Habib Ahmed, 2004, p. 128].

15 | *Интифа'а* (араб.) — пользование, узупрукт.

При рассмотрении механизмов применения *вакфа* в современном мире необходимо отметить, что различия между *вакфом* и другими институтами благотворительности постепенно стираются. Например, *боньяды* — модифицированная форма *вакфов* в Иране — уже мало чем отличаются от обычных благотворительных фондов.

Первые *боньяды* были созданы еще при шахе Мохаммеде Реза Пехлеви. Они были подвергнуты заслуженной критике со стороны представителей духовенства за то, что не выполняли своего главного предназначения — оказания эффективной помощи бедным и нуждающимся.

После Исламской революции *боньяды* были национализированы. Главными получателями средств должны были стать неимущие и семьи героев, погибших во имя революции.

И по сей день главная цель *боньядов* в Иране, в том числе крупнейшего из них — «Фонда обездоленных и ветеранов войны» (*Боньяде мостазафин ва джанбазан*)¹⁶ — помощь бедным. Однако в реальности *боньяды* являются источником роста благосостояния духовенства, беднякам же (и то не всем) достаются лишь крохи из находящихся в их распоряжении огромных средств.

Мусульманские ученые спорят о том, насколько правомерно учреждение *вакфов* на основе конфискованной собственности. После создания в 1979 г. «Фонда обездоленных» за счет конфискованной собственности шаха такая практика получила распространение.

В основе старых, традиционных *вакфов* лежала преимущественно земельная собственность, в то же время *боньяды* создавались преимущественно на базе финансово-промышленной собственности. *Боньяды* стали осуществлять предпринимательскую деятельность. Так, «Фонд обездоленных» управляет более чем 400 компаниями и фабриками, чьи активы оцениваются в 12 млрд дол., и контролирует в Иране около 20 % производства тканей, 40 % производства безалкогольных напитков, 2/3 производства стекла и др. [*Destructive competition...*, 2007–2008]. «Фонд обездоленных» также владеет крупнейшими отелями в Тегеране и других городах. В настоящее время *боньяды* контролируют около 20 % ВВП страны [Molavi, 2005, p. 176].

После Исламской революции *боньяды* очень скоро превратились в малоэффективные в экономическом плане финансовые монополии, пораженные коррупцией. Будучи субсидируемыми со стороны государства и обладая целым рядом налоговых и иных льгот, *боньяды* препятствуют развитию частного сектора. Духовенство стало крупнейшим предпринимателем в Иране. «Фонд обездоленных» — один из ключевых источников финансирования руководства Ирана. В связи с этим фонд обладает целым рядом привилегий, позволяющих ему осуществлять прямое сотрудничество с зарубежными государствами по таким

16 | Иногда в литературе встречается сокращенное название Фонда — «Фонд обездоленных».

вопросам, как инвестирование, создание за рубежом совместного промышленного и сельскохозяйственного производства и др. в условиях экспортно-импортных и валютных ограничений, принятых в Иране. При этом ни «Фонд обездоленных», ни другие *боньяды* фактически неподконтрольны мусульманской общине в стране.

В настоящее время в Иране насчитывается около 120 *боньядов*. Наиболее крупные из них, помимо упоминавшихся «Боньяд-е мостазафин ва джанбазан» и «Астан-е Кодс-е Разави», — «Боньяд-е шахид», «Боньяд-е нур», «Боньяд-е 15 хордад», «Боньяд-е маскан», «Боньяд-е ахл ал-байт» и др.

Пример Ирана свидетельствует, что даже опосредованное участие государства в деятельности *вакфа* в качестве одной из сторон делает последний малоэффективным. Как показывает опыт, наибольшую эффективность *вакфы* демонстрируют там, где государство не вмешивается в их функционирование. В современном мире не государство и даже не индивидуальные управляющие, а специализированные организации могут наилучшим образом проявить себя в деле эффективного управления *вакфом*.

В качестве примера организации, выступающей в роли коллективного *мутавалли*, можно привести *Islamic Relief*¹⁷. Любой желающий может приобрести долю в *вакфе* — для этого необходимо внести 890 фунтов стерлингов, единовременно или в рассрочку. После получения организацией всей суммы, ее дарителю высылается благодарственное письмо и квитанция. Не позднее чем через шесть недель полученные средства инвестируются, и дарителю направляется документ, свидетельствующий о передаче его средств в управление *Islamic Relief*.

Даритель имеет право выбрать любой из восьми проектов, управляемых *Islamic Relief*: общий *вакф*, образовательный *вакф*, *вакф* в пользу сирот и др. После вычета комиссии, составляющей 10 %, оставшаяся сумма инвестируется. В конце года полученная от инвестирования средств дарителя прибыль распределяется следующим образом: 80 % идут на реализацию целей проекта, который выбрал даритель; 10 % составят административные издержки или, иными словами, вознаграждение *Islamic Relief* как управляющего *вакфом*; оставшиеся 10 % будут реинвестированы в целях повышения капитализации и преодоления последствий инфляции. Все дарители получают ежегодный отчет об управлении их долей в *вакфе*.

Однако какими бы эффективными управляющими ни были различного рода организации, это не исключает контроля над *вакфами* со стороны государства.

Впервые централизованное регулирование *вакфов* стало осуществляться в Фатимидском Египте, где были созданы особые ведом-

17 | *Islamic Relief* (Исламская помощь) — международная неправительственная организация. Основана в 1984 г. в Бирмингеме (Великобритания). Организация имеет офисы в 25 странах и осуществляет свою деятельность более чем в 30 странах, как мусульманских, так и немусульманских.

ства, ответственные за управление *вакфами* (*диван аукаф*, или *диван хубус*). На государственном уровне управление *вакфами* было введено в Османской империи в 1826 г. Была учреждена Администрация *вакфов*. Это привело к началу процесса ликвидации многих *вакфов*, завершившегося лишь в 1920–1930 гг.

В Османской империи также впервые в мусульманском мире была предпринята попытка законодательного регулирования института *вакфа*. Это закон о *вакфах* 1863 г. Даже после окончания Первой мировой войны он продолжал действовать в целом ряде арабских стран, бывших провинций империи, вплоть до середины XX в. В том же 1863 г. в Британской Индии был принят Закон о религиозных пожертвованиях (*Religious Endowment Act*).

В 1990-е гг. практически во всех странах с преобладающим мусульманским населением были учреждены структуры, занимающиеся *вакуфными* делами. В 1986 г. в Судане была создана Корпорация *вакфов*, пользующаяся большой автономией.

Наиболее передовая система управления *вакфами* существует в Кувейте. С первых лет независимости, в 1962 г., в стране было учреждено Министерство *вакфов* (с 1965 г. — Министерство *вакфов* и исламских дел). В 1993 г. начал работу Государственный фонд *вакфов* Кувейта (*Даулат ал-Кувайт ал-амана ал-'амма ли-л-аукаф*) — независимая структура, специализирующаяся на управлении *вакфами*. Уже в следующем, 1994 г., под управлением Государственного фонда *вакфов* Кувейта (ГФВК) находилось 40 % *вакфов* в стране [Habib Ahmed, 2004, p. 74]. Одной из целей ГФВК является усиление роли *вакфов* в социально-экономическом развитии страны.

В федеративных государствах вопросы *вакфов*, как правило, регулируются на уровне провинций, регионов. Например, в Пакистане в каждой из 4 провинций принят Ордонанс о *вакфной* собственности. В Малайзии *вакфы* также относятся к компетенции штатов.

Государство заинтересовано в развитии *вакфов*. *Вакф* позволяет сократить государственные расходы, переложив их часть на плечи меценатов. Благодаря *вакфу* происходит справедливое перераспределение дохода в обществе.

В последнее время много пишут о необходимости активнее использовать *вакф* в деятельности различных исламских финансовых институтов. Однако пока дело в этом направлении не слишком далеко продвинулось.

Совет Исламской академии правоведения в Джидде во время своих сессий рассматривал различные возможности обращения к *вакфам* в условиях современности, в частности:

– создание совместного предприятия, в уставный фонд которого вносится недвижимость существующего *вакфа* и частный капитал, при помощи которого его владельцы хотят учредить новый *вакф*;

– передача недвижимости существующего *вакфа* в качестве основного капитала физическому лицу, которое желает учредить новый *вакф*, инвестируя собственные финансовые ресурсы и получая часть прибыли;

– возрождение *вакфа* через исламские банки путем заключения контракта на сооружение объекта недвижимости под заказ (*истисна*) и распределение прибыли от этого контракта;

– сдача недвижимости *вакфа* в аренду в обмен на товары или за минимальную плату [*Постановления и рекомендации...*, 2003, с. 78]; и др.

Процесс придания институту *вакфа* в наши дни новых свойств неизбежен. В отличие от *закята*, по вопросам *вакфа* существует возможность более широкой интерпретации соответствующих положений Корана и *сунны*, касающихся благотворительности. В современном мире необходимо максимально широко использовать механизм, лежащий в основе *вакфа*, в деятельности исламских финансовых институтов — банков, *такафул*-компаний и других.

Список источников и литературы

- Кутаб ал-харадж Йахйи б. Адама* / Пер. Л.И. Надирадзе // www.vostlit.info/Texts/Doku-menty/Arabien/IX/Ibn_Adam/otryv1.htm
- Молчанов А.А. К характеристике налоговой системы в Герате эпохи Алишера Навои // *Родоначальник узбекской литературы*. Сб. статей об Алишере Навои. Ташкент, 1940.
- Постановления и рекомендации Совета исламской академии правоведения (фикха) — фетвы* / Пер. М.Ф. Муртазина. М., 2003.
- Al-Suyuti. Al-Insaf fi tamyiz al-awqaf // *al-Hawi*. Vol. 1.
- Bagaeen S.G. Evaluating the Effects of Ownership and Use on the Condition of Property in the Old City of Jerusalem // *Housing Studies*. 2006. Vol. 21. № 1.
- Carroll L. Life Interests and Inter-Generational Transfer of Property Avoiding the Law of Succession // *Islamic Law and Society*. 2001. Vol. 8. № 2.
- Çizakça M. Awqaf in History and Its Implications for Modern Islamic Economics // *Islamic Economic Studies*. 1998. Vol. 6. № 1.
- Cuno K.M. Was the Land on Ottoman Syria Miri or Milk? An Examination of Juridical Differences within the Hanafi School // *Studia Islamica*. 1995. № 81.
- Décobert C. *Le mendicant et le combattant*. P., 1991.
- Destructive competition: Factionalism and rent-seeking in Iran* // <http://nhh.no/sam/respubl/2007/08.pdf>
- Gaudiosi M.M. The Influence of the Islamic Law of Awqaf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College // *University of Pennsylvania Law Review*. 1988. Vol. 136. № 4.
- Habib Ahmed. *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation*. Jeddah, 2004.
- de Hagemeister J. *Essai sur les ressources territoriales et commerciales de l'Asie Occidentale*. St. Petersbourg, 1839.
- Hasanuddin Ahmed, Ahmedullah Khan. *Strategies to Develop Waqf Administration in India*. Jeddah, 1419 (1998).
- Hennigan P.C. *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Hanafi Legal Discourse*. Leiden — Boston, 2004.
- Ibn Qudamah. *Al-Mughni*. Beirut, 1994.
- Molavi A. *Soul of Iran*. N.Y., 2005.
- Powers D. The Maliki Family Endowment: Legal Norms and Social Practices // *International Journal of Middle East Studies*. 1993. № 25.
- Reiter Y. "All of Palestine is Holy Muslim Waqf Land": a Myth and Its Roots // *Law, Custom, and Statute in the Muslim World* / Ed. by Ron Shaham. Leiden — Boston, 2007.
- Shatzmiller M. Islamic Institutions and Property Rights: the Case of "Public Good" Waqf // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2001. Vol. 44. № 1.
- <http://hadith.al-islam.com/Display/Display.asp?Doc=1&Rec=3936>

Г.Г. Косач

Оренбургская область: региональный аспект постсоветского развития российского мусульманского сообщества

От редакции: Статья профессора Г.Г. Косача является убедительным примером микросоциологического анализа. Автор на широком фактическом материале показывает, как исторически сложившаяся архитектура мусульманской уммы Оренбургской области и конкретные судьбы отдельных активных граждан могут привести к формированию регионального конфликта, получившего широкий общественный и политический резонанс.

Первые годы постсоветской эпохи предоставили мусульманскому сообществу России ранее казавшиеся совершенно нереальными возможности: она избавила его от гнетущей опеки государства и открыла ему его зарубежных братьев по вере. Собственно, в то время осуществление обеих этих возможностей стало (хотя и в разной степени) причиной появления внутри российской уммы новых групп элиты, представленной инициативными и предприимчивыми людьми, своими действиями способствовавшими распаду того внутрироссийского мусульманского пространства, единство которого в советское время представлялось незыблемым.

Но российская умма всего лишь на свой лад повторяла ту же ассоциируемую с провозглашенным в стране курсом на «построение демократии» эволюцию, которым в 1990-е гг. следовало Российское государство. Иной вариант развития был для нее невозможен, — эта умма — составной элемент России и, вне зависимости от степени ее нынешней открытости единоверцам за пределами страны, всеобъемлюще вписана в ее жизнь. В свою же очередь, и появление новых групп мусульманской элиты, и сама их деятельность (представлявшаяся как едва ли не производное от внешнего влияния) определялись более значимыми причинами, которые в конечном итоге вытекали из извивов становления российской государственности и деятельности формировавшегося российского «политического класса». Наконец, и время, в течение которого мог развиваться процесс становления новых групп му-

сультманской элиты и их начинания, имело свои пределы — длительность ситуации российского «междоусобицы», или, говоря иначе, эпохи формирования нового политического истеблишмента России.

Бугурусланский муфтият, бывший одним из двух действовавших на территории Оренбургской области мусульманских духовных управлений, важен в этом контексте прежде всего потому, что история его создания и опыт функционирования, проблемы, с которыми, с одной стороны, он сталкивался и которые — с другой, он сам порождал, не более чем один из показателей постсоветской эволюции российского мусульманского сообщества. Одновременно это и пример региональной специфики его жизни.

1. МЕСТО И ВРЕМЯ ДЕЙСТВИЯ

Созданная в 1934 г. Оренбургская область — самая южная российская административная единица Урала (или самая восточная в Поволжском федеральном округе), граничащая с Татарстаном, Самарской и Саратовской областями, Башкортостаном, Челябинской областью и Республикой Казахстан. Конфигурация областной территории позволяет выделить в ее составе зону западных районов (расположенных вдоль границы с Татарстаном, Самарской и Саратовской областями); зону центральных (окружающих Оренбург и простирающихся до Башкортостана на севере и Казахстана на юге) и зону восточных районов (находящихся между Башкортостаном на северо-востоке, Челябинской областью на востоке и Казахстаном на юго-востоке). В сельской местности сосредоточено 34,7 % более чем двухмиллионного населения области. Ее самые крупные города — Оренбург, где к, по оценкам, на 2007 г. проживало почти 600 тыс. человек; Орск (около 300 тыс. чел.) и Новотроицк (около 114 тыс. чел.) — на юго-востоке; Бузулук (почти 90 тыс. чел.) и Бугуруслан (чуть более 50 тыс. чел.) — на северо-западе.

По итогам переписи 2002 г. (но это относится и к данным прошлого), в составе населения области доминируют русские — 73,9 %, или 1 млн 611 тыс. человек [см.: *Национальный состав населения Оренбургской области...*]. Украинское присутствие (4,7 %) превращало это доминирование в неоспоримое преобладание славян. Оно определяло и конфессиональный характер области — христианский и главным образом православный. Однако ее демографический пейзаж не выглядит однотонным: область, по словам оренбургского автора, «многоэтнична и поликонфессиональна» [Рагузин, 1999, с. 89].

Правота этой мысли, казалось бы, может быть подтверждена значительными вкраплениями в русское население православных славян (украинцев и небольшого числа белорусов), как и православных же угро-финнов (мордвы — 3,2 %) и тюрок (чувашей — 1 %), а также (до начала 1990-х гг. действительно значительных групп) принадлежащих

к различным протестантским церквям немцев (2,2 %), как и тем, что в пределах этого пространства присутствуют и тюркско-мусульманские этнические сообщества. Однако на фоне русского/славянского и православного/христианского преобладания тюркско-мусульманские меньшинства кажутся незначительными — 7,6 % татар (почти 166 тыс. человек [см.: *Национальный состав населения Оренбургской области...*]), 5,1 % (около 130 тыс. чел. [Амелин, 1998]) казахов и 2,4 % (53 тыс. чел. [Оренбуржцы празднуют..., 2007]) башкир [здесь и далее см.: *Национальный состав населения Оренбургской области...*]¹.

Эта общеобластная статистика верна, но и обманчива. Конечно, даже более пристальный взгляд на оренбургскую демографическую ситуацию с точки зрения ее этнического аспекта ни в коей мере не опровергнет сделанный выше вывод о национальной и конфессиональной монотонности областного пространства. Но тот же взгляд позволит тем не менее увидеть в этом пространстве немало любопытных и существенных деталей.

Численно в составе населения области татары занимают «второе место после русских» [Рекомендации..., 1996]. Они рассеяны почти по всей ее территории, составляя порой важную долю в составе населения внутриобластных административных формирований. Относительно многочисленное татарское население сосредоточено в примыкающих друг к другу районах, вытянутых вдоль оси, идущей от границы с Татарстаном в сторону Оренбурга. Это прежде всего районы западной зоны — Асекеевский — 45,3 % (35,8 % русских); Матвеевский — 29,6 % (48,8 % русских), Абдулинский — 29,2 %, где татары, однако, незначительно преобладают над православными русскими (28,2 %) и мордвой (24,2 %), и Северный — 18 % (44,2 % русских и 35,5 % мордвы) [Амелин, 1996, с. 69]. В районах же центральной зоны численность татар последовательно снижается, хотя они и остаются второй этнической группой, непосредственно следующей за русскими (17,5 % в Шарлыкском, 15,9 % в Саракташском и 13,4 % в Переволоцком районах). Наконец, их доля существенно падает в восточных районах (где только в Кувандыкском районе присутствие татар — 12,3 % — выглядит как заметное).

Казахи в количественном отношении следуют за татарами, являясь третьей по численности этнической группой области. Однако ее казахское население едва ли не полностью сосредоточено в юго-восточных, южных и юго-западных районах, прилегающих к оренбургскому отрезку российско-казахстанской государственной границы, как и к линии административного разграничения между Оренбургской и Саратовской областями. Казахи относительно значительны (численно следуя за русскими) только в одном районе западной зоны — Перво-

майском — 22,3 % (64,4 % русских), граничащим с Казахстаном и с Саратовской областью; в четырех районах центральной зоны — Акбулакском — 24 % (42 % русских и 20 % украинцев), Беляевском — 24,3 % (44,7 % русских, 10,3 % немцев и 8,8 % украинцев), Соль-Илецком — 36,9 % (52,8 % русских и 7,9 % немцев) и Оренбургском — 12,4 % (72 % русских).

Доля казахов вместе с тем достигает существенной величины в демографической структуре двух районов восточной зоны, порой преобладавая над совокупной численностью русских и украинцев (или приближаясь к ней) — в Ясненском (52,5 % казахов, 25,5 % русских и 9,4 % украинцев) и Домбаровском (45,5 % казахов, 35,2 % русских и 11,2 % украинцев). Казахское население значительно (составляя после русских вторую по численности этническую группу) и в четырех других районах этой же зоны — Адамовском — 34,2 % (45,9 % русских и 11,4 % украинцев), Новоорском — 19,2 % (65,9 % русских), Светлинском — 14,1 % (64,7 % русских) и Кваркенском — 13,1 % (69,2 % русских).

В численном отношении башкиры в демографической структуре Оренбургской области следуют за казахами. Как и в казахском случае, башкирское присутствие ощутимо в тех районах, которые граничат с Башкортостаном. Исключение составляет лишь один из районов западной зоны — Красногвардейский, где доля башкирского населения, несмотря на сравнительную отдаленность этого района от линии территориального разграничения между Оренбургской областью и Башкортостаном, достигает 19,2 % (уступая тем не менее русским — 40,8 % и немцам — 26,5 %). Только в одном районе центральной зоны — Тюльганском, с трех сторон окруженном территорией Башкортостана, башкиры составляют вторую по численности (после русских — 68,7 %) группу населения — 12,2 %. Наконец, вновь, как и в казахском случае, численность башкир повышается во входящих в восточную зону административных единицах областного подчинения, расположенных к западу и северу от реки Урал, достигая 21,1 % (50,2 % русских и 7,1 % татар) в Гайском и 24,6 % (48,8 % русских) в Кувандыкском районах и составляя там вторую по значению (после русских) этническую группу.

В своем подавляющем большинстве представители тюркско-мусульманских этнических сообществ нынешней Оренбургской области остаются сельскими жителями. Это лишь предполагает, что они были в малой мере затронуты модернизационными процессами имперского и советского времени.

Казалось бы, татары — неотъемлемый элемент населения городов Оренбургской области. Но соотношение татарского и русского/славянского населения в городах повторяет сельскую ситуацию их зонального распределения. Доля татар относительно значительна в Бугуруслане — 9,3 % (72 % русских) и Абдулине 9,2 % (68,3 % русских),

1 | По данным министерства информационной политики, общественных и внешних связей правительства Оренбургской области, численность мусульманского населения области составляет «более 300 тыс.» [Подписание Протокола..., 7.07.2006].

снижаясь до 7,1 % в Оренбурге (где доля русских достигает почти 83 %) и составляя 4 % в Орске (78,4 % русских и 6,3 % украинцев), 3,3 % в Новотроицке (81,6 % русских и 5,7 % украинцев) и 2,1 % в Бузулуке (90 % русских). Относительно высокое представительство татар в городском населении нынешней Оренбургской области — реликт дореволюционной эпохи, когда татарское купечество и предпринимательство играло заметную роль на Урале и в Поволжье. Однако если уровень присутствия татар в городах и выглядит как относительно высокий, то только лишь в сравнении с казахами и башкирами.

Доля казахов в тех же городах составляет соответственно в Оренбурге — 1,3 %, в Орске — 3 %, в Новотроицке — 2,1 %, 0,5 % в Бугуруслане и 0,2 % в Бузулуке. Показатели же для башкир достигают максимальной отметки только в Новотроицке (2,1 %), снижаясь в Орске (1,7 %) и падая до минимальной отметки в Бугуруслане (0,1 %). Все три тюрко-мусульманские этнические группы не только не многочисленны, но и проживают главным образом в сельской местности. В населении же городов, где господствуют русские/славяне, они представлены явно недостаточно.

Представители тюрко-мусульманских групп области медленно и непоследовательно включались в процессы хозяйственного освоения зоны восточных (но также и западных) районов области, где в советскую эпоху возникали динамично развивавшиеся очаги экономического роста и создавались новые центры урбанизации. На востоке области к ним относятся, в частности, города Новотроицк (часть ориентированной на Орск индустриальной агломерации), Медногорск² (в пределах Кувандыкского района — узкого коридора, разделяющего Башкортостан и Казахстан), Гай³ и Ясный⁴ (центры созданных в 1979 г. административных единиц областного подчинения). Если Медногорск и Гай расположены к северу от реки Урал — в зоне исторического обитания башкир, то Новотроицк и Ясный — в зоне исторического обитания казахов.

Сравнительно высокая доля башкир в Кувандыкском районе (24,6 %) ни в коей мере не означает, что присутствие выходцев из этой этнической группы столь же высоко в составе населения Медногорска. Напротив, в основном промышленном центре этого внутриобластного административного образования соотношение ведущих этнических групп принципиально иное, чем в масштабе района, — 79,8 % русских,

2 | Рабочий поселок Медногорск был основан в 1929 г. в связи с открытием Блявинского медно-колчеданного месторождения и строительством медно-серного комбината. В апреле 1939 г. был преобразован в город.

3 | Гай был основан в 1959 г. как поселок строителей горно-обогатительного комбината при открытом в этом месте месторождении медно-колчеданных руд. Статус города был им получен в 1979 г. Город был назван в честь Гая Дмитриевича Гая (Гайка Бжишкяна) — советского военачальника (1887–1937 гг.) времен Гражданской войны, воевавшего в 1918 г. и против вооруженных формирований атамана Оренбургского казачьего войска полковника А.И. Дутова.

4 | Ясный был основан в 1961 г. в связи с открытием Кiemбаевского месторождения асбеста и строительством горно-обогатительного комбината «Оренбургасбест». С 1979 г. — город областного подчинения.

4,7 % башкир и 3,9 % татар. Ситуация в Гае и Гайском районе, по сути дела, аналогична. Если в составе населения всего района 50,2 % русских и 21,1 % башкир, то в районном центре — 77,6 % русских, 4,1 % татар и только 4,7 % башкир.

Новотроицк — город областного подчинения на территории Новоорского района, где расположено крупнейшее индустриальное предприятие регионального масштаба — Орско-Халиловский металлургический комбинат, а также несколько крупных химических заводов. Казалось бы, соседство огромной индустриальной агломерации должно было нанести решительный удар по традиционному сельскому образу жизни казахского населения. Однако национальная структура города свидетельствует об обратном — 81,6 % русских, 6,3 % украинцев и 1,7 % казахов. Представительство тех же национальных групп в составе населения города Ясного, где действует горно-обогатительный комбинат (ныне открытое акционерное общество) «Оренбургасбест», еще более красноречиво. В то время как на территории Ясненского района казахи количественно господствующая этническая группа, а русские и украинцы — меньшинство, то ситуация в самом городе принципиально иная — 67,2 % русских, 10,5 % украинцев и только 6,7 % казахов.

Это же положение повторяется и в случае татар запада области. Бугуруслан — центр оренбургской нефтедобычи, где уже в 1937 г. этот процесс был поставлен на промышленную основу. В дальнейшем же, с 1963 г. на территории области (прежде всего в районах западной и центральной зоны с их относительно значительным татарским населением) стало действовать производственное объединение «Оренбург-нефть»⁵. Но это обстоятельство лишь в малой степени изменило статус татар, населяющих западные районы области, — в своем подавляющем большинстве они остались сельскими жителями.

Конфигурация современной Оренбургской области, считающей себя преемницей одного из территориально значительных административных образований имперского и раннего советского времени — одноименной губернии, не скрывает, а скорее подчеркивает существующие в ее пределах линии региональных разломов.

Ее территория итог осуществлявшихся после советизации Южного Урала и Поволжья административных преобразований, цель которых определялась, в частности, созданием первых российских национальных автономий — башкирской и казахской [здесь и далее см. об этом: Косач, 2002, с. 100–135]. Этот процесс лишил губернию значительных участков ее территории⁶, вошедших в 1919 г. в состав «Малой

5 | Объединение «Оренбургнефть» с 2000 г. — в составе Тюменской нефтяной компании, а с 2003 г. — Тюменской нефтяной компании — British Petroleum [см. об этом: *Оренбургнефть — Открытое акционерное общество*., 2007].

6 | В состав «Малой Башкирии» вошли 17 волостей Оренбургского уезда и 28 волостей Орского уезда Оренбургской губернии.

Башкирии»⁷, юго-западная граница которой первоначально проходила в непосредственной близости от губернского центра, или ставших самостоятельными административными образованиями (нынешняя Челябинская область), создав условия для последующего включения (в 1920) остатков губернского административного пространства (потерявших значительную часть своей территории Оренбургского и Орского уездов) в состав казахской автономии⁸. Выделение же губернии из ее состава (1924) вновь восстановило ее самостоятельное существование. Тем не менее это положение продолжалось недолго — с 1928 и по 1934 г. остатки территории бывшей губернии были включены в состав Средне-Волжского края с центром в Самаре/Куйбышеве.

Процесс этих преобразований формировал современную Оренбургскую область, становившуюся в территориальном отношении во многом далекой от своего исторического предшественника. Но, более того, эти преобразования едва ли не в первую очередь содействовали становлению ее нынешнего этнического состава. Возникновение «Малой Башкирии», как и отсечение от губернии Челябинского и Троицкого уездов (нынешней Челябинской области), первоначально существенно снижало долю башкирского (как и татарского) населения в демографической структуре двух оставшихся в составе Оренбургской губернии уездов — эта губерния становилась более русской, а в конфессиональном отношении и более православной (в 1925 г. в ней проживало почти 80 % русских, 6 % татар, 3,3 % казахов и 0,05 % башкир [*Статистический справочник...*, 1925, с. 6–8; а также: Косач, 1998, с. 67]).

Выделение же Оренбургской губернии из состава казахской автономии вновь меняло, казалось бы, уже устоявшуюся ситуацию, — настаивая на размежевании, оренбургские руководители требовали создать самостоятельное административное образование, но «в новых границах с присоединением к губернии тяготеющих к Оренбургу и Оренбург-Орской железной дороге поселений... Актюбинской, Кустанайской губерний и Троицкого округа Уральской области» [Доклады и материалы...]. Включение в губернию расположенных вдоль построенной накануне Первой мировой войны железнодорожной ветки Оренбург–Орск некоторых территорий Степного края (современный Казахстан. — *Г.К.*) в немалой степени увеличило долю казахского населения, достигшую, тем самым своего современного уровня.

7 | Первая национальная автономия в составе Советской России. «Малая Башкирия» была образована на основе подписанного 20 марта 1919 г. в Москве соглашения между «центральной Советской властью и Башкирским правительством», созданным 21 февраля 1919 г. в селе Темясово представителями башкирских полков, перешедших на сторону российского большевистского руководства, и возглавленным «национальным лидером» — А.-З. Валидовым (Валиди) [см.: *Башкортостан...*, 1996, с. 381].

8 | Автономная (в составе России) Киргизская (Казахская) Советская Социалистическая республика была первоначально создана в составе Семиреченской, Акмолинской, Уральской и Актюбинской областей Степного края, а также Букеевской орды и Оренбургской губернии. Оренбург стал «столицей» этого административно-национального образования.

Становление татарского этнического сообщества в демографической структуре современной Оренбургской области было все так же тесно связано с формированием конфигурации как всего ее территориального пространства, так и его отдельных регионов.

В момент создания области в нее были включены не только территориально усеченные Оренбургский и Орский уезды прежней губернии, но также и ее нынешние районы западной зоны, ранее входившие в Самарскую губернию (и сегодня продолжающие экономически тяготеть к своей «метрополии» — ведущему центру Среднего Поволжья — Самаре). Коррекция же территории башкирской автономии провела нынешнюю границу (отдалив ее от Оренбурга) области и Башкортостана (а также увеличила долю башкир в демографической структуре области), включая и соединивший бывшие оба губернские уезда коридор Кувандыкского района. Одновременно, татарское население западной зоны внутренних административных формирований области может рассматриваться как прямое продолжение поволжско-татарской этнической группы (а сами эти формирования — как часть исторической территории ее расселения). Появление же татар в центральных районах областного территориального пространства (прежде всего в Оренбургском и Орском уездах бывшей губернии) связано с политикой имперской России (но также и советской политикой) на Южном Урале и на границе казахской Степи.

Время постсоветского развития знаменовало собой начало важных перемен и в развитии оренбургских мусульманских институтов. В середине 1994 г. на месте существовавшего ранее Оренбургского мухтасибата возникло Духовное управление мусульман Оренбургской области (Оренбургский муфтият). Это Управление провозглашалось «региональным... объединением», включающим в свой состав мусульманские общины на всей территории области. «Канонически и административно» Оренбургский муфтият входил в «состав (в то время. — *Г.К.*) Центрального Духовного управления мусульман России и Европейских стран СНГ (далее — ЦДУМ. — *Г.К.*)» с центром в Уфе, руководимого муфтием Талгатом Таджутдином. Задачей муфтията, который возглавил бывший глава мухтасибата Абдул Барий Хайруллин, становилась «реализация гражданами права на свободу исповедания Ислама» в рамках «норм Российской конституции и вытекающих из нее законодательных актов» [здесь и далее см.: *Устав Духовного управления мусульман Оренбургской области (Оренбургский муфтият)...*, 1994, с. 1–4].

Основная задача муфтията определяла и конкретные цели его деятельности. Речь шла о «беспрепятственном проведении богослужений, религиозных обрядов и церемоний», «организации паломничества в священные места мусульман», поощрении религиозной благотворительности и создания «благотворительных заведений». Муфтият считал

необходимым участвовать в «основании и содержании... мест богослужения», в первую очередь, — мечетей. Приоритетными направлениями деятельности вновь созданного областного Духовного управления провозглашалось «обучение религиозному вероучению» в специально созданных для этого школах и курсах для детей и взрослых, «создание средних духовных учебных заведений для подготовки священнослужителей», «производство», ввоз в область и «распространение» на ее территории религиозной литературы, периодических изданий и «предметов культового назначения», а также «учреждение» предприятий «полиграфического, издательского и реставрационно-строительного профиля».

Для возникновения Оренбургского муфтията были весомые обстоятельства, ведущую роль среди которых играл беспрецедентно быстрый рост числа мусульманских общин. В 1990 г. на территории области были зарегистрированы 19 мусульманских объединений, число которых к 1994 г. достигло 58, а к концу 1997 г. — 78. Лишь Русская православная церковь (РПЦ) могла в этом отношении быть сравнена с мусульманами (34, 81, 111 религиозных объединений, соответственно) [см.: Рагузин, 1998, с. 29], тем не менее это сравнение не может восприниматься как адекватное, в том числе и потому что православное население области в численном отношении значительно превосходит взятых в своей совокупности всех проживающих в ее границах приверженцев ислама.

В 1996 г. мусульманские общины были владельцами или арендаторами 24 мечетей и 32 молитвенных домов, строительство еще шести мечетей продолжалось [Бурматов, 1994, с. 37]. Наконец, по состоянию на 1 января 2006 г. в Оренбургской области действовали 133 религиозных мусульманских организаций и объединений [см.: Список действующих религиозных организаций..., 2006], в распоряжении которых находилась 71 мечеть (в том числе, пять исторических мечетей Оренбурга) [Подписание Протокола..., 2006]⁹. При этом становление мусульманских общин не было лишено своеобразия, включая его региональный и этнический аспект.

Вновь создававшиеся мусульманские «приходы» возникали в первую очередь в исторически старых городах нынешней области с их устойчивыми вкраплениями татарского населения — Оренбурге, Орске, Бузулуке и Бугуруслане, как и в бывшем Сеитовом посаде — расположенной в непосредственной близости от областного центра Татарской Каргале. Лишь затем этот процесс начинал распространяться и в сельской местности.

Если отталкиваться от официальных данных правительства Оренбургской области, то по состоянию на 1 января 2006 г. [здесь и далее см.: Список действующих религиозных организаций..., 2006] наибольшее число ныне действующих в этом регионе России мусульманских общин возникло в районах западной зоны с ее значительным татарским населением, где их насчитывается 51. При этом количество общин в пределах каждого из районов этой зоны едва ли не самым непосредственным образом зависит от численности местного татарского населения. Больше всего их зарегистрировано в Асекеевском районе (17 общин), а далее число их последовательно снижается — 9 общин в Матвеевском районе, 8 — в Северном и, наконец, 5 — в Абдулинском. Между тем в Первомайском районе с его наиболее значительным на фоне остальных районов этой зоны казахским населением — всего лишь две мусульманские общины. В Красногвардейском районе, где наиболее крупное вкрапление башкир, была зарегистрирована только одна община.

Ситуация в районах центральной зоны области имела свою специфику.

Общая совокупность всех зарегистрированных в районах этой зоны мусульманских общин составила 36, а количество их в каждом из этих районов вновь варьировалось в зависимости от того, какая из тюрко-мусульманских этнических групп в нем присутствует. Наибольшее число общин зарегистрировано в тех из них, где существенна доля татар: 6 общин — в Саракташском районе, 4 — в Шарлыкском, 3 — в Сакмарском, где расположена Татарская Каргала, и 2 — в Переволоцком. В свою очередь, в Тюльганском районе с его заметным башкирским населением в 2006 г. были зарегистрированы только две общины, равным образом, как и в Соль-Илецком и Акбулакском районах с их значимым казахским вкраплением — по одной. Даже если и учитывать относительно большое количество мусульманских общин в Оренбургском и Беляевском районах (соответственно — 5 и 3 общины), где также велика доля казахского населения, то, как следует из цитируемых официальных данных, эти общины возникли в исторически старых татарских селах, основанных еще в дореволюционную эпоху на пути миграции татар в пределы территории Оренбургской губернии. Но эти общины стали и центрами вероисповедного притяжения для местных казахов.

Наконец, не менее своеобразна и ситуация во внутриобластных административных подразделениях восточной зоны, где зарегистрировано всего 16 мусульманских общин. Их наибольшее число (7 общин) сконцентрировано в Кувандыкском районе — единственном, где присутствует относительно значительное (в ряду других районов этой зоны) татарское население. В каждом из остальных семи районов зарегистрировано только по одной мусульманской общине, действующей, как правило, в соответствующем районном центре. Если на этом фоне

9 | Вместе с тем, по словам министра информационной политики, общественных и внешних связей правительства Оренбургской области С.Г. Горшенина, в январе 2007 г. в распоряжении оренбургских мусульман было 89 «капитальных строений», используемых в качестве мечетей или молитвенных домов [Горшенин, 2007].

Гайский район, казалось бы, и выглядит как исключение — 3 общины, то это впечатление не должно вводить в заблуждение — две из этих общин также действуют в районном центре. Районы восточной зоны Оренбургской области с их, порой, значительным казахским и башкирским населением действительно проигрывают с точки зрения наличия в них мусульманских «приходов» и соответственно мечетей.

В списке городов области Оренбург (что, естественно, имея в виду его историческое прошлое и связанное с этим прошлым татарское присутствие) лидировал с точки зрения зарегистрированных в нем мусульманских общин — 11 (включая и общины пригородных поселков). Число общин в других городах области было значительно меньше — по две в Орске и Бузулуке и 3 — в Бугуруслане. Но количество мусульманских общин в «новых» городах области, порой, было выше, чем в ее исторически старых городах, — 6 общин в Медногорске и 2 — в Новотроицке. Неожиданно значительное число медногорских общин связано с тем, что четыре из них возникли во включенных в черту города окрестных татарских поселках. В равной мере это относилось и к новотроицкой промышленной агломерации — обе городские мусульманские общины — итог расширения площади административно подчиненного Новотроицку пространства.

Если иметь в виду, что Медногорск (как и Гай) возник в зоне традиционного расселения башкир, а Новотроицк — казахов, то оба этих примера являются дополнительным доказательством недостаточно широкого распространения процесса создания религиозных общин на территории исторического проживания этих двух тюрко-мусульманских меньшинств в пределах областного пространства. С другой же стороны, оба эти примера вновь доказывают тесную связь ислама и его основного этнического представителя в Оренбургской области — татарского этнического меньшинства.

Призванный «канонически» объединить территориальное пространство области, Оренбургский муфтият, заявлявший в своем уставе, что он «следует призыву Всевышнего Аллаха “Держитесь за вервь Аллаха все и не разделяйтесь”» [*Устав Духовного управления мусульман Оренбургской области (Оренбургский муфтият)*...], с. 1], не смог тем не менее сыграть эту роль. В декабре 1994 г. мусульманские общины северо-запада области заявили о своем выходе из-под его юрисдикции. Инициативная группа в составе десяти жителей Бугуруслана провозгласила учреждение параллельного Духовного управления мусульман Оренбургской области (Бугурусланского муфтията) [здесь и далее: *Устав Духовного управления мусульман Оренбургской области (Бугурусланский муфтият)*], а также связанные с его регистрацией документы: см.: *Архив управления юстиции*...].

Уставы обоих муфтият, официальные цели и направления их деятельности были практически идентичны. Бугурусланский муфтият

утверждал, что он верен тому же кораническому аяту, который указывает на незначимость национальных различий между мусульманами, а сферой приложения своих сил, как и его соперник, провозглашал всю область. «Канонически и административно» этот муфтият, в момент своего создания возглавленный Исмагилом Шангареевым, входил «в состав Высшего Координационного Центра Духовных управлений мусульман России» (ВКЦ)¹⁰ «с центром в Казани».

Истоки раскола в мусульманской среде Оренбургской области, конечно же, определялись общим условиями развития общероссийского процесса «исламского возрождения». Тем не менее оренбургская ситуация была следствием и обстоятельств местного характера — в их ряду, видимо, важнейшим была деятельность оренбургских национальных обществ, претендовавших на выражение интересов различных тюрко-мусульманских этнических групп и повторявших извывы развития национальных движений как в обеих российских автономиях — Татарстане и Башкортостане, так и в Казахстане. Итогом их деятельности стали многочисленные случаи противостояния представителей всех трех этнических групп, связанные с попытками (в первой половине 1990-х гг.) установить собственное господство над теми или иными зданиями мечетей, как и стремление навязать вновь возникавшим мусульманским общинам имамов, представлявших то или иное тюрко-мусульманское сообщество.

Односторонние башкирские претензии (поддерживавшиеся в Уфе) на Караван-Сарай, впервые высказанные уже в самом конце 1980-х гг., вызвали резкую полемику в среде татарских и башкирских национальных активистов на уровне Оренбурга [здесь и далее см.: Рагузин, 1996, — цит. по: *Россия и мусульманский мир*..., 1996, с. 55; см. об этом также: Ларина, Наумова, 2006, с. 88–89]. В начале же 1990-х гг. эта полемика приобрела новые нюансы после того, как имам-хатыбом мечети этого комплекса был назначен человек башкирского происхождения. Наконец, все те же противоречивые устремления национальных объединений заранее исключали возможность назначения имам-хатыбов татарского происхождения (не говоря уже об уроженцах Татарстана) в мечети тех районов, где присутствовали значительные вкрапления башкирского населения, как и, соответственно, имамов башкирского происхождения или выходцев из Башкортостана в мусульманские храмы районов с татарским населением.

В свою очередь, казахские национальные активисты противодействовали назначению имам-хатыбами мечетей, уже существовавших или вновь создававшихся в тех районах, где была велика доля

10 | Был создан в конце сентября 1992 г. во время работы в Москве второго Международного исламского форума ведущими фигурами нескольких региональных мусульманских объединений России, а также Крыма и стран Балтии. Свое окончательное название получил на съезде представителей этих объединений, состоявшемся в сентябре того же года в Казани. ВКЦ возник как структура, направленная против ЦДУМ и его главы муфтия Т. Таджугудина [см.: Малащенко, 1998, с. 113–115].

казахов, татарских или башкирских предстоятелей. Порой эта группа национальных активистов предполагала, что этими имамами могут быть едва ли не исключительно выходцы из Казахстана. Впрочем, процесс появления казахских имамов, начавшийся только в 1990-е гг. [здесь и далее цит.: Ларина, Наумова, 2007, с. 116–118], прошел, по всей видимости, несколько стадий. Первоначально речь шла об обучении «частным образом у имамов-казахов из Казахстана» или в Казахстане, хотя одновременно «начался процесс поступления казахов в российские медресе» (включая и созданное Оренбургским муфтием медресе Хусаинийя). При этом «во вновь открывающиеся мечети советы старейшин избирали имамами казахов», кандидатуры которых затем утверждал областной муфтий.

Противоречивость интересов национальных обществ (при лидирующей роли татарских объединений, стремившихся «воскресить» повторяющую дореволюционную эпоху ситуацию своего культурного доминирования), жесткое соперничество между ними на поприще «национализации» оренбургского областного пространства, да и сама «хрупкость» этого пространства с его отчетливо видимыми линиями региональных разломов, — все это в итоге привело к возникновению двух, конкурирующих между собой, оренбургских муфтиятов. Однако раскол в оренбургском мусульманском сообществе определялся также происхождением и личными пристрастиями (если не лояльностью тем или иным вновь возникавшим мусульманским центрам России и их лидерам) глав обоих мусульманских духовных управлений. Наконец, одной из его причин были, несомненно, и обстоятельства постсоветского развития области, где, как и повсюду в России, появлялись собственные многообразные и далеко не единые в своих интересах «центры влияния».

2. ПОДМОСТКИ ДРАМЫ

Итак, в декабре 1994 г. вследствие выхода из-под юрисдикции Оренбургского муфтията нескольких общин северо-запада области было создано параллельное ему Духовное управление мусульман Оренбургской области, расположенное в городе Бугуруслане. Инициативная группа, заявлявшая о своем стремлении учредить второе духовное управление, выдвигала причины, оправдывавшие, как ей казалось, этот шаг. Эти причины сводились к тому, что «Оренбург далеко» (областной центр, находящийся на расстоянии 360 км, не связан с Бугурусланом железнодорожным или авиационным сообщением, а только автобусной линией), и поездки в областной центр ради решения вопросов, связанных с обустройством жизни бугурусланской мусульманской общины, «требуют много сил и средств». Представители же Оренбургского муфтията, как подчеркивалось в обращении инициативной группы, и «расположенного в Уфе Центрального Духовного управления» мусульман «ни

разу не посетили Бугуруслан». Местному мусульманскому населению, отмечалось в том же обращении, «не оказывается финансовая помощь», так что оно само «на собственные средства» построило «мечеть и медресе с общежитием для студентов» [см.: *Архив управления юстиции...*].

1 февраля 1995 г. вновь образованный муфтийат был зарегистрирован управлением юстиции Оренбургской области (ныне — управлением Федеральной регистрационной службы по Оренбургской области). В опубликованном по этому поводу заявлении представителя вновь созданного муфтията (пусть и искажавшего историческую картину) отмечалось: «Более двух столетий назад центр духовной жизни мусульман был в Оренбуржье, Духовное управление в то время называлось Оренбургское магометанское собрание»¹¹. Ссылки на придуманную историю должны были придать новому религиозному объединению необходимый налет легитимности, якобы, возникавшей не только благодаря «возвращению» центрального звена российской мусульманской жизни в пределы Оренбургской области, но и доказывавшей, что создание собственно Оренбургского муфтията — всего лишь «косметическое реформирование» уфимского ЦДУМ. Одновременно цитируемое заявление стремилось доказать, что осуществлявшаяся в те годы муфтием Т. Таджутдином «перестройка» подчиненного ему объединения не отменяла главного — жесткого централизованного начала в деятельности Центрального Духовного управления и, в этой связи, несамостоятельности возникшего в областном центре муфтията.

Далее цитируемый документ детализировал причины создания бугурусланского Духовного управления. В нем отмечалось, что «единство Исламского пространства России» ни в коей мере не противоречит существованию в нем «нескольких Духовных управлений мусульман, к которым сейчас присоединилось и Духовное управление мусульман Оренбургской области с центром в... Бугуруслане». Дальнейшие пассажи заявления звучали как едва ли не открытый вызов ЦДУМ и Оренбургскому муфтияту.

Принадлежность мусульман к «единой Исламской нации России», подчеркивалось в нем, предполагает создание «новых Духовных управлений по административно-территориальным признакам проживания мусульман». Речь, по словам авторов этого заявления, вовсе не шла о внесении «раскола в единую мусульманскую среду, а о практической необходимости решения насущных проблем мусульманских приходов на местах» — проблем, вызванных «бурным ростом духовного самосознания мусульманской нации России», того процесса, который ведет к «созданию массы приходов ... и медресе», к строительству «новых мечетей». Иными словами, ЦДУМ более не могло рассматриваться к каче-

11 | Здесь и далее цитируется заявление ответственного секретаря Бугурусланского муфтията от 2.02.1995 [*Личный архив автора*].

стве центра российских мусульман, а на месте подчиненных ему региональных структур (по крайней мере в Оренбургской области) должны были возникнуть жизнеспособные и адекватно реагирующие на вопросы, связанные с жизнью местных мусульманских сообществ, религиозные структуры.

К концу 1998 г. юрисдикция Бугурусланского муфтията распространялась на 18 «приходов» Бугурусланского, Северного, Матвеевского, Асекеевского и Первомайского районов запада области, а также один «приход» в городе Бузулуке. Из них только семь общин располагали зданиями мечетей, остальные же проводили религиозные собрания в частных домах (правда, для одной из этих общин завершалось строительство мусульманского храма, а еще одна — получила участок под его сооружение¹²). В то время Оренбургский муфтият располагал куда как более внушительным списком контролируемых им общин и объединений (70) и мечетей (52)¹³. Но уже в конце 1990-х гг. становилось очевидно, что сферы деятельности обоих муфтиятов взаимопроницаемы. А кроме того, и статус той или иной общины, примыкавшей к Бугурусланскому или Оренбургскому муфтияту (как показывало дальнейшее развитие событий), не оставался неизменным, — все зависело от соотношения сил в «приходском» совете¹⁴. Однако вопрос, связанный с возникновением и деятельностью Бугурусланского муфтията (как и расколом регионального мусульманского пространства), имел и более существенные грани.

Основанный в 1748 г. Бугуруслан (с 1850 по 1934 г. находившийся в составе Самарской/Куйбышевской губернии/области) исторически и географически тяготеет к Заволжью, а не Южному Уралу. Ситуация прошлого — и сегодня источник ностальгических размышлений для местной интеллигенции, — «по природным условиям этот район (Бугурусланский. — Г.К.) ближе к Средней Волге, нежели к природе среднего течения реки Урал (где расположен Оренбург. — Г.К.), — отмечало местное издание. — Он занимает лесостепную зону, имеет тучные черноземы. Климат его менее континентальный, чем в других частях Оренбуржья». Далее то же издание продолжало: «Расстояние от Бугуруслана до Оренбурга — 385 километров (так в тексте. — Г.К.)... до Самары — 179. Экономическими осями района являются железная дорога Самара–Уфа, автомобильное шоссе Самара–Бугуруслан» [*Кинельская чаша...*, 1999, с. 8–9, 133].

12 | Список приходов (махалля), входящих в состав Духовного управления мусульман Оренбургской области (Бугурусланский муфтият), 1998 г. [*Личный архив автора*].

13 | Данные, приводившиеся (в то время) главой комитета по связям с религиозными организациями оренбургской областной администрации В.А. Лапшиным: [Лапшин, 1998, с. 8]

14 | По свидетельству муфтия И. Шангареева, в 1999 г. «группа членов приходского совета» подчиненной ему соборной мечети Бугуруслана «решила вычленившись из состава Бугурусланского муфтията и войти в состав иногороднего (Уфимского) муфтията». Для «подготовки мусульманской общины города к переходу под юрисдикцию Уфимского муфтията» было решено пригласить «муфтия из Уфы», приехавшего в город 30 июля 1999 г. (речь идет о главе ЦДУМ Т. Таджугдине) [см.: Страсти улеглись, 1999; а также: Чуряк, 1999].

Мусульманское население этого города представлено в первую очередь татарами, — но он никогда не был сколько-либо значимым центром татарской национальной (или религиозной) жизни. Конечно, в юбилейном издании, подготовленном по заданию городской администрации к празднованию 250-летия основания Бугуруслана, отмечалось, что до 1930 г. на окраине города, в Татарской слободе, находились две мечети, при которых существовали медресе, а в начале XX в. в городе была открыта частная женская начальная школа-мектеб. Далее, продолжая перечисление, местный автор добавляла, что в 1920-е гг. — в Бугуруслане существовала татарская школа, в 1936–1939 гг. — «татаро-башкирское педучилище», в 1930-е же годы выпускалась «татарская газета с использованием латинского шрифта», в городском театре изредка ставили татарские спектакли, а в летнем кинотеатре показывали дублированные на татарский язык фильмы [здесь и далее см.: Каримова, 1999, с. 113–115].

Едва ли эти разрозненные факты позволяли поставить Бугуруслан в один ряд с признанными центрами мусульманской культуры России, тем более что и от этих скромных проявлений национально-религиозной жизни сегодня остались (если продолжить цитирование) «еле сочащиеся, затухающие истоки». Но все же эссе о бугурусланских татарах, включенное в посвященное городу юбилейное издание, его автор заканчивала на оптимистической ноте: «Заходящее светило ломаными лучами искрит купола поднявшихся в Бугуруслане (в Татарской слободе. — Г.К.) новой каменной мечети и медресе, где открыто высшее духовное мусульманское учебное заведение».

В заявлении инициативной группы бугурусланских «раскольников», выступавших с просьбой о регистрации второго на территории области Духовного управления, говорилось о том, что местная община «на собственные средства», без какой-либо помощи Оренбургского муфтията и ЦДУМ, построила «мечеть и медресе». Эти слова содержали некоторое преувеличение, — строительство новой мечети было завершено только в 1998 г. Впрочем, преувеличение касалось и ее «собственных средств». Вопрос тем не менее не был связан только с этим обстоятельством.

Вновь созданное в Бугуруслане медресе Аль-Фуркан¹⁵, провозглашавшееся в его уставе «четырёхгодичным исламским институтом» [Интервью с муфтием, 1998], призванным предоставлять «среднее профессиональное духовное образование» [*Устав религиозной организации...*, 1999, с. 2] (к 1999 г., по словам муфтия И. Шангареева, обучение в нем завершили 16 чел., а продолжали учиться еще 80 юношей¹⁶),

15 | Арабское слово, обычно понимаемое как синоним Корана. Название одноименной двадцать пятой суры Священной Книги ислама.

16 | Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 15 июня 1999 [*Личный архив автора*]. Приводимые некоторыми отечественными изданиями данные, согласно которым за все время существования этого медресе в нем прошло обучение «около трех тысяч человек», кажутся, тем не менее, существенно преувеличенными [см.: *Ислам в Приволжском Федеральном округе*, 2007, с. 187].

занимало специально построенное для него трехэтажное кирпичное здание, к которому прилегало общежитие для иногородних студентов-шакирдов. Обучение, проживание студентов в общежитии, их питание и занятия спортом были бесплатны. Уже в момент начала своей работы медресе располагало компьютерным, видео- и копировальным оборудованием, как и факсимильной связью (что в то время было едва ли возможно не только для высших учебных заведений области, но и для ее государственных учреждений). Чуть позже, в 1999 г., в Бугуруслане же, но под эгидой Духовного управления мусульман «Ассоциация мечетей России» (см. ниже), было создано и женское мусульманское учебное заведение — действовавший под его арабским названием «*Маахад Аль-Хидая ли аль-банат* (Институт [духовного] руководства для девушек)», в которое ежегодно принималось не более 10 чел.

В свою очередь, находившаяся рядом с медресе Аль-Фуркан новая двухэтажная кирпичная соборная мечеть, официально открытая 18 сентября 1998 г., в областной прессе была названа «архитектурной жемужиной Оренбуржья» [Богданова, 1998]. Она пришла на смену молельному дому, который был перестроен из старого жилого деревянного дома, купленного в 1969 г. местной мусульманской общиной [Мухаметзянов, 1992].

Происходившие в Бугуруслане перемены были действительно заметны, в том числе на фоне областного центра, где все еще не построена соборная мечеть, отвечающая запросам его более значительного, чем в Бугуруслане, мусульманского населения. Ныне действующая в Оренбурге соборная мечеть, являющаяся одновременно штаб-квартирой Оренбургского муфтията, располагается в одноэтажном здании, бывшем в дореволюционное время одной из «приходских» мечетей города. В том же здании проходят занятия *шакирдов* открытого в 1991 г. трехгодичного медресе Хусаиний¹⁷, где работают турецкие преподаватели [см., в частности: Интервью с турецким преподавателем..., 1996]. На вопрос о том, как «в наше время мечеть выживает», заданный корреспондентом одной из оренбургских газет, муфтий А.Б. Хайруллин ответил: «Выживаем... Скрывать нам нечего: мы ездим по деревням и собираем пожертвования. Кто-то поможет гречкой, кто-то — маслом, кто-то — мукой. Нам нужны продукты для того, чтобы кормить наших студентов из медресе. Их у нас 40 человек» [Предписан вам пост..., 1998]¹⁸. Что ж, в современной России религиозные объединения отделены от государства!

17 | Это медресе считает себя наследником дореволюционной Хусаиний. Вместе с тем организационно оно является филиалом уфимского (входящего в структуру ЦДУМ) Исламского института им. Ризаэтдина Фахрединна [см.: *Ислам в Приволжском Федеральном округе*, 2007, с. 187–188]. Об Исламском институте им. Ризаэтдина Фахрединна см.: Юнусова, 2007, с. 62–63].

18 | Некоторые отечественные издания отмечают, что за время его существования медресе Хусаиний окончили «более ста выпускников» [*Ислам в Приволжском федеральном округе*, 2007, с. 187]. Наряду с медресе Хусаиний Оренбургский муфтият располагает и открытым в 2001 г. медресе Нур (Свет) в Орске [там же].

Не имея для того сколько-либо значимых предпосылок, Бугуруслан, небольшой провинциальный город, внезапно превратился в мусульманский центр, что особенно бросалось в глаза на фоне Оренбурга — одного из ведущих исламских центров дореволюционной России. Это превращение определялось несколькими неравноценными факторами. Быть может, важнейшим таким «фактором» стала личность главы Бугурусланского муфтията.

3. ГЛАВНЫЙ ГЕРОЙ...

Автор этой статьи впервые встретился с И. Шангареевым в начале июля 1999 г. в Москве. И сразу услышал от него вопрос: «А почему вы мной интересуетесь? Ведь я же ваххабит»¹⁹. Впоследствии же, когда мы встречались уже в Бугуруслане, муфтий вспоминал об этом как о шутке, к тому же неудачной. Но что означало — быть тогда (да, и сегодня) в России «ваххабитом»?

Исмагил Шангареев родился в 1956 г. в Ростове-на-Дону в татарской семье, в которой кроме него росло еще семеро детей²⁰. В то время его отец Калямутдин был имам-хатыбом местной соборной мечети. Во время событий в Новочеркасске²¹ К. Шангареев в публичной проповеди осудил действия властей, что повлекло за собой не только его отстранение от обязанностей духовного наставника верующих, но и кратковременное тюремное заключение. После освобождения из тюрьмы К. Шангареев, по словам его сына, претендовал на вакантное тогда место имам-хатыба казанской мечети «Марджани». Разумеется, его постигла неудача, — религиозный деятель, вступивший в конфликт со светскими властями, не мог рассчитывать на то, чтобы занять должность духовного руководителя верующих мечети крупного города. Но после отстранения Н.С. Хрущева идея бескомпромиссной борьбы с религией стала уходить в прошлое, — в 1964 г. К. Шангареев занял пост имам-хатыба Пермской мечети и оставался им до 1977 г. Затем он переехал в с. Алькино Похвистневского района Самарской области, где также стал имам-хатыбом местной мечети. Уже стариком К. Шангареев вернулся на родину своих предков — в татарское село Асеево (сегодня — поселок), от которого до Бугуруслана рукой подать.

Как говорил И. Шангареев, он всегда был рядом с отцом. Среднее образование будущий бугурусланский муфтий получил в обычной советской школе, основы же вероисповедного знания — от отца. Натура честолюбивая, деятельная и увлекающаяся, Исмагил искал ту сферу

19 | Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 1 июля 1999 г. [*Личный архив автора*].

20 | Здесь и далее: Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 15 июня 1999 [*Личный архив автора*].

21 | В июне 1962 г. в Новочеркасске (Ростовская область) вспыхнуло спровоцированное ростом цен на продукты питания выступление жителей этого города, проходившее под антисоветскими лозунгами. Оно было жестоко подавлено силами армии и внутренних войск.

приложения своих сил, которая могла бы в наибольшей степени удовлетворить его личностные запросы²². Вернувшись в 1978 г. в Бугуруслан после службы в армии, он наладил патентное производство аудиокассет на основе соглашения, заключенного им с ведущим советским производителем этой продукции — казанским заводом «Тасма». В Бугуруслане появился, по сути дела, филиал этого завода, возглавленный И. Шангареевым. Уже тогда его доходы заметно превышали заработки его земляков.

Вторая половина 1980-х гг. открыла перед И. Шангареевым новые возможности. Удачливый предприниматель думал о создании фильма, посвященного жизни советского мусульманского сообщества. Его сценарий, под условным названием «Полумесяц и молот», был написан в Бугуруслане одним из местных татарских интеллигентов. Хотя фильм так и не стал реальностью, работа над этим проектом позволила будущему муфтию познакомиться с американским режиссером и посетить Соединенные Штаты. Там, помимо прочего, он интересовался и жизнью местной мусульманской общины. Но все это еще не приводило И. Шангареева к религии — роль решающего толчка в этом процессе сыграла его встреча с муфтием Т. Таджудином.

Перед своей кончиной К. Шангареев подарил главе ЦДУМ собрание собственных религиозных книг. Это и стало поводом для знакомства его сына с главой Центрального Духовного управления. Далее последовал хаджж, совершенный И. Шангареевым в 1990 г., затем — поездка вместе с муфтиями Т. Таджудином и Р. Гайнутдином в Объединенные Арабские Эмираты и, наконец, посещение Иерусалима в составе делегации мусульман, христиан и иудаистов. В 1990 же году И. Шангареев поступил на учебу в уфимское медресе, а спустя три года — получил саудовскую стипендию, позволившую ему стать студентом²³ факультета богословия эр-риядского Исламского университета им. имама Мухаммеда ибн Сауда²⁴. Это было абсолютно беспрецедентно для российской уммы, тем более для ее оренбургского ответвления, — родившийся в деревне на территории нынешнего Башкортостана в 1938 г. оренбургский муфтий А.Б. Хайруллин [см. о нем: Тлекая, 1996], учившийся в советское время в бухарском медресе «Мир-Араб» и во второй половине 1980-х гг. назначенный имам-хатыбом соборной мечети Оренбурга и главой местного мухтасибата, конечно же, не мог быть сравним с деятельным И. Шангареевым.

22 | Здесь и далее: Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 3 октября 1999 [Личный архив автора].

23 | В беседе с корреспондентом газеты «Бугурусланская правда», состоявшейся в 1998 г., И. Шангареев сообщал, что ему «осталось учиться (в саудовской столице. — Г.К.) ровно год». Он говорил также, что его жена окончила первый курс того же университета, а пятнадцатилетняя дочь — второй. Двенадцатилетний сын бугурусланского муфтия тогда же, в 1998 г., учился в саудовской школе, а трое его младших детей посещали детский сад и ясли [см.: Рындина, 1998(1)].

24 | Исламский университет им. имама Мухаммеда ибн Сауда (Джами'ат ал-Имам Мухаммад ибн Са'уд ал-Исламиййа) был создан в Эр-Рияде в 1974 г. на базе возникших ранее в саудовской столице (1953 и 1954 гг.) институтов шариата и арабского языка [см. раздел «Об университете»: <http://www.imamu.edu.sa/aboutimamu.htm>].

Инициированное И. Шангареевым строительство медресе в Бугуруслане было закончено в конце октября 1994 г., оно приняло первых своих студентов в ноябре того же года. По сообщению самого муфтия, строительство было осуществлено «на средства религиозных конфессий арабских и мусульманских стран, пожертвования прихожан, спонсорство организаций, предприятий, банков, предпринимателей» [Шангареев, 1995], среди которых он особо выделил двух местных татарских бизнесменов и связанный с Бугурусланской городской администрацией коммерческий банк «Спутник»²⁵. Первоначально занятия в медресе [Шангареев, 1995] вели выпускники Исламского университета в Медине²⁶. Спустя несколько лет корреспондент местной «Бугурусланской правды» сообщил, что медресе Аль-Фуркан является «филиалом Мединского университета в Саудовской Аравии» [Рындина, 1998(2)].

Основание медресе (ставшее возможным благодаря поддержке местных татарских предпринимателей, финансовых структур городской власти и ведущей державы мусульманского мира) заложило основу для превращения Бугуруслана в один из российских центров ислама, способный готовить по-мусульмански образованных руководителей «приходов» и общин. Но круг сторонников И. Шангареева в этом городе постепенно расширялся, что определялось и развитием событий вокруг строительства местной соборной мечети.

Сооружение мечети было начато летом 1991 г. под эгидой ЦДУМ, но уже на следующий год в связи с возникшими в стране (как и в самом ЦДУМ) финансовыми проблемами было заморожено. Муфтий Т. Таджудин так и не смог найти средства на завершение строительства²⁷. Однако они были найдены И. Шангареевым, лично внесшим на строительство мечети 150 тыс. рублей (в те годы значительную сумму) [Каримова, 1995]. Он также настоял на сохранении устраивавшего администрацию города первоначального проекта здания храма (в то время как в интересах экономии, ЦДУМ предлагал от него отказаться)²⁸ и содействовал привлечению к финансированию его сооружения храма саудовских спонсоров.

25 | Банк «Спутник» был тесно связан с крупнейшей региональной промышленно-финансовой группой, резиденция которой расположена в Бугуруслане, — АО «Оренбургнефть». Деятельность банка развивалась в северных и северо-западных районах Оренбургской области (Бугурусланский, Асекеевский, Северный, Бузулукский) и в прилегающем к ним Похвистневском районе Самарской области [Бугурусланский «Спутник»..., 1999]. По сути дела, сфера интересов этого банка почти полностью включает территорию распространения общин, на которые распространяется юрисдикция Бугурусланского муфтията.

26 | Исламский университет Просветленной Медины (Ал-Джами'ат аль-Исламиййа би-л-Мадина ал-Мунаввара) был создан в сентябре 1961 г. Университетский устав определяет цели этого высшего учебного заведения, в частности, следующим образом: «распространение вечной миссии ислама в мире», «укоренение духа ислама в душе человека и в обществе» и «обучение мусульманских студентов из всех стран мира» [см. разделы «Создание университета» и «Цели университета»: <http://www.iu.edu.sa>].

27 | Глава «приходского» совета соорудившей мечети сообщил, что для решения вопроса о финансировании ее строительства муфтий Т. Таджудин выделил ему религиозные книги для их дальнейшей продажи верующим. Тогда община обратилась за помощью к предпринимателям, организациям, фермерам, кооперативам, мусульманам, всем жителям города и района» [Мухаметзянов, 1992].

28 | См. об этом свидетельство автора первоначального проекта, как и автора проекта медресе Аль-Фуркан, создавшего в конце 1980 гг. собственную «творческую мастерскую», главного архитектора Бугуруслана А. Сидорова [Сидоров, 1991].

В 1993 г. Бугуруслан посетила «делегация шейхов из Саудовской Аравии»²⁹, встречавшаяся как с членами общины мечети, так и с представителями исполнительной власти города. Результатом поездки этой «делегации» стало выделение «саудовскими мусульманами» 90 тыс. ам. дол. в качестве взноса на завершение строительства (помещенных в банк «Спутник») [Рындина, 1998(1)]. На небольшой российский город пролился золотой дождь!

И в дальнейшем начинания бугурусланского муфтия неизменно получали саудовскую финансовую поддержку. С другой стороны, ему продолжало оказывать помощь и большинство³⁰ местных татарских предпринимателей³¹, создававших в 1990-е гг. свои капиталы на поставках кожи в Турцию и зерна в страны Аравийского полуострова³². Установленные И. Шангареевым личные связи с представителями саудовского бизнес-сообщества (как и страты предпринимателей других государств Залива, в частности Объединенных Арабских Эмиратов), несомненно, способствовали реализации их зарубежных проектов. Все это и содействовало успешному продвижению начинаний самого И. Шангареева³³.

В первой половине 1990-х гг. И. Шангареев пользовался практически безоговорочной поддержкой обоих татарских национальных центров Бугуруслана и Бугурусланского района — местного представительства Оренбургского отделения Татарского Общественного Центра — ООТОЦ (но не его оренбургского руководства) и городского общества «Туган тел» («Родная речь») (что лишний раз доказывало существование внутренних разломов в татарском сообществе Оренбургской области). В мае 1994 г. от их имени, а также от имени мусульманской общины, было опубликовано обращение «Даешь народную стройку!». В нем, в частности, говорилось: «Не кажется ли вам, что приостановление строительства станет национальным позором? Ни один уважающий себя мусульманин не должен допустить этого, как того не допускали наши предки... Мечеть строится для сохранения наших моральных устоев, которые благотворно влияют на благополучие семейной жизни, нашего общества, нашего общего дома со всеми другими народами и верующими» [Даешь народную стройку!, 1994].

29 | Эта делегация представляла фонд «Ал-Вафк Ал-Исламий (Мусульманский вакф)», входящий в созданный спонсируемой Саудовским Королевством организацией Исламская конференция Фонд исламского сотрудничества.

30 | Не стоит считать тем не менее, что эта помощь была безоговорочной и всеобщей. В Бугуруслане нередкими были случаи довольно жесткого противостояния между семейно-клановыми группами татарских бизнесменов. Некоторые из них стремились поддержать соперников И. Шангареева в руководстве общины и муфтията [см.: Чуряк, 1999].

31 | Часто их помощь принимала традиционную форму мусульманской благотворительности. Так, бугурусланский муфтий сообщал, что «построить минарет (соборной мечети. — Г.К.) в честь памяти отца взялись братья Хайруллины — Ринат и Рафкат» [Страсти улеглись, 1999].

32 | Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 15 июня 1999 г. [Личный архив автора].

33 | Среди этих начинаний — строительство мечети в селе Северном (центре Северного района), затраты на которое составили 25 тыс. ам. дол., завершение строительства мечети в селе Асекеево и сооружение мусульманского храма в селе Матвеевка (центре одноименного района) [там же].

Обретению поддержки национальных обществ содействовали многие обстоятельства — благотворительные обеды для малоимущих соотечественников (куда, впрочем, приходили жители города вне зависимости от национальной или религиозной принадлежности), помощь местным детским садам и яслям, содействие ремонту куривавшегося бугурусланским представительством ООТОЦ татарского клуба им. Г. Тукая, «пополнение уголка татарской национальной культуры в краеведческом музее» города. Наконец, речь шла и о том, что «наверное, нет ни одной мусульманской семьи в Бугуруслане, Асекеево, Алькино (в Самарской области. — Г.К.), где не было бы книг, четок... лично привезенных из хаджа и подаренных муфтием И. Шангареевым»³⁴.

18 сентября 1998 г. новая бугурусланская соборная мечеть была торжественно открыта. В Татарской слободе, на окраине провинциального города с ее помойками и оставшимися от зимы кучами печной золы собрались представители городской и районной власти (в их качестве спонсоров строительства мечети), татарской, в том числе и предпринимательской, общественности, делегации противостоящих ЦДУМ Духовных управлений Татарстана и Башкортостана, а также Самарского муфтията. В центре внимания собравшихся по старой советской традиции были дети — празднично одетые воспитанники татарского детского сада «Чулпан» [Богданова, 1998]. Наверное, это был миг высшего торжества для И. Шангареева, окончательно утверждавший его в качестве бугурусланского муфтия и позволявший ему надеяться на неизбежную победу в противостоянии с Оренбургом.

Феномен И. Шангареева состоял в том, что его усилиями была создана ситуация, принципиально отличная от положения в областном центре, которая и определила возможность появления конкурента областного муфтията. Этот человек обеспечил небольшому городу возможность стать центром притяжения для мусульман всего окружающего пространства, а также содействие легитимации начинаний местного татарского предпринимательства. Его восхождение к вершине религиозной карьеры приветствовалось местными татарскими национальными объединениями, благодаря ему усиливался регионализм западных районов (в т.ч. и в среде областного татарского сообщества). Стремление к региональной автономии в те годы полностью отвечало интересам бугурусланской исполнительной власти (как и власти других районов западной зоны области). Наконец, деятельность И. Шангареева лежала в русле реализации одной из «констант» саудовской внешнеполитической доктрины — обязательности помощи общинам единоверцев в немусульманских странах, распространению среди

34 | Неопубликованное сообщение для прессы, подготовленное по заказу Бугурусланского муфтията активисткой бугурусланского отделения ООТОЦ и журналисткой Н. Абдульмяновой [Личный архив автора].

них «духа истинной веры»³⁵ и содействия развитию в этих странах исламского прозелитизма [см.: Косач, Мелкумян, 2003, с. 105–134].

Феномен И. Шангареева, конечно же, доказывал неустойчивое состояние российской уммы времени 1990-х гг. с его ранее невозможными перспективами. Эти перспективы, по крайней мере в его случае, вовсе не ограничивались стремлением расширить сферу собственных интересов только территориальным пространством Оренбургской области. Да и обретение им статуса муфтия части этого пространства было, видимо, направлено на решение более амбициозных задач, возможность возникновения которых, в конечном итоге, вытекала из того же неустойчивого состояния российской уммы как одного из элементов российской государственности, в то время далекой от стабильности.

В 1994 г. усилиями (в то время) имам-хатыба Исторической мечети Москвы Махмуда Велитова и его заместителя (в будущем — главы одного из противостоявших друг другу муфтиятов Ульяновской области), брата И. Шангареева Тагира, в российской столице было зарегистрировано Духовное управление мусульман «Ассоциация мечетей России», провозглашавшееся надрегиональной структурой, объединяющей мусульманские «приходы» и общины всей России³⁶. Обретение И. Шангареевым поста бугурусланского муфтия позволило в дальнейшем включить в сферу юрисдикции «Ассоциации» часть примкнувших к нему общин на территории Оренбургской области (сфера деятельности «Ассоциации», как показало дальнейшее развитие событий, не выходила за пределы Ульяновской и Оренбургской областей). Сам же факт ее возникновения означал, что в составе вновь сформировавшейся мусульманской элиты России появилась спаянная родственными узами, целеустремленная и активная группа братьев Исмагила и Тагира Шангареевых. (В нее мог бы войти и их брат Мансур, арестованный и осужденный 2005 г. по обвинению в «ваххабитской» деятельности, в случае, если бы его «раскольнические» действия в Астраханской области, идентичные действиям его братьев, оказались успешными.)

И. Шангареев следовал в фарватере тех тенденций, которые в 1990-е гг. развивались в мусульманском сообществе России. Созданный в 1996 г. под руководством муфтия Московской соборной мечети Р. Гайнутдина Совет муфтиев России (в его качестве структуры, направленной против ЦДУМ) и последовательно развивавшееся сотрудничество между этой организацией и Высшим координационным центром Духовных управлений мусульман России [см. об этом: Мала-

35 | Отчеты саудовцев, посещавших Бугуруслан, содержали пассажи о царящем среди их местных единоверцев невежестве — джахилии, о «незнании» ими основополагающих норм мусульманской жизни, о том, что местная татарская молодежь не имеет никакого «представления о ценностях ислама» и по своему поведению мало чем отличается от своих русских сверстников. В свою очередь, отмечали они, старшее поколение «следует некоторым религиозным обрядам», но опутано «множеством суеверий и предрассудков», абсолютно «несовместимых» с подлинными основами веры [см., например: *Тақрир 'ан сайр ал-маахад...*, 1419 Х, с. 7].

36 | Автор искренне благодарен российскому этнографу и исламоведу Д.З. Хайретдинову за предоставленную консультацию по этому вопросу.

шенко, 1998, с. 117–119] предопределили возможность вступления как Бугурусланского муфтията, так и ДУМ «Ассоциация мечетей России» в Совет муфтиев.

С 2001 г. И. Шангареев стал жить в Москве, став руководителем «Ассоциации мечетей России» и сопредседателем Совета муфтиев России. Тем не менее он сохранил за собой пост главы Бугурусланского муфтията, ни в коей мере не утратив тесных и взаимовыгодных связей с исполнительной властью города Бугуруслана, а также с руководством тех западных районов Оренбургской области, где имеются подчиненные этому муфтияту «приходы» и объединения [Мацузато, 2006, с. 147–148]. В то время в Оренбурге уже разворачивалась жесткая кампания, направленная против бугурусланского муфтията. В этой кампании участвовал не столько глава Оренбургского муфтията А.Б. Хайруллин, сколько непосредственно ЦДУМ, представленный в первую очередь муфтием Т. Таджутдином.

4. ... И ДРУГИЕ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Наверное, начало этой кампании стоит отнести к апрелю 1999 г., когда глава ЦДУМ, посещавший Оренбургскую область, прибыл в Бугуруслан (тогда И. Шангареев находился за пределами России). Выступая в местной соборной мечети, Т. Таджутдин заявил о существовании внутри российского мусульманского сообщества «нескольких неравноценных по влиянию и качеству деятельности духовных центров», борьба за лидерство между которыми «способствует проникновению в духовное сознание мусульман религиозного и национального экстремизма». В этом, по его словам, «заинтересованы определенные силы на Западе и в мусульманском мире, мечтающие о господстве ислама, нехарактерного для России шиитского (так в тексте. — Г.К.) толка». Далее Т. Таджутдин отмечал, что противостояние религиозных центров «по сути своей — это борьба патриотического крыла российского ислама, мирно уживающегося с другими конфессиями... во главе с лидерами, осознающими себя... россиянами, а потом уже мусульманами, и... пан-исламистами, интересы которых сужены до личных... а раскольническая деятельность диктуется зарубежными хозяевами» [Янцев, 1999].

В июне того же года муфтий Т. Таджутдин говорил о том же, но еще более резко, на съезде Оренбургского муфтията: «Не секрет, что есть эмиссары, готовые к сотрудничеству с представителями ислама. <...> У них есть деньги, но у них и свои интересы. ... Но учтите, такие эмиссары готовы работать только на самих себя. Пользы от сотрудничества с ними не будет. Это особенно важно учесть перед выборами (в декабре 1999 г. в России состоялись очередные парламентские выборы. — Г.К.) и не нужно соблазняться на деньги» [Амиров, 1999]. В конце июля — начале августа 1999 г. пресса областного центра ак-

тивно включилась в направленную против Бугурусланского муфтията кампанию. Его главе вменялись в вину «насильственные присоединения приходов» к возглавляемому им Духовному управлению, как и «подкуп должностных лиц». Вероятно, эту кампанию (о чем свидетельствовали некоторые пассажи в публиковавшихся текстах) инспирировал в канун выборов руководитель областного комитета по связям с религиозными организациями [см. в частности: Басыров, 1999]³⁷.

В октябре 1999 г., обращаясь к главе Бугурусланской городской администрации (в то время) В.В. Жукову, Т. Таджутдин утверждал, что в городе действует «группа лиц, открыто проповедующих экстремистское течение “ваххабизм”», среди которых «участники летних лагерей ваххабитов, собранных Шангареевым И. из различных регионов России, среди которых выделялись иностранцы-арабы». В своем официальном письме мэру города глава ЦДУМ отмечал, что действия этой «группы лиц» связаны с «вторжением в Дагестан сторонников религиозного экстремизма и фанатизма», а также подчеркивал, что «довел свою обеспокоенность до сведения Президента России Б.Н. Ельцина и премьер-министра положением... в городе». В письме содержалось требование: «Гнездо подготовки ваххабитов в Бугуруслане должно быть закрыто!»³⁸ Но еще раньше, в сентябре 1999 г., когда боевые действия в Дагестане только начинались, авторы московских газет, в том числе называвших себя либеральными, ссылаясь на мнение близких к ЦДУМ глав муфтиятов соседних с Оренбургской областей, открыто называли Бугуруслан «гнездом ваххабизма» [см., например: Серенко, 1999].

Обвинения противника в приверженности «ваххабизму» были едва ли не основным инструментом действия главы ЦДУМ и Оренбургского муфтията, которые были обращены не столько к верующим, сколько к региональной и федеральной власти. Для этого были формальные основания — тесные контакты И. Шангареева с Саудовским королевством. Тем не менее ни один из документов муфтията не указывал на то, что Бугурусланский муфтият или какой-либо из его «приходов» следовал саудовскому ханбалитскому мазхабу. Напротив, в уставе муфтията, в частности, подчеркивалась приверженность этого Духовного управления требованиям Корана и Сунны, «отраженным в религиозно-правовом направлении имама Абу Ханифы», обязательном

37 | Выходящие в Оренбурге региональные издания московских газет были более откровенны. Так, «Комсомольская правда в Оренбурге» без каких-либо обиняков называла главу комитета по связям с религиозными организациями администрации Оренбургской области В.А. Лапшина человеком, выставляющим И. Шангареева «кровожадным ваххабитом... поддерживаемым братьями по вере из Саудовской Аравии» [Чуряк, 1999]. Формально позиция комитета по связям с религиозными организациями в связи с конфликтом между обоими действующими в области муфтиятами, как и между И. Шангареевым и Т. Таджутдином, была нейтральной. В.А. Лапшин писал в связи с этим, что «противоборство между Оренбургским и Бугурусланским муфтиятами может быть той искрой, которая способна стать главным компонентом в этноконфликте... Поэтому комитет... считает одной из своих приоритетных задач — поддержание лояльных отношений между двумя муфтиятами» [Лапшин, 1998].

38 | Письмо Председателя ЦДУМ России и Европейских стран СНГ Верховного муфтия шейх-уль-ислама Т. Таджутдина главе администрации г. Бугуруслана В.В. Жукову от 28 октября 1999 г. [Личный архив автора].

для всех находящихся под его юрисдикцией религиозных организаций [Устав Духовного управления мусульман, 1995, с. 2].

Бугурусланский муфтият и «Ассоциация мечетей России» действительно расширяли сферу своего влияния в пределах территории области. Тем не менее ситуация, сложившаяся к началу 2006 г. в итоге развития противостояния между обоими муфтиятами, доказывала, что Оренбургское Духовное управление контролировало большее число мусульманских общин, чем его бугурусланский конкурент [здесь и далее подсчитано по: Список действующих религиозных организаций..., 2006]. В то время как юрисдикция Оренбургского муфтията распространялась на 80 общин, то обеих, связанных с муфтием И. Шангареевым — Бугурусланского муфтията и Духовного управления мусульман «Ассоциация мечетей России» — на 46. При этом число религиозных объединений, «канонически» подчиненных собственно Бугурусланскому муфтияту, составляло 15, а «Ассоциации мечетей России» — 31. Вопрос, однако, заключался в том, что эти показатели должны восприниматься как во многом формальные, если их рассматривать в отрыве от географии распространения этих общин, как и их этно-регионального компонента.

Общины и объединения, подчинявшиеся Оренбургскому муфтияту, существовали практически во всех районах области — как в ее западной зоне, так и центральной, и восточной. Общины же, действовавшие под руководством Бугурусланского муфтията и «Ассоциации мечетей России», присутствовали в западной и восточной зонах районов, но отсутствовали в центральной зоне области, включая Оренбург³⁹ и Татарскую Каргалу. Однако при этом присутствие Оренбургского муфтията на западе области было едва ли не призрачно, как соответственно и присутствие обоих руководимых или связанных с И. Шангареевым духовных управлений на ее востоке. Если Оренбургскому муфтияту были подчинены четыре общины Асекеевского района, по одной в Северном районе, а также в городах Бугуруслане и Бузулуке, то равным образом Бугурусланский муфтият располагал одной общиной в Гае, а «Ассоциация мечетей России» пятью общинами в Медногорске и одной общиной в Новотроицке. Тем не менее центральная зона районов в любом случае оставалась, по сути дела, монопольной сферой деятельности сторонников оренбургского муфтия А.Б. Хайруллина (и, разумеется, ЦДУМ).

Западные же районы области (даже если учитывать существование там немногочисленных общин Оренбургского муфтията) выглядели как практически монопольное владение духовных управлений, связанных с И. Шангареевым. Юрисдикция Бугурусланского муфтията и «Ассоциации мечетей России» распространялась на все общины Се-

39 | В оренбургской прессе второй половины 1990-х гг. появлялись сообщения о том, что община оренбургской мечети Хусаинийя устанавливала контакты с Бугурусланским муфтиятом [см., например: Идти по стопам Пророка, 1997].

верного и Матвеевского районов, 13 общин Асекеевского района, пять общин Абдулинского района (только в районном центре Абдулино существовала община, руководимая Оренбургским муфтием), четыре общины Бугурусланского района (хотя в самом городе действовало одно объединение, «канонически» примыкавшая к муфтияту областного центра). Наконец, каждый из конкурентов — Оренбургский и Бугурусланский муфтияты — располагал по одной общине в Бузулуке и также по одной общине в центре Первомайского района.

Возникавшая в связи с этим картина была показательна. Общины связанных с И. Шангареевым мусульманских Духовных управлений отсутствовали в тех районах области, где имеются значительные вкрапления башкирского этнического меньшинства — Красногвардейском и Тюльганском. Логично предположить, что присутствие этих общин в Гае и Медногорске скорее связано с тем, что в демографической структуре этих городов имеются и вкрапления татар, доля которых относительно равна доле башкир. Равным образом существование общины «Ассоциации мечетей России» в Новотроицке, как и общины Бугурусланского муфтията в центре Первомайского района (но не в сельской местности), вероятнее всего, вновь определялось не распространением влияния этих двух духовных управлений в казахской среде, а присутствием там татарского населения.

Тем не менее наиболее яркой чертой оренбургского мусульманского пейзажа являлось монопольное положение Духовных управлений, связанных с деятельностью И. Шангареева, на западе области и, соответственно, руководимого А.Б. Хайруллиным Оренбургского муфтията в ее центральных районах. При этом противостояние между обоими конкурентами происходило едва ли не исключительно в татарской этнической среде. Это обстоятельство вновь заставляло говорить о внутриобластных регионалистских линиях размежевания, одним из показателей которого (вне зависимости от способов формирования и Бугурусланского муфтията, и «Ассоциации мечетей России», их связей с внешними мусульманскими центрами, как и отношений между этими двумя духовными управлениями и иными центрами мусульманской жизни России) выступало неизбежное раздробление местного татарского этнического сообщества.

Татарское население центральной и западной зоны внутриобластных административных образований оказывалось ориентированным на различные центры притяжения в рамках, казалось бы, единой конфессии, что вновь объяснялось однажды возникшей конструкцией областной территории. Выражавшаяся мусульманскими (и вроде бы едиными в этническом отношении) общинами лояльность тем или иным религиозным лидерам лишь подчеркивала существование различий в их ориентациях, вновь вытекавших в конечном итоге из самой сущности конструкции оренбургского областного пространства.

Сферы юрисдикции обоих муфтиятов становились стабильными величинами, устойчивость которых определялась объективными обстоятельствами существования оренбургских приверженцев ислама — сообществ местных тюрко-мусульманских меньшинств. Но это не означало, что И. Шангареев не осуществлял открытой экспансии в направлении тех российских территорий, где влияние ЦДУМ казалось всеобъемлющим и непоколебимым. Создавая лояльные ему объединения, среди которых, в частности, Всероссийский форум студентов-мусульман, президентом которого (используя свое положение человека, формально продолжавшего учиться в одном из университетов саудовской столицы) он был сам [Канин, 1999], или Всероссийская ассоциация мусульманок (возглавленная его женой Марьям) [Галимов, 1999(1); он же, 1999(2)], глава Бугурусланского муфтията поощрял распространение их полуавтономных ячеек — *джамаатов* (объединенных тем не менее единым центром со штаб-квартирой в Бугуруслане) на территории «приходов», официально подчиненных муфтию Т. Таджутдину, — в центральных и восточных районах Оренбургской области, в Ульяновской области, в Башкортостане и Мордовии. К тем же результатам приводили и ежегодно проводившиеся И. Шангареевым летние лагеря для мусульманских девушек и женщин, а также для молодых мусульман-мужчин (в их числе было и немало принявших ислам русских), как и для имамов и муэдзинов.

Только в 1999 г. в трех таких последовательно проводившихся лагерях (на организацию которых и тогда, и ранее выделялись немалые, по российским меркам, средства саудовских фондов⁴⁰) приняли участие 400 уроженцев различных регионов Урала и Поволжья, в том числе 60 действующих имамов⁴¹. В этих летних лагерях велась предварительная работа по созданию новых *джамаатов*, в чем автор этих строк имел возможность лично убедиться, наблюдая в июне 1999 г. за работой женского летнего лагеря⁴². С другой стороны, цели расширения сферы влияния муфтия И. Шангареева (как и на определенном этапе Совета муфтиев России) служил и созданный под его руководством (после ареста в Астраханской области его брата Мансура) Исламский правозащитный центр, развивавший отношения с неформальными организациями российских правозащитников (центром «Мемориал» и Московской Хельсинкской группой) [см., например: Дмитриев, 2006; Никольский; Открытое письмо..., 2007].

Ретроспективный взгляд на развитие событий вокруг Бугурусланского муфтията позволяет сказать, что оно определялось несколькими существенными (внутренними и внешними, но далеко не

40 | На проведение летних лагерей только в 1998 г. Фонд «Исламский вакф» выделил 40 тыс. долларов Соединенных Штатов [см.: Такир 'ан сайр ал-мухайямат..., 1419 Х, с. 3].

41 | Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 21 августа 1999 г. [Личный архив автора].

42 | См. более подробно о деятельности И. Шангареева: [Косач, 2000, с. 59–85].

соразмерными по значимости) причинами. Среди них эволюция ситуации в регионе российского Северного Кавказа; создание международной антитеррористической коалиции, последовавшее за трагедией 11 сентября 2001 г., и, наконец, во многом, коренное улучшение российско-саудовских отношений, ставшее результатом состоявшегося в начале сентября 2003 г. визита в Москву Абдаллы, в то время наследного принца, а затем короля Саудовской Аравии. Но, быть может, основным фактором, сделавшим перемену в противостоянии обоих муфтиятов Оренбургской области неизбежной, стало формирование президентом В.В. Путиным новой «вертикали» российской власти. Оно оказало мощное воздействие на позиции всех конкурирующих религиозных центров российской уммы.

В течение 2003–2006 гг. в Оренбургской области было начато мощное наступление на действовавшие в ее западных районах и созданные И. Шангареевым медресе (в частности, при мечети в Асекее и в селе Бакаево Северного района), которые отныне рассматривались как «источники распространения ваххабитского учения». В апреле 2005 г. на пресс-конференции в Москве [здесь и далее цит. по: Пономарев, 2005] глава Бугурусланского муфтията говорил о том, что жесткому давлению власти подвергаются медресе Аль-Фуркан (где во время рейда подразделения войск специального назначения в начале октября 2004 г. была «обнаружена ваххабитская литература») и женское религиозное учебное заведение Маахад Аль-Хидая.

В середине ноября 2004 г. деятельность медресе была приостановлена самим муфтием И. Шангареевым, в дальнейшем же медресе вновь стало действовать, но только лишь в качестве краткосрочных курсов. Наконец, в феврале 2005 г. прокуратура Оренбургской области подала в областной суд исковое заявление о ликвидации медресе Аль-Фуркан⁴³. Месяцем позже, в марте 2005 г., был произведен обыск в Маахад Аль-Хидая, где была также «обнаружена ваххабитская литература», что позволило поставить вопрос и о его закрытии. В то время в оренбургской прессе продолжалась активная кампания против И. Шангареева⁴⁴.

В марте 2006 г. медресе Аль-Фуркан было окончательно закрыто. Его ликвидации предшествовал очередной рейд подразделения специальных войск и обыск в здании, которое оно занимало. Итогом обыска стало «обнаружение листовки Хизб-ут-Тахрир», а самом медресе «была выявлена ячейка международной организации “Партия освобождения ислама”», в которую входили «обучавшиеся в медресе вы-

43 | Предлогом для подачи иска было «обучение без лицензии», «нарушение правил пожарной безопасности и санитарных норм», а также «обнаружение 6 октября 2004 г. взрывчатки» и «информация ФСБ об обучении в медресе 6 лиц, имеющих отношение к террористической деятельности».

44 | Достаточно сослаться на несколько статей, опубликованных в Оренбурге и в Бугуруслане. Это – «Гнездо ваххабитов» (*МК в Оренбурге*, 16.01.2002); «Аль-Фуркан терпит фиаско» (*Оренбуржье*, 24.01.2002); «Оренбургские спецслужбы против ваххабитов» (*Бугурусланская правда*, 12.02.2005); «Снимок из архива Масхадова» (*Южный Урал*, 16.03.2005).

ходцы из Узбекистана» [здесь и далее см.: В Оренбуржье начнется суд..., 2006]. В связанном с этими событиями заявлении Оренбургской областной прокуратуры подчеркивалось, что «у бывших работников медресе (речь шла о его преподавателях — в то время российском гражданине тунисского происхождения и нескольких татарах. — Г.К.) также была обнаружена литература террористической направленности». Про этих людей — «распространителей экстремистской литературы» в заявлении следователя прокуратуры говорилось, что они «автоматически становятся членами партии Освобождения Ислама». В свою очередь, в заявлении Управления внутренних дел по Оренбургской области отмечалось: «Возникло подозрение, что ... сам руководитель медресе может иметь отношение к распространению листовок экстремистского содержания». 27 марта 2006 г. был произведен (уже не первый) обыск и в московской квартире И. Шангареева. Внимание власти (как федеральной, так и региональной) к медресе Аль-Фуркан (повторно зарегистрированном Управлением юстиции Оренбургской областной администрации в мае 1999) было, конечно же, частью проводившегося в различных регионах России курса на «искоренение» того, что официальные власти страны обычно называли «очагами ваххабизма».

Медресе Аль-Фуркан, скорее всего, занимало центральное место в системе взаимоотношений «Бугуруслан — Саудовская Аравия», установившихся при активном содействии муфтия И. Шангареева. Оно было, как это определялось в его уставе, «негосударственным духовным мусульманским образовательным учреждением», созданном Бугурусланским муфтием и по своему статусу являвшимся «местной мусульманской религиозной организацией» [здесь и далее цит.: *Устав религиозной организации...*, 1999, с. 2–14]. В своей деятельности (как и сам муфтият) медресе руководствовалось известным кораническим аятом «Держитесь за вервь Аллаха все и не разъединяйтесь», «откровением Всевышнего Аллаха — Аль-Куръан», «Сунной Пророка Мухаммеда» и «нормами Шариата» в «соответствии с религиозно-правовым направлением ... имама Абу Ханифы» и «при уважении традиционных мазхабов имамов Шафии, Малики, Ханбали (так в тексте цит. Документа. — Г.К.)». Неханифитские мазхабы упоминались в уставе медресе лишь в четвертой статье его первой главы, в дальнейшем же, при определении функций ректора, ученого и попечительского советов, ссылки давались только на ханифитский мазхаб. В сфере гражданских взаимоотношений медресе действовало на основе Конституции Российской Федерации, а также российских законов «О свободе совести и религиозных объединений» и «Об образовании».

Цели медресе определялись как «повышение духовного потенциала и укрепление духовно-нравственных устоев общества, создание... основы для подготовки гармонично развитых и высокообразованных

личностей, совместное исповедание и распространение ислама». Медресе должно было содействовать «взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами, различными расовыми, национальными, религиозными и социальными группами людей, учитывая разнообразие (существующих в обществе. — Г.К.) мировоззренческих подходов».

Медресе осуществляло подготовку студентов мужского пола по программам «подготовки специальностей имам-хатыба и муэдзина». Обучение в нем происходило на русском языке (в дальнейшем же, после введения четырехлетней программы обучения предполагалось, что обучение в течение двух последних лет будет происходить по-арабски). В сетке его часов отсутствовали какие-либо светские дисциплины (в этом отношении, как и с точки зрения языка преподавания, оно не было похоже на *джадидские* медресе, да и на их *кадимистские* аналоги дореволюционной России). Предметы, изучавшиеся, например, на втором курсе медресе, включали Коран, *тафсир*, *хадисы*, *фикх*, *сиру* Пророка, основы веры (*'акида*) и грамматику арабского языка (*нахв*) [Джадвал ал-хисас...]. Финансирование деятельности медресе регулярно обеспечивалось фондом «Исламский вакф». Его преподавателями были первоначально саудовцы, а в дальнейшем же их место заняли тунисцы и алжирцы (некоторые из них были российскими гражданами), окончившие Исламский университет Умм-ал-Кура⁴⁵ (Мекканский университет)⁴⁶, заработная плата которых поступала из того же саудовского фонда.

Имеющийся в распоряжении автора этой работы список (к сожалению, неполный) 43 *шакирдов* медресе Аль-Фуркан (датированный 1999) позволяет составить определенное впечатление об этих студентах [здесь и далее: Список студентов...].

Все они были молоды. Самый старший родился в 1965 г., самый младший — в 1985. Только тринадцать родились до 1980 г. В этом списке 20 татар, 6 казахов, 4 дунганина, 4 таджика, 3 киргиза, 2 узбека, по одному башкиру, уйгуру, азербайджанцу и русскому. Все они были (за исключением одного) холосты. Только один из них родился в Бугуруслане, хотя сам И. Шангареев рисовал иную картину — среди студентов медресе, по его словам, 10 % бугурусланцев, 65–75 % татар из других регионов России и 35 % представителей «ближнего зарубежья»⁴⁷.

45 | Старейшее саудовское высшее учебное заведение — Джами'ат Умм-ал-Кура — Университет Матери Городов (традиционный арабо-мусульманский эпитет Мекки). Первоначально возник (в 1949 г.) как созданный по специальному указу основателя современного Саудовского государства короля Абдель Азиза Ибн Сауда шариатский факультет в Мекке в его качестве первого высшего саудовского учебного заведения. В настоящее время ведет подготовку специалистов в области богословия, а также широкого списка гуманитарных и технических специальностей [см.: http://www.uqu.edu.sa/pdf/UQU_brief_history.pdf].

46 | По словам И. Шангареева, он лично встречался с выпускниками этого университета, предлагая им поехать на работу в Бугуруслан и отбирая тех из них, кто, по его мнению, наилучшим образом подходил для этого. — Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 15 июля 1999 г. [Личный архив автора]

47 | Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 15 июля 1999 г. [Личный архив автора]

Из списка студентов медресе [здесь и далее: Список студентов...] вытекало, что только шесть татар из общего числа татарских студентов были выходцами из районов Оренбургской области, входящих в зону влияния Бугурусланского муфтията. Остальные приехали туда из Татарстана, Башкортостана и Мордовии. Студент-башкир прибыл в Бугуруслан из Башкортостана, студенты-казахи из юго-восточных районов Оренбургской области и Казахстана (в частности, Актюбинской области). Единственный русский студент (мусульманин) — уроженец Ижевска (Удмуртия).

Подавляющее большинство этих студентов до приезда в медресе жили в сельской местности или в небольших городах, по укладу жизни близких к деревням. Большинство из них — выходцы из многодетных семей (5–7 детей), где матери — домохозяйки. Профессии же их отцов чаще всего связаны с физическим трудом (шофер, столяр, сапожник, строитель, каменщик). Не многие родились в семьях сельских учителей, преподавателей средних профессионально-технических училищ, только у одного *шакирда* отец — сельский имам-хатыб. Тем не менее среди профессий отцов студентов назывались также «фермер» и «предприниматель», хотя, вероятно, речь шла вовсе не о богатых людях, а о представителях деятельного слоя сегодняшнего российского населения. Это означало лишь, что, видимо, наметилась тенденция к появлению предпринимательских групп, которые объединенные общими религиозными узами, имеют подготовленных при их финансовой поддержке служителей культа и так обеспечивают свое этносоциальное выживание. Беседы автора этой статьи со студентами медресе дали ему определенное основание для этого вывода.

5. РАЗВЯЗКА ДРАМЫ

Крушение медресе Аль-Фуркан поставило под сомнение смысл дальнейшей деятельности И. Шангареева на поприще религии. В конце августа 2007 г. на созванном по его инициативе (но состоявшемся без его участия) «внеочередном съезде» Бугурусланского муфтията и «Ассоциации мечетей России» было заявлено, что И. Шангареев сложил с себя полномочия главы обоих религиозных объединений «в связи с отъездом на постоянное место жительства за границу» (в Объединенные Арабские Эмираты. — Г.К.). Его преемником на посту главы Бугурусланского муфтията стал его «заместитель» Асхат Шафигуллин [Исмаил Шангареев сложил с себя полномочия..., 2007]. Но еще раньше, в мае 2007 г., глава Оренбургского муфтията А.Б. Хайруллин поспешил заявить, что «шангареевцы» вошли в состав возглавляемого им Духовного управления: «Сделав приличное количество ошибок, — отметил он, — бугурусланцы решили начать все с чистого листа. Возможно, из-за того, что Исмагил Шангареев уже давно живет не в России, бугурусланцы об-

ратились ко мне с просьбой разрешить им войти в состав нашей организации. Что им надо было ответить?! Я согласился, ведь проигравших надо прощать» [«Шангареевцы» вошли в состав РДУМ..., 2007]. Впрочем, в начале июня того же 2007 г. И. Шангареев опроверг слова А.Б. Хайруллина⁴⁸.

Вне зависимости от того, верна ли информация, сообщенная А.Б. Хайруллиным или И. Шангареевым в связи с судьбой Бугурусланского муфтията, очевидно главное обстоятельство — И. Шангареев проиграл своему оренбургскому сопернику (и, что существеннее, главе ЦДУМ муфтию Т. Таджутдину). При этом называвшиеся выше причины, определявшие широкое наступление на возглавлявшееся бывшим бугурусланским муфтием Духовное управление, при всем их значении для развивавшегося процесса носят общенациональный, или глобальный, характер. Но все те же причины, если облечь их в более приземленную форму, будут выглядеть весомее и принципиальнее.

В начале 2000-х гг. муфтий И. Шангареев окончательно стал *persona non grata* для многих (в том числе и для Совета муфтиев России⁴⁹, как и для представителей молодой российско-мусульманской интеллигенции татарского происхождения), поскольку возникали новые, плохо совмещавшиеся с эпохой становления российской государственности тенденции развития и Оренбургской области, и российского мусульманского сообщества. Но в первую очередь он был «нежелателен» для исполнительной власти Оренбургской области.

Казалось бы, победа Оренбургского муфтията над его региональным соперником восстанавливала «каноническое» единство приверженцев ислама в пределах областного территориального пространства. Такая оценка случившегося формально справедлива.

Но разве эта победа определялась действительным преимуществом одного из региональных Духовных управлений над другим? Напротив, это преимущество определилось тем фактом, что современная Россия не выглядит такой, какой она была в течение 1990-х и начале 2000-х гг. Произошедшие в ней централизаторские перемены (включая и их региональное преломление), как оказалось, в полной мере соответствовали интересам оренбургской власти, уже давно с подозрением относившейся к внешним контактам И. Шангареева, выводив-

48 | Он, в частности, сообщил одному из российских мусульманских информационных агентств: «Ваша информация не соответствует действительности. Мои приходы никуда от меня не уходили, как это было вам сообщено Хайруллиным. Вы сами это можете проверить» [<http://muslim-press.ru> (18 июня 2007)].

49 | В течение всего времени сотрудничества И. Шангареева с Советом муфтиев России в их отношениях не раз возникали ситуации напряженности и отсутствия взаимопонимания. Для этого имелись, порой, существенные обстоятельства, связанные с личными качествами и поступками бугурусланского муфтия. Напряженность в этих отношениях возникала, в частности, в связи с публикацией И. Шангареевым сборника фетв саудовских имамов [см.: *Ислам против терроризма...*, 2003]. Ее вызывали и претензии главы Духовного управления «Ассоциация мечетей России» на особое положение в составе Совета муфтиев, как и его (очень часто расходившиеся с позицией этого мусульманского центра) позиции по вопросам внутрироссийской политики и общественной жизни, а также тесное взаимодействие между И. Шангареевым и российскими правозащитными структурами.

шим, как она считала, часть местных мусульман из под ее контроля. Благодаря этим переменам оренбургская власть окончательно включила местный ислам в список российских «традиционных» конфессий.

7 июля 2006 г. министр информационной политики, общественных и внешних связей С.Г. Горшенин вместе с муфтием А.Б. Хайруллиным подписал «Протокол о намерениях Правительства Оренбургской области с Духовным управлением мусульман Оренбургской области (Оренбургским муфтиятом)» [здесь и далее см.: *Подписание Протокола...*, 7.07.2006]. Областная власть сделала выбор в пользу только одного из двух действовавших в то время в пределах оренбургского территориального пространства Духовных управлений мусульман. Как в этой связи отмечал оренбургский чиновник, «национальное и конфессиональное многообразие края вызывает немало проблем и ставит перед Правительством области важную политическую задачу обеспечения стабильности общественного бытия народов, населяющих область», постольку «эту задачу предстоит решать совместными усилиями государственной власти и представителей различных религий».

3 марта 2006 г. был предан гласности «Закон Оренбургской области “Об общественной палате Оренбургской области”» [*Закон Оренбургской области...*, 3.03.2006]. Создавая этот орган власти, оренбургский губернатор включил в него в числе прочих и главу Оренбургского муфтията А.Б. Хайруллина [*Комитет Общественной палаты...*]. Обращало на себя внимание только одно обстоятельство: даже если учитывать, что в момент создания Общественной палаты муфтий И. Шангареев проживал в Москве и не имел оренбургской регистрации, никто из представителей все еще продолжавшего свою деятельность Бугурусланского муфтията не был введен в ее состав.

Выбор, уже сделанный исполнительной властью Оренбургской области, приобретал характер окончательного решения.

Список источников и литературы

Амелин В.В. О некоторых тенденциях в изменении численности татар Оренбуржья в современный период // *Татары в Оренбургском крае. Научно-практическая конференция*. Оренбург, 1996.

Амелин В.В. Оренбуржье — приграничье России // *Обозреватель/Observer*. М. 1998. №1 (http://www.rau.su/observer/N01_98/index.htm).

Амиров Р. Не разделяйтесь! // *Оренбуржье*. 17.07.1999.

Архив управления юстиции Оренбургской области/Управления Федеральной регистрационной службы по Оренбургской области. Д. 182. Л. 1–28.

Басыров Р. Захват мечети // *Оренбуржье*. 31.07.1999.

Башкортостан. Краткая энциклопедия. Уфа, 1996.

Богданова Л. Открылась новая мечеть // *Бугурусланская правда*. 22.09.1998.

Бугурусланский «Спутник» выходит на региональную орбиту // *Комсомольская правда в Оренбурге*. 3.09.1999.

Бурматов В. О религиозной обстановке в Оренбургской области // *Диалектика истории Оренбуржья*. Оренбург, 1994.

В Оренбуржье начнется суд над членами Партии освобождения Ислама // *ИА Regnum*. 19.07.2006 (<http://www.regnum.ru/news/675935.html>).

Галимов Ш. Для чего объединились? // *Южный Урал*. 7.08.1999(1).

Галимов Ш. Ислам нурынын яктысы // *Азан*. 5.08.1999(2).

Горшенин С.В. Дорога к крепкой экономике идет через храм // *Южный Урал*. Оренбург. Январь 2007 (<http://www.mininform.orb.ru/books/papers/012007.html>).

Даешь народную стройку! Обращение общественных и религиозных организаций мусульман к бугурусланцам // *Бугурусланская правда*. 19.05.1994.

Джадвал ал-хисас ли-с-сана ас-санйа ли-л-‘ам ад-дирасий 1998/1999 (Расписание занятий второго курса на 1998/1999 учебный год) // *Личный архив автора*.

Дмитриев А. Проповедника ваххабизма устроили в колонию // *Коммерсант*. 29.06.2006 (http://www.ombudsmanrf.ru/dad_2006/dad06/dad_317/r06.doc).

Доклады и материалы о выделении Оренбургской губернии из Киргизской ССР и перенесении центра Киргизской ССР из Оренбурга. 1924–1925 гг. // *Центр документации новейшей истории Оренбургской области (ЦДНПО)*. Ф. 1. Оп. 1. Д. 520. Л. 40–43.

Закон Оренбургской области от 3 марта 2006 года № 3152/548-III-03 «Об общественной палате Оренбургской области» // http://www.orenburg-oblast.ru/regions_code/about/list/index.php?SECTION_ID=18008.

Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 15 июля 1999 г. // *Личный архив автора*.

Запись беседы с муфтием И. Шангареевым от 21 августа 1999 // *Личный архив автора*.

Идти по стопам Пророка // *Айкан*. 1997. № 10.

Интервью с турецким преподавателем «Хусаинийи» Бекером Челенком // *Яна вакыт*. 1996. № 21.

Ислам в Приволжском Федеральном округе (раздел «Оренбургская область») / Гл. ред. Д.В. Мухетдинов. Нижний Новгород, 2007.

Ислам против терроризма. Фетвы имамов по вопросам, касающимся тяжких бедствий. М.: Издатель — муфтий Исмагил-хазрат Шангареев, 2003.

Исмаил Шангареев сложил с себя полномочия, но остался муфтием // *Interfax-Религия*. 27.08.2007 (<http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=19962>).

Канин П. Объединяются студенты-мусульмане // *Южный Урал*. 6.07.1999.

Каримова Д. Подкова на счастье // *Кинельская чаша. Бугуруслану — 250 лет*. Оренбург, 1999.

Каримова Р. Строитель храмов // *Оренбуржье*. 18.01.1995.

Кинельская чаша. Бугуруслану — 250 лет. Оренбург, 1999.

Комитет Общественной палаты по вопросам национальных и этноконфессиональных отношений // <http://www.orenburg-oblast.ru/about/clause/194/458122>.

Косач Г.Г. Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М., 1998.

Косач Г.Г. Муфтият российского постсоветского региона: становление и эволюция // *Вестник Евразии*. 2000. № 2.

Косач Г.Г. «Государственный» город и национальные автономии: Оренбург в первые советские годы // *Вестник Евразии*. М. 2002. № 2.

Косач Г.Г., Мелкумян Е.С. Внешняя политика Саудовской Аравии: приоритеты, направления, процесс принятия решения. М., 2003.

Лапшин В. О религиозной обстановке в Оренбургской области // *Бугурусланская правда*. 10.12.1998.

Лапшин В.А. Деятельность областной администрации по гармонизации межконфессиональных отношений // *Христианство и ислам на рубеже веков. Материалы Всероссийской научно-практической конференции*. Оренбург, 1998.

Ларина Е., Наумова О. Народное самоуправление у казахов Оренбургской области // *Вестник Евразии*. 2006. № 4.

Ларина Е., Наумова О. «Ислам имамов» и традиционализм у казахов России // *Вестник Евразии*. 2007. № 3 (37).

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

Мацузато К. Дискурсы и поведение мусульманских деятелей Волго-Уральского региона. Влияние региональных образов самовосприятия и стратегии областных администраций // *Ислам от Каспия до Урала. Макрорегиональный подход* / Под. ред. К. Мацузато. Саппоро: Slavic Research Center, 2006 (http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no12_ses/chapter03.pdf).

Мухаметзянов Х. О строительстве мечети // *Бугурусланская правда*. 30.04.1992.

Национальный состав населения Оренбургской области. По результатам переписи населения 2002 г. // <http://www.wgeo.ru>.

Никольский В. «Постриг бороду — значит законспирировался». Директор Исламского правозащитного центра Исмагил-хазрат Шангареев расскажет Вашингтону о положении мусульман в России // http://portal-credo.ru/site/?act=press&type=list&press_id=260

Оренбургнефть — Открытое акционерное общество. История компании // <http://www.orenburgneft.ru/comp/history> (Последнее посещение — 30 декабря 2007).

Оренбуржцы празднуют юбилей башкирской автономии. — 30 ноября 2007 // <http://www.rosbalt.ru/2007/11/30/436220.html>

Открытое письмо мусульманской общественности президенту В.В. Путину // *Известия*. 5.03.2007 (цит. по: http://www.islam.ru/pressclub/islamofobia/open_letter)

Письмо Председателя ЦДУМ России и Европейских стран СНГ Верховного муфтия шейх-уль-ислама Т. Таджуддина главе администрации г. Бугуруслана В.В. Жукову от 28 октября 1999 г. // *Личный архив автора*.

Подписание Протокола о намерениях Правительства Оренбургской области с Духовным управлением мусульман Оренбургской области, 7 июля 2006 // <http://www.orb.ru:8080/dynamic?shownews&arch&nd=963713487>.

Пономарев В. Оренбуржье: преследование мусульман? 11 апреля 2005 // <http://www.hro.org/actions/nazi/2005/04/11.php?printv=1>

Предписан вам пост... // Оренбуржье. 23.12.1998.

Рагузин В. Межнациональные противоречия в религиозной среде // *Религия, церковь в России и за рубежом*. М., 1996. № 7.

Рагузин В.Н. Единство и взаимосвязь религиозных и национальных компонентов в демократическом переустройстве Оренбургской области как субъекте Российской Федерации // *Христианство и ислам на рубеже веков*. Оренбург, 1998.

Рагузин В.Н. *На острие российской геополитики*. М., 1999.

Рекомендации научно-практической конференции «Татары в Оренбургском крае». Оренбург, 25 апреля 1996 г. // *Татары в Оренбургском крае. Научно-практическая конференция*. Оренбург, 1996.

Россия и мусульманский мир. Бюллетень реферативно-аналитической информации. М., 1996. № 11.

Рындина Л. На учебу в Эр-Рияд // *Бугурусланская правда*. 25.08.1998(1).

Рындина Л. Чему учат в медресе? // *Бугурусланская правда*. 1.08.1998(2).

Серенко А. Кавказские пленники // *Независимая Газета-регионы*. 14.09.1999.

Сидоров А. О строительстве мечети // *Бугурусланская правда*. 22.05.1991.

Список действующих религиозных организаций, церквей и молитвенных домов по Оренбургской области на 01.01.2006 года // *Сайт министерства информационной политики, общественных и внешних связей правительства Оренбургской области* (<http://www.mininform.orb.ru>)

Список студентов Высшего исламского института Аль-Фуркан // *Личный архив автора*.

Статистический справочник Оренбургской губернии. Оренбург, 1925.

Страсти улеглись // *Азан*. Самара. 2.09.1999

Такрир 'ан сайр ал-ма'хад фи Бугуруслан би Русийа Ал-Иттихадиййа ли 'ам 1998 (Отчет о развитии Института в Бугуруслане, Российская Федерация, за 1998 год). Эр-Рияд: Муассаса Аль-Ваф Аль-Ислямий (Фонд «Аль-Ваф Аль-Ислямий»), 1419 Х.

Такрир 'ан сайр ал-мухайдйамат ас-сайфиййа фи Бугуруслан би Русийа Ал-Иттихадиййа ли 'ам 1998 (Отчет о проведении летних лагерей в Бугуруслане, Российская Федерация). Эр-Рияд: Муассаса «Ал-Ваф Ал-Исламий» (Фонд «Исламский вакф»), 1419 г.х.

Тлекая С. ...Для людей уразумеющих // *Оренбургское время*. 7.06.1996.

Устав Духовного Управления мусульман Оренбургской области (Оренбургский муфтият) в составе Центрального Духовного Управления мусульман России и Европейских стран СНГ. Оренбург, 1994.

Устав Духовного управления мусульман Оренбургской области (Бугурусланский муфтият). Бугуруслан, 1995.

Устав религиозной организации негосударственного духовного мусульманского образовательного учреждения Бугурусланского исламского медресе Аль-Фуркан Духовного Управления мусульман Оренбургской области (Бугурусланский муфтият). Бугуруслан, 1999.

Чуряк О. Ваххабиты захватывают Бугуруслан, или Почем опиум для народа // *Комсомольская правда в Оренбурге* (региональное издание). 10.09.1999.

Шангареев И. Спасибо за поддержку // *Бугурусланская правда*. 19.01.1995.

«Шангареевцы» вошли в состав РДУМ Оренбургской области. — 2 мая 2007 // <http://www.islam.ru/rus/2007-05-02>.

Юнусова А.Б. *Ислам в Башкортостане*. М., 2007.

Янцев А. Жить с добрыми намерениями // *Бугурусланская правда*. 3.04.1999.

<http://muslim-press.ru>

<http://www.imamu.edu.sa/aboutimamu.htm>

<http://www.iu.edu.sa>

http://www.uqu.edu.sa/pdf/UQU_brief_history.pdf

Galina Khizriyeva

Oil Against Tradition in Chechnya and Ingushetia (1817–2007)

In 1817 Russia's fortified frontier reached Sunzha and thus turned territories of today Chechnya and Ingushetia into a part of Russian Empire. In 1823 oil had been discovered in Chechnya. Historians of Caucasus argue that Russian new acquisitions in the region promised very little in terms of natural riches and oil by no means was a reason of invasion of Russia into the region at the beginning of the 18th century. Nevertheless the importance of mines was evident from the very beginning. Among the main obstacles for mines exploitation Russian administration officials admitted the absence of manpower, roads and other technical facilities [Derluguian, 1997, p. 75]¹.

In the late 19th century Russia became one of the leading oil-producing regions in the world due to the oil of Apsheron (Azerbaijan) and Grozny oil-provinces. The 'oil factor' was getting to play more and more important role for the domestic policy of Russian Empire from the early 60-s of the 19th century. From 1920-s Grozny became the knot of regional pipe-lines and from early 1950s an industrial oil giant of Soviet economy. In Soviet epoch oil was declared to be a 'strategic material'. Its reserves and processing problems could not be discussed openly by historians and in public but in military and professional circles. That could be a reason why Russian anthropologists and historians still skirt 'the oil bogs'².

1 | Russian State councilor Litvinov wrote in 1804 to the Commander-in-Chief Prince Pavel Dmitrievich Titsianov on Imeretia and Mengrelia (Georgia): "The acquisition of mines also should not be overestimated by the government. Mines can not be exploited in parts where there is no population, no roads and no life-supporting crafts...Two generations can easily pass before the beginning bears its fruit". Two generation passed and already in 1917 Russian universities mineralogy textbook informed of world oil importance of the region: "Oil is known to exist in many places of Earth, but the most famous ones in this respect is Pennsylvania at the Northern America and Caucasus, where oil is extracting in big amounts at Apsheron Peninsular and at the lands around Grozny. In comparison with the sites the other places are of an auxiliary meaning" [Glinka, 1917, p. 16].

2 | The process of capitalization and industrialization of Russia is not a focus of the paper, but those who are interested in detail could pay attention on the following published materials on oil, railway construction and urban development in the North Caucasus which worth to be mentioned in this respect:

Otchety pravleniya Obshestva Vladikavkazskoi zheleznoi dorogi za 1884–1916 years (Reports of the society of Vladikavkaz railway for 1884–1916). SPb., 1916.

The historical reminiscent of the Russian conquest re-emerged due to the chain of tragic events which lead to the “center-periphery” oil-and-territory conflict which burst into the war of 1994/5 and was officially declared to be over by Vladimir Putin in 2000³.

The conflict attracted attention of journalists, political scientists, and specialists of conflict studies for its military and oil constituent. But their approaches were influenced by the 18th century historical studies focused on political and religious issues. The journalists’ conflict descriptions were full of deceiving images of the Chechen society as a traditional and archaic badly influenced by historiography of the previous centuries. Russian authorities were introduced in the materials as dim-witted and a dull force that violates without any sense and aim the representatives of the naively ‘romantic’ culture. Even the most brilliant samples of journalism did not define in plain words the main reason of the conflict.

The reason was a transition from soviet property ideology to post-soviet criminal schemes of oil privatization. It transformed the soviet property symbolism in Chechnya and gave birth to new ideological connotations and argumentation (nationalistic and religious) for the cruel socio-economic reality provoking new wave of interethnic and inner rivalry for petrodollars. It was quite up to date, modern and had nothing to do with political naivety and ‘romanticism’.

“Chechen society” (impersonalized in the Chechen elite of the epoch) turned oil into a powerful instrument of propaganda used by the seceding ideology. Chechens were explained that oil can give them personal prosperity and make Chechnya an independent part of the global world economy. The rhetoric influenced the religious situation in the region, traditional ethics

Ukasatel' fabric i zavodov okrain Rossii, Tsarstva Polskogo, Kavkasa, Sibiri, Sredneasiatskikh vladenyi. (An index of factories in the provinces of Russia: Poland, Caucasus, Siberia, Central Asian possessions) / Ed. P.A. Orlov, SPb., 1895.

Monopolnyi kapital v neft'noi promyshlennosti Rossii. Documents and materials (Monopolistic capital in oil industry of Russia. Documents and Materials). Mjiskva–Leningrad, 1961.

N. A. Schavrov. *O gosudarstvennom znachenii dorogi iz Petrovska v Baku* (On state importance of the railway from Petrovsk to Baku), Tiflis, 1885.

F.A. Scherbina. *Obshchi ocherk ekonomicheskikh i torgovo-promyshlennykh uslyvi raiona Vladikavkazskoi zheleznoi dorogi* (General description of economic and trade — and — industry in the district around Vladikavkaz railway). Vyp. 1–3. SPb., 1892–1894.

The select bibliography of the books devoted to industrial development of the North Caucasus (including oil industry) can give a complete impression of representation of oil studies in Soviet-Russian historical studies:

N.I. Shtanko. *Iz istorii goroda Groznogo v poreformennyi period (1869–1893)* (From the history of Grozny city in the period of [economic] reforms (1869–1893) // *Izvestia Groznenskogo oblastnogo Instituta i musea kraevedenia*. Vyp. 2–3. Grozny, 1950.

V.P. Krikunov. *Ocherki sotsialno-ekonomicheskogo rasvitiia Dona i Severnogo Kavkaza in 60–90 gg. 19 v.* (Essays on social-economic development of Don and Severbyi Kavkas regions in 60–90 of the 19th century). Grozny, 1973.

L.V. Kupriyanova. *Goroda Severnogo Kavkaza vo vtoroi polovine 19 veka. K probleme rasvitiia kapitalisma v shir'* (Cities of the North Caucasus in the second half of the 19th century. To the problem of the widening of capitalism development.) Moscow, 1981.

Chumalov M.Yu. *Kaspiyskaya neft' i mezhnatsionalnye otnosheniya* (Caspian oil and interethnic relations). Moscow, 2000.

V.I. Salygin, A.V. Safarian. *Sovremennye mezhdunarodnye ekonomicheskiye otnosheniya v Kaspiyskom regione* (Contemporary international economic relations in Caspian region). Moscow, MGIMO, 2005.

3 | The drama (or, some would argue, probably correctly the tragedy) of the Russian conquest of the Caucasus had become a traditional historiography attraction already in the nineteenth century. The foundation of this tradition had been laid already during this longest war in Russia's history, which began as escalating series of military campaigns in the last third of the eighteenth century, and which is officially declared won by Alexander II only in 1864' [Derlugian, 1997, p. 19].

and morality; contributed revaluation of inner-group solidarity and social roles in the society. But writers preferred the discussions of cultural and historical heritage and ethnic stereotypes to the analysis of newly emerged problems. Consequently Chechen society is still widely regarded as a fossil of a medieval historical reality type rather than the result of eventful dynamics of modernization.

In the paper I shall try to evoke a discussion of the role that oil played in constructing a “new Chechnya” and “new Chechens” in three dimensions: local, national, and global. I shall show the fluctuate dynamics of Chechen social life and social structures transformations which expressed in several transitions among Vainakhs (Chechens and Ingushs) from social model which is characteristic to urban society, as opposed to rural one during the last 150 years after the Russian conquest.

I analyze the process with the help of the theory of social movement [Gamson, Meyer, 1966, Eickelman, Piscatori, 1966]. It explains how re-Islamisation process and protest against tradition was organized in Chechnya. In the section I shall also try to answer the question why privatization of Soviet state property (‘denationalization’) resulted into the constant threat of bloodshed, bad policies, and criminality. Why those who suffered from the violent policy support war-lords instead to supporting the ideology of heavy-handed rule? Why did they not support or did not offer the policy or ideology that could lead to state building instead of state-dissolution?

But the theory does not give us the answer why the negative mobilization can be successful. That is what the historical focus of the paper is about. Mutually supplementing historical and anthropological evidences related to the development of oil-extracting could correct a romanticized 19th century image of the ‘poor and primitive, but honest and noble highlanders’ expressed by the 18th century Russian poet: “Their God is Liberty, and their life is War, they only serve to Motherland and Freedom” [Lermontov, 1988, p. 397].

THE CREATION OF CHECHNYA AS A TERRITORY AND OF THE VAINAKH AS A UNITY

“Chechnya” (or former Chechen-Ingush Soviet Autonomous Republic) occupies the south-eastern part of the North Caucasus. Half of its territory are highlands convenient for agriculture and cattle breeding, and the rest are foothills and low-lands rich with oil. The territory is populated by the Vainakh. They speak different dialects of the *Nakh* language of Nakh-Dagestan group, a branch within the Ibero-Caucasian linguistic family.

The name *Vainakh* is a compound word. It consists of two parts — *vain* (Chech., Ing. meaning ‘our’ for all of the partners of a common communication) and *nakh* (Chech., Ing. “people”) [Aliroev, 2005, p., 314, 321]. During the census of 1897 the name was registered by Russian authorities as an

ethnic one to indicate the group of peoples who differed themselves from their neighbors in the highlands (Dagestan speaking Muslim groups and groups of Christian peoples of former Kartl-Kakhety kingdom of the eastern Georgia) and at the foothills and lowlands (Turkish speaking Buddhists and Muslims and Iranian speaking Christians and Muslims). Vainakhs is a collective name used in Russian documents and historiography to indicate four big non-homogeneous groups called by Russians *Chechens*, *Ingushs* (now in Russia), *Batsbi* and *Kists* (now in Georgia). In 1783 between Russia and Kartl-Kakhety kingdom the Georgievsk Treaty was signed. According to it Russia gave political and military protection to the co-religious Georgian state from the devastation of Turkish and Persian invaders. After that, the Russian state invaded the mountains of the North Caucasus in order to secure communications with its new acquisitions in Transcaucasia. The first organized highlanders' resistance to Russia dates back to 1785–1791. It was conducted under the Chechen *Naqshbandiyya* Sufi movement leader Mansur. His efforts to establish a theocratic state on the basis of Islam religious doctrine and Shari'a practice failed because of opposition from many Vainakh tribes who did not share the ideology of Islam but shared the same socio-cultural heritage with their closer neighbors. Their complicated belief systems and ritual practice borrowed from the doctrines of Early Christian mysticism, Georgian Orthodoxy, Judaism, Yezidism, Tengri Cults, Zoroastrism and Muslim mysticism formed a unique socio-cultural systems. Social connections between different tribes were formed in accordance with the system and influenced their political behavior. Inter-group solidarity between such groups was traditionally low. Mostly they acted as separate and mutually hostile tribes switching sides in conflicts. Depending on the situation they gave their support or opposed to the Russians who resettled from Volga to the Terek River in search of personal freedoms. Later the Cossack were to serve the Russian state as the 'Terek Cossack Line Army', and conflicts between them and highlanders became the most violent in the region during the Caucasus War.

The Russian name for the Vainakh highlanders is *Ichkerintzy* (*Ichkerians*). The Chechen word for the groups of people is *Nokhmakhkakh*. An obsolete meaning of the compound word is "people that are bound by blood" (*makh* meant 'a payment for a killed member of the community' [Aliroev, 2005, p. 346]. Nowadays the word *makhkakh* means "a relative, "a man from the same community". The name "Ichkeria" has been chosen for the newly-proclaimed state by president D. Dudaev's (1944–1996) government. The symbolic sense of the name is obvious. Chechen revolutionaries underlined the idea of archaic social institutions of revenge and blood feud, ethnic solidarity, and mutual responsibility revitalization among the highlanders who were the target group for secessionist propaganda and negative mobilization.

The Vainakh population of the foothills and lowlands calls themselves *Nokhchiy* (*sg.m.* — *Nokhchi,sg.,f.* — *Nokhcho*). The name "Chechens" was

given by Russians to one group of Vainakh peoples of the village Chechenevo. Later it was spread over the population of the whole region by the Russian authorities. The same way the name Ingush (who call themselves *Galgai*) comes from the name of the village Angusht.

One of the most impressive parts of the Vainakh history related to the period of total Islamization of the Vainakh groups. First and foremost, Islamization started under the influence of Caucasian war (1817–1859). During the war, local people overcome the grievances which are commonly known as a results of a conflict of interests: 'the villages were burned, the fruit garden cut down, cattle and land requisitioned...'. In 1840 practically all of the Vainakh groups changed sides from Cossacks (Russians) and took the side of the Imamate (Muslims). It led to the following consequences: diverse Nokhchekh-speaking kin-groups began to mobilize manpower to defend their lands and to continue their migration down from the mountains. The migration made the Vainakh people go to the lands of the Sulak-river lowlands to Muslim groups of the Kumyks, and assimilated them. The traces of Kumyk component can be determined by Turkish geographic terms [Adjamatov, 2003, p. 57]. A strong clan system which was much weaker or did not exist at all in the earlier periods emerged. The Vainakh unity began to reveal its complicated character. Vainakh clans of valleys and highlands which were not yet Islamized (most of them opposed to newly-constructing state under the rule of Imam Shamil (1798–1871) and fought against him together with Russians at the beginning of Russian invasion of the Caucasus), began to join his warriors and converted to Islam [Al-Karakhi Muhammed Tahir, 1990, p. 10]. In Chechen and Ingush ethnicity Islam began to play an identity-constructing and differentiating role. From the time the Chechens and Ingushs actively started to separate themselves from 'the Infidels'.

The second reason was the religious activity of the Muslim charismatic leader of the Vainakh peoples' sheikh Kunta-hajji Kishiev (1800-). He offered a system of consolidation of numerous patronymic units (*sg. taipa, Arab. taifa*) on the basis of the Sufi doctrine of *Qadiriyya tariqa* separating them as a religious unity from *Naqshbandiyya tariqa* tradition which was popular among the peoples of Dagestan. It was not only a religious mission, but also an attempt to create an organizational system of Vainakh society alternative to the state system like Imamate but based on the network of the communities united on the basis of Muslim solidarity and mutual responsibility. He supposed that such a network could survive in any state with any official religion. According to the logic of his teaching he constructed the Vainakh unity by 'one language-one ritual-one nation' formula. Kunta-hajji succeeded to create a network of supra-clan religious communities on the basis of *Qadiriyya tariqat* doctrine [Khizrieva, 2005, p. 121–135]. But his efforts were not enough for cultural and political unification of all Nakh-speaking peoples who still divide themselves into *Naqshbandiyya* and *Qadiriyya* brotherhoods (the representatives of Naqshbandi tradition were adepts of Imam

Shamil and influenced by the idea of independent Muslim state). From the moment every Vainakh belonged to one *gar* (big family), *taip* (clan) and *wird* (religious brotherhood).

The process of Islamisation was accompanied by unification of Vainakh clans into Muslim unity and its simultaneous division into two bigger groups with the common rituals and ideology. The created brotherhoods system did not presupposed congruency to the local patronymic division among the Nakh-speaking peoples. It could be a reason why the system wavered after the leaving of Kunta-hajji. But the system survived and developed during the deportation of Vainakhs to Kazakhstan in 1944–1953/7 (known as period of de-modernization of the Vainakh population), and temporally restored its meaning as a device of local and family solidarity. The process of Vainakh Islamisation, formation of the network of sheikhs' adepts brotherhoods and unity formation has been proceeding long after Kunta-hajji death up to the events of the First Russian (Bourgeois) Revolution in 1905. The most prestigious occupations for a man according to the system of values were to defend the Muslim community being a warrior of *Jihaad* and 'a good Muslim'. The land and its reaches were considered to be "God blessing for being a good Muslims".

But the problem of ethnic identification is still very acute among Vainakh groups of *Orsthoi*, *Khoarto*, *Kokarkho*, *Koaso*, *Fappe*, *Tumkho*, *Tortsho*, *Targimho*, *Terho*, *Yalhoi*, *Chabarloi*, *Tsolo*, *Tsecho*, a big group of *Tzoro*, *Tziso*, *Khulaho*, *Galgai*, *Mialkho*, *Agahoi*, *Barhanoi*, *Batzo*, *Barkin-hoi*, *Gorokho*, *Gapparho*, a big group of Nazare people, *Nokhmakhkakh*, *Akkiloamo* and other smaller Nakh-speaking patronomic units of highlands, foothills and lowlands⁴. Chechen politicians and scholars still keep on reiterating that a mutual responsibility of Chechens is their ethnic characteristic. The mutual responsibility in practice is limited by the boundaries of a rather small community, the largest one can only count 200 or 500 men.

During the oil-boom and rapid rates of industrialization in 1860s 'Chechen' society went through painful changes. Their resident pattern changed. Vainakhs were removed from their lands and Cossack *stanitzas* (garrison-like Russian villages) were established there. The idea was 'to cut' the resident continuity of Vainakhs ethnic group. The Cossack *stanizas* helped Russian authorities to keep security at roads and industrial objects. As a result, dozens of homeless people were wandering around Grozny. They could not go back to their lands, and they have no hope to get a dwelling in the rest of Vainakh villages because of lack of land in the highlands. Their

4 | According to the census of 2002 Chechen population is 1,103, 686 people (according to the local censusp of 2004 they are 1, 088, 816 people). Density of the population is 72 per sq. km. The population is divided into rural (66, 2 %) and urban (33,8 %). Average age is 23 years (21 years for males and 24 years for females). 98 % of population are Chechens. In Grozny live 80,000 people.

According to censorship of 1989 (before 'Perestroika' period) the level of urbanization among Chechens of Chechen-Ingush republic was the lowest in Russia and the North Caucasus (Chechens — 26,6 %, Avars — 32,3 %, Ingushs — 37, 6 %, Ossets —66,2, Russians —76,7 %). The level of education was also the lowest among peoples of Northern Caucasus and was 61 person with higher education per 1000 (compare: Avars — 87, Ingushs — 84, Ossets — 185, Russians — 132, Jews — 546).

life and property were ruined; the values and traditional norms of their life were neglected. Some of them committed robbery and theft, the other propagated against the rule of 'infidels' or passed a beggarly existence. Kunta-hajji Kishiev instructed his adepts not to send such people away but try to share at least small plots of land with them⁵. In contrast to that, Russian authorities issued administrative decrees according to which local rulers could arrest such people or to find an occupation for them⁶. In order to get the local population away from their lands and property and to prevent the region to inundation of the homeless local people the Russian government negotiated with Turkish and Iranian authorities to organize the *Muhajjir* movement (1860 — late 90s) and let such people to leave Russia. The policy failed in the eastern part of the North Caucasus. One can suppose that any state system regarded as alien to Islam among highlanders. Free manpower flooded into the new channel that was oil-industry and railways construction. This 'war-born' and 'go-off' population partly turned into oil workers, merchants, engineers, professional mullahs. They formed new 'oil-born' population of the region which by fate was to become active political force for future social-political movements among Vainakhs and to form new elite of the Vainakh highlanders.

STATE VERSUS TRADITION — COSSAKS VERSUS VAINAKHS — OIL VERSUS LAND

Population of the North Caucasus extracted and condensed oil already for several hundred years before the Russian conquest. From the 8th century when Islam established in Derbend region all income from salt and oil mines exploitation accumulated in this largest cultural and financial center of the North Caucasus (Minorsky, 1963, Aitberov, Shikhsaidov, Orazaev, 1993, p. 56). The first description of usage of oil by the peoples of the region one can find in early medieval text of *Tarikh Darband* ("The History of Derbent")⁷. Oil and salt from seasonal trips was included into *waqf* (property of Muslim

5 | 'All Chechen who have good health but are wondering without any occupation over Groznaya Fortress must be arrested and put into prison. I also ask people to keep those ones who are homeless and poor at their place and give them any work to do and to pay for this work' (Decree no. 24 of Gneral Vellik, Ruler of Chechen people, November, 18, 1857). [*Chechentzy i Ingushi v sostave narodov Terskoi oblasti (Chechchens and Ingushs among the peoples of Terek region*. 1906, p. 55].

6 | 'Sheikh Kunta-hajji said: 'Once I was staying nearby the Prophet, let Allah give him peace, and he said onto me: Do your people follow my law? — Yes, we do! We follow your law! And he asked: What are you doing with a man who came up to you unexpectedly? I said: People treat him as being of low position and prevent him to start work out the land which is not his one and he obeys, and he asks them not to prevent him from work on the edge of their lands and might be they are pity with him and give him way to work out the rest of the edge of the land they are worked already out. But if it is no free land he will not get anything, and he does not ask them again. And the Prophet said: It is not my law. But the law is to give a stranger and to those who already live in this place equal right to work at the land which is communal (*kharim*)' [*Pouchenia dostopochtennogo sheikha i sovershennogo nastavnika hajji Kunta-al-Ilaskhani*], translated from Ingush and Arabic into Russian by G.A. Khizrieva and I.L. Alexeev (into English by G.A. Khizireva), unpublished manuscript].

7 | 'In 136 year of hijira (754 BC — M.I.) the Khalifa throne ascended Abu Djafar Mansur and he appointed a son of Hasan Yezid to rule over Derbend. After Yezid invasion onto Derbend big army of Khazar tribe crossed the borderline of his state and besieged the town. Once at night the Khazars, coming to the fortress, put to its walls wooden poles and stubs willing to climb by them into the town. When the warriors learned the plan they overturned the flaming oil on them. Due to it the Khazars could not take a fortress and left it' [*Tarikh Darband*].

communities) and kept in mosques. In some cases the *waqf* used to support financial state of community [Bobrovnikov, 2006, p. 21]. Written sources complement oral narration on sheikh Mansur oil-fire war against Russian penetration into Vainakh territories⁸. He fired shallow oil pits and firewall occurred in front of his enemies. The legend says that *kerosene*/folk. *karasin* (etymologised by local people from Turk. *kara* — ‘black’ and some local languages — *shin* — ‘water’) ‘burned under soldiers’ feet’⁹.

Vainakh peoples call oil *mekhkadatta*. This is an everyday expression for oil in the Chechen and Ingush languages. The compound consists of two words — ‘earth’ and ‘butter’¹⁰. One of my interview partners from the field-work site of Karabulak told that population of the site used *mekhkadatta* for heating. The name of the site has Turkish (Kumyk) origin and means ‘Black spring’ for oil collected in oil-lenses and goes out here on the surface. Local population extracted oil from 1,5 meter deep wholes made in earth. They used buckets covered with wattle to draw oil. The exposed deposits had been worked out by indigenous population in Grozny and Mamakaev gullies of Staropromyslovsky region (next to contemporary villages Braguny, Samashki (Chechnya), Achaluki, Karabulak (Ingushetia), Mikhailovskoye (now — North Ossetia)).

During the conquest from thickly populated central part of Russian state people began to move into the new part. The first two Russian oil-men — the Dubinin brothers who appeared at the North Caucasus were serfs of duchess Panina. In 1823 they constructed in garrison town Mozdok a primitive 500 liter oil-processing cube. The cube was maintained inside a brick oven with ash-pit. The cope top covered the cube. Oil was heated in the cube; steam went through the coil pipe, condensed, and kerosene confluenced into the buckets. Forty buckets of oil gave sixteen bucks of kerosene. It was sent it to Moscow, Nizhnii Novgorod, and other trade cities of Russia. ‘The factory’ worked till 1847 and gave 1000 *puds* (16.000 kg or 121 barrels) of kerosene in all.¹¹

The oldest oil layer is situated six kilometer north-west from Grozny. The lands were the communal property of Vainakhs. But after the Terek Cossack Line Army and the fortress Groznaya (‘The Terrible’) foundation in 1818 (the fortress got city status only in 1870) it became clear that practically all oil-springs of Grozny district occurred at the newly established Terek Cossacks’ administrative territories.

8 | On Sheikh Mansur activity look: A. Bennigsen ‘Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle. La ‘Guerre Sainte’ du sheikh Mansur (1785–1791), page mal connue et controversée des relations russo-turques’ in *Cahiers du monde russe et soviétique*. Vol. V. 1964. No. 2.

9 | According to M. Vasmer Russian word ‘kerosin’/ folk. ‘karasin’ was borrowed from German chemistry term Cerosin, Ceresin (from Greek keros ‘wax’) indicating artificially produced ‘mountain wax’ [M. Vasmer. Etymologicheskii slovar Russkogo yazyka / Tr. O.N. Trubachev, Moskva: Nauka, 1986, vol. 1, p. 225; M. Vasmer. Russisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1950–1958].

10 | A legend tells that Sheikh Mansur fought against Russian troops not with the weapons but with oil-flame which burnt out everything in fifteen km around the place of fire. The legend used in propagandistic movie about Chechen politician, businessman and oil-producer Kh.-A. Nukhaev [Karpov, 2003].

11 | Russian *pud* = 16 kg, volume of Grozny ‘light’ oil = 0.83, 1m cubic of the label = 830 kg, 1 barrel = 159 l, k=1000: 159= 6,289, 1 barrel of the oil = 132 kg.

In 1855–60s at Grozny direction the active oil-trade started. Although oil was on their newly acquired land, the Cossacks never extracted oil. Their task was to maintain security in the region. For their service they received a salary and a plot of land where they can live, work at it and to feed their families. The government also attracted working power for servicing the state owned oil-pits. Local people rented the land plots from the Cossacks and work at it paying them for the rent. Some of them rented small plots specifically for oil-extracting. Private pits of businessmen of different ethnic origins Chikalov, Savdgalov, Mirsoev, Nitabukh and Akhverdov gave in the early 60-s of 19th century 12500 *puds* (1512 barrels) of oil per day. In 1885–1986 an oil-producer, Nitabukh, rented two more plots for ten years and his four pits gave in 1887 all the oil production of Terek district (*Terskaya oblast*). Practically all his workers were of Chechen origin. At private enterprises of Nitabukh Chechens served at the laboratory for kerosene and oil refining. At the beginning of the 1890s Nitabukh sold his oil-plots and ‘Chechen laboratory’ to a lawyer Akhverdov. In 1893 r. one of the best specialist in oil-refining and oil-well cleansing was Labazan from the village of Urus-Martan; in 1893 he invented the method of deepening and cleansing of old oil pits. The same year according to the calculations of him and his Russian colleagues (geologist A.M. Kokoshin and L.I. Baskakov) that there was an oil-gusher and that it had oil from the depth of 132 m with a daily debit of 108 000 *puds* (1.728 000 kg or 13.090 barrels). This was on the on the 6th of October at the Yermolov oil-plot (*Yermolovskiy uchastok*), the day marks the beginning of industrial oil-pumping in Russia.

Akhverdov made six more pits and all of them struck oil. But the seventh pit made in May, 1985 gave him a real triumph. By the 27th of August from, the depth of 141 m it gave a gusher with the daily debit of 16 000 barrels. During the first three years it gave 17.529.000 barrels (according to other sources 52.560. 000 barrels) of oil. In 1895 the newspaper “*Terskiye Novosti*” (“Terek News”) informed its readers: ‘Oil goes in all directions... and floods the neighboring mines. The atmosphere is so saturated with gas, especially in the canyons that it is difficult to breath. The situation is extremely dangerous for possible conflagration from any careless act with fire’. The news on Akhverdov’s oil-gushers immediately spread into the world. Grozny became famous for its oil and gas riches. The same year English businessmen established joint stock company ‘*Petrol de Grozny*’ in Brussels. Belgians had got 24 thousand shares in this enterprise. The Russian South became popular among western capitalists. The general square of elaborated oil plots in *Tersky* district (the lands around Terek river) was 619 hectares [Ragozin, 1928, p. 118].

The Cossack Line Army had 170 shallow pits. They preferred to invite the workers of Russian origin. For the reason of mutual hostility, land competition and state mistrust to local population the Cossacks did not invite the Chechens to work at the state derricks. The competition between private and

state businessmen started. From the beginning the competition acquired the character of ethnic opposition between Russians and non-Russians, state enterprises and private ones. The problem was that the income from the profitable branch of industry distributed in unequal ways. The Terek Cossack Line Army had got 80 percent from the regional budget in money from rent of the arguable lands. At the same time the local people Vainakh (mostly Chechens) who worked at all levels of oil-extraction and production at the lands that were of their traditional property was separated from the income distribution. The interethnic situation in the region was complicated by the fact that the First Russian Revolution took place in 1905, and at the moment Russia was just begun to re-construct the system of administrative rule. The government lagged with the modernization of the management system of the oil based economic sphere of the region.

From 1905 to 1914 the already existing rivalry between Cossacks and Vainakhs (Ingushs and Chechens) became very acute. On the one hand, Vainakh population tried in all ways possible to regain the lands, an act they regarded as the “restoration of ‘historical justice’”.¹²

Documents register the escalation of mutually hostile activity of Chechens, Ingushs and Cossacks of the region, their petitions to the authorities and administration with pleas for help against the opposite side’s violence as well as against violence and unpredictable actions of the Russian military and civil administration. The absence of any adequate actions led to desperation on both sides — Vainakhs and Cossacks.

One of the characteristics of the Russian monopolistic capitalism was the exclusive role of state in oil industry and land regulations. Cossacks were loosing the political leadership in the region together with the weakening of the Russian state because the influence of the group was based on the state economy leadership and oil-rent prosperity. The Vainakhs have neither the administration understanding nor economic compensation for national humiliation. Only WWI delayed a militant opposition: many Vainakhs by the moment joined The Russian Imperial Army. It was the most prestigious occupation for men. Cossacks and Vainakhs were mobilized and were fighting

12 | Petition from Ingushes to the First State Duma:

From the speech Gaidarov at State Duma session on January, 28, 1909.

«Petersburg. To the Chair-man of S[tate] D[uma]. We, Ingushes, in number of 50.000 from ancient time live at the territories which are now *Terskaya oblast*, working at our lands. The whole small people always was a kind of unite agricultural community which never knew division into classes, privileged groups, and was only ruled by community principle. But after the 60-s, when Caucasus had been conquered, local administration, embraced with the idea of Russification of this territory began to take from us our plots and lands and put Cossacks instead, forgetting the fact that our people helped Russia in many critical episodes of Russian history. Now two thirds of our lands, took by force from us was given to Cossacks’ hands and we, Ingushes should lease our own lands and plots from them in order to survive. In average we, Ingushes, pay annually more than 30.000 rubles as rent-payment. And this sum is not anything else but taxes for Cossacks benefit, and the most unpleasant fact about it is that we should pay this taxes for our own property which was ours for many thousand years.

But to our pity Cossacks did not limit themselves with their actions [against us] by this. They decided, as we can see, to destroy us totally. Cossaks use everything to find a possibility to damage us, or to kill us. We paid already 50.000 R. to them and due to the fact that administration is totally Cossacks’ and chief administrator is also an ataman of Terek Cossack Line Army Squadron, he did nothing to help us, but on the contrary still encourage them in this direction».

together against Germany in 1914 as they did it in the Russo-Japanese war of 1905–1906. The wars drew back manpower from the region. Russia was defeated in 1914, and in 1917 the oil-front embraced all of the southern provinces. Russian administration began to realize that the state sector of oil industry was destroying but private sector worked effectively being under the watch of local people. In March, 1917 the Russian administration aggravated interethnic rivalry by the decision to give all rights for industrial extraction of oil in Grozny district to the Terek Cossack Line Army as a state structure. It was a serious blow to the Russian private companies in the region. This decision provoked violence. Cossacks started energetic activity to make the restoration of the economic influence of the state in the region. The rumors that soldiers began to kill Vainakhs appeared. In 1917 all Chechens left Grozny. The whole summer of 1917 the *pogroms* at the state oil-extraction objects (including railways) of Grozny region were held. State pipe-line ‘Grozny — Petrovsk (now Makhachkala)’ was destroyed. On 21, September, 1917 the Conference of Producers and Factories Commission had been gathered by Russian oil industry workers. It proclaimed itself to be ‘strike committee’ and the decision of the Committee was to start a continuous strike (*‘bessrochnaya zabastovka’*) from the 27th of September. On 21, September, 1917 the Conference of Producers and Factories Commission had been gathered by Russian oil industry workers. It proclaimed itself to be *Strike Committee* and the decision of the Committee was to start a continuous strike (*‘bessrochnaya zabastovka’*) from the 27th of September.

Vainakhs also gathered in November, 1917 in Starosunzhenskaya village. They presented the administration an ultimatum to remove troops from Grozny and to take away weapons from the workers. The infantrymen of squadron 111 and 252 Samara infantry division left Grozny, but soon the 111th squadron returned to Grozny to help the armed workers and Cossacks who stayed in *Starye Promysly* region (region of the ‘Old Oil Pits’).

In November so called *abrek* bandits (actually armed Chechens) fired most of the producers and besieged Grozny where the extracted oil stocks stayed (Vladikavkaz railway was destroyed and it was no way to transport the stocks). The government demanded to close down all state pits. The only pipe-line of the region which proceed to function was Akhverdov’s one. This private pipe-line was constructed at the end of summer in 1914. It worked in spite of all the demands of authorities for Chechen workers’ supported its functioning. The siege of Stary Promysly and Grozny continued until May, 1918. Chechens destroyed pump-stations in Gudermes and Temirgoi, demolished the bridges. Due to the events of regional turmoil of 1918 the number of oil workers in the region decreased from 11.312 men to 3.659 men. Russians were leaving industrial objects. In the flaming gushes a quarter of Russian Empire year budget fired away and most of Chechen population returned to agriculture. The conflict which started as a conflict of interests ended as a conflict of values. The dearest values for Cossacks were loyalty to

the state and honest service. The most important values for the Muslims was battling state dishonesty and monopolistic practices, 'especially in the area of necessities of life' and illegal methods to gain property by land-and-oil renting which 'leads to the growth of unlimited fortunes and division of society into two classes' incompatible with their image of the world [Mitchel, 1969, p. 232, 252].

GROZNY OIL IN THE CONTEXT OF GLOBAL AFFAIRES

The history of economic integration of Grozny district into all-Russia economic system as well as economic globalization Russia faced first to at the beginning of the 20th confirms the idea that economic globalization has sharpened conflict and engendered a defensive kind of collective action [Rodrik, 1997]. The peak of oil-extraction in Russia falls on 1901. From the time Western oil companies started to openly compete with Russian state ones on the turf of the Russian Empire. In Russia the non-state sector of oil industry and non-Russian capitalists were collaborating with the governments of western oil-producing countries (Germany, France, the USA, and Great Britain). As a result of the competition the oil-extraction in Russia began to drop. There were several reasons for it. Firstly, it happened due to the oil-prices damping policies of 'Standard Oil' and 'Shell'. They occupied the Russian oil-market with the cheap petrochemical industry products. Secondly, Russian government conducted unfriendly taxes policy of the branch of industry for Russian companies (40 percent) and it made modernization of technologies impractical for Russian oil-traders. Thirdly, out of date drilling and oil-processing technologies gave no opportunities to develop the industry.

The competition accompanied by local revolutionary and nationalistic movements which were getting force. The epicenters of the activity became Baku (Azerbaijan) and Batumi (Abkhazia) oil districts where J. Stalin (1889–1953) — the future leader of Soviet state — started his revolutionary carrier as a member of Party of Bolsheviks. In July of 1903 a strike of oil-industry workers in Baku (and afterwards in Batumi) took place and 225 oil derricks were burnt for 14 days. In the 6–10th of August of 1905 had happened Armenian-Azeri massacre¹³. Some blamed Bolsheviks for the organizing the event and getting money from German government to support Bolsheviks. The other blamed Azeri nationalists for the cooperation with Turkey against Russian interests. In connection with the events in Azerbaijan the importance of North Caucasus oil for Russia increased. It gave in 1911 it

13 | Government did nothing to stop the disaster. It became clear that some political forces were taking part in mobilizing so called 'working masses' for the event. To the moment the 'working masses' consisted of 23 percent of workers of Armenian origin, 11 percent of Azeri origin, the rest 66 percent were unqualified workers of Persian, Kurd origin and others. In the 20th of August, 1905 the newspaper *Nef-tianoe delo* ('Oil Business') wrote:

"The massacre became for the oil-workers absolutely unpredictable. At the beginning the event seemed to be so strange that one can not believe that all this was taking place in reality" [Ragozin, 1928, p. 107]. The day is known by mass assassinations, robbery, fires. At the end of the catastrophe occurred that the oil market belonged to the Rockefeller [Ragozin, 1928, p. 110].

gave 13,5 percent of oil produced at the state enterprisers in 1911 (4, 4 percent in 1902). To 1914 Grozny oil district became the biggest center of world oil-extraction and the center of intersection of the economic interests of Germany, Great Britain, France, Belgium, Iran and Turkey Turkish troops moved to Caucasus. Russia was exhausted by wars and inner instability and Bolshevik government lead by Trotsky signed the treaty of Brest in July, 3. Under the condition of this Treaty Transcaucasia had been declared to be an independent territory. Lenin called the conditions 'shameful' for Soviet state. At the end of July, 1918 Turkish troops welcomed to Baku by the local Public Council ('Bakinski Sovet') where Bolsheviks were in minority. Afterwards Turkish troops used the weakness of new-born Soviet state and continued the invasion northward by the shore of the Caspian Sea. They ignored the conditions of the Treaty and invaded Dagestan city of Derbent which remained Russian territory under the Piece of Brest. The Ottoman troops were stopped by contradictions between Great Britain and Ottoman Empire which evoked because of oil regions of Mesopotamia. Starting the expedition from Basra British troops began to defend the interests of Great Britain against Turkey in Palestine and at the territory of contemporary Iraq. The Don River valley was occupied by Germans and general-ataman Krasnov established there with the help of Germans autonomous state of Don Cossacks. All the contradictions did not prevent lord Kerson to say (on the 20th of November, 1918 at the Conference of Oil Allies) that they 'swam' to their victory 'on the oil wave' [Ragozin, 1928, p. 34].

The Grozny oil region was encircled by occupied territories. The city of Grozny was blocked, oil industry destroyed. The Cossacks wanted to establish the autonomy like the Don Cossacks and welcomed squadrons of former Russian Army lead by general Denikin. Hostility and clashes of land and oil interests left for Vainakh population the only way out was to support Bolsheviks. Bolsheviks' leaders Sergo Ordzhonikidze and Sergei Kirov helped to maintain a dialog between local population and Soviet government and fought together with Vainakhs against armed Cossacks of General Denikin's Army. Vainakh population was so grateful for the support that they even buried Russians killed during the battles of the Civil war battles together with Muslims at Muslim cemeteries that was an occurrence that had never happened before.

During the first months of Soviet rule the restoration of the destroyed oil economy of Grozny district began. The question of global competitions in the sphere had been closed once and forever by Bolsheviks. On the one hand, memories of destruction produced by the competition by 'protestant ethics and the spirit of capitalism' prevented the Soviet government from international cooperation in this sphere. On the other hand, the same experience pushed the newly formed administration to change the loyalty of the indigenous population for land and oil. The loyalty was reached by means of a policy of transition of Cossacks from the region. In the former Cossack vil-

lages Vainakh population came. It was a socialist style of property redistribution. Most of local population celebrated the event. Within the limits of socialist doctrine all lands and riches belonged to 'people'. In valley Vainakh popular understanding they were just "the people" and the act regarded as the desired restoration of historical and social justice. Vainakh peoples were promised religious autonomy and freedom. Soviet government began to solve the problem of manpower by inviting the local population to work at the petrochemical industrial objects. By 1, April, 1929 Grozny became the capital of the Vainakh statehood. At the moment the district consisted of 500.000 population with 6000 members of Communist Party and 10.000 Comsomol (the Soviet youth organization in the USSR — Young Communists' League) members. Soviet authorities fostered the Grozny proletariat and gave the city a status of a capital in order to reach the influence of the working class on the agrarian population that was fragmented into different parties organized by family-clan-brotherhood principle [*Molodezhnaya smena*, 2003].

Grozny and Vladikavkaz (Soviet name is 'Ordzhonikidze') with mixed Chechen-Ingush-Russian-Ossetian population began to restore its industrial meaning in regional and national economy. In 1920 Soviet oil-production unity of Groznyi Oil ("Grozneft") was established. The industrial unity ("proizvodstvennoye ob'edinenie") is still working in Grozny. Now half-destroyed, it comprised thirty nine industrial objects (six oil-extracting units ("upravleniya"), six drilling units and one academic institute). It developed nineteen multi-facet and one gas condensing layers [Neftianaya entsiklopediya, 2002, p. 249]. But as for land and oil property it began to gain the symbolic character for the people. So the economy was declared to become 'People's Property' ("narodnaya sobstvennost").

Within the limits of "traditional" ideology of the population of the north-eastern Caucasus the land and its riches were their clandestine property. The fact that it was declared the property of soviet socialist state was not very important for population because very few of local half-agrarian population were familiar with the concept of communism construction. The only thing made sense: they won their fight for land property and its riches. Industrialization was conducting on the background of Cultural Revolution of the First Five-year plan ("*pervaya piatiletka*") (1928–1932) of economic development. The result was an exponential turn of agrarian population into urbanized. Social groups' formation on the basis of urban population culture continued. The mode of life has been changing rapidly. Everything had the adjective 'the first' at the time: the first Ingush writers and poets, the first Chechen historians, the first meeting of the North Caucasus women and etc. New values of social life were elaborating: prestige of secular and women education, textbooks in newly invented national alphabet, atheistic views and propaganda, collective labor for 'social benefit' etc. The parallel set of traditional values deeply rooted in the society had been preserved by 'modernized' population only in the family sphere. The rest of population tried to

serve their identity in all possible ways.¹⁴ Muslim holidays, rituals and traditional crafts were called 'survivals' of the pre-socialist epoch, the norms of traditional regulation in the communities (*adat* norms) were forbidden. The above described 'modernization' was introduced by the state using cruel methods, the fight of Bolsheviks against the 'survivals' was violent [Ben-nigsen, 1985]. Hundreds of people who dared to maintain traditional mode of life openly were prosecuted and died in exile or prisons [Avtorkhanov, 1996, p. 161–192]. Oil industry was now "the property of socialist state" as before it was the property of state monopolies. The politics of Soviet state began to remind the worst samples of Russian Empire politics and in early 40-s Vainakhs revolted. But new war — the World War II — again reduced the protest (men were mobilized and joined 'Red Army'), and delayed the conflict resolution for several years.

In the early 70-s the world 'oil crisis' took place. National and Islamist social movements covered the Arab world [Andreasian, Ushakova, 1979, p. 6–7]. Simultaneously there were several uprisings in Chechen-Ingush Soviet Autonomous republic (divided from the rest of Muslim world for sixty years of Soviet rule) lead by educated people and industrial workers of the republic. Speakers and organizers demanded at the meetings from the state to compensate the losses of deportation and to give them equal rights with Russians to work in the oil-industry. The organizers were labeled as 'nationalists' and prosecuted. But the events showed that Soviet Vainakh national elites returned to the political stage after many years of national deprivation and humiliation and shall fight for the economic and political heights of the republic.

OIL — DEPORTATION — REHABILITATION

In the early 40s the leaders of the USSR learned from the reports of oil-producers that Grozny lenses-oil stocks were exhausted but oil lands of two other Muslim regions of Russia such as Tatarstan, Bashkiria (The Volga River regions) and the West Siberia had good perspective. In 1943 oil in Volga-Ural region ("the second Baku") had been discovered. West Siberian oil prospecting gave hopeful results.¹⁵ In 1944 Vainakhs (Chechens, Ingushs, and Kists) were deported into Kazakhstan. The two events might have some links. Some

14 | One of my interview partners told that 'mothers were crying when sending children to school and threw away their textbooks'. She added also: "The most awful thing at Soviet school was a necessity to say a lie that was to say against our religion. It was very cruel. Our parents taught us never say a lie and they punished us when we tried. But in Russian school we could not survive if to say the right things we were taught by our parents" [FWM, 2004].

15 | The first oil was discovered in West Siberia in 1959 at Konda river near village of Shaim. The early 60-s was the epoch of intensive development of oil-extracting industry in Soviet Union. The leaderships of Siberian oil became obvious but petrochemical industry was still linked to the regions of traditional oil extraction [*Khimiya nefti i gaza* / Ed. V.A. Proskuriakova. SPb, 1995, p. 11]. Without Siberian oil the rent principle proclaimed by the new Chechen state could provide every ethnic Chechen and Ingush with 1,5 liter of oil per person per year. So the Ingushs were immediately excluded from the process of redistribution, but even without this part of population the rent-principle did not work.

of my interview partners found the links by reconstructing the following logic of the deportation decision making.¹⁶ Oil layers in Grozny demanded expensive deep vertical and horizontal drilling. The USSR was fighting at fronts of WWII and there was no manpower or money for new drilling technologies, inventing and maintaining. There was no money either to construct oil industry objects in Tatarstan where oil was easy to get and its quality was better. So the decision was to change the specialization of the district and to make Grozny-city a giant of oil transition and re-distribution. Oil transition projects demanded to strengthen security in the region. Stalin decided to cancel with possible threat of instability along the pipe-lines in the region. It was not difficult to predict the instability because the local population was disappointed in Soviet rule, cruelty in conducting war and religious repressions. From his own revolutionary experience Stalin learned how vulnerable the oil industry is. He dispatched to the region KGB officers in order to observe the current situation and soon got a report on political and religious state of affairs there. The report and his life experience which he had got working with oil regions population convinced Stalin to make preventive steps in security maintenance. In 1944 the statehood unit of Vainakhs was abolished. It was the only territory in former Soviet Union which suffered from Stalin's repressions so badly: the deportation accompanied with massacres¹⁷. Soviet state propaganda could not mention oil transition project as a real cause of the events because of the atmosphere of secrecy that accompanied any industrial project in the USSR. Government could not declare that it sacrificed peoples' lives for oil because it could destroy the main ideal principle of Soviet rule 'everything for a human being, everything for wellbeing'. The only way the government could act was to blame the local population. Other peoples of the highlands and foothills who preferred traditional life to 'modernisation' (Avars, Laks, Balkars, Kalmyks, etc.) were also deported or partly moved from the territories of their traditional residence. But nobody treated them as Soviet people enemies. Anyway, the result for all the groups was the same. One third of deported and moved people died from hunger, unknown illnesses and depressions. The veterans of war found their families far from their home places. Politically active population ('heroes of war' as the newspapers called them) from among highlanders of the North Caucasus was scattered all over the Soviet Union and their possible activity neutralized¹⁸.

16 | The logic is reconstructed from the reports of oil-producing enterprises leaders and scholars of the USSR. The reports collected in the materials of North-Caucasus conference of oil geologists which took place in 1932. [For detail: Severo-Kavkazskaya konferentsia geologov-neftnikov of 1932 / Ed. I.O. Brod. Leningrad, 1933].

17 | All the villagers from Khaibakh were burnt in an abandoned mosque.

18 | Similar way Stalin mistrusted to Muslim population lived along the new pipe-lines of Tatarstan. Some former Tatarstan Communist party members tell that they were familiar with the documents in which the plans of deportation of Tatars were discussed. Instead the population was subjected to assimilation. The ethno-demographic picture in Almetievsk oil-district in Tatarstan was changing rapidly: population of Almetievsk in 1949 was 3078, in 2000 it consist of 141,6 thousand people. In 1926 there were 2,8 percent of Russians in the region, (1970–46,3 percent, 2000–42,9 percent). Cultural policy linked to the demographic policy: Tatar schools and kindergartens construction was even not presupposed at new oil-towns [A. Khabutdinov, 2006]. No wonder that nowadays the region is the most unstable in political respect. The radical Islamist activity there ended in Kukmar (Tatarstan) oil district explosion of the federal pipe-line in December, 1999.

The most striking result of the deportation was that the urban population intermingled with rural and again turned into a rural one. The urban population was 'new people' for highlanders. From their point of view the people were spoiled by international and even antireligious marriages and by inter-*wird* connections, by urban life. The roots of this alienation and controversy of interests between two big parts of the local population can be traced back to the days of the beginning of industrialization and connected with oil production. Industrial development of the region fragmented politically and socially the universalism agrarian economic-cultural type of Vainakh peoples. In the industrial region such as Grozny it was not prestigious to be a *kolkhoznik* (a worker at a collective farm). The highlanders (majority of Vainakh population) for many years could not play a political role in Vainakh society. But being deported the agrarian population adapted better to the new conditions. Their leading role in the nation survival became obvious. They restored traditional and 'obsolete' forms of communal support, religious life mechanisms which were not 'modern', but helped people cope with psychological trauma, to overcome the cultural shock, fears and frustrations. In deportation the ethno-religious networks were re-created. The networks became social fabric of the Vainakh society. After deportation the Vainakh networks became 'global' within the borderlines of the Soviet Union. The "globalization" of the networks 'provided new resources and ideas on which advocacy groups can capitalize to reframe political debates and struggles' (Keck, Sikkink 1998).

The Vainakh highlanders began to return to their destroyed villages in the late 1950s. But the quality and standards of life of rural population in the highlands were even worse then in the lowlands. To stay there without state support was practically impossible and Vainakhs left them.

One more consequence of deportation was disproportionate employment opportunities for the population in restored Chechen-Ingush republic. Partly due to a low level of education (primarily the result of residence patterns in deportation), partly due to public opinion according to which they were still considered to be the Soviet 'people's enemies' (*vragi naroda*), even after their return to their homelands, the Ingush and Chechens were not recommended for leading positions in the political structures of the Soviet state. They were not permitted to work at the important objects of Chechen economy as administrators nor at the "strategic objects of peoples' economy". Only some of them could work in oil industry where representatives of Slavic population worked, despite the fact that the Chechens and Ingushs were formally "title nations" (*titulnaya natsia*) in this Soviet autonomy. After the thirteen years of deportation and official rehabilitation, their civil rights continued to be violated by this separation from the most profitable branch of industry and prestigious occupation. The only way to get wellbeing was to become the USSR Communist Party official, military or militia officer of higher rank.

Perestroika gave a new start to the old struggle for oil and land return process. 'Chechen factor' came into the life of post-soviet Russia becoming a part of political and socio-economic transformations provoked by «new thinking» introduced by M. Gorbachev. The idea of Russia neo-liberal economists and politicians of early 1990s to give state support for the private property owners impressed Chechen and Ingush elite and motivated political and economic activity among them. 'New thinking' (*novoe myshleniye*) policy were based on new symbols and values such as "personal success", "power of money", "liberty". They were not rooted in mass consciousness and had been alienated by most of population. Liberal ideology in its classical expression occurred to be the ideology of political minority. The ideology found its expression in the politics of government neglecting and transformed at the post-Soviet space into the ideology of robbery and theft. Predatory activity of elite, violence and criminal money making took place under the slogans of liberalization of economy, privatization, freedom and independence, incorporation into the club of democratic countries. According to the polls of VCIOM (All-Russia Center for Public Opinion Studies) the slogans such as 'freedom', 'democracy', 'orthodoxy', 'liberalization' supported less than 3 percent of respondents, most of respondents (47 percent) voted for 'normal civil life'. In general the people of former Soviet Union were not at all satisfied by the process of reformation of the society resulted in many unpredictable problems. The situation also revealed and sharpened the delayed property problems. The problems gave a start to ethno-religious movements. The starting point for Chechen political part was a position according to which Russia is responsible to restore historical and social justice. Their demands were satisfied and the Federal law on rehabilitation was adopted by Supreme Soviet on April, 26, 1991. Giving comments to the Chechen-Ingush government newspaper Doku Zavgayev did not even mention oil industry. It runs as follows: 'The Supreme Soviet of Russia adopting this historical document took into consideration literally all corrections and offerings of Chechen-Ingush delegation...Big efforts were made to exclude from the law an article according to which the territorial question could be regulated only by negotiation between parties (Ossetia, Daghestan, and even Georgia — M.I.) because such article could block the possibility of the full restoration of violated justice' ('*Golos Checheno-Ingushetii*', 1991). Immediately after the law of deported nations' rehabilitation was issued the Autonomy republic was covered with the network of Rehabilitation Committees. Their task was to estimate the sum of the lost property. It occurred evident soon that the state will fail to compensate the losses for all people. Doku Zavgayev who was moderate in respect of realization of the law was substituted by charismatic and ambitious general D. Dudaev who talked about sovereignty of Chechen state and his desire to see Chechnya powerful and independent actor of global oil economy system. From 1992 the propagandist machine of Chechen revolution started to work for negative

mobilization using the nationalistic discourse and playing on the memory of deportation. Disability of Russian state to compensate the losses (the aim was declared in the Preamble section of the law of rehabilitation) provided the success for negative mobilization.

D. Dudaev (1944–1996) showed at the privatization of oil industry as the main source of 'the historical justice' restoration. 'Revolutionaries of 'independent Ichkeria' began to restore it with the cruelty of Chechen oil and bank mafia, slave trade, aggressiveness towards the governments of the North Caucasus republics on the problems of arguable lands and oil (Idrisov, 2002). Oil and land fever' captured the Vainakh population of region. Neighboring to Vainakhs peoples began to demand from the federal government to take away oil industry from the hands of innumerable Chechen ruling ethnic socio-economic militant units which made oil the most dangerous instrument of political pressure and economic blackmail. The provocative politics of Chechen elite in the region increased interethnic tension and made Ossets to start 'preventive' steps. In 1992 this tension burst massacre in *Prigorodny raion* of North Ossetia in which 5000 Ingushs were killed. It should be mentioned that the place was popular in the 19th century as oil productive. The North Ossetia used the preventive measures in order 'to restore the ethno-demographic balance' as officially was called the horrible tragedy.

The event also divided politically two culturally close big ethnic groups because of indifferent attitude of D. Dudaev government to the grievances of Ingush people. 'Refugees from *Prigorodny raion* went to the highlands and there they were cut out from lowlands and the rest of the world. They suffered from hunger together with those who took them into their houses. They had nothing... And the Dudaev to whom we sent messages and asked to help our Ingushs asked money for airplanes! We collected the sum. It was very big. From the days I do not want even to listen about uniting with Chechens into one republic', — told me a witness of the event [FWM, 2004].

The massacre provoked by official Ichkeria was the presage of full-fledged military campaign against self-declared state. Thus, Ingush separated from Chechens. Ossets blocked any effort of Vainakh people to return to their homes in the North Ossetia. Cossacks remembered their deportation in early 20s of the 20th century and started prevented Vainakhs and other people from Caucasus to settle in the comparatively safe and stable places of the South of Russia. Georgia began to accuse Chechen side in interfering in inner affairs of Georgian state. When Dagestan officials thought where to put Lakh, Avars and Kumyks from former Chechen villages of Dagestan the population bought weapons to oppose to possible invasion of Chechens. Readiness of Chechen revolutionaries to realize the law by force became obvious to 1993. Predatory oil privatization became a reason of anti-Chechen rhetoric at the North Caucasus, and then in Russia. The North Caucasus was on alert of a new war.

'THEORY OF INCOME AND PRACTICE OF DAMAGES'¹⁹

Theoretically Chechen oil might be a source of ethno-national integration in state-building process as it happened in Azerbaijan, Bashkortostan, Tatarstan, Turkmenistan and in Russia itself. Income from oil is supporting the other spheres of social life in them. In Chechnya it did not happen. Instead, Vainakh ethnic norms, inner social and interethnic relations were damaged. Chechen newspapers of early 90s variegated with letters where the readers express their confusion by the fact that Chechens were stealing from each other, destroying *kolkhozes*, made by their compatriots, expressing disrespect to elder people, committed robbery and rape, insulting women, enslaving people. The constant motif of the letters is a question 'Are we the same people?' One of Chechen refugee in Ingushetia who survived in deportation and in both wars and massacre in Prigorodny *raion* in 1992 in the following words commented the state of Chechen society: 'It is not true that collective grievances unite people. It disunites. It is difficult to say, but I must say. We did not become better in deportation. People became illiterate, unprincipled, and angry. And now we are the same. It haunts us. And this new war will make nobody better' [FWM, 2004].

The marginalization touched all spheres of Chechen society and one can read much about it in different articles devoted to negative mobilization and ethnic intolerance among Chechens. The only writer who noticed the oil constituent in this process was Chechen writer Vakhit Itaev. He wrote in September, 25, 1991, in the newspaper '*Golos Checheno-Ingushetii*': 'Rumors are flying over the republic that there are countless treasures in our lands' depth and we can sale them and live as in heaven. Common people are provoked by this because they never lived happily. The rumors are deceiving. It is a criminal deed to provoke people in such a way. Look, at the Japanese islands there is no oil and no wood, but Japanese people became rich and powerful nation by their laborious life. Labor is the main treasure of any nation ... We must repeat the only truth: it is impossible to become free if everybody will defend his own freedom, but we shall be free society if every citizen will defends the freedom of another one. Russians had come to our ancestors from slavery and sufferings. Today one can see Russians on the alert. It means that we changed radically and do not remind our ancestors more. We must think the fact over'. But the same issue presents "the provocative article" under the title 'The West will help us' ('Zapad nam pomozhet') on the western interests in oil industry. It is not easy to understand from the article that it tells about investments into Siberian oil, but not into oil industry of Grozny. Thus, the witnesses of deportation, Ingush journalists and Chechen writer

19 | The title of the subsection is borrowed from now imprisoned president of oil — company "UKOS" Mikhail Khodorkovsky In *Introduction* for the book '*Russkaya neft*' It wrote: "The result of our study of oil production in Russia was overwhelming. We realized that the most popular now technical discoveries of oil-engineers in Russia ignored not only Soviet historians but also historians abroad. ..." M. Khodorkovsky, 'Introduction' // *Russkaya neft*. Moskva: Olimp-business, 2003, 1.

agreed that transformations turned into marginalization of population provoked by oil-and-land greedy character of Chechen revolution and falsity of its revolutionaries.

As for oil stocks amount in Chechnya it turned to be clear very soon after the beginning of Chechen ethno-national revolution that they are not enough to provide every Chechen family with happy life. The point is that oil extraction today is very expansive because it need in some cases 7 km deep drilling and in some cases it needs also to drill horizontally to get a layer. The technology needs high-skilled workers and much money. The only place Chechens could get oil and gas freely was federal pipe-line. And one more observation linked to quality of Grozny oil. Chechen elite still boasts that Grozny oil served for airplanes. It is true. But it does not mean that it is of good quality. Quiet on the contrary. Its low quality made specialists to use it for airplane engines which can work on kerosene. It is impossible to use it for car-engines. It also educes the toxic products of burning into atmosphere.

So the debate on ethno-national state and sovereignty was also launched into the society. For propagandistic purposes the appropriate cultural frame has been chosen. It became Islam (*Wahhabi* political and religious rhetoric) and political heritage of Soviet epoch. The lessons of Civil war had not been taken into consideration.

The propaganda consisted in some slogans reminding the slogans of early Soviet epoch: '*Oil and riches of the land belong to Chechen People!*', '*Homelands to Chechen and Ingush Peoples!*' which soon transformed into nationalistic slogan '*Russians go to Riazan*', '*Ingushs go to Nazran*'. Bolsheviks' slogans were transformed and completed with one more component — 'oil'. Chechen revolutionaries did not want to waist time for negotiations. 'President' Dudaev and his 'ministers' began to force the decisions. The spirit of Bolshevism defined the tone and style of their speeches. 29, February, 1992, Dudaev blamed in the newspapers that Federal Center which organized according to him, economic blockade of 'young Chechen national state'²⁰.

D. Dudaev (1944–1996) and his advisers and old and new 'friends of Russia' (the USA analysts, new Russian capitalists, religious propagandists from Turkey, Saudi Arabia, Kuwait, different non-governmental organizations from many European states) became the conductors of globalization process of the oil republic and ideological sponsors of Chechen revolution. In every issue of republican newspapers of 1992 one can read about meetings and consultations between Dudaev and representatives of some western country or Russian capitalists with liberal views who helped the general to mobilize Chechens or to introduce him as a leader of independent oil state to

20 | 'In spite of providing Russia with the products of petrochemical industry Russian authorities continue financial and economy blockade. Debts of Russian Federation increase to one trillion rubles. At the same time working people of the republic do not get salaries, pensions, social payments. I do demand to provide the republic with money in three days. In other case I leave for myself a right to discontinue industry products providence (including the products of petrochemical industry)'. It was an ultimatum which was impossible to satisfy. Russia was in financial-economic crises and all so called 'working people' of Russia did not get salaries, pensions, social compensations. This telegram in his period could be regarded as a political extravagancy of a young and unprofessional politician.

western or eastern political and economic elite. The willing of Chechen elite to enter into global world and to represent Chechnya in the world as an important actor of oil oriented world policy was understandable. But it had nothing to do with independence and sovereignty of this small half-agrarian republic which suffered from weakness of inner fragmentation and with the oil oriented economy deeply depended on the other regions of Russia. Oil sector of Chechen economy began to serve for the interests of several groups of ambitious, and constantly quarrelling local politics.

The cultural-historical frame of Chechen revolution propaganda was ideology of the Caucasus War. Young highlanders were the target group of the propaganda. They also became the main source of manpower mobilization. The second "cultural frame" and the tool of mobilization was "pure" Islam. The target group for this kind of political rhetoric was young people of the republican cities and lowland villages leading urban life. The traditional Islam was not good for mobilization of such a contingent because social status of a religious leader (at least of *Qadiryia tariqa* in its regional version) cannot give him a right to instruct a *murid* (an adept) for such an activity. So the *Wahhabi* structures were introduced into the republic. The competition for young people spirituality and loyalty became a real battlefield between tradition and Wahhabi militant communities. Within the cultural frame it was easy for the young men to rebel against the elder relatives' authority and to leave homes in order to join 'the right Muslim group'. In addition to financial support, they got a ready made moral codex and it was also very important in the period of ideological vacuum. The losses among young people were the most sensitive problem of revolting Chechnya.

For mobilization Chechen ideologists turned to the solidarity maintaining institutions which were used for social support during the deportation period. It was the third "cultural-historical frame" for mobilization. Simultaneously they try to ignore the revitalized network of *Qadiryia* communities' (*Sufi* Islam communities) structures as the oppositional to Wahhabi negative mobilization propaganda. They declared war to the leaders of different Muslim ritual communities. Pressing out traditional institutions from public space to the periphery of social life they ended with positive mobilization of the people and inter-group political dialog inside the Chechen society. But under the old names appeared innovations in which reflected cruel reality of *war-for-oil* oriented economy (so called *Shari'a* courts known by cutting hands and legs, stone-beating, feud, slave-trade, hostages, car-stealing and kidnapping). The 'traditionalistic easternisation' substituted possible 'democratisation-westernisation' of the society and created a new image of cruel and criminal highlander among Russian public. These 'archaic' innovations were not at all popular among Chechens and regarded by most population as 'medieval savagery'. The other result was that the majority of urban population who could not leave the republic returned to agrarian occupations, the other became small traders; others produced oil

by crude methods and their children were standing along the roads with three-liter jugs of home-made fuel offering it to drivers. An attempt to turn the former Soviet autonomy into the North Caucasus oil-state Kuwait failed in spite of international ideological and military support from the West and the East.

CONCLUSION

The war had nothing to do with the nature of oil itself, but with the nature of contemporary socioeconomic local and global relations where oil is playing the crucial role. In old oil regions like Caucasus where the cultural-historical experience of interethnic relations was creating in connection with oil and land property a consequent problem appears: how the traditional property right is observed in the context of industrial development of the region and modernization of ethnic communities there.

The rapid rates of oil industry development were among the reasons of transformation of Vainakh unity. The fight for oil and land in the region favored the concentration of manpower in the lowland, imposed over the network of religious and sub-ethnic groups a division system of bigger social groups. The demands of oil production security aggravated interethnic tension and fixed xenophobic traditions of the national policy of Russia. The interests of monopolistic state capitalism of the Russian Empire influenced the land distribution in the oil region. Due to the development of oil industry the Vainakh population resident pattern changed several times during the 190 year period. Their subsistence structure fluctuated from agrarian to urban. Tradition of negative anti-state mobilization was based on the feeling of life instability, constant humiliation and socioeconomic deprivation. On the 'oil wave' the Islamic factor ('easternisation') became a political factor of state importance in Russia.

After the dissolution of Soviet state, the elite of Chechen-Ingush autonomy decided to get from the state as much benefits for themselves as possible, extracting them from the republican petrochemical industry. According to the declared economic policy, every Chechen would in the near future enjoy "the standards of life of the Kuwaiti people" and Chechen state will compensate people property losses of deportation and restore historic and socio-economic justice. Soon it became clear that the republican oil reserves were not sufficient for the new state wellbeing. The prosperity theory turned into the practice of violence, economic rivalry and predatory activity. The politics was conducting by ethno-social units structured into the networks and based on mutual reciprocation or economic dependence of its members. The political and business 'new Chechen elite' emerged just after Perestroika. It was recruited from the number of of Comsomol activists of Soviet time. The structures were responsible for conducting the politics of separatism and establishing monoethnic rule in the republic.

Economic fragmentation corroded the power institutions of the republic. Oil-barons rivalry launched the mechanisms of negative mobilization and began to destroy basic ethnic paradigm of Vainakh self-identification. Sub-ethnic fragmentation started. Many people in Chechnya were not ready to approve the “commercial” bloodshed in their names. They opposed to the political innovations which were overburdened by archaic social practices, alien forms of ‘esternisation’ of local deeply modernized society, and criticized “the party of war” for preventing from real social modernization and democracy. Traditional brotherhoods’ (*wirds*) ideologists tried to oppose to the bloodshed exploring the idea borrowed from Qur’an that any rule comes from God. The representatives of new Muslim groups in Chechnya supported by Dudaev’s government answered by accusing them in non-Muslim behavior and violent actions trying to squeeze out Sufi Islam to the periphery of political and social life. The opposition of traditional brotherhoods to new Muslim groups has led to a new start of violence which resulted into complete spiritual fragmentation of the republic.

Chechen oil and territory are now primarily in hands of ethnic Chechens and Ingushes but the perspectives for the normalization life in Chechnya and especially Ingushetia are still vague.

References

- Al-Karakhi Muhammed-Tahir. *Tri Imama*. Makhachkala:Daguchpedgis, 1990.
- Adjmatov B. *Sultan-Mut: Istoriya Pervoi Kavkaskoi voyny*. Makhachkala:Daguchpedgis, 2003.
- Aliroev I.Yu. Orsiin-Nokhchiin Slovar. Moskva: Akademia, 2005.
- Andreasian R., I. Uschakova, ‘Neftedollary i vsemirnoye khosiaistvo’ // *Neftedollary Isitzialno-ekonomicheskoye razvitie stran Blizhnego i Srednego Vostoka*, Moskva: Nauka, 6–7.
- Avtorkhanov A. ‘The Chechen and Ingush during the Soviet Period and its Antecedents’ // *The North Caucasus Barrier (the Russian Advance towards the Muslim World)* / Ed. M. Bennigsen-Broxup. London, 1996.
- Bennigsen A., Wimbush S. Enders. *Mystics and Commissars*. London: Hurst and Company, 1985.
- Bennigsen-Broxup M. ‘Introduction: Russia and the North Caucasus’ // *The North Caucasus Barrier (the Russian Advance towards the Muslim World)* / Ed. M. Bennigsen-Broxup, London, 1996.
- Bobrovnikov V.O. Sud’by wakfa na Vostochnom Kavkase // *Islam v sovremennom mire*, eds. D. Muhketdinov, A. Khabutdinov, G. Khizriyeva. Nizhnii Novgorod: Makhinur, 2006. № 3–4, Vyp. 5–6, 21.
- Chumalov M. *Kaspiiskaya neft i mezhnatsionalnye otnoshenia*. Moskva, 2000.
- Derluguian L. ‘The Unlikely Abolitionists. The Russian Struggle Against the Slave Trade in the Caucasus (1800–1864)’. (Ph.D. diss., Binghamton: SUNY), 1997.
- Aktashi Muhammed Avabi, ‘Derbend-name’ // *Istoricheskiye sochinenia Dagestana* / Eds. G.M. Aitberov, A.R. Shikhsaidov, G. M.-R. Orasaev. Moskva: Nauka, 1993.
- Eickelman D., Piscatori J. *Muslim Politics*, New York–Princeton: Princeton University Press, 1966, 4.
- Gamson W., Meyer D. ‘Framing Political Opportunity’ // *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing* / Ed. by D. McAdam. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Glinka S.F. *Mineralogia* 3d ed. Moskva: Stuchencheskoe izdatelstvo, 1917.
- Gudkov L. *Negativnaya Identichnost*. Moskva: VCIOM-A, 2004.
- Golos Checheno-Ingushetii*. April, 4, 1991.
- Golos Checheno-Ingushetii*. September, 25, 1991.
- Karpov Yu. Yu. ‘Portret sovremennogo djigita glazami etnografa’ // *Adat*, SPb, 2003.
- Khabutdinov A.Yu. ‘Neftiu rozhdennye: vliyanie uglevodorodnogo faktora na razvitie ummy Tatarstana’ // *Islam v sovremennom mire*, eds. D. Muhketdinov, A. Khabutdinov, G. Khizriyeva, Nizhnii Novgorod: Makhinur, 2006. № 3–4, Vyp. 5–6.

- Idrisov M. 'Ethnoregionalny vyvos kriminala' // *'Dialog — Conflict — Soglasie'* / Ed. V.V. Naumkin, 2001. Vol. 3.
- Khizrieva G.A. 'Virdovye bratsva na severo-vostochnom Kavkase' // *Etnograficheskoye obozrenie*. № 1, 2005.
- Nukhaev Kh.-A. 'Iz raboty 'Konetz tzivilisatzi' // *Adat*, Moskva–Tbilisi, 2003.
- Keck M.E., Sikkink K. *Activists beyond Borders: Advocacy Networks and International Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Lermontov M.Yu. *Sochineniya v dvukh tomakh*. Vol. 1:397. Moskva: Pravda. 1988,
- Minorsky V.F. *Istoriya Schirvana i Derbenta*. Moskva: Nauka. 1963.
- McAdam D. 'Introduction' in *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing* / Ed. by D. McAdam. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Mitchel R.P. *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press. 1969.
- Molodezhnaya smena*. 1, April, 2003:4, no. 21.
- Neftianaya entsiklopedia. Moskva: MAI, 2002.
- Orazaev G.M.-R. *Russko-dagestanskoe otnosheniya 18 — nachala 19 vv.* Makhachkala, 1969.
- Ragozin A. *Neft' i neftianaya promyshlennost'*. Sankt-Peterburg. 1884.
- Ratgauser Ya.A. *K istorii grazhdanskoi voyny na Tereke*. 1928.
- Rodrik D. *Has Globalization Gone too Far?* Washington: D.C., Institute for International Economics. 1997.
- Terskie Novosti*. 1895.
- Yushkin E.M. *Ocherki o nachale grazhdanskoi voyny na Tereke*, 1928.
- Khlebnikov P. *Razgovor s varvarom*. Moskva, 2003.

Диалог культур

6

М.В. Николаева

Концепция мира и человека в романах Михаила Нуайме (к проблеме синтеза культур)

Ливан принадлежит к той части мира, где постоянное взаимодействие различных культурных традиций — от цивилизаций Древнего Востока и античного мира до христианской и арабо-мусульманской — в ходе непрерывных завоеваний, вторжений, миграций и мирных контактов создало совершенно особую ситуацию. И сегодня многие арабские и западные ученые, деятели интеллигенции отмечают, насколько тесно переплелись эти «протянутые с одного до другого берега Средиземноморья нити взаимного обмена, общности и взаимопонимания» [Khalaf, 1974, p. 9].

Если проникновение в Ливан арабо-мусульманской культуры началось в ходе мусульманских завоеваний (635), то традиционно сложившиеся и укреплявшиеся на протяжении многих веков культурные и религиозные связи с христианскими странами Европы, православными и католиками, способствовали все большему вовлечению Ливана в орбиту европейской традиции. Христианские общины на протяжении всей истории страны представляли влиятельнейшую политическую силу, экономические позиции ливанских христиан во многом определяли и их ведущую роль в культурной и общественной жизни. Проникновение европейцев в Ливан после Крестовых походов и на протяжении всего периода новой истории было по преимуществу мирным, миссионерским, а не военным, как в других арабских странах, что обусловило и особенности восприятия в ливанском обществе европейской культуры. В то же время политические притязания европейских стран и турецкого правительства, их ставка на различные религиозные общины Ливана, ставшего провинцией Османской империи, уже в те времена способствовали превращению страны в очаг христианско-мусульманской вражды. Религиозная разобщенность неизбежно усиливала и социальные конфликты в стране.

К началу XX в. в арабских странах существенно изменяются представления о родине, патриотизме. На смену панисламизму и османизму

приходят собственно арабские националистические концепции. С распадом Османской империи и провозглашением в 1926 г. Ливанской Республики ливанские националисты, главным образом христиане, выступают против организаций панарабской ориентации. В Ливане начинают складываться различные доктрины средиземноморской общности культуры, самобытности ливанской нации, восходящей корнями к древнейшим обитателям страны — финикийцам. Сторонникам «финикийского» Ливана противостояли приверженцы Ливана арабского, в число которых наряду с мусульманами входила и часть представителей христианских общин, особенно православных, восточных церквей. Защитники панарабизма апеллировали к реальной общности культурного наследия, языка, исторического прошлого арабов, к действительно значительной роли ливанцев в формировании арабской культуры Нового времени.

Исторически сложившееся своеобразие ливанского общества непосредственно отразилось на ходе современного культурного и литературного процесса в стране. Сегодня в ливанском обществе гордость арабскими традициями, вкладом в общеарабскую культуру и у мусульманских сторонников арабского национализма (в духе Сухейля Идриса), и у христианских сепаратистов (последователей Мишеля Шиха), и у других сочетается с тенденцией противопоставления себя арабскому миру. Многие писатели и критики Ливана убеждены в том, что вследствие долгого контакта восточной и западной культур у жителей страны сформировался устойчивый дух культурного сосуществования. Они подчеркивают, что ливанцы сумели синтезировать различные по происхождению компоненты в единую национальную ливанскую культуру, не отрываясь при этом от общеарабских традиций.

Сосуществование в стране различных религий, толков, доктрин наложило свой отпечаток на философские и идейно-художественные искания ливанских писателей XX века. Под влиянием философов так называемой Сиро-Американской литературной школы, созданной сирийскими и ливанскими эмигрантами в США в первой трети XX столетия, в творчество и мусульманских, и христианских авторов середины и конца XX века проникают идеи «всеобщей» религии, учения о «надконфессиональном Боге». Ливанский роман второй половины XX века отразил духовные искания общества в условиях все углубляющихся социально-политических, межобщинных противоречий. Стремление показать действительные проявления общественно-политического кризиса так, как они отражаются в сознании отдельного человека, приводят писателей к мысли об абсурдности бытия, изначальном несовершенстве человеческой природы. При этом нравственные проблемы, порожденные реальной жизнью, зачастую решаются романистами с позиций религиозного сознания с его непреходящими этическими ценностями.

Религиозный мистицизм, неосуфийские мотивы, объединяющие миросозерцание христианских и мусульманских авторов, часто вступают в их произведениях в контакт с идеями и эстетическими принципами западных философских систем XX века, образуя различные эклектичные сочетания. Так, например, арабский национализм на основе рационалистически интерпретируемого ислама в соединении с элементами экзистенциализма в духе Ж.-П. Сартра мы можем наблюдать в романах известного литературного деятеля Сухейля Идриса. Христианство, сплавленное с трагическим экзистенциализмом А. Камю, суфийскими мотивами и элементами сюрреалистической образности, является особенностью творческого почерка нашедшей в свое время романистки Лейлы Баальбеки. Концепции личности в духе «атеистического экзистенциализма» сочетаются с различными формами восточной мистики и сюрреалистическими мотивами в (подчас не менее эпатажном) творчестве Гаде ас-Самман). Существуют и многие другие варианты. Часто при этом ливанские авторы заимствуют лишь внешние атрибуты, поверхностные принципы западных идеологических систем, не углубляясь в их философскую сущность. Основы же модернистской эстетики нередко трансформируются в их творчестве до неузнаваемости. Так, в романах Гаде ас-Самман сюрреалистическая образность парадоксальным образом использована для максимально наглядного воспроизведения подлинной реальности, заостренного выражения авторской позиции.

Формы, в которых выражает себя религиозное сознание в современном ливанском романе, чрезвычайно многообразны. Порой именно религиозное сознание определяет глубинную концепцию произведения, реализуясь во всей его идейно-эстетической структуре. Порой оно проявляется в воссоздании бытового фона или в мировоззрении отдельных персонажей. Бывает и так, что религиозные мотивы и образы сохраняют лишь свою внешнюю оболочку, десакрализуются, наполняясь, по существу, светским гуманистическим содержанием.

Наиболее полно и достаточно типичным для современной ливанской культуры образом религиозная концепция традиционалистского типа воплотилась в творчестве Михаила Нуайме, особенно в его крупных прозаических произведениях конца 1950–1970-х гг.

Патриарх ливанской литературы М. Нуайме (1889–1988) родился и умер в деревушке Бискинта, высоко в Ливанских горах. Выросший в глубоко религиозной семье, получивший образование в одной из многочисленных школ Русского православного палестинского общества, а затем в Полтавской духовной семинарии в России, М. Нуайме в своих произведениях уделяет значительное место философско-религиозной проблематике. В традициях Сиро-Американской литературной школы, одним из основателей которой он являлся, Нуайме осмысляет и все явления как внешнего, так и внутреннего духовного мира человека.

Уже в ранних его сочинениях (повести «Воспоминания аль-Аркаша», рассказах) возникает характерный образ героя-созерцателя, связанный с глубоко воспринятыми христианскими идеями. Впоследствии в творчестве писателя постепенно усиливаются неосуфийские тенденции. Иносказательность, мистическое видение мира присущи как прозе, так и поэзии Нуайме. В его ранних стихах, среди которых есть и написанные по-русски, образ огня осмысливается как внутренняя сила души, образ ветра — как внешнее воздействие жизни, ослабляющее или гасящее этот огонь, земля (спокойствие) — как цитадель души, море (вода) — как сила, влекущая душу из цитадели к жизни. Песни поэта — это молитвы души, погруженной в глубины созерцания бытия.

Своеобразная суфийская трактовка библейского повествования о Ное и Всемирном потопе встречается в его «Книге о Мирдаде» (*Китаб Мирдад*), написанной по-английски (вышла в Бейруте в 1947). В ней главный герой — Мирдад («возвращающийся») приходит к Ною, чтобы открыть ему глаза на истину. Характерно, что эту книгу отказались печатать в Лондоне, мотивируя отказ тем, что она якобы содержит идеи, противоречащие христианской вере.

К идее метемпсихоза обращается Нуайме и в повести «Встреча» (*Ли́ка*, 1946), утверждая, что тело человека умирает, но душа переходит из одного тела в другое. Он пытается доказать, что вершины бытия невозможно достичь на протяжении одной человеческой жизни. Для того чтобы очистить дух от влечений плоти и крови, обрета духовную чистоту, нужны многие поколения.

Различные стороны мировоззрения Нуайме отразились и в его содержательной автобиографической трилогии «Мои семьдесят лет» (*Саб'уна хикайат 'умри*). Многотомная книга печаталась в Бейруте с конца 1950-х до 1960-х гг. В этом реалистическом по методу произведении объяснение мира и места человека в нем опирается главным образом на воспринятые с детства христианские принципы. Однако на материале этой трилогии можно проследить, как христианство в сознании Нуайме трансформируется через отрицание обрядности, осуждение клерикализма и признание Бога в душе человека во «всеобщую» универсальную религию для всех людей, что объединяет его с другими представителями Сиро-Американской школы, среди которых были и авторы-мусульмане.

Первое, возникшее еще в раннем детстве чувство, которое связано у М. Нуайме с религией, — это радость, ощущение праздника: «Я вспоминаю, как мать несет меня на плече в церковь... И я помню радость, которую вызывали в моей душе свечи, горящие в церкви, и запах ладана, расшитые золотом одеяния священников» [Нуайме, 1958–1962, с. 26]. Это чувство, близкое толстовскому, вызывает в памяти известное благоговейное восклицание французского философа и ученого, католика Блеза Паскаля, обращенное к христианской вере: «Радость! Радость! Радость! Слезы радости!»

Глубокая религиозность проявляется во всей жизни семьи писателя, его дед и отец сопровождают обращением к Богу все повседневные действия и работы, и сам Нуайме описывает все работы в поле и дома как священнодействие. При этом возникают картины, напоминающие библейские (сеятель, плотник и т. д.). Рассказывая о том, как сам любил плотничать, Нуайме сопоставляет свою радость и наслаждение красотой созданного предмета с актом Божественного творения: «Разве не сказано о Боге, что он, когда кончил сотворение мира, посмотрел на дело рук своих и нашел его очень хорошим. Творец — это тот, кто создает плуг» [там же, с. 148]. Тем самым автор как бы мифологизирует обыденные явления повседневной жизни, придавая им религиозно-этическую окраску. Здесь закладываются и основы гуманизма писателя, утверждающего, что, помимо Бога, лишь человек обладает способностью творчества, и в этом его подлинное величие.

Христианские образы автобиографической трилогии актуальны, они непосредственно выражают христианские идеи. Так, в сознании Нуайме неизменно присутствует параллель: отец земной — Отец Небесный. «Я возносил свои первые молитвы к Отцу, который на небесах, и первые мои мольбы были об отце, который в Америке» [Нуайме, 1958–1962, с. 25]. Глубокая религиозность автора воспоминаний раскрывается не только в многочисленных философских теологических размышлениях, но и в мельком брошенных замечаниях о самых обыденных событиях. О своей бабушке, спешащей на помощь роженице, Нуайме пишет так: «Она спешила туда, где зародыш человеческий был готов покинуть свою тюрьму и увидеть мир, свет которого есть мрак» [там же, с. 39]. Ведь истинный свет для писателя — лишь в мире ином, горнем.

При этом представления о подлинном, в его понимании, христианстве, приближенном к повседневной жизни человека, пронизанном действенным гуманизмом, Михаил воспринял уже в ранней юности от своего деда и других крестьян деревни. Вера, по их мнению, прежде всего проявлялась в благожелательности и добром отношении к людям, а потом уже в выполнении обрядов и церемоний. «Доброе дело само по себе есть поклонение Богу», «Сначала пшеница, а потом уже молитва», — так говорили мой отец и все люди в Бискинте и других деревнях Ливана. И лепешка была у них предметом поклонения — на втором месте после Бога. А может быть, и на первом, а Бог — на втором» [там же, с. 63, 65].

Так постепенно у Нуайме складывается убеждение в том, что истинная вера несовместима с обрядностью. Он утверждает необходимость непосредственного контакта с Богом. «Я предпочитаю молиться в одиночестве, в уединенном месте. Я предпочитаю произносить слова молитвы сам, а не языком священников» [там же, с. 188]. Христианство для него — это соблюдение в жизни высоких этических норм Еванге-

лия, не следование обстоятельствам и традициям, а победа духа над телом: «Как благородно религиозное чувство, если оно пробуждается ради добра! И как отвратительно оно, если пробуждается ради зла!» [там же, с. 139]. О том, как бывает, когда «ради зла», ливанцы XX столетия знают не понаслышке.

Наряду с отчетливо выраженной в трилогии Нуайме гордостью своим православным вероисповеданием, покровительством такой великой державы, как Россия, в ней присутствует и призыв к широкой веротерпимости как основе подлинного арабского патриотизма. Выросший в обстановке непрекращающейся междоусобной и религиозной вражды, о которой неоднократно идет речь в этой книге воспоминаний, он утверждает, что истинная религия, ад и рай — едины для всех людей.

Гуманизм Нуайме проявляется в его вере в добро, заложенное в человека изначально, в человеческое предназначение, в готовности прийти на помощь ближнему. С гуманистических позиций подходит Нуайме и к теологическому вопросу о природе Христа. Оценивая известную работу Эрнста Ренана «Жизнь Иисуса», он пишет: «Автор, который пытался лишить Христа божественных качеств, обожествил его, наделив человеческим совершенством до такой степени, до которой не может подняться ни один человек» [там же, с. 237].

Внимание к человеческой личности, сущности человека и его месту в системе бытия обусловили обращение Нуайме одним из первых в современной арабской литературе к проблеме отчуждения. Произведения Дж.Х. Джебрана — лидера Сиро-Американской школы и близкого друга М. Нуайме, оказавшего на него огромное влияние, — раскрывают трагедию избранной личности, пророка, талантливого художника среди ограниченных, жалких людишек, живущих мелкими заботами сегодняшнего дня. Отчужденность как результат неприятия царящей в мире несправедливости и вызванный ею уход в свой замкнутый внутренний мир, туда, «где истинная религия», встречается и в книге воспоминаний Нуайме. Именно эти положения явились одной из основных причин последующего обращения Нуайме, как и Джебрана, к суфизму. Однако Нуайме, в отличие от Джебрана, утверждает величие и достоинство каждого человека как творца, как подобия Бога. Одним из первых в арабской литературе он выступил против «овеществления» человека в мире товарно-денежных отношений, против превращения его в «орудие для размножения и для производства продукции», как будто он «пешка на шахматной доске или кредитка, на которую покупают нефть и влияние, или топливо для адского котла, который называют государством, или родиной, или цивилизацией!» [там же, с. 149].

В книге отражена и волновавшая многих арабских писателей XX века (Таха Хусейн, Ибрагим аль-Мазини, Яхья Хакки, Сухейль Идрис и др.) тема отчужденности и одиночества в своей стране человека, по-

лучившего образование на Западе или долго жившего в западном мире. Связанная с ней и разделяемая многими современными авторами мысль о том, что истинная вера и духовность сохранились только лишь на Востоке. В то же время для Нуайме характерно восприятие своего пребывания в России и в США как «испытания души», искушения — подобная трактовка не встречается ни у одного из мусульманских авторов, затрагивающих эту тему.

Религиозность влияет не только на отношение Нуайме к людям, но и к миру, который он с детства воспринимает как постоянно совершающееся вокруг чудо, волшебство, открывающееся в самых различных вещах и явлениях. Это — и появление бродячего фокусника, и впервые увиденный фонограф, и часы с кукушкой. Чудесное всегда рядом, в самых обычных жизненных ситуациях.

Такая готовность видеть вокруг себя проявление чудесного, обусловленная религиозным сознанием, приводит и к актуализации библейских и евангельских рассказов. Ведь сама Палестина, где живет Нуайме, — это земля легенд, земля святая. Здесь живут воспоминания о посланниках и пророках, которые ходили по этой земле и вдыхали ее воздух. Назарет, в котором учится будущий писатель, — это город «Иосифа-плотника и его невесты Марии, родина героя нашей жизни и нашей трагедии» [там же, с. 103]. Нуайме вспоминает евангельские легенды, предаваясь размышлениям на горе Фавор, на берегах Тивериадского озера, еще не ставших в годы его юности военными полигонами для экспериментов оголтелых политиканов. Сама повседневная жизнь представляется ему реализацией чудесных легенд. «Мне казалось, что глубокая пропасть времени, отделяющая меня от века Христа, исчезла. Он был близко от меня, и я не был чуждым ему» [там же, с. 128]. Чудесна тяга русских паломников к Святой земле, как воскресение воспринимается выздоровление брата. Искушение нарушить пост вызывает ассоциации с преданием об Исаве, продавшем за чечевичную похлебку свое первородство, пропажа — это заслуженное наказание за грех, предусмотренное Христом, за что Михаил и славит Бога, от которого ничего не укроется и который творит справедливость во всем! Сама жизнь ливанцев, ливанская эмиграция в Америку и Западную Европу, по мнению Нуайме, творит новые легенды. Ведь это был удивительный период в Ливане, действительно наполненный приключениями и героическими подвигами, превосходящими самые причудливые предания!

Однако в книге воспоминаний Нуайме нашло отражение не только христианское в своей основе мирозерцание автора, но и определенные суфийские идеи и мотивы, интерес к которым на протяжении жизни писателя неуклонно возрастал. Еще в юности у него складывается пантеистическое представление о единстве всего живого: человека, природы, птиц и зверей. Он научается воспринимать горе птицы, потерявшей птен-

цов, страдать вместе с животными, которых мучают дети. В своих мемуарах Нуайме развивает такие характерные для суфизма мотивы, как уподобление души морю, где царит вечный прилив, человека — капле в безбрежном океане Абсолюта. Мысль о бренности мира контрастирует у него с представлениями о человеке как о сосуде, содержащем семена божественности. Учение предстает как путь, жизнь — как дорога души, религия — как путь познания души и т. д.

Близка к суфийской и символика света у Нуайме. Удаляясь на корабле от родной деревни, озаренной светом высокогорных снегов Саннина, он восклицает: «Горе тебе, Михаил! Где ты был и где ты сейчас? Ты был там, где этот луч света, который не описать...» И это восклицание сразу же переводит реалистическое описание пейзажа в символический план [там же, с. 104, 111]. Важную роль в этой книге играет рассказ о видении, однажды представшем перед мысленным взором писателя на лоне природы: он видит себя идущим по подземному туннелю, вокруг раздаются голоса, вопрошающие о том, что есть Бог, каков строй мироздания, в чем смысл жизни и т. д. Вокруг и впереди себя он видит проблески света и чувствует, будто начинают открываться многочисленные двери, словно бы изнутри него самого. И ему кажется, что еще немного — и Бог, которого он ищет, взглянет на него из-за каждой двери, что он на мгновение узрит Бога и будет говорить с Ним. Эта картина поисков света как пути к Богу почти дословно, но в более развернутом виде, будет воспроизведена впоследствии в его символическом романе «Последний день». Пережив видение, автор как бы заново рождается. Он чувствует себя вернувшимся из путешествия, длившегося целую вечность, как человек, спустившийся с огромной высоты. «Я чувствую, что стал намного больше. Я как будто слился с окружающим миром. Мы стали единым телом и единым духом. И эти тело и дух простираются в бесконечность. Это мгновение осветило мне путь в дальнейшем» [Нуайме, 1958–1962, с. 249–250].

Отражение пантеистических представлений Нуайме, ощущение его изначального родства с природой можно проследить в описании пейзажей, когда он чувствует, что скалы и деревья, птицы и звери словно бы называют его по имени и испытывают к нему ту же любовь, что и он к ним. Встречаются в мемуарах и эпизоды, близкие к фольклорным, — это обращения Михаила к морю и горам, звездам, солнцу и луне. В них ход его мысли воспроизводит определенный порядок элементов мироздания: Бог — небытие — вечность — время — творение — Бог.

Особенности мировоззрения автора нашли отражение не только в стилистике книги, но и в ее композиции, структуре повествования. В основе воспоминаний лежит представление об обратимости времени. Давно прошедшие события вновь оживают в настоящем, и только тогда становится ясной их сущность, а события будущего постепенно переносятся в прошлое, прерывая, часто лишь по ассоциациям, рассказ, ко-

торый затем продолжается своим чередом. Категория времени в мемуарах Нуайме незамкнута, открыта, подвижна.

Время — это вечность, которая сужается и расширяется, которая есть Бог. «И до каких пор будет Бог? Вечно. А что такое вечность? Это время, которое не кончается во времени» [там же, с. 158–159].

Подобным же образом открыто, не замкнуто у Нуайме пространство. Оно сужается и расширяется по мере изменения внутреннего мира человека. «Я построил себе мир внутри себя самого. Я построил его, чтобы укрыться от пыли внешнего мира... И скоро он стал казаться мне гораздо просторнее того, что меня окружало. Я брожу по нему без конца, изумленный его широтой...» [там же, с. 220].

Расширение пространства (не только в географическом, но и в духовном аспекте) показано в мемуарах Нуайме через мотив путешествия-странствия, связанного как с биографией самого писателя, так и с судьбой ливанского народа на рубеже XIX–XX вв. Отплытие в море символизирует духовное обновление в знаменитой книге Дж.Х. Джебрана «Пророк». Ту же функцию выполняет оно и у Нуайме. «Кто входит в море, теряется. А кто выходит — заново рождается» [там же, с. 99]. Мотив путешествия-обновления составляет для Нуайме часть более широкой темы — ливанской эмиграции. Она представляется писателю испытанием, выдержав которое, народ свергает ненавистную власть, обновляет всю жизнь в стране. В то же время все события автобиографии как бы разворачивают метафору жизненного пути со стоянками (*макамат*). Характерны при этом многочисленные «нисходящие» сравнения живых людей с неживыми предметами («Продавцы — турки, армяне, греки — окружили пароход, как браслет запястье»; «Море выплевывает их (людей) как выплевывает раковины, обломки, отбросы» [там же с. 100, 246]. Они сочетаются и с «оживлением» природных феноменов: «До сих пор там видны остатки его бурых камней. О, если бы я мог заставить их рассказать о том, что было между мной и ими!» [там же, с. 54–55], и с «восходящими» сопоставлениями предмета с человеком: «Колеса поезда издают предсмертный крик. Он идет, шатаясь, как пьяный» [там же, с. 160]. Подобное сочетание свойств живого и неживого — не просто стилистический прием. Оно призвано отразить философский тезис автора о соотношении духовного мира человека и внешней реальности. Как пишет сам Нуайме: «У моего воображения словно выросли крылья, а у моей мысли словно появился особый глаз, помимо тех, что на лице. И после этого я стал чувствовать, что, хотя внешне и сливаюсь с той средой, в которой нахожусь, внутренне всегда остаюсь для нее чужим... Так что я стал жить в двух мирах — в мире, который я создал сам для себя, и в мире, который создали люди для людей» [там же, с. 147–148]. Такой уход в свой внутренний мир, который никогда не сливается с миром внешним, обусловил обращение М. Нуайме к идеям суфизма.

Встречаются в воспоминаниях М. Нуайме и отголоски мусульманской мифологии и доисламских преданий арабов. Это и матросы, похожие на ифритов, и птица, спасенная из рук Азраила, и сравнение печали знакомой девушки со скорбью древней джахилийской поэтессы Хансы (ум. в 664) по ее брату Сахру. Если размышления Нуайме об ответственности человека за свою судьбу и совершенные грехи близки полемике мусульманских теологов по вопросу о высшей справедливости Аллаха и «виновных в смертных грехах» (*асхаб ал-каба'ир*), то бедуинские пословицы и мусульманские изречения, типа: «Все мы принадлежим Аллаху и к нему возвращаемся» и др., носят в основном орнаментальный, украшающий характер.

В то же время в текст вплетены и русские пословицы и поговорки, а в размышлениях о социальном неравенстве и подлинных духовных ценностях явно чувствуется прямое влияние стиля статей Л.Н. Толстого.

В книге воспоминаний нашли отражение различные стороны эклектичного мировоззрения Нуайме — от ортодоксального христианства до суфийского мистицизма. Однако идейной и образной основой мемуаров является христианское учение и христианские образы, которые «актуализируются» и переживаются автором в реальности. Эта книга отражает реальный процесс открытия автором для себя все новых и новых сторон внешнего и собственного внутреннего мира в их нераздельности и неисчерпаемом богатстве. Подобная «открытая» структура книги призвана отражать «расширяющееся» в сознании автора пространство и время, эволюцию его реального жизненного опыта.

Эволюция собственно религиозных взглядов М. Нуайме получает свое завершение в его программном романе «Последний день» (*ал-Йаум ал-ахир*, 1963). Он написан спустя четыре года после завершения издания книги воспоминаний. Если основной задачей мемуаров писателя было стремление рассказать о формировании человеческой личности в ходе познания мира, то в «Последнем дне» все его внимание сконцентрировано на познании Бога, который понимается как истина, объемлющая время и пространство, все мироздание. Повествование в романе как бы движется по спирали, постепенно приближая читателя к постижению этой высшей истины.

Форма романа условна, что проявляется, в частности, в его делении на 24 главы, каждая из которых посвящена одному из 24 часов «последнего дня» героя — профессора Мусы ал-Аскари и трактует определенный философский тезис или то или иное его прозрение. «Последний день» — это скорее философский трактат в форме романа-аллегии, продолжающий традиции философско-аллегорической новоарабской прозы периода культурного подъема конца XIX — начала XX века (ан-Нахда). (Это литературно-философское течение обязано своим расцветом таким ливанским авторам, как Джемиль Нахле Мдаввур, Фарах Антун и другие.) На аллегоризм книги Нуайме прямо указывает уже сам

образ героя — Мусы ал-Аскари — философа, который пишет книгу о средневековых арабских суфиях. У его жены также значимое имя — Руя Каукабийя («звездное видение»), и она так и не появляется на страницах романа, хотя ее встреча с мужем неуклонно близится. Взаимоотношения с женой символизируют в романе «Последний день» утрату, поиски и приближение профессора к одной из сторон истины — ее чувственному постижению.

Все страницы романа насыщены философскими и религиозными рассуждениями: это и раздумья о строении материи, о воскресении в день Страшного суда и о перерождении души, высшей справедливости Творца и т. д. В пространные рассуждения религиозно-публицистического характера пускается профессор (автор) даже в тот момент сюжета, когда он, казалось бы, должен предпринимать решительные действия — ведь пропал его единственный сын! Частое переключение повествования на страницах романа в ирреальный план («Боже, это происходит в моем доме? Сплю я или бодрствую?» [Нуайме, 1963, с. 249]) лишний раз подтверждает то, что действие, разворачивающееся в реальном плане, выступает лишь как символ, визуальное проявление процессов, протекающих в нематериальном, духовном мире человека. Чувственный мир человека предстает лишь как отражение иного, потустороннего мира. Именно об этом говорит Иисус в Евангелии от Иоанна, которое цитирует Нуайме. На вопрос учеников, виноват ли сам слепой в том, что родился увечным, или его родители наказаны за грехи, Иисус отвечает: «Ни он не виновен, ни отец его. На нем печать деяний Господа» [там же, с. 151]. Проявлением Божественной воли предстают и все «чудеса», происходящие в мире, когда Бог сам нарушает им же установленный порядок вещей.

Ирреальный, аллегорический план романа писатель раскрывает через мотив сновидения. С одной стороны, по мысли автора, именно во сне человеку открывается истина, которую он не в состоянии постигнуть ни рациональным, ни чувственным путем. Три сна главных героев в романе определяют их дальнейшую судьбу, аллегорически указывая их будущее, открывая им истину. С другой стороны, вся реальная, земная жизнь человека представлена в романе как сон, а пробуждение — это обретение подлинной жизни, жизни духа. Полночь, когда просыпается профессор, услышав страшные слова: «Встань проводить свой последний день!» — это начало пути познания истины. Полночь озаменована и пробуждением духовно переродившегося героя, «всматривающегося» в свое новое «Я»: «Я очнулся от долгого глубокого сна, чтобы встретить новый день и проводить день, который в действительности стал последним днем прежнего Мусы ал-Аскари. Я проснулся, и перед глазами — вид красивой лодки, плывущей против течения огромной реки. В этой лодке трое: Безымянный, Хишам и новый Муса ал-Аскари» [там же, с. 287].

Подобно внешней действительности, относительно и нереально в романе и обычное земное время. Развивая представления об обратимости, «растяжимости» времени, давшие знать о себе еще в книге воспоминаний, Нуайме делает их идейной и композиционной основой «Последнего дня». В начале романа время для профессора фатально: «Я человек, которого дни ведут за собой, а не тот, который проводит их» [там же, с. 9]. Однако он стремится «удлинить» время, чтобы «уложить» в него все свои земные дела: «Мне не хватает одного дня, чтобы заплатить по счету. Нужно больше. Нужно несколько дней, нет, месяцев, нет, лет». На это внутренний голос отвечает Мусе: «Кому не хватает одного дня, тому не хватит и вечности!» Постепенно профессор понимает относительность земного времени, размышляет о том, что космонавт может за одни сутки несколько раз наблюдать восход и закат или даже бесконечный день, «если следовать за солнцем». Весь роман, по существу, является актуализацией этой идеи: один день Мусы — это и есть «вечный день», вся его жизнь, перерождение и новая жизнь, тождественная бесконечному стремлению познать «истину», постичь смысл бытия.

Структура романа всецело подчинена представлению о времени как о чем-то обратимом, нелинейном, движущемся концентрически, наподобие спирали, где будущее находится внутри настоящего или позади прошлого. Письмо жены возвращает профессора назад, к их первым встречам, к началу их отношений. Весь его «последний день» — это путь к смерти как к началу, обновление героя, возвращение к истокам «великой реки жизни», подобно пушкинскому «*хладая, мы близимся к началу своему*».

Сам профессор переносит в прошлое свое будущее — смерть, переживая ее вместе с женой. Он понимает, что исчисление времени бессмысленно, потому что люди судят о нем по внешним признакам, хотя время — в них самих: «Ведь час и секунда — это лишь знаки на наручных часах. В представлении о времени они и есть само время. И абсолютно невозможно отделить то, что было раньше, от того, что будет потом. Это прошлое в прошлом. Настоящее в настоящем. Будущее в будущем. Это — я сам вчера, сегодня, завтра. Я — это время. А время — это я. Оно не уничтожит меня. И я его не уничтожу» [там же, с. 27].

Так возникает представление о бессмертии человека во времени, которое бесконечно, неисчислимо и непознаваемо. Человек исчезает в нем, чтобы самому стать бесконечным, как время.

Если вначале романа профессор, глядя на цветущий сад перед своим окном, страдает от мысли о том, что он умрет, а мир вокруг останется таким же спокойным и невозмутимо прекрасным, то в конце он постигает вечность истинного человеческого бытия: «Я стал древнее прошлого, протяженнее настоящего, отдаленнее будущего... Исчезло время и пространство. Я не родился. Не умру. Я не здесь. И нигде» [там же, с. 236].

Роман «Последний день» отразил переход Нуайме от христианского монотеизма к пантеизму, что было связано со все более глубоким восприятием им неосуфийских идей. Евангельские и библейские притчи и образы (история Иосифа и его братьев, Вавилонской башни, мотивы сева и жатвы и др.) служат в романе материалом для раскрытия именно суфийских истин. Стремясь выразить свои представления об универсальной религии, которая должна включать не только христианские, но и некоторые мусульманские и буддийские элементы, писатель сознательно избегает упоминания о внешних атрибутах христианства. Так, слова, которыми разбудил профессора таинственный голос («Встань проводить свой последний день!») вызывают ассоциации с Днем воскресения и Страшного суда. Однако автор трактует эти слова нарочито неопределенно: «Есть религии, которые учат нас о наступлении Судного дня и Воскресения» [там же, с. 11], — не называя этих религий, не связывая свои идеи с какой-либо одной из них. Не менее показательно и то, что в момент символического реального пробуждения профессора слышится крик петуха, которому вторит звон колокола христианского монастыря и призыв муэдзина на молитву. Из Евангелия пытается вывести Нуайме буддийское в своей основе представление о переселении душ, хотя ссылается при этом и на учение Пифагора, и на философов Индии, Китая и других стран Дальнего Востока. Писатель склонен связывать это представление с концепцией высшей справедливости Бога и ответственности человека за те «семена добра и зла», которые он посеял и однажды пожнет в будущем.

Развивая идеи своих ранних произведений (повести «Встреча» и др.), Нуайме всем ходом своего романа стремится показать, что для достижения подлинного контакта со Всевышним человек должен пройти долгий путь познания, который не кончается на протяжении одной жизни, но продолжается и после перерождения. Подобный путь познания истины (*хакика*) проходит герой романа, и каждый час его «последнего дня» становится новым этапом на этом пути.

Описывая суфийский путь постижения, который проходит Муса ал-Аскари, Нуайме утверждает, что разум человека, как бы он ни был силен, не в состоянии познать истину. И вся философская эрудиция профессора оказывается здесь бессильной. В ходе своего духовного восхождения профессор все более приближается к интуитивному методу познания. Он постигает тщетность земных дел, обязательств, привязанностей перед лицом смерти, которая избавляет от всего. Он видит превосходство внутреннего знания над условным, неистинным миром. Понимая, что все философские учения, принятые в этом мире, вся его мудрость обращаются в ничто перед познанием истинной сущности бытия, он начинает постепенно «прозревать».

Профессор приходит к убеждению, что жизнь — это страдание («приступ боли»), от которого избавляет смерть, и благодаря этому

освобождается от охватившего его вначале страха смерти. Признавая, что разуму человека не дано постичь то, что «жизнь может быть смертью, а смерть — жизнью», Муса оставляет свой разум и все, что с ним связано.

В текст включается последовательное доказательство превосходства духовного над материальным — превосходство образов, света, звука, души над тленным человеческим телом. Нуайме утверждает далее, что человек до сих пор не может определить различия между материальным и духовным в природе, которая не изменится от того, что мы называем ее материей или духом. Бессмертна, по мнению Нуайме, лишь духовная сила человеческой мысли — так живы в сознании профессора идеи средневековых арабских суфиев. Именно пробуждение этой силы чувствует Муса, когда просыпается: пробуждение человека — это пробуждение в нем мысли, способности думать и познавать мир в глубинах своего «я».

Размышления Мусы приводят его к мысли о том, что существует некая сила, которая творит вещи и их уничтожает, а ее ничто не творит и не уничтожает. Она определяет постоянный и неизменный порядок вещей (*низам*) в мире, который он теперь и стремится постичь, ощущая, что этот порядок существует. Так, пройдя ступень рационального познания, профессор стремится преодолеть и этап познания чувственного, избавившись от страха смерти: «Я молился из страха перед Господом. Но сейчас я творю новую молитву, в которой нет страха, корысти, жадности и унижения. Господи, дай мне насытиться жизнью на Твоем пиру!» [там же, с. 60–62].

Исполнение заветной мечты профессора — исцеление сына Хишама — еще более приближает его к познанию Бога «через радость» осознания того, что все случайности и противоречия в мире есть лишь результат проявления неизменного и вечного миропорядка. Все они лишь указывают на его существование, подобно слепому из евангельской притчи. Этот всеобщий миропорядок, всеобщее неизвестное, существующее во всем, которое и есть все, древние называли Богом. Человек — его самое совершенное творение. Те, кто познал этот миропорядок, т. е. познал Бога, — немногие блаженные. Они живут в Абсолюте, а Абсолют — это Он.

Среди этих блаженных оказывается и сын профессора Хишам, обладающий, в отличие от отца, сверхлогическим, интуитивным знанием. Хишам не только верит в значение снов как проблесков истинной реальности, но и сам живет в них. В одном из таких снов, как он рассказывает отцу, он видит себя идущим по лесу, а затем по темному лабиринту. Вокруг слышатся страшные крики, юношу бьют по спине палкой, но он слышит голос: не останавливайся, не оборачивайся назад, иди вперед! Наконец он видит впереди свет и выходит из туннеля. Так в близких к суфийским образах воссоздается путь духовного восхождения Хишама.

Хишам не знает, сколько ему лет, но он старше своего отца, потому что ушел дальше него в познании истины. Интуитивный, сверхчувственный путь познания Хишама изображен особенно ярко в той сцене, где он рассказывает отцу о том, как жил «до исцеления». Даже когда никого не было рядом, он не был один, он слышал различные голоса, причем не только слухом, но как бы всем телом: «Я слышал их не только ушами. Но и глазами тоже. Каждой частицей моего тела я ощущал их как дрожь в крови, как будто я гитара со множеством струн... и словно нежные невидимые пальцы ударили по этим струнам» [там же, с. 161]. При этом он испытывал не страх, как думал отец, но радость (вспомним чувство Блеза Паскаля!) и покой.

В конце романа Хишам, преодолевший все ступени человеческого познания, уходит с явившимся за ним учителем, чтобы в числе немногих избранных дойти до самых истоков появляющейся в романе реки и стать «знамением» для обычных людей.

Старик — учитель Хишама — носит имя «Безымянный» (*ал-ле мусамма*), ибо имена, которыми пользуются люди, не отражают сути называемых ими вещей. Возможный вариант перевода как «Неназываемый» может открыть путь аллюзии на табуирование имен Всевышнего в семитской традиции и на одно из сокрытых, тайных имен его. Этот-то персонаж романа и открывает профессору Мусе дальнейший путь постижения, убеждает его, что нет различия между сном и явью. Ведь жизнь продолжается и во сне, и наяву, так что не может быть одна часть жизни иллюзией (*вахм*), а другая — реальностью (*хакика*): «Как ты можешь определить, где кончается реальность и начинается иллюзия... Если то, что ты переживаешь во сне, иллюзия, то и то, что ты переживаешь наяву, тоже иллюзия. И если то, что ты переживаешь наяву, — реальность, то и все, что ты переживаешь во сне, — такая же реальность» [там же, с. 168–169]. Далее Безымянный учит профессора, что человек должен стремиться к тому, чтобы полностью владеть собой, своим телом, желаниями, судьбой. «Ты словно хочешь сделать человека Богом», — говорит профессор. «А если он не становится Богом, то в чем смысл его жизни?» — отвечает старик [там же, с. 183].

В беседах с Безымянным профессор убеждается в том, что все величайшие тайны сокрыты не в природе, а в самом человеке. Поэтому нет нужды в школах и институтах, церквях и храмах, в которых учат чему угодно, но только не тому, что может дать человеку власть над собой и над природой — познанию самого себя, своей души (*ма'рифат ал-инсан ли-нафсихи*). Так в романе выявляются неосуфийские истоки антиклерикализма Нуайме, этическое обоснование которого было дано в книге воспоминаний.

Автор романа окончательно подводит своего героя к пониманию суфийских истин. Если Бог далек от познания разумом, то и человек далек от познания разумом. И он не найдет пути к Богу, если не найдет

пути к себе. Человек — это путь человека к Богу. Человек — это путь человека к человеку» [там же, с. 187]. И на поляне в горах, которая представляется воплощением райских лугов, и в своем саду профессор ощущает, как он выходит из клетки, из темницы своего тела, освобождается от мирских привязанностей, обретает подлинную свободу, растворяется в безграничной природе, в бесконечном пространстве: «И не осталось в моей жизни другой истины, кроме этой красоты, которая окружает меня со всех сторон, и этой блаженной сени, в которую погружается моя душа и мое тело, этого высшего успокоения, которое наполняет каждое биение моего сердца. Пульсирует во мне. Дышит во мне. Живет во мне. И я желаю лишь одного — чтобы оно распространилось все дальше бесконечно, чтобы я исчезал в нем безвозмездно, покинув мир размеров и тяжестей, мир границ и преград, мир названий и имен, мир обрядов и убеждений» [там же, с. 222].

Это суфийское обретение «бесконечной души» после утраты души «ограниченной», «имеющей границы» [там же, с. 203], происходит благодаря «очищению красотой», в чем очевидно сказалось влияние на М. Нуайме эстетики Дж.Х. Джебрана. Умение чувствовать красоту — высший атрибут человека, оно несет в себе не только эстетическое, но и этическое начало. Именно благодаря чувству прекрасного человек возвышается и уподобляется Богу. Только оно одно вправе разрешать и запрещать. Убивая прекрасное, человек убивает свою душу, самого себя. Один из персонажей романа — охотник, — стреляя в птицу, попадает себе в грудь. Характерна для философии Нуайме и суфийская символика беседы с охотником:

- Что же, по-твоему, выше просвещенности?
- Сердце, озаренное светом.
- Откуда же свет в сердце, если не от просвещенности?
- Достаточно того, чтобы сердце растопило свой лед.
- Лед? А что это за лед в сердце?
- Это мертвые птички, привязанные у тебя на поясе.

Получив после исчезновения сына письмо от Безымянного, в котором говорилось: «Не ищи Хишама. Ищи себя ("свою душу" — *нафсак*). Когда ты найдешь себя, ты обрешь все вещи и каждого человека» [там же, с. 255], профессор впадает в экстатическое беспмятство, сходное с суфийским (*хал*), и погружается в сон. Во сне ему открывается подлинная сущность бытия. В описании того, как профессор переживает перерождение, нашли отражение христианские аспекты мировоззрения М. Нуайме, в частности идея очищения через страдание — страх смерти, потерю сына. (Плодотворным было бы здесь, видимо, и сопоставление переживаний героя-отца с христианскими мотивами страстей Богородицы Марии по своему сыну Иисусу). Христианским здесь является и сам мотив утраты сына, и его обретения после воскресения — явления в ином мире, где сын становится «руко-

водителем» (*хадин*), указывающим правильный путь гибнущим и заблудшим людям этого земного мира.

Вместе с тем в этом сне профессора наиболее ярко раскрываются и неосуфийские концепции книги. Человек, наполовину белый, наполовину черный, приводит его к берегу огромной, медленно текущей реки, которую невозможно познать «ни глазом, ни слухом, ни мыслью». Муса наблюдает здесь «вечную похоронную процессию» — мимо него проплывают и исчезают во тьме огромной пещеры люди и корабли, на борту которых величайшие королевства земные, главы государств, обсуждающие проблемы разоружения, вооружившись пушками и ракетами, священники и храмы, институты и возделанные поля, леса и горы, животные и растения, солнца и луны и т. д. Спутник Мусы объясняет ему: «Это — река времени, в которой исчезает все. Остается лишь то, что течет, но не истекает, что изменяет, но не изменяется... Что распространяется на все и везде, что свободно ото всех связей. Это — ты. А ты — это Он. Он — побеждающий время!» [там же, с. 267]. Человек может преодолеть время (т. е. слиться с вечностью, с Богом), если будет грести против течения до самых истоков реки («где нет начала, там не может быть и конца»), если перестанет различать черную и белую половины мироздания (т. е. лишится земных дуалистических представлений о добре и зле, постигнет их как одно целое — как единство жизни и смерти, бытия и небытия). Муса видит, как его сын Хишам и Безымянный гребут в лодке против течения, и, понимая, что Хишам познал истину, переродился, кричит: «Хишам, возьми меня с собой!» [там же, с. 269].

После этого сна профессор окончательно освобождается ото всех человеческих эмоций и представлений, его уже ничто не страшит, не волнует. В духе суфийского учения Нуайме показывает одну из последних стадий, которые проходит профессор на пути познания: «Словно я не был связан ни пространством, ни временем. Как будто я сам — все время и все пространство. Я почувствовал, как расширяюсь, расширяюсь, углубляюсь, углубляюсь, становлюсь все дальше и дальше, становлюсь все легче и легче — как будто я не имею ни веса, ни цвета, ни формы, ни мысли, ни имени... А люди живут земной жизнью и считают, что она-то и есть подлинная жизнь, и нет другой истины (*хакика*), кроме нее!» [там же, с. 244].

Все суфийские образы романа складываются в единую систему, подчиненную единой мировоззренческой доминанте. Жизнь — это зерна и кожура, и надо искать зерна под кожурой, ибо кожура тленна, а зерна нетленны [там же, 254]. Жизнь — это путь, безбрежная река или океан, в котором судьба каждого человека — лишь одна из множества капель, которые сливаются в ручьи, ручьи — в реки, реки — в моря, а моря — в океаны. «Жизнь человека больше того, что охватывает разум. Она — жизнь Бога» [там же, с. 157]. Истина — это прозре-

ние, человек, познавший ее — зрячий среди слепых. Бесформенный бесцветный невесомый камешек во глубине снежного кома — это подлинная сущность человека, это «жизнь, которую ты ощущаешь, но не можешь описать» [там же, с. 213]. Она скрыта под плотным покровом обычаев, привычек, условностей, внешних связей, которые исчезают подобно тающему снегу. Душа человека — истинный клад, сокровище. Кажется, что человек владеет вещами, а в действительности у него ничего нет. Тот же, у кого по видимости ничего нет, на деле владеет огромным богатством. Душа человека — это весь мир, микрокосм, включающий в себя первоэлементы мироздания (вода, воздух, земля, огонь). Она глубока как море, как небо бесконечна, она как земля содержит все, что над ней и под ней, и все, что вокруг нее [там же, с. 130].

Земная любовь, далекая от познания сущности предмета любви, подобна реке, текущей с гор, но не орошающей сами горы. Она — как маяк, освещающий все вокруг, но только не сам маяк. Подлинная любовь — полноводное море, ласково охватывающее все вокруг, «как мать, купающая ребенка». Наступление утра в романе — символ истинного света. Заря, восход солнца противопоставляются в нем искусственному свету лампы, которая «включается и выключается, если нажать на кнопку. Теперь она бесполезна» [там же, 48, 82, 171]. Постигая истину, профессор стремится услышать то, что скрыто от человеческого слуха: движение вод, прорастание семян во мраке земли. Ощущая свое единство с природой, он разговаривает с деревьями, землей, ветром, солнцем, которые отвечают ему [там же, с. 128–130, 210–211].

В то же время, суфизм Нуайме — это суфизм XX века, в котором находят отражение и проблемы ядерной войны, волнующие писателя — участника Всемирного конгресса за мир и всеобщее разоружение, и современная техническая терминология. Так, о способностях Хишама слышать голоса отсутствующих и читать их мысли профессор рассуждает в терминах современной ему радиотехники: «Наверное, внутри у Хишама аппарат более точный, чем радиоприемник, которого нет у меня. А может быть, он есть, но я не умею им пользоваться, не знаю, как убирать помехи внутри себя, мешающие слушать?» [там же, с. 187]

Романы Михаила Нуайме отражают сложное философское осмысление писателем мира и человека с глубоко религиозных позиций. Анализ книги воспоминаний «Мои семьдесят лет» и романа «Последний день» позволяет проследить эволюцию мировоззрения Нуайме. Ортодоксальное христианство мемуаров, на основе которого воссоздается светлое, открытое, полное надежд на будущее мироощущение человека, познающего мир в развитии, в романе «Последний день» уступает место неосуфийской отрешенности от внешнего мира, поискам Бога и истины в своей душе. Отсюда и абстрактность, недетерминированность как самих героев романа, так и окружающей их действительности. Герои «Последнего дня» — это люди вообще, и мир,

в котором они живут, — это также мир вообще, лишенный конкретных признаков и черт.

Вместе с тем в «Последнем дне», хотя и в трансформированном виде, сохраняются важнейшие черты гуманизма М. Нуайме. В своем романе писатель разоблачает несправедливость и преступления, совершаемые в мире людей, используя для этого выразительные риторические конструкции. Характерен параллелизм целых абзацев текста: «В домах я вижу... На заводах я вижу... В больницах я вижу...» и т. д. [там же с. 50–56]. Он воздействует на читателя эмоционально, а не только риторически.

Нуайме считает, что зло, господствующее в жизни людей, обречено. Однако эта убежденность зиждется на его философско-мистической концепции, в рамках которой зло не обладает истинным бытием и уничтожается в процессе самосовершенствования личности. Поэтому писатель и призывает не столько к общей борьбе с социальными пороками современности, сколько к преодолению теневых сторон в душе каждого отдельного человека путем обретения истинных в его понимании духовных ценностей и ориентиров.

Автор «Последнего дня» не желает видеть человека безвольным рабом обстоятельств и неведомых сил, «гвоздем в стене, которая обрушилась, а он не знает ни причин этого, ни того, какая связь существует между ним и этой стеной» [там же, с. 144]. Нуайме призывает человека познать самого себя и законы окружающего мира. И хотя он предлагает для этого своеобразный идеалистический философский путь, его понимание задач, стоящих перед художником, литератором, исполнено гуманистического пафоса, заботы о судьбах людей: «Ценность искусства, литературы, философии, религии — в их силе, способности создать преграду всему темному, кошмарному, злобному, страшному и безобразному, что до сих пор не перестает калечить жизнь человека на земле».

Традиционалистический мистицизм, сочетающийся в произведениях М. Нуайме с антиклерикализмом, многим обязан наследию предыдущих этапов развития арабской культуры: просветительской прозе, творчеству литературных школ ливанской эмиграции. В то же время идеи и образы писателя были восприняты ливанскими деятелями культуры второй половины XX в. и получили у них дальнейшее развитие. И сегодня сосуществование в стране многочисленных и многообразных конфессиональных институтов вызывает у многих ливанцев равнодушие к формальным и обрядовым сторонам различных вероучений и протест против наиболее одиозных форм их проявления. В то же время отрицание внешней обрядности сопровождается поисками глубинного смысла бытия, путей индивидуального спасения человека в современном хаотичном отчужденном мире, стремлением постичь характер сил, управляющих человеческим поведением, определяющим судьбы людей, народов и государств.

При всех идейных и конфессиональных различиях современных деятелей ливанской культуры объединяют решительное осуждение конфессиональной разобщенности, антиклерикализм (в различной степени выраженный), понимание религии как фактора, объединяющего людей, поиски общего в различных религиях, арабский патриотизм. Ливанская литература наших дней отражает стремление ливанской интеллигенции противопоставить своеобразный синтез «всеобщей» религии на основе неосуфийских постулатов ливанскому политическому конфессионализму, мировоззренческой и политической разобщенности, подобно тому, как идея арабского единства противостоит сепаратистским националистическим тенденциям и разгулу террористического насилия в стране, вступающей в пятое тысячелетие своей исторической традиции.

Список источников и литературы

- Николаева М.В. *Гора и метафора (Очерки истории литературы Ливана XIX–XX вв.)*. М.: Наука, 1999.
- Шукуров Ш.М. *Образ человека в искусстве ислама*. М., 2004.
- Khalaf S. *Litterature libanaise de langue francaise*. Ottawa.: Naaman, 1974.
- Нуайме М. *Книга о Мираде (Китаб Мирдад)*. Бейрут, 1947 (на араб. яз.).
- Нуайме М. *Мои семьдесят лет (Саб'уна шай' мин хайати)*. Т. I–III. Бейрут, 1958–1962 (на араб. яз.).
- Нуайме М. *Последний день (Ал-йаум ал-ахир)*: Роман. Бейрут: Науфаль, 1963 (на араб. яз.).

Архивы, библиотеки, коллекции

7

Мусульманский триптих: ислам и советская власть. 1917–1949–1982

Публикация документов
и примечания Д.Ю. Арапова¹

От публикатора: В беседе с членами редколлегии «Pax Islamica» родилась идея издать «в одном пакете» три документа по государственной исламской политике, созданных на разных этапах советской истории. Они датируются годами взлета, высшего могущества и начала «ската вниз» первой в мире «социалистической державы». Каждый из материалов соответствует той или иной фазе истории советского «мусульманского мира» и отражает изменения, которые по тем или иным причинам происходили в исламской политике компартии, этого «коллективного государя» России XX в. Все три текста снабжены своими отдельными примечаниями. Знакомство с этим своего рода «мусульманским триптихом», на наш взгляд, дает возможность лучше понять главное в истории «советского» ислама — поразительную устойчивость учения, созданного Пророком Мухаммадом, и непоколебимую преданность своей вере, несмотря на все на нее гонения, российской уммы.

I

ОБРАЩЕНИЕ СОВНАРКОМА РОССИИ «КО ВСЕМ ТРУДЯЩИМСЯ МУСУЛЬМАНАМ РОССИИ И ВОСТОКА» 20 НОЯБРЯ (3 ДЕКАБРЯ) 1917

После захвата власти в Петрограде большевикам пришлось определять линию отношения к исламу и мусульманам — второй по численности после православных вероисповедной группе населения России². Эта проблема была связана тесным образом с национальным вопросом, так как у подавляющего числа российских мусульман — носителей языков «ту-реcco-татарского племени» — религиозные стремления были «тожест-

1 | Работа выполнена при содействии Фонда поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани.

2 | По оценке академика В.В. Бартольда, к 1917 г. в России проживало 18–20 млн мусульман [СПФАРАН, ф. 68, оп. 1, д. 433, л. 1]. По подсчетам немецких исламоведов, на 1908 г. всего в тогдашнем мире обитало более 300 млн последователей «магометанского закона».

венны» (идентичны. — Д.А.) национальным [Бартольд, 1966, с. 365]. Эти обстоятельства способствовали принятию уже в первые дни советской власти специального «Обращения» к мусульманам России и Востока. Данному документу придавалось важное внутреннее и, ввиду вот-вот ожидаемой «мировой революции», особое международное значение. «Обращение», насколько нам известно, является первым советским государственным правовым распоряжением по «мусульманскому вопросу». Как и другие ранние советские декреты, «Обращение» носит откровенно-популистский характер. Его текст с самого начала был рассчитан на «площадное» озвучивание вслух, ибо документ был адресован к миллионам неграмотных (лишь в какой-то небольшой части малограмотных) представителей тогдашнего исламского социума³.

Рукописный подлинник «Обращения», насколько можно понять, не сохранился. В советском «каноническом» издании «Обращения» в 1957 г. его текст был воспроизведен по четырем сохранившимся тогда петроградским типографским публикациям ноября 1917 г. «Обращение» было принято на заседании Совнаркома 20 ноября (3 декабря) 1917 г. и подписано его председателем В.И. Лениным и наркомнацем И.В. Сталиным. В двух изданиях 1917 г. — «Газете» и «Собрании узаконений» — подпись Ленина стоит на первом месте, Сталина — на втором, в двух других публикациях — в «Правде» и «Известиях» — их подписи были переставлены местами. Насколько известно, в литературе пока не ставился вопрос об авторстве текста «Обращения». По нашему мнению, «катехизисный» стиль изложения, свойственный Сталину, доказывает то, что именно наркомнац был фактическим автором «Обращения», Ленин же, возможно, лишь внес в текст какую-то свою редакционную правку⁴. В постановлении Совнаркома о принятии «Обращения» также объявлялось о решении размножить этот документ в миллионах листовок в переводах на языки мусульман России и Востока⁵. Данное распоряжение, на наш взгляд, еще раз свидетельствует о стремлении большевиков сделать широко доступным беспощадно-якобинское содержание первого советского «мусульманского» декрета. Ниже воспроизводится русский текст этого самого раннего призыва большевиков к мусульманскому миру по его официальному изданию 1957 г.

3 | Публикатор убедился в правильности этого тезиса, когда в ходе занятий со студентами неоднократно просил их «озвучить» текст «Обращения».

4 | Сталиным в это время лично был составлен ряд решений по исламу, в частности подписанное им (и заверенное Лениным) распоряжение о передаче мусульманскому съезду в Петрограде в декабре 1917 г. так называемого Корана Османа, который с конца 60-х гг. XIX в. хранился в Петроградской Публичной библиотеке (ныне РНБ).

5 | По данным на 1957 г., какие-то экземпляры этих листовок в переводе на арабский и азербайджанский языки хранились тогда в Центральном партийном архиве (ныне РГАСПИ). Предпринятый нами сейчас поиск этих листовок в данном архиве пока что позитивным результатом не увенчался.

6 | Весьма интересен вопрос о возможном переводчике текста «Обращения» на «мусульманские» языки. В принципе им мог быть единственный известный в тот момент своим сотрудничеством с большевиками знаменитый петроградский ориенталист-полиглот (в том числе блестящий знаток ближневосточных языков) Е.Д. Поливанов. Однако, несомненно, весь этот сюжет нуждается в дальнейшем, более глубоком исследовании. О Е.Д. Поливанове см.: [Хаятин, 1968].

20 НОЯБРЯ (3 ДЕКАБРЯ) ОБРАЩЕНИЕ К ТРУДЯЩИМСЯ МУСУЛЬМАНАМ РОССИИ И ВОСТОКА

«Правда» № 196, 22 ноября; «Газета» № 17, 24 ноября;
«Известия» № 232, 22 ноября; «Собрание Узаконений» № 6, прил. 2.

Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока

Товарищи! Братья!

Великие события происходят в России. Близится конец кровавой войне, начатой из-за дележа чужих стран. Падает господство хищников, поработивших народы мира. Под ударами русской революции трещит старое здание кабалы и рабства. Мир произвола и угнетения доживает последние дни. Рождается новый мир, мир трудящихся и освобождающихся. Во главе этой революции стоит Рабочее и Крестьянское правительство России, Совет Народных Комиссаров.

Вся Россия усеяна революционными Советами рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. Власть в стране в руках народа⁷. Трудовой народ России горит одним желанием добиться честного мира и помочь угнетенным народам мира завоевать себе свободу.

В этом святом деле Россия не одинока. Великий клич освобождения, данный русской революцией, подхватывается всеми трудящимися Запада и Востока. Истомленные войной народы Европы уже протягивают нам руки, творя мир. Рабочие и солдаты Запада уже собираются под знамя социализма, штурмуя твердыни империализма⁸. А далекая Индия, та самая, которую веками угнетали «просвещенные» хищники Европы, подняла уже знамя восстания, организуя свои Советы депутатов, сбрасывая с плеч ненавистное рабство, призывая народы Востока к борьбе и освобождению⁹.

Рушится царство капиталистического грабежа и насилия. Горит почва под ногами хищников империализма.

Перед лицом этих великих событий мы обращаемся к вам, трудящиеся и обездоленные мусульмане России и Востока.

Мусульмане России, татары Поволжья и Крыма, киргизы и сарты¹⁰ Сибири и Туркестана, турки и татары¹¹ Закавказья, чеченцы и

7 | Данное утверждение, несомненно, было неточным: значительная часть страны была пока не подконтрольна большевикам.

8 | После обострения политической активности весной 1917 г. («солдатские бунты» во Франции) в конце года в европейских «низах» сохранялось заметное спокойствие.

9 | Это заявление «Обращения» также весьма далеко от тогдашней реальности. По оценке отечественных историков, в конце 1917 — первой половине 1918 г. в индийской политической жизни преобладало «относительное затишье» [Новая история Индии, 1961, с. 666].

10 | Киргизы — в дореволюционной литературе обобщенное название кочевого тюркоязычного населения Центральной Азии. Сарты — в дореволюционных работах название оседлого, чаще всего тюркоязычного городского населения Туркестана.

11 | Под «татарами» Закавказья имелись в виду предки современных азербайджанцев.

горцы Кавказа, все те, мечети и молельни которых разрушались, верования и обычаи которых попирались царями и угнетателями России!¹²

Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это. Знайте, что ваши права, как и права всех народов России, охраняются всей мощью революции и ее органов, Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов.

Поддерживайте же эту революцию и ее полномочное Правительство!

Мусульмане Востока, персы и турки, арабы и индусы, все те, головами и имуществом которых, свободой и родиной которых сотни лет торговали алчные хищники Европы, все те, страны которых хотят поделить начавшие войну грабители.

Мы заявляем, что тайные договоры свергнутого царя о захвате Константинополя¹³, подтвержденные свергнутым Керенским¹⁴, — ныне порваны и уничтожены. Республика Российская и ее Правительство, Совет Народных Комиссаров, против захвата чужих земель. Константинополь должен остаться в руках мусульман.

Мы заявляем, что договор о разделе Персии порван и уничтожен¹⁵. Как только прекратятся военные действия, войска будут выведены из Персии и персам будет обеспечено право свободного определения своей судьбы.

Мы заявляем, что договор о разделе Турции и «отнятии» у нее Армении порван и уничтожен¹⁶. Как только прекратятся военные действия, армянам будет обеспечено право свободно определить свою политическую судьбу.

Не от России и ее революционного Правительства ждет вас поражение, а от хищников европейского империализма, от тех, которые

12 | Несмотря на все определенные сложности, все же можно констатировать, что вплоть до падения монархии Романовых в России действовала пусть не идеальная, но в целом достаточно удовлетворяющая основные религиозные потребности мусульман система организации их духовной жизни. Более подробно см.: [Арапов, 2004].

13 | Имелось в виду достигнутое в марте–апреле 1915 г. «секретное» соглашение членов Антанты — Англии и Франции с царской Россией, по которому после победы над Германией и ее союзниками империя Романовых получала Константинополь (Стамбул) с прилегающими районами Европы и Азии [История дипломатии, 1945, т. II, с. 281].

14 | Готовность выполнять царские обязательства по «секретным договорам» со странами Антанты в марте–апреле 1917 г. подтвердил первый министр иностранных дел Временного правительства П.Н. Милюков. А.Ф. Керенский, возглавлявший Временное правительство в июле–октябре 1917 г., на практике солидаризировался с этой позицией.

15 | Имелось в виду англо-русское соглашение 31 августа 1907 г., по которому Персию (Иран) разделили на зоны: северную — русскую, южную — английскую и среднюю — «нейтральную». В марте 1915 г. Россия в обмен на британское согласие отдать царизму Константинополь признало право англичан на установление их контроля над «нейтральной» зоной Персии [История дипломатии, т. II, с. 179, 281].

16 | Имелись в виду соглашения стран Антанты о разделе Азиатской Турции, заключенные в марте–мае 1916 г. (так называемый договор Сайкс–Пико и др.). В соответствии с этими договоренностями Российская империя должна была получить области Трапезунда, Эрзерума, Баязета, Вана и Битлиса, часть Курдистана и полосу вдоль Черноморского побережья к западу от Трапезунда [История дипломатии, т. II, с. 286–287].

ведут нынешнюю войну из-за дележа ваших стран, от тех, которые превратили вашу родину в расхищаемую и обираемую свою «колонию».

Свергайте же этих хищников и поработителей ваших стран¹⁷. Теперь, когда война и разруха расшатывают устои старого мира, когда весь мир пылает негодованием против империалистов-захватчиков, когда всякая искра возмущения превращается в мощное пламя революции, когда даже индийские мусульмане, загнанные и замученные чужеземным игом, поднимают восстание против своих поработителей, — теперь молчать нельзя. Не теряйте же времени и сбрасывайте с плеч вековых захватчиков ваших земель! Не отдавайте им больше на разграбление ваших родных пепелищ! Вы сами должны быть хозяевами вашей страны! Вы сами должны устроить свою жизнь по образу своему и подобию. Вы имеете на это право, ибо ваша судьба в ваших собственных руках...¹⁸

Товарищи! Братья!
Твердо и решительно
идем мы к честному демократическому миру.
На наших знаменах несем
мы освобождение угнетенным народам мира.
Мусульмане России!
Мусульмане Востока!
На этом пути обновления мира
мы ждем от вас сочувствия и поддержки.

Народный комиссар по национальным делам
Джугашвили-Сталин
Председатель Совета Народных Комиссаров
В. Ульянов (Ленин)

[*Декреты Советской власти*, 1957, с. 113–115].

Данное «Обращение», по мнению лидеров большевиков, должно было сыграть важную роль в привлечении мусульман внутри и вне России на сторону советской власти. Ряд внутренних и внешних обстоятельств определил проведение в 1917–1929 гг. достаточно гибкой и осторожной «исламской» политики компартией, советами и «карающим мечом диктатуры пролетариата» — органами госбезопасности. Вместе с тем и тогда возникали существенные противоречия

17 | Руководители большевистской партии и Советского государства всячески стремились активизировать борьбу мусульманских народов против своих врагов, особенно стран Антанты. Так, советский нарком по иностранным делам Г.В. Чичерин подчеркивал в 1921 г. крайнюю желательность скорейшего движения «мусульманского мира против империализма» [Голдин, 2000, с. 117].

18 | Данное многооточие присутствует во всех четырех текстах «Обращения», напечатанных в 1917 г. Видимо, кто-то из лиц, подписавших этот документ, — Ленин или Сталин — в самый последний момент произвел в нем какое-то редакторское сокращение.

между «красным» правительством и мусульманской общиной. Так, исламские круги были крайне недовольны откровенным стремлением большевиков всячески «урезать» мусульманское начальное образование и установить господство советской системы светского просвещения [более подробно см.: Постановление ВЦИК..., 2008, с. 185]. В то же время в первое десятилетие советской истории объявленная в начале 1918 г. «деклерикализация» школьного дела, особенно в исламской среде, происходила весьма медленно [подробнее см.: Чеботарева, 2004 (гл. III, § 5)].

Не так давно в нашем распоряжении оказались ранее «сверхсекретные» чекистские материалы по исламу, хранящиеся в Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ). В подавляющем своем числе это записки, отчеты и справки Восточного отдела ОГПУ, датируемые второй половиной 1926 г. Часть из них уже введена в научный оборот, другие тексты готовятся к изданию [см.: Арапов, Косач, 2007]. Анализ этих и более ранних партийно-советских документов убедительно доказывает то, что с самого начала лидеры большевиков совершенно не собирались выполнять те обещания «свободы и неприкосновенности» мусульманского вероучения, которые гарантировались «Обращением». Уступки, сделанные советами мусульманам, уже после завершения Гражданской войны, особенно в Европейской России, стали все более активно отбираться назад [см., например: Миннуллин, 2006]. Обращения же «наверх» руководителя Уфимского Центрального духовного управления мусульман муфтия Р. Фахретдинова оставались практически без ответа¹⁹. В упомянутых нами выше пока еще неопубликованных документах ОГПУ чекисты докладывали партийным «верхам» о своей моральной готовности «бить» по «исламской контрреволюции» и заявляли о том, что они только ждут соответствующего указания руководства компартии [РГАСПИ, ф. 17, оп. 60, д. 796, л. 53]. После получения соответствующего распоряжения «сверху» на рубеже 1920-х и 1930-х гг. начался беспощадный разгром советами, милицией и чекистами исламских институтов и их структур на всей территории страны. Мечети и мусульманские учебные заведения закрывались, служители исламского культа и члены их семей подвергались репрессиям. Духовные управления мусульман в Крыму и различных частях Средней Азии (Узбекистан) были упразднены. В середине 1930-х гг. лишь Уфимский (Центральный) муфтият формально сохранил свое существование, но деятельность его фактически была заморожена. Лишь 1941 год заставил советское руководство притормозить процесс «удавления» ислама и пойти по известным политическим причинам на вынужденное сотрудничество с мусульманским миром России.

19 | Этой теме были посвящены многочисленные обращения Р. Фахретдинова к советским «верхам» [см.: «Все религиозные организации...», 1994; «Мусульмане преисполнены надежды...», 2006; «Мусульманское духовное управление...», 2008].

II

ИСЛАМ В СССР В КОНЦЕ 40-Х ГГ. XX В. (ПО МАТЕРИАЛАМ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТОВ)

Великая Отечественная война 1941–1945 гг. заставила руководство СССР в целях расширения политической устойчивости советского режима пойти на определенные уступки в своей религиозной политике. Одним из институтов реализации подобного курса государственных действий стал учрежденный в 1944 г. Совет по делам религиозных культов при СНК СССР (позднее — Совмине СССР) [более подробно см.: Одинцов, 2005, с. 108–128]. Данное правительственное ведомство вплоть до 1965 г. контролировало духовную жизнь последователей неправославных конфессий, в том числе ислама²⁰.

Наше внимание привлекла докладная записка руководства Совета по делам религиозных культов от 23 апреля 1949 г., в которой подводились итоги его деятельности за 1948 и первый квартал 1949 г. Этот документ был подготовлен для Бюро по культуре при Совмине СССР²¹. Нами был использован экземпляр-копия этой докладной записки, отправленной в ЦК ВКП(б) и отложившейся в Российском государственном архиве социально-политической истории в фонде 17 «ЦК РКП(б)–ВКП(б)–КПСС»²². Познавательная ценность данного материала заключается прежде всего в том, что в этом «совершенно секретном» документе были предельно четко обозначены основные направления деятельности Совета по делам религиозных культов. Подобная политическая установка, аналогичная такой же установке задач работы Совета по делам Русской православной церкви, могла быть тогда сформулирована, на наш взгляд, только одним человеком в стране — И.В. Сталиным. В преамбуле заинтересовавшего нас документа подчеркивалось то, что главная цель Совета по делам религиозных культов — это «осуществлять связь между Правительством СССР и руководителями религиозных объединений» для выработки по мере необходимости соответствующих «государственных решений» [РГАСПИ, ф. 17, оп. 132, д. 111, л. 45]. Здесь же были перечислены основные направления деятельности данного Совета. Он должен был: «1) неуклонно направлять деятельность религиозных объединений в СССР в сторону

20 | По штату 1944 г., в Совете по делам религиозных культов делами ислама занимались 4 чиновника: заведующий отделом по вопросам мусульманского, иудейского и буддийского вероисповеданий — член Совета, 1 старший инспектор и 2 инспектора [ГАРФ, ф. 6991, оп. 4, д. 119, л. 6]. В 1965 г. решением Совета Министров СССР Совет по делам Русской православной церкви и Совет по делам религиозных культов были объединены в единое ведомство — Совет по делам религий при Совмине СССР [там же, л. 16].

21 | Бюро по культуре при Совмине СССР существовало в июне 1947 — мае 1951 г. Оно ведало театрами, кинопроизводством, книгоиздательской деятельностью, а также другими участками «идеологического фронта», в том числе органами «государственного призора» над религиями. Бюро по культуре возглавлял член Политбюро ЦК ВКП(б), заместитель Председателя Совмина СССР маршал К.Е. Ворошилов [Аксинский, 1979, с. 234].

22 | Экземпляр докладной записки 1949 г., посланный в ЦК компартии, был адресован Георгию Максимилиановичу Маленкову, в 1949 г. секретарю и члену Политбюро ЦК ВКП(б) [Центральный Комитет. ., М., 2005, с. 284].

всемерного суживания ее масштабов и влияния на окружающую среду, наблюдая одновременно за тем, чтобы религиозными объединениями строго соблюдался декрет об отделении церкви от государства и все другие законы и постановления Советского Правительства в области религиозных культов; 2) ограничивать деятельность религиозных объединений пределами молитвенных зданий и только отправлением культа; 3) осуществлять неослабное наблюдение за деятельностью религиозных центров и отдельных руководителей с целью предупреждения, смягчения или полной ликвидации через них наиболее вредоносных проявлений и форм религиозного влияния на окружающую среду; 4) решительно пресекать деятельность всяких религиозных формирований, в основе вероучения которых содержатся положения антигосударственного характера или если они по своему направлению являются изуверческими либо крайне-мистическими²³. Вместе с тем Совет также противодействовал деятельности всяких религиозных обществ, возникающих самовольно и пытающихся существовать в явочном порядке; 5) не препятствовать установлению или использованию международных связей некоторыми религиозными объединениями в СССР, но лишь в той мере, в какой они представлялись необходимыми, прежде всего с точки зрения пропаганды существующей в СССР свободы религии»²⁴.

Данная «памятка» наглядно свидетельствовала о том, что сделанные в годы войны (1941–1945) определенные послабления по отношению к религии уходили теперь в прошлое. Советская конфессиональная политика приобретала снова присущую ей в 1930-е гг. жесткую форму. При этом власти стремились сохранить некоторый «внешний антураж», дабы иметь возможность показательно демонстрировать «свободу религии» в СССР, которая должна была произвести впечатление на зарубежных наблюдателей.

Наше первостепенное внимание вызвал раздел докладной записки 1949 г., который был посвящен характеристике тогдашнего положения ислама и последователей его вероучения. В документе по этому поводу констатировалось следующее:

ИСЛАМ

«Из 415 действующих на территории СССР мечетей 200 находятся, главным образом, в национальных областях РСФСР и свыше 200 мечетей в республиках Средней Азии и Азербайджанской ССР²⁵. Таким образом

23 | Под «крайне-мистическими формированиями» в исламской среде, несомненно, имелись в виду суфийские братства. Показательно, что негативное отношение к суфизму и его последователям объединяло и царские, и советские власти [Арапов, 2004, с. 133, 161; Бабаджанов, 2001, с. 333–334].

24 | [РГАСПИ, ф. 17, оп. 132, д. 111, л. 45].

25 | В докладной записке 1949 г. отмечалась тенденция роста числа зарегистрированных мечетей в стране: в 1947 г. их насчитывалось лишь 345 [там же, л. 47].

подавляющая часть зарегистрированных мечетей находится там, где проживает основная масса мусульманского населения. В районах, где мусульмане не составляют основной массы населения городов, как, например, в Ростове н/Д, в Вильнюсе и др., действующие мечети насчитываются единицами.

Одной из наиболее характерных черт современного состояния ислама в СССР даже в тех населенных пунктах, где имеется официально действующая мечеть, является, как правило, сравнительно слабо выраженное стремление верующих к общественному, организованному управлению культа. Сказанное можно отнести, в частности, к так называемой пятничной молитве (“джума-намаз”), которая в прошлом была одним из главных обрядов повседневной жизни мусульман. Теперь же посещаемость мечетей в селах по пятницам бывает невысокой. Что же касается ежедневных молитв (так наз. пятикратный намаз), то они совершаются нерегулярно, далеко не всеми верующими и даже не всеми верующими стариками. Но, нужно сказать, что религиозная жизнь среди мусульман резко оживляется во время особо чтимых ежегодных праздников “ураза-байрам” и “курбан-байрам”²⁶. В указанные праздники участие верующих в массовых богослужениях принимает значительные размеры. В 1948 г. в дни этих праздников в г. Казани в общественном богослужении приняло участие свыше 20 тыс. чел. В г. Гиздуване около 3 тыс. чел., в г. Петропавловске²⁷ около 2500 чел., в с. Кунжи-Кали (Бухарская область) в день “курбан-байрам” в богослужении в мечети участвовало свыше 3 тыс. чел. Особенно больших размеров общественные богослужения в дни указанных праздников достигли в г. Ош, Киргизской ССР. Так, 7 августа 1948 г. в день “ураза-байрам” в этом городе в праздничном богослужении участвовало около 60 тыс. чел., а 14 октября в день “курбан-байрама” свыше 35 тыс. чел. Такое значительное скопление молящихся в дни мусульманских праздников в г. Ош объясняется тем, что там находится, так называемая “святая” гора “Тахт-и-Сулеймание”²⁸, благодаря чему мусульмане Средней Азии считают г. Ош второй Меккой. Поэтому обычно туда съезжаются богомольцы не только из Ошской области, но и из Узбекской и Таджикской ССР. Оживление религиозных настроений среди верующих в дни “ураза”-“курбан-байрам” находит свое отражение не только в массовом посещении верующими мечетей, но и в соблюдении многими из

26 | Здесь имелись в виду два главных мусульманских праздника: 1) Ураза-байрам (араб. *ид-ал-фитр*) — праздник Разговения, связанный с завершением поста в месяц рамадан; 2) Курбан-байрам (араб. *ид-ал-адхи*) — праздник Жертвоприношения, связанный с завершением паломничества в Мекку [*Ислам...*, 1991, с. 88–89].

27 | Гиздуван — город к северо-востоку от Бухары (совр. Республика Узбекистан), Петропавловск — город в северной части совр. Республики Казахстан.

28 | Тахт-и Сулейман (Трон Соломона) — гора в районе г. Ош. С глубокой древности является важнейшим объектом массового паломничества. В литературе связывают название этой горы с именем библейско-коранического персонажа царя Соломона (Сулеймана). По мусульманской легенде, пророк Сулейман некогда был в Оше и восседал на священной горе как на троне [Литвинов, 2008, с. 199–206].

них “уразы” (поста, длящегося целый месяц) и обряда жертвоприношения “курбан” (убой мелкого и крупного скота). Круг исполняемых у мусульман обрядов не ограничивается только упомянутыми выше. Сохраняются еще в заметной степени и другие обряды, предписываемые шариатом и адатом. Наиболее распространенными являются: религиозное бракосочетание (“никках”), похороны (“джаназа-намаз”), обрезание (“сеннят”), поминание покойников и пр.²⁹

Религиозная жизнь мусульман направляется существующими в СССР 4 духовными управлениями: духовным управлением мусульман Средней Азии и Казахстана (г. Ташкент), духовным управлением мусульман Европейской части СССР и Сибири (г. Уфа), духовным управлением мусульман Закавказья (г. Баку) и духовным управлением мусульман Северного Кавказа (г. Буйнакск, Дагестанской АССР). Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана и духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири с разрешения Правительства СССР проводили свои очередные съезды в конце октября 1948 г. в г. Уфе и в начале второй половины декабря того же года в г. Ташкенте. Также с разрешения Правительства СССР все 4 духовных управления собирались в 1948 г. организовать паломничество мусульман в Мекку, но реализовать это мероприятие не смогли в связи с возникшими военными действиями между арабами и евреями в Палестине³⁰. Паломничество в Мекку духовные управления мусульман намерены провести в текущем году. Духовное Управление мусульман Средней Азии и Казахстана, получив в 1945 г. соответствующее разрешение на издание религиозного журнала тиражом в 5 тыс. экз., с указанного выше года и по настоящее время выпустило всего 3 двоянных номера. Этим же духовным управлением издавался в 1947–1948 гг. литографским способом лунный религиозный календарь, тиражом в 3 тыс. экз. Лунный религиозный календарь на татарском языке также литографским способом, тиражом в 2 тыс. экз., издавался духовным управлением мусульман Сибири и Европейской части СССР в Уфе. Одновременно Советом были отклонены неоднократные просьбы о повторном издании духовным управлением мусульман Сибири и Европейской части СССР брошюры “ислам-дини” (“исповедание ислама”) и так называемого “афтияка” (сборник Сур Корана, составляющих его седьмую часть)³¹. Духовному управлению мусульман в Ташкенте и духовному управлению мусульман в Баку в соответствии с

29 | Мусульманские обряд бракосочетания, заупокойный обряд и поминки (на 3-й, 7-й, 40-й день и через год после ухода человека из жизни) регулируются нормами шариата и, по мнению исследователей, связаны с чисто исламскими традициями. Однако обряд обрезания более архаичен, существовал еще на Древнем Востоке, не является обязательным символом принятия «мусульманства» и был исламизирован уже в ходе «мусульманизации» стран Азии и Африки [Керимов, 1999, с. 65, 93–108].

30 | Имелась в виду Арабо-израильская война 1948–1949 гг. между Египтом, Ираком, Сирией, Ливаном, Йеменом, Саудовской Аравией и Иорданией, с одной стороны, и Израилем — с другой.

31 | *Хафтияк (афтияк)* — книга, включающая в себя одну седьмую часть часто употребляемых сур и аятов Корана. Использовалась и используется как учебное пособие в медресе [*Ислам на Европейском Востоке...*, 1994, с. 356].

их просьбами, было разрешено Правительством СССР открыть для подготовки мулл духовные учебные заведения — медресе, для Средней Азии в Бухаре и Ташкенте и для Закавказья в Баку. В настоящее время из указанных 3 медресе функционирует только бухарское медресе, открытое в 1946 г.³² Это медресе рассчитано на 9-летний срок обучения с контингентом учащихся в 60 чел., фактически же в нем обучается в настоящее время 42 чел.

Заслуживающей внимания особенностью современного состояния ислама в СССР является организационная слабость духовных управлений, неспособных контролировать и руководить всеми общинами и группами, стремящимися к общественному отправлению культа. Это обстоятельство обуславливает известную стихийность религиозного движения и наличие довольно значительного количества незарегистрированных, но фактически действующих общин и групп. Так, помимо официально действующих мечетей, Советом учтено свыше 500 мест, где собираются на молитвы, в том или ином количестве, верующие, причем их религиозные нужды обслуживаются в основном так называемыми бродячими муллами³³. Учитывая необходимость систематической борьбы с этим явлением, Совет давал своим Уполномоченным соответствующие указания. Но до сих пор не удалось достигнуть желательных результатов, некоторый эффект получен лишь от ограничения деятельности бродячих мулл, путем обложения их подоходным налогом. Эта мера, в тех случаях, когда налоговые органы последовательно осуществляли ее, приводила к прекращению деятельности бродячих мулл» [РГАСПИ, ф. 17, оп. 132, д. 111, л. 59–62].

В итоговой части докладной записки 1949 г. при рассмотрении дальнейших задач деятельности Совета по делам религиозных культов в сфере «мусульманского вероучения» подчеркивалась особая необходимость «совместно с правительствами Узбекской, Киргизской и Таджикской ССР разработать мероприятия в сторону сокращения, последующего ограничения, а затем и ликвидации массовых религиозных собраний, проводящихся духовенством и верующими в «святых» местах, особенно и в первую очередь вблизи города Ош (Киргизская ССР) около горы «Тахт-и Сулеймание» [там же, л. 67].

Таким образом, анализ исламской части докладной записки 1949 г. о положении неправославных культов в СССР, на наш взгляд, достаточно убедительно показывает, что рассуждения советских чиновников — государственных контролеров за религией — о «снижении» конфессиональности в среде мусульман были далеки от действительности. Несмотря на все гонения и ограничения, ислам продолжал сох-

32 | Имелось в виду знаменитое бухарское медресе Мир-и Араб. Справка о его работе и учебные программы на 1957 г. см.: [ГАРФ, ф. 6991, оп. 4, д. 4, л. 5–62].

33 | Проблема контроля за не имеющими своего постоянного «прихода» служителями исламского культа вызывала постоянную озабоченность до 1917 г. и у представителей царской администрации.

ранять свои позиции внутри мусульманской общины и лишь ждал возможности для своего возрождения, время которого наступило в конце 80-х гг. XX в.

III

ИСЛАМ В СССР В 1982 Г. (ПО МАТЕРИАЛАМ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИЙ)

Начало 1980-х гг. в СССР было временем все более заметного назревания кризисных явлений в социально-экономической, политической и идеологической сферах жизни. Ощутимо буксовало хозяйство (кроме нефтегазовой отрасли и предприятий военно-промышленного комплекса), в городах, где проживало подавляющее большинство населения, наблюдались постоянные перебои с поставкой продуктов (Самара, Челябинск и т.д.). Исключением являлась столица государства — Москва, где вроде бы продавалось все необходимое, но зато в выходные дни прилавки гастрономов штурмовались (в прямом смысле этого слова) жителями соседних областей. Поэтому, как это ни печально звучит, отрадными для коренного населения столицы империи Советов стали ноябрьские дни 1982 г., когда во время панихиды по Л.И. Брежневу Москва была «закрыта» для всех немосквичей, и местный обыватель мог спокойно «отовариться» в столичных магазинах. Не менее существенно кризис затронул и сферу идеологии. Никто об этом не говорил публично, но любой советский человек, изучавший в вузе или техникуме историю КПСС и знакомившийся с текстом основного партийного документа — ее Программой, осознал, что обещание построить к 1980 г. коммунизм полностью провалилось. Начиная с декабря 1979 г. страна вступила в необыкновенную войну «южнее Пянджа», где в Афганистане действовал так называемый ограниченный контингент советских войск. Те специалисты, которые детально были знакомы с «афганским вопросом», понимали, что боевые действия в этом государстве, отличавшемся всегда особо заметным «отторжением» всего «кяфирского», бессмысленны и эта война не может быть выиграна так называемыми социалистическими силами ни при каких условиях [более подробно см.: Арапов, 2003]. Общее неблагополучие дел в СССР чувствовал его новый руководитель (с ноября 1982 г.) Ю.В. Андропов. В литературе последних лет часто повторяют слова этого, несомненно, по-своему незаурядного политика: «Мы не знаем той страны, в которой мы живем».

В подобных условиях советский политический аппарат андроповского времени уже не мог отделяться в докладах «наверх» лишь исключительно оптимистическими «отписками» старого образца. В этом плане весьма показателен «секретный» отчет о состоянии религий в

СССР за 1982 г., представленный в Отдел пропаганды ЦК КПСС за подписью председателя Совета по делам религий при СМ СССР В.А. Куроедова³⁴. Нами был использован текст этого документа, который сейчас хранится в Российском государственном архиве Новейшей истории в фонде 5 «ЦК КПСС». Преамбула данного материала, попавшего в дом на Старой площади в своем первом экземпляре 2 июня 1983 г., носила традиционную партийно-бюрократическую окраску и была написана по всем канонам тогдашнего казенного «новояза».

В данном отчете констатировалось, что «деятельность Совета по делам религий при Совете Министров СССР в 1982 г. была направлена на выполнение указаний XXVI съезда КПСС, постановления ЦК КПСС от 22 сентября 1981 г. “Об усилении атеистического воспитания”, на претворение в жизнь конституционного принципа свободы совести, совершенствование контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах. Совет проводил значительную работу по изучению религиозной обстановки на местах, процессов, тенденций и новых явлений в религиях; по упорядочению сети религиозных объединений и усилению контроля за их деятельностью; по борьбе с религиозным экстремизмом; по воспитанию служителей культа в духе гражданственности и советского патриотизма; по обеспечению правильного применения законодательства о культах местными органами власти» [РГАНИ, ф. 5. оп. 89, д. 82. л. 29].

Несомненно, данный текст замечателен казуистикой своего содержания. На наш взгляд, особо сильно звучит радужная фраза о роли «гражданственности и советского патриотизма» в деле воспитания такой специфической группы «строителей коммунизма», как служители религиозных культов. Однако бодряческий пафос, звучавший в отчете, заметно снизился, когда дело дошло до характеристики ситуации в «советском» исламе в 1982 г. Вот содержание «магометанского» раздела отчета.

МУСУЛЬМАНСКИЙ КУЛЬТ

«Проводилась большая работа по изучению процессов, происходящих в исламе. В соответствии с указанием ЦК КПСС в восьми областях совместно с Институтом научного атеизма АОН при ЦК КПСС³⁵ были исследованы характер и особенности влияния реакционной части мусульманского духовенства на население республик Советского Востока. Проблемы мусульманского культа обсуждались на заседаниях Совета и 2 групповых совещаниях уполномоченных Совета.

Несмотря на большие достижения в деле высвобождения членов социалистического общества из-под влияния религии, ислам все еще

продолжает оказывать заметное воздействие на сознание и поведение значительной части населения. Его обряды и ритуалы воспринимаются не только верующими, но и многими неверующими как национальное достояние. В районах распространения ислама, особенно в сельской местности, практически все умершие подвергаются отпеванию³⁶, почти все мальчики проходят через обряд ритуального обрезания и до 60–90 % молодоженов “освящают” свой брак у служителя культа.

Сеть религиозных объединений в мусульманском культе наименее упорядочена. В стране на законном основании действует 374 мусульманских религиозных объединения и около 1 тысячи служителей культа. В то же время, по далеко не полным данным, в стране противозаконно действуют 539 незарегистрированных мусульманских объединений и свыше 10 тысяч служителей культа, более 230 “святых” мест, которые ежегодно посещают сотни тысяч верующих³⁷. В десятках тысяч населенных пунктов вся религиозно-обрядовая практика находится в руках бесконтрольно действующих незарегистрированных мулл³⁸.

Незарегистрированные служители культа не ограничивают свою деятельность лишь удовлетворением религиозных потребностей граждан. Они хозяйничают на кладбищах, организуют паломничество верующих к “святых” местам, где распространяются самые дикие суеверия, выступают организаторами противозаконного строительства новых молитвенных помещений, способствуют совершению преступлений (многоженство, похищение девушек, женитьба на девушке, не достигшей брачного возраста³⁹, продажа девушек за калым).

Наиболее реакционная часть незарегистрированного духовенства (к которой можно отнести более 200 потомков ишанов⁴⁰, действующих в Средней Азии, руководителей около 400 мюридских братств⁴¹, функционирующих в республиках Северного Кавказа, часть экстремистски настроенных мулл⁴²) подстрекает население отказываться от службы в Советской Армии, запрещать своим детям вступать в пионеры и комсомол, создает подпольные школы по обучению детей и взрослых религии, размножает и распространяет материалы зару-

34 | Куроедов Владимир Алексеевич — председатель Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР в 1960–1965 гг., председатель Совета по делам религий при СМ СССР в 1965–1985 гг.

35 | Институт научного атеизма при ЦК КПСС действовал в структуре Академии общественных наук при ЦК КПСС в 1964–1991 гг.

36 | Термин «отпевание», использованный в отчете, заимствован из христианской (православной) лексики. В данном документе имелся в виду погребальный обряд в исламе — «джаназа» [Ислам..., 1991, с. 58–59].

37 | О «святых» местах в исламе более подробно см.: [Басилов, 1970] и последняя по времени работа, затрагивающая эту тему [Литвинов, 2006].

38 | Данная фраза находится в заметном противоречии с предшествующей, где делалась попытка свести число незарегистрированных служителей исламского культа всего лишь к 10 тыс. человек.

39 | В большинстве союзных республик, по советскому законодательству, выходить замуж могла женщина, которой исполнилось 18 лет; в ряде южных республик (Азербайджан, Узбекистан) брачный возраст невесты снижался до 17 лет.

40 | Ишан — титул или прозвище, которым в Средней Азии наделяют руководителей (разного уровня) суфийских братств и их потомков. И в Российской империи, и в СССР светские власти относились к ишанам с большим подозрением, рассматривая их как оплот антирусски (антисоветски) настроенных мусульманских кругов [Абашин, 1999, с. 40–41; Арапов, 2002, с. 324–325].

41 | В данном случае имелись в виду так называемые суфийские братства, членами которых являлись вышеупомянутые «мюриды» (последователи, ученики) [подробнее см.: *Подвижники ислама...*, 2003].

42 | В российских дореволюционных и советских казенных бумагах термином «муллы» часто обозначали всю совокупность мусульманских духовных лиц.

бежных радиостанций, разжигает религиозный фанатизм и националистические настроения. Только в 1982 г. в одной Таджикской ССР была обнаружена 21 подпольная школа по обучению детей и взрослых религии. Выявлены также многочисленные факты размножения и распространения “самиздатовской” религиозной литературы.

Многолетняя работа местных партийных и советских органов по прекращению противозаконной деятельности незарегистрированных мусульманских объединений и служителей культа устойчивых результатов не дает: вместо закрытых религиозных объединений возникают новые, функции прекративших деятельность незарегистрированных мулл продолжают выполнять пенсионеры из новых поколений, подчас коммунисты. Факты исполнения коммунистами обязанностей служителей культа обнаружены в истекшем году в ряде областей Казахской ССР, в Азербайджанской ССР. Например, член КПСС С. Ахмеджанов, бывший бригадир колхоза из села Раздольное Маркокольского района Восточно-Казахстанской области, будучи муллой, активно выступает на партийных собраниях с критикой парткома за ослабление политико-воспитательной работы.

Неправильное отношение должностных лиц к вопросам упорядочения сети религиозных объединений приводит к тому, что стремление не замечать противозаконной деятельности незарегистрированных мечетей и мулл оборачивается попустительством религии. Так, весной 1982 г. в одном кишлачном (сельском) Совете — “Илгор” Ленинского района Андижанской области⁴³ обнаружено 15 фактически действующих, заново отремонтированных мечетей. Ряд из них, как выяснилось, функционирует в течение 10–15 лет. Незарегистрированные мечети обнаружены также в Бозском, Балыкчинском и Мархатском районах этой области.

Широкое распространение получила практика сокрытия от вышестоящих организаций фактически действующих религиозных объединений, служителей культа и “святых” мест. Только в Курган-Тюбинской области Таджикской ССР, где действуют 2 зарегистрированных мечети с 5 служителями культа, в 1981 г. работниками Совета было обнаружено более 70 мечетей, построенных верующими под видом чайхан путем самозахвата колхозных и совхозных земель, каждая площадью от 50 до 300 кв. м и большим двором (до 1000 кв. м)⁴⁴. Многие из этих мечетей противозаконно действовали по 15–20 лет под боком у руководителей райкомов и райисполкомов.

Постановлением Совета было предложено облисполкому решить вопрос о регистрации части религиозных объединений, а противоза-

конную деятельность других прекратить. На местах же, сославшись на постановление Совета, попросту отняли у верующих названные чайханы-мечети. Подобное “решение вопроса” породило негативные настроения среди верующих, а богослужения во многих населенных пунктах продолжались и в истекшем году. Только во время двух мусульманских праздников (курбан-байрам и ураза-байрам) в 1982 г. в республике было обнаружено свыше 40 незаконно действующих молитвенных домов. В то время как на законном основании здесь действует 17 мусульманских объединений.

Таким образом, сложилась ситуация, когда многими местными органами власти игнорируются указания директивных органов и рекомендации Совета об упорядочении сети религиозных объединений путем регистрации части из них. Заявления верующих о регистрации фактически действующих религиозных объединений в большинстве случаев в установленном законом порядке не рассматриваются. Всего в 1982 г. удалось зарегистрировать 13 мусульманских объединений, а за истекшие 5 лет — 57 объединений.

Нежелание решать вопросы упорядочения сети мусульманских религиозных объединений не только толкает верующих в объятия проходимцев, людей с темным прошлым, но и дает повод реакционной части духовенства распространять слухи об “ущемлении прав” народов Советского Востока. В городе Ашхабаде на законном основании действуют православная церковь, молитвенный дом баптистов, а просьбы мусульман о регистрации их религиозного объединения категорически отклоняются руководителями города и республики.

У этой проблемы есть еще один аспект. Империализм и реакция в своем стремлении перебросить в СССР “пламя исламского возрождения”, разжечь у советских граждан религиозно-националистические настроения главную ставку делают на незарегистрированные религиозные объединения и служителей культа. И нельзя сказать, что их попытки не доходят до цели. Зафиксированы факты организации незарегистрированным духовенством коллективных прослушиваний передач зарубежных радиостанций, распространения магнитофонных кассет с записью таких передач, насаждения ими антирусских, антисоветских настроений среди верующих. К примеру, в Кулябской области Таджикской ССР задержан незарегистрированный служитель культа Н. Иноят-ов, который с группой других верующих распространял фетву, в которой, в частности, говорится: “советских солдат, погибших в Афганистане, нельзя хоронить по шариату, так как они воевали против истинных мусульман Афганистана”». [РГАНИ, ф. 5, оп. 89, д. 82, л. 37–41].

Таким образом, «мусульманский» раздел отчета Совета по делам религий за 1982 г. четко свидетельствовал о том, что вся шестидесятипяти-

43 | На протяжении последнего столетия Андижан и его округа выступают как одно из главных мест проявления политической и религиозной активности коренного населения Средней Азии (Андижанское восстание 1898 г., события в Андижане в 2005 г. и т.д.).

44 | О подобных способах «подпольного» отправления верующими исламского культа в советское время более подробно см.: [Поляков, 2004].

летняя партийно-советская «атеистическая» борьба с мусульманским миром закончилась фактически полным провалом. Хотя и дальше вплоть до конца 1980-х гг. советский «агитпроп» будет стараться временами повторять ветхие трескучие фразы о «преодолении религиозных пережитков», но в их действенность перестанут верить даже произносящие их чиновники. Наиболее прагматично настроенные работники из партийно-ученых структур — сотрудники Института общественных наук при ЦК КПСС — станут даже предлагать наладить сотрудничество с исламскими кругами [см.: *Ислам и политика...*, 1988 (Предисловие)]. Но будет уже поздно: на рубеже начала последнего десятилетия XX в. обвалится вся партийно-советская система, и СССР прекратит свое существование. Начнется новый, качественно иной этап отношений России и других государств СНГ с миром ислама.

Список источников и литературы

- Абашин С.Н. Ишан // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 2. М., 1999.
- Акшинский В.С. Климент Ефремович Ворошилов. Биографический очерк. М., 1979.
- Арапов Д.Ю., Косач Г.Г. *Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ*. Нижний Новгород, 2007.
- Арапов Д.Ю. Мусульманское духовенство в Средней Азии в 1927 году (по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии) // *Расы и народы*. М., 2002.
- Арапов Д.Ю. *Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.)*. М., 2004.
- Арапов Д.Ю. *Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.)*. М., 2004.
- Арапов Д.Ю. Этноконфессиональный фактор в Центральной Азии в оценке русских военных исследователей. XIX–XX вв. // *Восток (Oriens)*. 2003. № 3.
- Бабаджанов Б. *Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)*. СПб., 2001.
- Бартольд В.В. *От редакции журнала «Мир ислама»* // Бартольд В.В. *Сочинения*. Т. VI. М., 1966.
- Басилов В.Н. *Кульст святых в исламе*. М., 1970.
- «Все религиозные организации мусульман находятся накануне полнейшего разрушения» (Свидетельство муфтия Р. Фахретдинова. 1930 г.) / Публ. М.И. Одинцова // *Отечественные архивы*. 1994. № 1.
- Голдин В.И. *Россия в Гражданской войне*. Архангельск, 2000.
- Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).
- Декреты Советской власти*. М., 1957.
- Ислам и политика. Научно-информационный сборник*. Вып. 5. М., 1988 (для служебного пользования).
- Ислам на Европейском Востоке: Энциклопедический словарь*. Казань, 1994.
- Ислам: Энциклопедический словарь*. М., 1991.
- История дипломатии*. Т. II. М., 1945.
- Керимов Г.М. *Шариат. Закон жизни мусульман*. М., 1999.
- Литвинов В.П. *Религиозное паломничество: региональный объект (на примере Туркестана эпохи Средневековья и Нового времени)*. Елец, 2008.
- Минуллин И.Р. *Мусульманское духовенство и власть в Татарстане (1920–1930 гг.)*. Казань, 2006.

«Мусульмане преисполнены надежды, что будут обладать и пользоваться правами... дарованными РСФСР». Письма председателя ЦДУМ муфтия Р. Фахретдинова председателю ЦИК М.И. Калинину. 1920-е годы / Публ. Д.Ю. Арапова, И.Л. Алексеева // *Отечественные архивы*. 2006. № 5.

«Мусульманское духовное управление находит необходимым выразить свою полную лояльность к Советской власти» ЦДУМ Европейской России и Сибири и Президиум ВЦИК. 1923–1924 гг. / Публ. Д.Ю. Арапова // *Исторический архив*. 2008. № 2.

Новая история Индии. М., 1961.

Одинцов М.И. *Власть и религия в годы войны. Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945*. М., 2005.

Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.

Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе (1989 г.) // *Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век*. М., 2004.

Постановление ВЦИК РСФСР от 9 июня 1924 г. о преподавании мусульманского вероучения (Публ. Д.Ю. Арапова) // *Исторический архив*. 2008. № 2.

Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ).

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (СПФАРАН).

Хаятин А. Жизнь и деятельность Е.Д. Поливанова // Поливанов Е.Д. *Статьи по общему языкознанию*. М., 1968.

Центральный Комитет. КПСС, ВКП(б), РКП(б), РСДРП(б): *Историко-биографический справочник*. М., 2005.

Чеботарева В.Г. *Наркомнац РСФСР: свет и тени национальной политики*. М., 2004. Гл. III. § 5.

М.-А. Сулейманов Об оттиске печати Ходжи Ахмада Йасаи

В подземной мечети «Хильвет» (Туркестан, Казахстан) в комнате, где имеется спуск в подземелье, на стене висит увеличенный оттиск печати Ходжи Ахмада Йасаи. Этот оттиск имеется также во многих печатных изданиях. Основой для этих оттисков служил и до сих пор служит оттиск, который приведен в труде П.Н. Ахмерова «Описание печати Ахмеда Ясаи». В своем труде П.Н. Ахмеров упоминает, что этот оттиск был прислан в распоряжение общества археологии, истории и этнографии в 1895 г. членом этого общества А.А. Диваевым. А сам А.А. Диваев получил его от старосты мавзолея Ходжи Ахмада Йасаи. Затем с разрешения А.А. Диваева оттиск печати был воспроизведен литографическим способом в естественную величину, и именно его изучением занялся П.Н. Ахмеров. Эта печать состоит из трех concentрических кругов: внутреннего, среднего и внешнего. Диаметр внутреннего круга — 3 см, диаметр среднего круга — 9 см и диаметр внешнего круга — 11 см [Ахмеров, 1896, с. 529–531].



Рис. 1



Рис. 2

Внутри самого малого круга написано:

حضرت سلطان خواجه احمد يسوي ١٢١٢

«Хазрат Султāн Ходжа Аҳмад Йасавӣ 1212».

Средний круг печати разделен десятью радиусами, в промежутках которых написаны имена нескольких знаменитых в мусульманском мире личностей, имена которых начинаются на Ахмад, начиная с самого Мухаммада (рис. 1).

Чтение этих имен следует начать сверху вниз по часовой стрелке (т. е. если предположить что на этом круге расположен циферблат, то чтение начинается с места, где должна быть расположена цифра 12 и т. д. по часовой стрелке) и вот порядок этих имен:

احمد مرسل صلى الله عليه وسلم	— «Аҳмад посланник, да благословит его Аллах и приветствует»
شيخ احمد حنبل	— «Шайх Аҳмад Ханбал» ¹
شيخ احمد خير النساخ	— «Шайх Аҳмад Хайр ан-Нассāдж»
شيخ احمد ارقم	— «Шайх Аҳмад Арқам»
شيخ احمد حضرويه	— «Шайх Аҳмад Хазравиййа»
شيخ احمد روي	— «Шайх Аҳмад Равий»
شيخ احمد مختار	— «Шайх Аҳмад Муҳтār»
شيخ احمد حامي	— «Шайх Аҳмад Хāmй»
شيخ احمد كبير	— «Шайх Аҳмад Кабйр»
شيخ احمد صغاريه	— «Шайх Аҳмад Сағариййа»

По краю всей окружности шириной 1 см, т. е. между окружностями внешнего и среднего кругов [2.531] написана известная молитва «ду‘а». Как и приведенные выше имена, чтение этой молитвы начинается с того места, где на циферблате должна быть цифра 12:

بسم الله خير الأسماء بسم الله رب الأرض رب السماء بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء وهو في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم
عمل حاجي خان

«Во имя Аллаха [начинаю с именем Аллаха] с одним из лучших имен. Во имя Аллаха Господа земли Господа неба. Во имя Аллаха, с именем Которого ничто не вредит и Он на земле а не на небе, [ибо] Он — Слышащий, Знающий. Работа Хāджй-хāна».

В надписи этого оттиска допущена ошибка. Она состоит в том, что после предложения:

لا يضر مع اسمه شيء —

с именем Которого ничто не вредит —

1 | П.Н. Ахмеров прочитал «Хамбал», хотя в действительности надо читать: «Ханбал».

Ошибочно добавлено: وهو — «и Он», что и повлекло за собой полное искажение смысла этой молитвы. Хотя П.Н. Ахмеров в своем труде опустил это место и привел правильный вариант перевода этой молитвы. Под полным искажением смысла молитвы имеется в виду то, что, если следовать переводу надписи, получается, что Аллах находится на земле, а утверждать, что Аллах находится в каком-либо месте, считается ересью в исламской догматике. В книге «ал-‘Акида ал-исламийа» в главе об описаниях Аллаха упомянуто, что при рассмотрении описаний Аллаха следует соблюдать три основные вещи, и одна из них гласит: «Следует верить в то, чем описал Себя Сам Аллах или описал Аллаха Его посланник, да благословит его Аллах и приветствует, и следует утверждать, что описания Господа миров являются превыше и совершенней, чтобы быть похожим на описания смертных созданий» [Са‘ид ал-Хан, Дйб Мистй, 1999, с. 124]. Но ни в Священном Коране, ни в сунне Пророка мы не находим ни одного упоминания о нахождении Аллаха на земле. В книге «Талхис шарх ал-‘акида ат-Тахавийа» относительно вопроса о местонахождении Аллаха говорится: «Доказательство того, что Он выше Своих созданий, это слова Всевышнего: (Он — Одолевающий и находится над Своими рабами) (Коран 6:18) и (Они боятся своего Господа, Который над ними, и совершают то, что им велено) (Коран 16:50). И суть этого, что применение слова «над» относительно Аллаха не означает Его пребывание где-либо локально или физически. В противном случае это будет означать несовершенство в сущности и в описаниях Всевышнего Аллаха» [ал-Бадахшани, 1415/1995, с. 117].

В фонде музея «Азрет Султан», в отделе письменных памятников, хранится книга, зарегистрированная под: № 2166 «Диван-и хикмет», изданная в Казани в 1896 г. И в этой книге на титульном листе дан другой оттиск² печати Ходжи Ахмада Йасави (рис. 2) Этот оттиск точно так же состоит из трех кругов, размеры этих кругов аналогичны с кругами первого оттиска. Точно так же средний круг разделен десятью радиусами, в промежутках которых написаны имена тех самых личностей, которые приведены на первом оттиске. Так же посередине в самом маленьком круге написано имя Ходжи Ахмада Йасави и указан год. По краям окружности имеется та же молитва, но в ней отсутствует вышеупомянутая ошибка:

بسم الله خير الأسماء بسم الله رب الأرض و رب السماء بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم
عمل حاجي خان

«Во имя Аллаха [начинаю с именем Аллаха] с одним из лучших имен. Во имя Аллаха Господа земли и Господа неба. Во имя Аллаха, с именем Которого ничто не вредит на земле и ни на небе, [ибо] Он — Слышащий, Знающий. Работа Хāджй-хāна». Как видно, в этом оттиске молитва написана без ошибки и не противоречит исламской догматике. Это основное его отличие

2 | Этот оттиск далее условно будем называть вторым оттиском.

от первого оттиска. Кроме этого, имеются еще некоторые существенные различия:

1) В первом оттиске в молитве многие слова огласованы, хотя и не полностью, а во втором оттиске огласования почти отсутствуют кроме как в слове **اسمه**, где над буквой **س** («син») видна черточка, которую можно принять за фатху. Хотя наличие фатхи над **س** («син») будет ошибкой: если огласовывать, то, скорее всего, следует ставить кясру под буквой «алиф»;

2) Орнаменты, которыми расписано внутреннее пространство маленького и среднего кругов в первом оттиске, существенно отличаются от орнаментов, имеющих во втором оттиске.

3) Во втором оттиске слова **رب الارض ورب السماء** переплетаются в писании друг с другом, а слово **العليم** написано протяжно. Тогда как в первом оттиске слова расположены вплотную, но никак не переплетаются.

4) В первом оттиске отсутствует союз «и» — **و** в предложении **رب الارض رب السماء** — «Господа земли и Господа неба», во втором оттиске этот союз присутствует. Также в первом оттиске буква алиф в слове **اسمه** ошибочно «хамзована» (т. е. написана с разделительной хамзой).

5) В первом оттиске в имени **كبير** отсутствует диакритическая точка под буквой «ба» — **ب**.

6) Второй оттиск выполнен более утонченно. При сравнении сразу видно, что работа при изготовлении первого оттиска отличается грубостью.

На основании этих данных неизбежно приходишь к выводу, что первый оттиск снят с неудачно сделанной копии печати, а второй снят с печати оригинала. Потому что представляется нелепым, чтобы известный исламский мистик Ходжа Ахмад Йасави, «султан ал-‘арифин» — «султан познавших», как его называют, пользовался печатью, в которой допущена непростительная ошибка. Учитывая, что сам Ходжа Ахмад Йасави призывал людей к вере и к познанию Единого Аллаха, приходится признать, что он никак не мог допустить, чтобы в его печати имелась непозволительная с теологической точки зрения ошибка. Поэтому можно смело утверждать, что все оттиски, имеющиеся сегодня во многих печатных изданиях (приведенные в труде П.Н. Ахмерова), сняты с копии печати, а не с оригинала. Разумнее было бы заменить эти оттиски на второй оттиск, в котором отсутствует ошибка. Что же касается того, когда, где и сколько копий печати Ходжи Ахмада Йасави было сделано, то ответы на эти вопросы еще предстоит искать историкам.

Список источников и литературы

Ахмеров П.Н. Описание печати Ахмеда Ясави // *Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском Университете*. Т. 13. Вып. 1–6. Казань: Типо-литография Императорского Казанского Университета, 1896.

ал-Бадахшāнī, Муҳаммад Анвār. *Талҳиш шарҳ ал-‘ақїда ат-Ғаҳāvиййа*. Пакистан — Карачи, 1415/1995.

Са‘їд ал-Ҳāн, Муṣтафā, Диб Мистў, Муҳий ад-Дїн. *Ал-‘Ақїда ал-ислāmиййа*. Дамаск — Бейрут, 1999.

Рецензии, библиография

8

П.В. Башарин

Рецензия на книгу:
**Византийские сочинения
 об исламе (тексты переводов
 и комментарии) /** Под. ред.
 Ю.В. Максимова. М.: Изд-во ПСТГУ,
 2006. 230 с.

Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета приступило к изданию серии «Византийские сочинения об исламе». В начале нового тысячелетия Библейско-богословский институт св. апостола Андрея (ББИ) в серии «Диалог» выпустил ряд переводов ведущих западных исследований и хрестоматию, посвященную взаимоотношению христианства и ислама и проблеме диалога. Вот перечень ключевых изданий: *Христиане и мусульмане. Проблемы диалога: Хрестоматия* / Сост. А. Журавский. М., 2000; Б. Луис. *Ислам и Запад*. М., 2003; Р. Армур. *Ислам и христианство. Непростая история*. М., 2004. Санкт-Петербургское издательство «Алетейя» выпустило перевод монографии известного медиевиста Ф. Кардини. *Европа и ислам: история непонимания*. СПб., 2007.

Рецензируемое издание является первой хрестоматией, представляющей подбор переводов на русский язык источников, отражающих религиозную христианско-мусульманскую полемику. В первом выпуске, вышедшем под редакцией Ю.В. Максимова, собраны авторы VIII–XV вв. Около половины сочинений переведены впервые. Подбор авторов в книге следующий: Иоанн Дамаскин («О ересях», гл. 100), Феодор Абу Курра («Опровержение сарацин епископа Феодора Харранского по имени Абу Курра в пересказе Иоанна Дьякона» диалоги 18–25, 32, 8, 16, 9, 35–38), Феофан Исповедник (отрывок из «Хронографии» о Мухаммаде), Георгий Амартол («Хронография», гл. 235 «О вожде сарацин Мухаммаде»), Григорий Декаполит («Историческое сказание, весьма полезное и всячески сладчайшее, о видении, увидев которое, некий сарацин уверовал [и стал] мучеником за Господа нашего Иисуса Христа»), Варфоломей Эдесский («Обличение Агарянина»), Николай Мистик («Письма к халифу»), Самон Газский («Разговор с Ахмедом Сарацином, показывающий, что от священнодействий иереев хлеб и вино истинно и непреложно становятся телом и кровью Господа нашего Иисуса Христа»), Ефимий Зигавин («Догматическое всеоружие», гл. 28 «Против са-

рацин»), Симеон Фессалоникийский («Против ересей», гл. 4 «против язычников и мухаммедан»; «Послание в поддержку благочестия против агарян»).

Представленные тексты довольно разноплановы. Во-первых, это источники в жанре диалогов, оппонентом в которых выступает «магометанин», «сарацин» (Феодор Абу Курра «Опровержение сарацин», Варфоломей Эдесский «Обличение Агарянина», Самон Газский «Разговор с Ахмедом Сарацином»). Характерно, что убеждение противника происходит при помощи логической аргументации. Аргументы подкрепляются ссылками на мусульманскую традицию. Часто эти ссылки неверны и кишат ошибками, особенно в тех случаях, когда автор имел представление об исламе через третьи руки. Либо сами, либо их информанты, они имели довольно поверхностное знание арабского языка и священной мусульманской истории. Например, неточные переводы: *самад* («крепкий», как Божественный атрибут — «сферический» (Никита Византийский, Ефимий Зигавин), «всецелосферический» (Иоанн Кантакузин, Симон Фессалоникийский), *‘алак* («сгусток крови», из которого был образован Адам) — пиявка (в данном случае мы имеем дело с омонимией) (Никита Византийский, Ефимий Зигавин). Такбиру (Аллах акбар) дается неправильный перевод, который навеивает мысль о том, что автор, или его информант, знал арабский язык очень приблизительно: «Алла уа Кубар Алла» — «Бог, Бог более великий и могущественный, чем богиня Афродита (Кубар)» (Георгий Амартол). Часто мы имеем дело с искажениями в поздней традиции правильных ранних переводов. Например, термин «всецелосферический» (ὁλόσφαιρος) у Иоанна Кантакузина и Симона Фессалоникийского является искажением термина «цельнокованный» (ὁλόσφυρος), что точно передает слово *самад* (с. 188). Думается, не всегда эти ошибки были случайны. Часто они могли использоваться для сведения к абсурду догматов критикуемой религиозной традиции. Например, заявлялось, что сарацины думают, будто первый человек произошел из пиявки, самаритяне должны будут выгребать из рая нечистоты праведников, чтобы рай не пропах. Или мог заведомо искажаться смысл ключевых для ислама религиозных обрядов (поклонение Черному камню Ка’бы описывалось как поклонение тому месту, где Авраам совокупился с Агарью, будто бы на камне виден силуэт Афродиты, процедура очищения от экскрементов (*истинджа*) грубо искажалась — мусульмане будто вначале обтирали зад землей, а затем рукой, пропахшей экскрементами, омывали рот и лицо). Подобная риторика, характерная для всех традиционных полемических религиозных традиций (ср. критику христиан римлянами, манихеев христианами и мусульманами и т. д.), имела свою жесткую специфику. Попытка навязать мнение, что мусульмане поклонялись Афродите, уходит в греко-римскую традицию именования богов иных религиозных традиций греческими либо римскими именами (на-

пример, имена финикийских или зороастрийских богов у греков, кельтских — у римлян). Этот взгляд на мусульманский «пантеон» привился в Европе (например, перечисление в «шансон де жест» таких «мусульманских» богов, как Аполлон, Марс, Юпитер).

Полемика никогда не направлялась на конкретного противника, а была адресована своим единоверцам, являясь действенной формой профилактики от прозелитизма или «впадения в ересь». Однако логика полемики была весьма продуманной и выдерживалась в лучших традициях античной теории аргументации. Практически не допускались ссылки на неизвестные оппоненту факты. Так, апологет практически никогда не ссылается на Новый Завет, логически ожидая протеста соперника. Это же соображение не вводило запрета на апелляции к Ветхому Завету, сюжетами из которого полна священная история ислама. Например, это касается важного аргумента, отрицающего пророчество Мухаммада: о приходе Христа, согласно христианской традиции, намекают еще древние пророки, между тем, как о Мухаммаде они не упоминают. Только в позднем тексте Самона Газского появляются обильные цитаты из Нового Завета. Это обусловлено фактом, что этот источник написан в уже оформившемся жанре, потерявшем к этому времени свои практические функции проповеди к единоверцам.

Во-вторых, в хрестоматии представлены полемические нарративные тексты, описывающие жизнь Мухаммада, его проповедь, вероучение и религиозную практику ислама (Иоанн Дамаскин «О ересях», Феофан Исповедник «Хронография», Георгий Амартол «Хронография», Ефимий Зигавин «Догматическое всеоружие», Симеон Фессалоникийский «Против ересей»). Во всех упомянутых источниках приведена стандартная для христианских полемистов схема: родословная Мухаммада, его жены (особенно подчеркивается хитрость, с которой Мухаммад получал очередную жену), припадок эпилепсии, выданной за откровение, дружба с монахом Бахирой, рассказывавшем ему о священном христианском предании, насильственное завоевание авторитета среди арабов включая сцены расправы над отказавшимися принять новое учение. Именно эта модель в дальнейшем будет усвоена европейской традицией, вплоть до эпохи Просвещения (трагедий Вольтера «Магомет» о роли авторитарной личности в истории) и даже позитивизма (характеристика мистических переживаний Мухаммада как невротического расстройства у ряда исследователей).

«Историческое сказание... о видении, увидев которое, некий сарацин уверовал [и стал] мучеником за Господа нашего Иисуса Христа» Григория Декаполита описывает мученичество перешедшего в христианство племянника халифа. Сюжет об обращении «агарян» в христианство с описанием последующего мученичества встречается нечасто.

Три письма к юному халифу ал-Муктадиру Николая Мистика представляют эпистолярный жанр. Первое письмо преследует целью

смягчить участь кипрских христиан после неудачной попытки императора Льва выбить арабов с острова в 910–911 гг. Второе — договориться об обмене пленными, которые оказались в руках мусульман, видимо, после провала упомянутого похода. Целью третьего письма является прекращение разрушения христианских храмов по приказу халифа в ответ на слухи о притеснениях мусульман в Византии. Письма, что естественно, лишены того резкого полемического характера, который присущ первым двум видам источников. Они представляют собой пример утонченной византийской дипломатии, о безупречном владении которой свидетельствует должность Николая — «мистик» (личный секретарь императора по делам, представляющим государственную тайну). Тон писем меняется с каждым разом в соответствии с характером поставленных Николаем целей. Ответы на письма, если таковые последовали, не сохранились. В связи с этим данный источник интересен не только религиоведам, но и историкам.

Наконец, «Послание в поддержку благочестия против агарян» Симеона Фессалоникийского направлено греческим христианам, проживающим на завоеванных турками землях. Послание не содержит практических советов единоверцам, но ограничивается проповедью соблюдения христианских религиозных норм. Этим оно отличается от подобных сочинений в мусульманском мире, где разбираются стандартные условия проживания мусульманина в немусульманском окружении. В упомянутых мусульманских источниках разбираются ключевые факторы, в зависимости от которых верующий либо должен перебраться в мусульманскую страну, либо же может остаться без ущемления своих религиозных обязанностей.

Каждому переводу предпослано небольшое добросовестное предисловие о жизни и трудах данного ересиографа, а также конкретно об источнике. Большое количество ссылок в предисловиях обнаруживает знакомство редактора не только с христианскими текстами, но и с ключевыми исламоведческими исследованиями по данной теме. Следует отметить отсутствие ошибок и неточностей при передаче арабских имен и терминов. Данная обязательная норма в отечественных исследованиях, написанных не исламооведами, соблюдается крайне редко.

Что характерно, в редакторском тексте практически отсутствует полемический тон, свойственный, к сожалению, ряду отечественных и зарубежных изданий, осуществляемых христианскими богословами, убивающий научную объективность. Подобный тон в данном издании крайне редок, однако иногда все же проскальзывает, например в фразе «совратившийся в ислам арабский христианин Али Ибн Раббан ат-Табари» (с. 5).

Все перечисленные положительные стороны издания делают рецензируемую хрестоматию незаменимым пособием не только для специалистов по христианству, но и для исламоведов, а также преподава-

телей истории религии, которые могут активно привлекать ее при чтении соответствующих курсов по исламу. Следует надеяться, что серия «Византийские сочинения об исламе» продолжит издание источников, внося тем самым вклад не только в академические исследования по взаимоотношению ислама с христианством, но и способствовать межрелигиозному и межкультурному диалогу.

Г.А. Хизриева

**Рецензия на книгу:
Специфика
этнополитических конфликтов
и подходы к их урегулированию:
Учебное пособие. М.: НАВОНА,
2008, 160 с.**

Книга И.Д. Звягельской является учебным пособием. Этот жанр отличается от любых других академических жанров тем, что представленный материал и дефиниции, содержащиеся в нем, обязаны стать результатом многолетней работы и содержать неоспоримые выводы, составляющие теоретическую основу дисциплины, в рамках которой пишется учебное пособие. С этой точки зрения учебное пособие является наиболее трудным жанром. Написание же пособия для российских студентов-обществоведов осложняется еще и тем, что обществоведческие науки еще не вышли из затяжного кризиса, в котором они оказались за годы разрушения российских академических и образовательных традиций. К тому же отсутствие единообразия в подходах, стандартах, мнениях, научных предпочтениях и школах делает эту миссию почти невыполнимой. Надо сказать, что это справедливо в отношении большинства политологических дисциплин, но в наибольшей степени, когда речь заходит об этноконфликтологии. Еще двадцать лет назад в России даже название этой дисциплины мало кому было известно. Мне вспоминается 1988 год, когда в Институте этнографии АН СССР руководитель Сектора народов Америки В.А. Тишков впервые произнес слово «конфликтология» в контексте изучения этничности и призвал обратить внимание коллег на эту дисциплину. Тогда набирал силу самый первый этнополитический конфликт на территории Советского Союза — Карабахский. Его анализ представлен И.Д. Звягельской на с. 138–147 для иллюстрации темы «ирредентизм» в разделе ее учебного пособия, отведенного для разбора конкретных примеров этнополитических конфликтов. Надо отметить, что избранный автором сжатый стиль не предполагает возможности введения в анализ рассказа о собственных усилиях и «полевом» опыте участия в процессе деэскалации этого конфликта. А жаль. Живое свидетельство могло бы ярче показать, насколько сложен путь достижения даже самых небольших позитивных

сдвигов в урегулировании подобного рода ситуаций. В 1988 г. мало кто мог предположить, насколько актуальной эта дисциплина станет для еще не разорванными войнами, вооруженными столкновениями, массовыми убийствами и этнорелигиозным противостоянием пространства, которое мы уже привычно называем «постсоветским». Сегодня же нет ни одного гуманитарного высшего учебного заведения, где бы не преподавался курс, в состав которого входит рассмотрение проблематики этноконфликтологии. Мой собственный опыт преподавания этнологии для политологов и востоковедов РГГУ говорит о том, насколько важным оказывается этот раздел социальной антропологии для воспитания современного политолога-практика, политтехнолога, историка, антрополога, и какой неподдельный интерес в связи со своей практической направленностью вызывает он у студентов.

Конфликтология как отрасль гуманитарного знания сегодня находится на пике своего развития. По данным Высшей аттестационной комиссии РФ, по количеству диссертаций, написанных в рамках этой дисциплины, она занимает одно из ведущих мест. Учитывать весь информационный поток в лекциях и при подготовке семинарских занятий бывает крайне трудно. Имеющиеся учебники и пособия зачастую отражают огромное разнообразие подходов и школ, но плохо систематизируют материал. В связи с этим выход небольшого учебного пособия, резюмирующего многолетний опыт практической, исследовательской и преподавательской деятельности известного специалиста-конфликтолога, востоковеда, доктора исторических наук, профессора МГИМО(У) МИД РФ И.Д. Звягельской является исключительно важным событием.

Материал в учебном пособии систематизирован с большим вкусом и пристрастно с точки зрения логики. А это весьма нелегко, если учесть те нескончаемые дебаты, которые ведут конфликтологи даже относительно таких базовых понятий, как «конфликт» и «кризис» и их терминологии. В пособии автору не только удастся развести многие близкие понятия, но и сопроводить эту процедуру логическим суждением, т. е. терминологизировать их для целей своей дисциплины. При этом автор не вводит в учебное пособие ничего лишнего, что могло бы отвлекать внимание студента от предмета. Даже ссылки даны только там и тогда, где и когда это крайне необходимо. Данная работа не является традиционным учебником, предполагающим самостоятельное изучение предмета. Эта книга состоялась именно в качестве «пособия» для преподавателя, который должен научить студента думать и работать со сложным и противоречивым материалом, используя развивающуюся терминологическую систему.

Изучая пособие, лучше начинаешь понимать специфику внутридисциплинарного познавательного процесса, жестким требованием которого становится отказ от собственных политических и этнических

преференций и пристрастий. Конечно, можно возразить, что это важно для любой отрасли обществоведческой науки. И все же не всякая дисциплина требует от исследователя такого «отречения от лица», поскольку не всякая теория так тесно увязана с практикой политической мобилизации, проходящей по самым чувствительным в социальном смысле струнам человеческой души — этнической и религиозной. Именно поэтому студенту, для того чтобы раскрыть все содержание дефиниций и понятий, непременно потребуются помощь. К примеру, на семинаре придется обсуждать дефиницию понятия «этничность», которую автор определяет как «форму социальной организации культурных различий». Можно и нужно наполнить учебным содержанием и привлечь внимание студентов к выделенному автором геллнеровскому определению национализма как результату «соединения государства с национальной культурой». Для этого придется предварительно дать представление о понятии «национальная культура», определения которого в книге нет. Необходимо научить студента практически использовать теоретический и терминологический инструментарий, аккуратно разложенный по разделам данного пособия. Не всякий студент, к примеру, сможет остаться один на один и с разделом «Религиозный фактор». Так, чеканное определение автора пособия, что «этномотивированный терроризм — орудие в борьбе национальных меньшинств (баски, тамилы, курды, палестинцы, чеченцы и т. д.)», вызовет немало вопросов. Среди них может оказаться и вопрос об использовании этого инструмента политического давления на отдельные этнические и социальные группы со стороны «большинства» — в самом разном выражении и в самых разных социально-политических контекстах (еврейские погромы, геноцид армян, ингушский погром в Пригородном районе в 1992 г., убийства трудовых мигрантов в городах России, политизация и «капитализация» ношения хиджаба в Турции и др.).

Хотелось бы также более развернутого рассказа о негосударственных акторах, которым в пособии посвящена всего одна страница. Этот раздел явно провоцирует потребность в более детальном и самостоятельном исследовании упомянутой проблемы. Надо отдать должное автору, рискнувшему поместить в учебник утверждение (с. 58), что «для профессионалов нет большого секрета в том, что все лидеры этих армий нового типа (речь идет о незаконных вооруженных формированиях. — Г.Х.) — причудливое порождение, своеобразное искусственное скрещивание совместных усилий мафиозных структур и спецслужб». Надо сказать, что легитимация жанром учебного пособия такого определения, которое до сих пор можно было высмотреть лишь в диссертациях, доступных, как правило, лишь небольшому кругу профессионалов, дорогого стоит. Во всяком случае, при обсуждении этой важной и деликатной проблемы (деликатность всякий раз становится необходимой, когда мы выходим на тему о связи государства с группами,

применяющими инструменты негативной политической мобилизации) мы можем теперь опереться на данное учебное пособие. Для исследователя это открывает новые возможности, дает право потребовать от себя большего упорства в использовании «деликатного» материала, снимает с этой тематики печать негласного запрета.

Многообещающим для обсуждения на семинарских занятиях представляется утверждение о том, что режимы, признанные в качестве демократических, не всегда можно рассматривать как таковые в полной мере, если в их политике присутствуют элементы этнического контроля и доминирования. «Так, Израиль, — пишет автор, — формально является демократическим государством, но на самом деле существует глубокое противоречие между его религиозно-этническим характером и функционированием демократических институтов» (с. 86). Умение отказаться от устойчивых представлений о современных демократиях как гармонично развивающихся обществах, неусыпно заботящихся о сохранности прав всех без исключения своих граждан, и увидеть иные перспективы их развития оказывается для современного аналитика очень важным навыком, который, несомненно, следует развивать. Данное пособие его развитию как раз способствует.

Важным является замечание И.Д. Звягельской о том, что стремление к демократическому переустройству имеется и в тех обществах, которые в результате воздействия определенных идеологических схем на логику научного мышления объявляются неспособными к демократическому развитию. Речь в таких случаях идет об обществах, где государственной идеологией является ислам. Автор пособия считает такое утверждение методологически неверным. «Индивидуалистический национализм, — пишет автор, — при определенных условиях может стать источником конфликта, если гордость за собственные конституционные права и свободы совмещается с мессианским стремлением любыми средствами демократизировать общества, не разделяющие либеральных ценностей» (с. 32). К сожалению, в пособии аргументация остается неразвернутой. Однако мне выпал счастливый случай слушать выступление И.Д. Звягельской на конференции «Россия и исламский мир», проходившей 23–24 июля 2008 г. в Москве. В своем докладе она привела эти аргументы, отметив, в частности, что попытки, предпринимаемые со стороны западных политиков, во что бы то ни стало внедрить механизмы демократии в тех обществах, где либеральные ценности не имеют культурных корней и не принимаются обществом, являются контрпродуктивными. Это происходит не потому, что сами эти общества неспособны к демократическому развитию. Скорее дело состоит в том, что те общества, которым навязывают слишком быстрое принятие решений по поводу внедрения тех или иных моделей демократии, переживают свои собственные внутренние конфликты. В подобной ситуации даже такой бесспорный инструмент демократии, как выборы,

может поставить у власти радикалов. Когда это происходит, то те, кто упустил политическую инициативу, распространяют миф об имманентной неспособности исламского общества к демократическим преобразованиям. Это неверно хотя бы в силу того, что основа исламской идеологии — социальная справедливость. В силу этой особенности, ислам не отвергает никаких демократических процедур и институтов: ни принципа выборности власти, ни установления контроля общества над элитами, ни уважения прав личности; ислам как идеология не поддерживает клановости, коррупции, преступной круговой поруки, т. е. всего того, что отвергает и западная модель демократии. Политическая мобилизация в мусульманских обществах происходит вокруг тех же идеалов справедливости, но для их воплощения используется другой арсенал средств. Требовать от этих обществ внедрения тех же инструментов достижения справедливости, которые используются в западном мире, на деле означает отказ мусульманским обществам в праве на внутреннее развитие. Проводя переустройство общества, необходимо уважать его специфику и уровень модернизации». Солидаризируясь с автором по данному вопросу, я понимаю, что не все готовы принять этот подход.

Не все готовы согласиться и с представлением о том, что «в условиях России перспективной представляется поддержка альтернативных идентичностей, когда, например, создание субъектов федерации осуществляется не на этнической, а на территориальной основе — округа, губернии. Упор делается на воспитание у населения гражданских патриотических чувств, ощущения общности цели и судьбы. Такой подход предполагает борьбу государства с любыми проявлениями шовинизма и ксенофобии» (с. 85). Признаться, мне нелегко представить себе человека с идентичностью той или иной административной единицы — «южноокругца» или «поволжца» — вместо нормальных «аварца», «чеченца», «русского», «цыгана», «армянина», «татарина», «башкира». Имеются основательные сомнения в самой возможности создать такую идентичность искусственно. В России все еще идет административная перестройка, а потому неизвестно, что будет делать со своей идентичностью «югорчанин» (попытка создания такой «альтернативной идентичности» предпринимается в Ханты-Мансийском автономном округе — «Югра») в случае, если этот округ будет сформирован в рамках проекта «Большая Тюмень» или еще по какой-нибудь причине. Что ждет такого человека, называющего себя «югорчанином», если он переедет жить, например, в соседний ЯНАО, где администрация и крупный бизнес выступают против политики «укоренения», а потому не стремятся к построению нового ямальского патриотизма. Если судить по совместным заявлениям руководства ГАЗПРОМа и администрации округа, то стратегия управления населением здесь направлена именно на возврат рабочей силы в места ее ис-

хода. Вопрос о том, как реальный, конкретный человек, имеющий право на поиски своего места в нашем не самом простом государстве, связан с целенаправленным формированием идентичности, является открытым. Особенно, когда мы имеем дело не с теорией, а с практикой. К примеру, сегодня идет активное конструирование новой «казачьей» идентичности («новой» — потому, что она строится в новых социально-политических условиях). Возможно, это делается с благой целью, как дополнительный механизм сдерживания конфликтности, скажем — на Северном Кавказе. Нет никакого сомнения в том, что результатом станет возвращение всех существенных атрибутов этой в прошлом этносословной группы — не шашек, медалей, сапог, нагаек, конных скачек и казачьего хора, а права на ношение оружия и выделения земельных наделов. Вопрос о том, станет ли такое конструирование этничности эффективным управленческим шагом и не приведет ли оно к обострению конфликтности в регионе на этнорелигиозной почве, стрельбе, спекуляции землей и коммерческим войнам, в этом случае является риторическим. Ведь отчасти к этим результатам свелись усилия украинской власти с помощью государства поддержать возрождение идентичности крымских татар. Украинское государство не добилося безоговорочной лояльности этой активной и сплоченной группы населения, но создало почву для острого этнорелигиозного конфликта. Сегодня он отразился на государственной депривации деятельности приходов Русской православной церкви на полуострове и выражается в том, что исторические для православного русского населения культовые здания отводятся под деятельность государственных бюрократических структур (например, отдаются под поселковые советы, в которых заседают этнические татары). Думается, что поддержать возрождение культуры крымских татар Украинское государство могло без такого рода сталкивания интересов групп населения, различающихся по языку, обычаям и вероисповеданию. Думается также, что не было никакой необходимости восстанавливать историческую справедливость для крымских татар, умножая несправедливость в отношении русских.

Таким образом, на территории СНГ поддержка «альтернативной идентичности», на мой взгляд, остается идеалистическим проектом, а искусственное возрождение сословных групп с использованием этнонациональной риторики, политическая «инструментализация» полуразрушенной в прежние трагические эпохи идентичности может послужить лишь развитию конфликтов, в том числе и хозяйственного свойства.

Здесь не место рассматривать все недоброкачественные проекты межэтнического урегулирования в СНГ. Вернемся в Россию и зададимся вопросом, не будет ли эффективнее восстановить распущенный некогда специальный государственный институт, куда в случае необходимости на базе гражданского равноправия могут канализировать

свой протестный потенциал представители групп с «естественной» идентичностью: и русское казачество, и русскоязычные и этнически русские за рубежом, и нерусские группы граждан России и СНГ.

В обсуждении такого рода вопросов в аудитории роль преподавателя оказывается особенно высокой. Единственным решением для тех, кто будет использовать в своей работе данную книгу в качестве методического подспорья, станет вдумчивый анализ каждого абзаца, а порой и каждого определения, совместное обсуждение тем в соответствии с организационно-методическими рекомендациями автора пособия (с. 154–159). И это именно то, в чем должен помочь преподаватель студенту, пользуясь данным учебным пособием как путеводителем по проблематике этноконфликтологии. И, наконец, эта книга, при всей своей провокативности, открытости, смелости и интеллектуальной самодостаточности, в каждом своем разделе содержит призыв автора к сотрудничеству в рамках той дисциплины, которая все еще испытывает острую потребность в людях с аналитическим складом характера. Пока это единственное из известных мне учебных пособий, полностью отвечающих потребностям современной высшей школы.

Научная жизнь

9

*И.Л. Алексеев, П.В. Башарин,
Е.С. Мелкумян, Р.Н. Саттаров*

Международная конференция «Мир ислама: история, общество, культура» (11–13 декабря 2007 г.)

11–13 декабря 2007 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ) состоялась международная конференция «Мир ислама: история, общество, культура». Конференция была организована Фондом Марджани совместно с Центром политологии и антропологии современного Востока (преобразованным за время, прошедшее до выхода в свет этого номера, в полноценную кафедру востоковедения) и Кабинетом иранистики РГГУ. В конференции приняли участие более 100 специалистов, представляющих крупнейшие российские и зарубежные академические и университетские центры, в круг научных интересов которых входит исламская проблематика.

Работа конференции проходила в рамках секций: «Проблемы изучения “классического” исламского наследия и истории исламского мира (источниковедение, историография, интеллектуальная и политическая история)»; «Ислам в России и на евразийском пограничье: имперское наследие и современные проблемы»; «Ислам и политика в современном мире», «Ислам в неисламском мире».

Также в рамках конференции были организованы два «круглых стола»: «Исламская экономика: тенденции и перспективы развития» (руководитель: к.ю.н. Р.И. Беккин) и «Большой Ближний Восток и ислам в XX и XXI вв.» (руководитель: к.и.н. Г.Г. Исаев). К сожалению, объем статьи не позволяет даже вкратце коснуться всех докладов, сделанных на конференции. Остановимся лишь на некоторых из них.

Секция «Проблемы изучения “классического” исламского наследия и истории исламского мира (источниковедение, историография, интеллектуальная и политическая история)» (руководитель: к.ф.н. П.В. Башарин) объединила доклады по истории, философии, религиоведению, литературоведению, текстологии, фольклористике мусульманского мира. Хронологические рамки исследований докла-

дов также были весьма широки и охватывали период с раннего ислама до настоящего времени.

Так, доклад *Р.Р. Рахимова* (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого/Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург, Россия) был посвящен культу святого Бурха в Средней Азии в аспекте домусульманских религиозных культов. Анализируя мотив о затворничестве, докладчик рассмотрел типологические параллели данного сюжета в различных религиозных традициях, влияние которых прямо или опосредованно испытала Средняя Азия (индуизм, буддизм, митраизм, религиозные представления древних тюрок). Кроме того, Р.Р. Рахимов коснулся других сюжетов жития Бурха, на примере которых можно видеть безусловное влияние доисламских религиозных традиций восточного Ирана. *Ю.А. Аверьянов* (Институт востоковедения РАН, Москва) посвятил свой доклад институту челеби (потомков основателя братства маулавийа Джалал ад-Дина Руми) в Конье. Была проанализирована история развития института челеби. На примере известных потомков Руми (Бостан Челеби, Эбубекр Челеби, Хусейн Челеби, Кара Бостан Челеби и, особенно, Мехмед Челеби) докладчик выявил основные характеристики взаимодействия глав знаменитого братства с султанской властью, роль усыпальницы Руми в политической жизни Османской империи, а также харизмы самих челеби. *А.К. Алексеев* (СПбГУ) сделал доклад об особенностях шиитско-суннитского противостояния в Центральной Азии. Докладчик выделил несколько этапов исторического развития данного региона, во время которых наиболее ярко проявлялись взаимоотношения представителей этих мазхабов. На первом этапе шиитский ислам получил распространение в периферийных областях халифата, к которым относилась и Центральная Азия. Следующим этапом было аббасидское движение, шиитский компонент в котором играл огромную роль. После противостояния суннизма и шиизма продолжалось, особенно в связи с экспансией шиитской династии Бувайхидов. После монгольского завоевания при Тимуридах шииты оказались в меньшинстве, став, однако, основой различных социальных движений. После прихода к власти Сафавидов противостояние Сафавидов, с одной стороны, и бухарских Шибанидов (правили с 1501 по 1601 гг.) и сменивших их Аштрахидов (годы правления 1601–1785) — с другой, наложило серьезный отпечаток на этнополитическую историю региона. В результате военных походов Сафавидов наступил расцвет шиизма в Иране. Докладчик заострил внимание на возникновении новых шиитских анклавов на границах империи. Взаимодействие религиозно-правовых школ в Центральной Азии обрело новый смысл в результате активизации процессов этнического и политического самоопределения народов после развала СССР. *А.А. Хисматулин* (Институт восточных рукописей / Азиатский музей РАН, Санкт-Петербург) посвятил свой доклад видам мусульманской средневековой научной литературы.

Исследователь предложил ее членение на следующие жанры: джам' (сбор), та'лиф (составление), тасниф (сочинение). А.А. Хисматулин (на основе пассажа из Байхаки) предложил градацию та'лифов на первичные, классические, задача которых свести воедино материал по заданному традицией образцу, и вторичные, представляющие собой компиляцию на основе уже имеющихся трудов, имевшихся в распоряжении составителя. По мнению докладчика, четкое отличие та'лифа от таснифа состоит в том, что первый жанр всегда предполагает компиляцию на основе реальных сочинений, второй же — оригинальное сочинение, содержащее композиционные отличия от трудов предшественников. Р.В. Псху (РУДН, Москва) прочитала доклад о суфийской терминологии в «Китаб ал-Мавакиф» ан-Ниффари. Главной темой выступления была методология изучения суфийских текстов. В докладе была предложена методика, предусматривающая не вычленение ключевых идей ан-Ниффари и затем реконструкцию его доктрины, а рассмотрение данного текста самого по себе, как автономной единицы вне контекста известной суфийской традиции. Таким образом, согласно Р.В. Псху, адекватное определение понятий возможно только на основе их употребления в конкретном тексте. Докладчик сравнил данный метод с «языковой игрой» Л. Витгенштейна. Автор расширяет языковое сознание читателя, наделяя привычные термины особым смыслом, который проявляется только после герменевтического толкования данного текста.

В рамках секции по **исламу в России и на евразийском пространстве** были представлены доклады в основном молодых исследователей из России и ближнего зарубежья. Руфат Саттаров (Свободный Берлинский университет) выступил с докладом о суннитском возрождении в постсоветском Азербайджане. Ирина Селезнева из Сибирского филиала Российского института культурологии в Омске представила доклад об институте зрителей в сибирском исламе. Лейла Тухватуллина из Института истории им. Ш. Марджани АН РТ в Казани заинтересовала своих коллег проблемами религиозного обновления в татарской философской мысли начала XX в. и возрождения интеллектуального ислама в современном Татарстане. Айдар Юзеев из Казанского филиала Российской академии правосудия выступил с докладом об основных направлениях развития татарской общественно-философской мысли начала XX в. Ильшат Гимадеев из Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета представил участникам секции книгу «Основы реформ» (Ислахат Асаслары) Мусы Бигиева в качестве источника по истории общественно-политического движения мусульман России в начале XX в. Айдар Хабутдинов из Казанского филиала Российской академии правосудия сделал сообщение об эволюции мусульманских институтов в округе Оренбургского магометанского ду-

ховного собрания (1788–1917). Гузель Гузельбаева из Казанского государственного университета прочла доклад о религиозном и национальном в самосознании татарской молодежи. Махач Мусаев из Дагестанского научного центра РАН в Махачкале говорил о политике Российской империи в отношении мусульманского духовенства в Дагестане после падения Имамата. Шамиль Шихалиев из Центра востоковедения Дагестанского научного центра РАН в Махачкале познакомил коллег со своим взглядом на историографию исламизации средневекового Дагестана в XV–XVI вв. Арзы Эмирова из Таврического национального университета им. В.И. Вернадского в Симферополе рассказала об исламе как мобилизующем факторе в идеологии современной крымскотатарской политической элиты. Наконец, Равшан Назаров из Института истории АН Республики Узбекистан прочел доклад об исламе и межконфессиональных отношениях в постсоветском Узбекистане.

Тематическое разнообразие материалов, представленных в рамках секции, и широта географии ее участников дает основание утверждать, что изучение российского и постсоветского ислама уже стало самостоятельным направлением современного научного исламоведения.

На секции «**Ислам и политика в современном мире**» были представлены доклады, посвященные широкому кругу политических проблем, на которые в той или иной мере воздействует ислам.

В докладе В.Я. Белокреницкого (ИВ РАН) была исследована динамика демографических процессов в России, которая подтверждает устойчивую тенденцию опережающего роста мусульманской части населения страны. По мнению автора доклада, в ближайшем будущем мусульмане могут стать большинством, что приведет к изменению политической ситуации в России.

Е.Ю. Барковская (РАГС) выступила с докладом на тему: «Об особенностях формирования исламской политико-правовой культуры и тенденций ее современного развития». В докладе отмечалось, что ислам, несмотря на его культурно-цивилизационную специфику, нуждается в обновлении правовой системы на гражданской основе при сохранении его духовно-интеллектуального и культурного наследия. Залогом успешного обновления, с точки зрения Е.Ю. Барковской, является стратегия общественного развития, которая приобретает все большую остроту и актуальность.

Два докладчика — Чрезвычайный и Полномочный Посол А.Б. Подцероб и профессор РГГУ Е.С. Мелкумян затронули проблему воздействия ислама на внешнюю политику арабских стран и Ирана. А.Б. Подцероб представил данные по многим арабским странам в их исторической ретроспективе, которые подтверждают высказанное им положение о том, что рост исламских настроений связан с кризисом национализма.

В докладе Е.С. Мелкумян «Ислам как составляющая внешнеполитической деятельности государств Персидского залива» были проанализированы конституционные основы закрепления ислама как элемента политической системы арабских государств Залива и Ирана. Было высказано предположение, что объединяющая их исламская идентичность может быть использована как фактор укрепления взаимовыгодного сотрудничества, в то же время эта идентичность не является препятствием для возникновения противоречий и конфликтов между странами исследуемого региона.

Два доклада были посвящены проблемам палестинского движения ХАМАС. В докладе Г.Г. Косача (РГГУ) «ХАМАС: исламский дискурс и национальная практика действия» были затронуты концептуальные основы возникновения и функционирования этой влиятельной палестинской организации. Она возникла в 80-е годы XX в. в Палестине в противовес ООП, терявшей свою популярность и социальную опору, особенно на оккупированных Израилем территориях. Ее цели, по мнению автора доклада, идентичны тем, которые были выдвинуты ООП. Однако исламская идеология этой организации призвана была обозначить четкий водораздел между ней и другими объединениями палестинцев, приверженцев национализма.

Выступление Г.П. Быстрова (РГГУ) «Палестинская национальная хартия и программа ХАМАС» конкретизировало теоретические положения, выдвинутые Г.Г. Косачем, на основе сравнения политических программ противостоящих политических движений — ФАТХ и ХАМАС.

Г.К. Прозорова (Дипломатическая академия МИД РФ) в своем докладе «Правящие режимы арабских стран: методы воздействия на исламистскую оппозицию» рассмотрела политическую ситуацию в ряде арабских стран — Египте, Иордании и на территории Палестинской Национальной Администрации, где власти с разной степенью успешности пытаются снизить влияние исламистских организаций, которые становятся все более популярными и получают все большее число мест в парламенте.

Д.Б. Малышева (ИМЭМО РАН) рассмотрела политическую ситуацию в государствах Центральной Азии, проблемы которых во многом аналогичны тем, которые были проанализированы специалистами, занимающимися арабскими странами. В ее докладе «Ислам и исламизм в современной политической жизни Центральной Азии» были представлены конкретные данные о деятельности различных исламистских организаций в этих странах и политике властных структур в отношении этих организаций и ислама в целом.

Доклады И.М. Моховой (ИВ РАН) и Е.А. Пинюгиной (ИНИОН РАН) были посвящены проблемам иммигрантов-мусульман в странах Европы. Первая оперировала данными по Франции, тогда как вторая рассмотрела эту проблему на примере Великобритании и Германии.

В обоих докладах содержался анализ политики европейских государств, направленной на успешную адаптацию мигрантов в общества принимающих их стран, и был сделан вывод о том, что пока предпринимаемые меры не дают желаемого результата.

Обсуждая результаты конференции, многие участники сошлись во мнении, что, несмотря на то, что фактически это мероприятие было первым за последние годы опытом проведения масштабной исламоведческой конференции, тем не менее по широте тематики представленных докладов и по высокому научному уровню участников ее можно сопоставить с крупнейшими международными конгрессами исламоведов. По итогам конференции планируется издание сборника докладов, который позволит более широкой публике ознакомиться с интересными исследованиями участников конференции и проникнуться их эмоциями. На закрытии конференции было принято решение о ее преобразовании в регулярно действующий евразийский конгресс исламоведов.

Т.А. Аникеева

Международная научная конференция «Архивное востоковедение» (Москва, 23–25 июля 2008 г.)

23–25 июля 2008 г. в Москве в Президиуме Академии наук проходила международная научная конференция «Архивное востоковедение», организованная Институтом востоковедения РАН, Архивом РАН и Обществом востоковедов. Конференция открылась утром в понедельник, 23 июля, в здании Архива Академии наук. С приветствием к участникам конференции обратились Р.Б. Рыбаков, директор Института востоковедения РАН, и В.Ю. Афиани, директор Архива РАН.

К открытию конференции была приурочена выставка «Арабские, персидские и тюркские рукописи и документы в Архиве Российской академии наук», проходившая также в здании Архива Академии наук. На выставке были представлены различные документы из фондов Архива РАН, представляющие собой части личных собраний знаменитых тюркологов — В.А. Гордлевского, Ф.Е. Корша, Н.К. Дмитриева и многих других востоковедов, хранящиеся в Архиве. В состав их личных фондов входят не только библиографические материалы (например, переписка), но также записи фольклора тюркских народов и некоторые исторические источники, такие, как ярлык крымского хана Селим-Гирея (1693), документы ордена ахи-эврен, записи песен крымских татар, собранные Н.К. Дмитриевым во время крымской экспедиции, и многие другие. По материалам выставки был издан каталог — Зайцев И.В. *Арабские, персидские и тюркские рукописи и документы в Архиве Российской академии наук: Каталог выставки*. М., 2008.

Принципы и задачи архивного востоковедения были изложены в одноименном выступлении В.И. Шеремета (ИВ РАН). Архивным востоковедением можно назвать ту неотъемлемую часть востоковедческой науки, которая опирается преимущественно на документы национальных архивов как основной источник при создании исторических трудов всех видов, и изучение таковых архивов как самостоятельного объекта исследований», — сказал докладчик. Главным фактором, который делает эту дисциплину абсолютно незаменимой, является то, что

«информационный продукт архивного востоковедения обладает уникальной проверяемостью, достоверностью и сопоставимостью данных». Сама конференция продемонстрировала множество аспектов архивного востоковедения (методика и обработка архивных материалов, история отечественного востоковедения, обзор фондов российских и зарубежных архивов) и проводилась в двух секциях, которые, в свою очередь, можно было бы разделить на тематические разделы.

В разделе, посвященном архивному делу и изучению фольклора — хранению и записи фольклорных текстов, к примеру, — прозвучали доклады Б. Величковски, С. Пиличковой, К. Ановска (Скопье, Ин-т фольклористики им. Марко Чепенкова) и Т.А. Аникеевой (ИВ РАН). Так, доклад Б. Величковски «Архивное источниковедение как фундаментальная отрасль востоковедения» был посвящен изучению архивов Института фольклористики в Скопье, содержащих довольно большой материал по фольклору и этнографии, а также лингвистике балканских народов. Данный материал представляет собой записи полевых исследований, в том числе и аудиоматериалы.

Доклад А.А. Арслановой (Казань, Ин-т истории АН РТ) «Персоязычные рукописи по фикху в собрании Научной библиотеки Казанского государственного университета» представлял собой обзор соответствующих рукописей в библиотеке им. Н.И. Лобачевского. Персоязычных списков, среди которых, например, имеются «Наследственное право Сиджаванди», «Ханское собрание в риторике» и др., в собрании Казанского университета насчитывается 42. Однако в целом рукописи по мусульманскому праву занимают весьма значительную часть коллекции арабграфических рукописей этой библиотеки, а необходимость их изучения связана, по мнению А.А. Арслановой, с возрастающим в последнее время интересом ученых-исламоведов к мусульманскому праву.

Д.Ю. Арапов (МГУ) в своем выступлении («Ислам в архивных документах Совета по делам религий, 1944–1990 гг.») говорил об изучении ислама в СССР в 40–80-х гг. XX в. Докладчик заявил о необходимости сплошной обработки фондов всех основных архивов Москвы, т. к. значительная часть материалов — документы Совета по делам религий (1944–1990) при Правительстве СССР (правовые акты, отчеты, заключения о состоянии мечетей, межведомственная переписка и пр.) — находится на хранении в трех архивах — ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации), РГАСПИ (Российский государственный архив социально-политической истории) и РГАНИ (Российский государственный архив новейшей истории).

Доклад А.Д. Васильева (ИВ РАН) «Архивы Турецкой Республики: история развития и современное состояние» затронул историю развития архивного дела и историю создания и формирования важнейших архивов Турецкой Республики с XIX в., когда в Османской империи

были по европейскому образцу сформированы архивы, и вплоть до конца XX в., когда в 1982 г. Османский архив был подчинен премьер-министру. *Саиме Гектез* (Ун-т Хаджеттепе, Анкара) в своем докладе «Новые перспективы исследований российско-турецких отношений правления Абдул-Хамида II: документальные материалы дворца Йылдыз и османского Министерства внутренних дел» дала обзор фонда соответствующих архивов, касающихся отношений Российской и Османской империй в XIX в. По ее словам, многие документы из коллекции Йылдыз представляют собой несомненную историческую ценность, т. к. являются свидетельством того, насколько большой интерес и внимание проявляло османское правительство к событиям 1905 г. в Российской империи и к движению мусульманских просветителей-реформаторов, таких как Исмаил-бей Гаспринский.

Выступление *И.М. Смилянской* (Москва, Ин-т востоковедения РАН) было посвящено младотурецкому перевороту в Алеппо в 1908 г., который она исследовала на основе материалов донесений российских генеральных консулов — очевидцев событий, происходивших в Алеппском вилайете (север Сирии и юго-восток Малой Азии). По мнению И.М. Смилянской, анализ этих документов опровергает мнение о существовании идеи относительно революционного положения в азиатской части империи, хотя и «алеппское общество пожало плоды переворота, осуществленного в Европейской Турции».

В докладе *Г.В. Длужневской* (ИИМК СПб) «Материалы по истории и культуре народов азиатской России в фотоархиве Института истории материальной культуры» рассказывалось об огромном собрании фотодокументов по народам Сибири, Дальнего Востока, Кавказа и Центральной Азии, привезенных из разнообразных экспедиций 1870–1930 гг. В него вошли, например, материалы русской экспедиции в Китай 1874–1875 гг. и путешествия В.В. Ланина 1875–1876 гг., фотографии этнографа С.М. Дудина и П. Надара, сделанные во время его путешествия по Средней Азии, материалы собрания «Комитета популяризации художественных изданий» — фотооткрытки конца XIX — начала XX в.

Выступление *А.Ш. Кадырбаева* (ИВ РАН) было посвящено анализу фондов российских архивов, содержащих важные материалы по истории, экономике и культуре Центральной Азии начиная с XVII в. К таким архивам, по мнению А.Ш. Кадырбаева, относятся перечисленные им в докладе определенные фонды АВПРИ (Архив внешней политики Российской империи), РГАДА, РГВИА РГА ВМФ; кроме того, множество сведений по центральноазиатскому региону содержится в Оренбургском, Омском и Астраханском областном архивах. Материалов Архива внешней политики касался и доклад *Н.Ф. Лещенко* (ИВ РАН) «Посольство Резанова (1803–1805) и Путятина (1853–1855) в Японию (по материалам Архива внешней политики Российской империи)», в ко-

тором шла речь об истории установления и развитии дипломатических отношений России и Японии.

Отдельный раздел на конференции представляли доклады членов Императорского Православного палестинского общества (ИППО) — например, *Р.Б. Бутовой* (Москва, ИППО) «Эпистолярное наследие архимандрита Антонина (Капустина) как источник по истории Иерусалима и Палестины». Также оживленное обсуждение вызвал доклад *И.Ю. Смирновой* «Фонд А.Н. Муравьева в Отделе рукописей РГБ и его неиспользованный востоковедческий ресурс» о судьбе, истории формирования и составе архива государственного деятеля и писателя А.Н. Муравьева (1806–1874), занимавшегося церковно-дипломатическими связями России и Ближнего Востока. В его архиве хранятся сведения и документы как по истории межцерковных контактов России и православных патриархатов Востока до XIX в., так и по современным А.Н. Муравьеву межцерковным связям: его переписка с патриархами и монастырями Афона, а также переписка восточных патриархов со Святейшим синодом.

Методике формирования архивов был посвящен доклад *А.А. Стоярова* «Опыт создания электронных архивов по востоковедению». В нем шла речь о теоретических разработках последнего времени в создании электронных архивов по востоковедению, предпринимавшихся такими учеными как Д.Д. Васильев, Д.Н. Лелюхин, А.А. Стояров, Н.М. Рогожин и воплощенных в ряде публикаций, таких как, например, «Эпиграфика Востока» или «Теория и методы восточной эпиграфики». Основой подобных архивов является описание коллекций исторических источников на восточных языках, создание базы таких источников.

По итогам конференции планируется выпуск сборника статей ее участников.

А.Ю. Хабутдинов

Международные конференции: «Россия и исламский мир» (Москва, 23–24 июня 2008 г.) и «Ислам победит терроризм» (Москва, 3–4 июля 2008 г.)

В конце июня — начале июля 2008 г. в Москве прошли две конференции, посвященные современной мусульманской тематике. Первая из них, «Россия и исламский мир», состоявшаяся 23–24 июня, была действительно беспрецедентной. На ней почти не было действующих политиков, а принимали участие улемы и эксперты. Состав участников был невелик, поэтому каждый имел возможность высказаться. И в зале, и в кулуарах чувствовалось, что здесь делаются первые шаги по созданию нового пространства, нового смыслового поля. Особенно важную роль в очерчивании ориентиров этого пространства, как мне кажется, сыграли три человека. Это президент Торгово-промышленной палаты России Е.М. Примаков, генеральный секретарь Всемирной Ассамблеи по сближению исламских мазхабов аятолла Мухаммад Али Тасхири и директор центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН В.В. Наумкин.

Очень важным было понимание того, что отношения России и исламского мира не существуют вне отношений мирового сообщества и мусульманского мира. При этом российским мусульманам предстоит с течением времени играть в этом процессе все более важную роль. Это понимание было достигнуто еще в дни вступления России в Организацию Исламская конференция, ОИК, в качестве наблюдателя. 29 июня 2005 г. на 32-й конференции (сессии) глав МИД ОИК впервые выступил министр иностранных дел России Сергей Лавров. В заключительной части своей речи С. Лавров подчеркнул принадлежность российских мусульман к единой умме: «Конечно, активность российских мусульман не ограничивается Татарстаном или даже Россией. Они не отделяют себя от мирового мусульманского сообщества, участвуют в его духовной жизни».

Но под членами российской уммы нужно прежде всего понимать людей, действующих в этом мусульманском пространстве. Основную роль среди российских улемов сыграл председатель Духовного управ-

ления мусульман Нижегородской области (ДУМНО), ныне председатель Совета улемов при ДУМНО Умар-хазрат Идрисов. В своем докладе он озвучил проблемы создания Всероссийского совета улемов (сейчас непосредственно рассматривается вопрос о начале его формирования при Центральном Духовном управлении мусульман России), а также необходимость закрепления института вакфов на федеральном уровне. Умар-хазрат Идрисов вновь подчеркнул отсутствие единой скоординированной политики в отношении мусульман на общегосударственном уровне, несмотря на наличие целого ряда несомненно положительных шагов. Его выступление на первой сессии задало лейтмотив всей конференции.

В качестве одного из новшеств в проведении больших мусульманских мероприятий явилась англоязычность участников форума. На конференции «Россия и исламский мир», помимо самих арабов, части иранцев и испанского араба, почти все остальные нероссияне выступали на английском языке. Это касалось таких критиков американоцентричной модели мира, как заместитель главного редактора газеты «Ле монд дипломатик» Алан Грэш и заместитель главы администрации руководителя Исламской Республики Иран по международным делам Мохсена Куми. Англоязычны были турки старшего поколения включая экс-главу турецкого Министерства иностранных дел Яшара Якиша. На свободном английском выступал и генеральный секретарь исламской конференции Молодежного форума по диалогу и сотрудничеству азербайджанец Ильшад Ибрагимов. На русском, кроме россиян, выступали только представители Казахстана и Таджикистана. Вот оно — русскоязычное пространство мусульманского мира...

А ведь когда-то один из языков России — татарский — был языком дипломатической переписки России вплоть до Индии Великих Моголов. Со времени царствования Елизаветы вплоть до эпохи Николая I его преподавали в гимназиях и духовных семинариях от Казани до Омска и от Владикавказа до Нижнего Новгорода. В начале прошлого века язык Гаспринского «тюрки» получил главенствующую роль во всем тюркском мире от Китайской стены до Босфора. Еще в 1960-е гг. татарский язык был признан ЮНЕСКО одним из 14 мировых языков, владеющий которыми, мог объясниться в любой точке земли. К концу периода застоя в Казани осталось одна татарская школа. Теперь на постсоветском тюркском пространстве на смену русскому и татарскому победоносно шествуют английский и турецкий языки. Об этой связи российских мусульман одновременно со своей Родиной и миром ислама говорил на конференции доктор исторических наук *А.Ю. Хабутдинов*. С сентября 2009 г. из российских школ изымается национально-региональный компонент, т. е. изучение родного языка и литературы. Хотя в ноябре 2008 г. министр образования и науки России А. Фурсенко подержал право коренных народов России на образование на родном

языке и знакомство с языком, культурой и историей титульных народов российских республик.

Профессор МГИМО, директор Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения *И.Д. Звягельская* заявила о невозможности слепого копирования или заимствования западных политических институтов в странах мусульманского мира. Она указала, что становление демократии и правового государства здесь должно опираться на собственные традиции, на сознательный выбор народа.

3–4 июля в Москве прошла международная конференция «Ислам победит терроризм». Приветственное слово участникам конференции направил Президент РФ *Дмитрий Медведев*. В послании отмечается, что «сегодня современный мир сталкивается с новыми угрозами и вызовами, предпринимаются попытки расколоть его по религиозному или этническому признаку». «Надо в полной мере отдавать себе отчет, к каким катастрофическим последствиям может привести такая конфронтация. Мы хорошо знаем, сколь мощной объединяющей силой может быть религия. Но также видим, к чему ведет... самозваная проповедническая деятельность отдельных экстремистских лидеров», — подчеркнул российский президент.

О несовместимости исламского вероучения с терроризмом и экстремизмом говорили все участники конференции. Выступая на открытии форума, председатель Торгово-промышленной палаты (ТПП) РФ *Е.М. Примаков* заявил, что для борьбы с терроризмом необходимо приложить все усилия по разоблачению ложного представления об исламе как агрессивной религии, решению таких региональных конфликтов, как многолетнее арабо-израильское противостояние, оккупация Ирака, ситуация в Афганистане.

Председатель Совета муфтиев России, муфтий *Равиль Гайнутдин* подчеркнул, что жертвами терроризма более всего были и остаются мусульмане. «Первыми приняли удар международных террористов мусульмане нашей страны в Чечне и Дагестане, защитив целостность нашей России с Юга. От терроризма страдают мирные мусульмане во многих странах. Мы видим трагедию мирных граждан Ирака, Палестины, Афганистана», — сказал он.

Министр по делам вакуфов и исламских святынь Иорданского Хашимитского Королевства *Абд аль-Фаттах Салах* выступил с докладом «Миролюбивая суть ислама против терроризма», в котором призвал к идеологическому разоблачению терроризма.

На концепции умеренности — аль-васатыя подробно остановился заместитель министра исламских дел вакуфов Государства Кувейт *Адель аль-Фалях*. Он постулировал мысль о том, что адекватной альтернативой экстремистской идеологии является тезис об умеренности как черте, исконно присущей исламу. «Умеренность базируется на ло-

гике и разуме и была присуща исламской цивилизации на протяжении всей ее истории», — сказал *Адель аль-Фалях*.

Богословские основы запрета террористической деятельности привел президент Международного исламского форума по межконфессиональному диалогу *Хамид бин Ахмад Рифаи*. Распространение мира, в противовес терроризму, является способом войти в рай. Кроме того, террористы нарушают ряд святых понятий, установленных самим Всевышним, в том числе священность жизни, имущества, свободы и достоинства человека.

Главный редактор журнала «Pax Islamica» *А.Ю. Хабутдинов* подчеркнул, что лучшим способом профилактики экстремизма являются традиционные ценности. В качестве подтверждения своих слов он привел примеры из истории татарского народа: в силу укорененности в собственной религиозной традиции татары не поддавались экстремистским идеям даже во время разгула большевистского террора.

Координатор научных программ Фонда Марджани *И.Л. Алексеев* подчеркнул значимость развития и поддержки научного исламоведения и распространения объективных представлений об исламе в мусульманской части нашего общества. С его точки зрения, именно это, а не конструирование «хорошего ислама» могло бы наилучшим образом способствовать гражданскому согласию и взаимопониманию и устранению антиисламских фобий в нынешнем российском обществе.

Единство мусульман — лучшее противоядие от терроризма, считает председатель Духовного управления мусульман Нижегородской области *Умар-хазрат Идрисов*. «Пока мы не едины, мы являемся слабым звеном», — заявил он. По мнению *У. Идрисова*, болезней, которые сейчас присущи российской умме, не было бы, имей мусульмане единую вертикаль и общую социальную доктрину. Как подчеркнул *У. Идрисов*, эту проблему может решить создание Совета улемов.

Председатель Духовного управления мусульман Чечни, муфтий *Султан-Хаджи Мирзаев* сказал: «Террористы убивали всех, даже женщин. Но с помощью Аллаха мы отстояли целостность России». В то же время он подчеркнул, что проблема терроризма все еще существует и для противодействия ей необходимо активизировать просветительскую деятельность.

На открытии конференции «Ислам победит терроризм» также выступили вице-спикер Совета Федерации *Александр Торшин*, министр по делам вакуфов и исламских святынь Иорданского Хашимитского Королевства *Абдул Фаттах Салах*, заместитель министра исламских дел и вакуфов Государства Кувейт *Адель Аль-Фалях*, Чрезвычайный и Полномочный Посол Лиги арабских государств (ЛАГ) в России *Джумаа Ибрагим Аль-Фарджани*, Чрезвычайный и Полномочный Посол Королевства Саудовская Аравия в РФ *Али Хасан Джафар*, председатель Центрального Духовного управления мусульман (ЦДУМ) муфтий *Талгат Таджуддин* и

другие государственные и религиозные деятели России и исламского мира.

Приведем здесь выборочные пункты из Резолюции, принятой на конференции «Ислам победит терроризм». Конференция постановила необходимым:

3. Заявить, что ислам — религия жизни, она призывает к добру, мирному сосуществованию, всеобщему развитию и защите окружающей среды.

4. Заявить, что ислам решительно отвергает теорию «столкновения цивилизаций», концепцию «конца истории» и милитаризацию международных отношений, выступает за интеграцию и позитивную конкуренцию между культурами и цивилизациями в интересах всего человечества, за безопасное сосуществование государств на основе взаимного уважения.

5. Решительно осудить вдохновителей и спонсоров терроризма, использующих ситуацию для осуществления собственных политических и экономических целей; подтвердить, что ислам не имеет никакого отношения к терроризму.

13. Поддерживать совместные усилия мусульман и христиан, направленные на достижение справедливости, социального равенства, развитие диалога и установление добрососедских отношений.

14. Призвать правительства западных стран чаще выступать с позитивными инициативами в адрес мусульманских сообществ с целью укрепления взаимного доверия, что также является средством противодействия терроризму и экстремизму.

Участники обеих конференций высказали идеи о необходимости регулярного проведения таких мероприятий, создания и регулярной деятельности экспертных групп по мониторингу и оценке текущей ситуации. Теперь вопрос стоит о претворении этих рекомендаций и пожеланий в жизнь.

In memoriam

10

П.В. Башарин Энн К.С. Лэмбтон (1912–2008)

Некролог

19 июля 2008 г. в возрасте 96 лет скончалась Энн Лэмбтон, выдающийся исследователь, посвятивший свою жизнь изучению истории Ирана. Энн Кэтрин Свайнфорд Лэмбтон родилась в Великобритании 8 февраля 1912 г. в семье Хона Джорджа Лэмбтона, сына 2-го графа Дарема, и Сесилии, дочери сэра Джона Хорнера. Ее отец занимался подготовкой скаковых лошадей, в связи с чем дочь стала превосходной наездницей. Не получив в детстве систематического образования, юная Э. Лэмбтон проводила время в отцовских конюшнях, пока не стала слишком высокой для жокея. Огромное влияние на нее оказала прочитанная в ранней юности книга знаменитого Т.Э. Лоуренса, прозванного Аравийским, «Восстание в пустыне» (Revolt in the Desert) о восстании, поднятом им в Аравии. Позже Э. Лэмбтон встретила Д. Росса, востоковеда и директора School of Oriental Studies (позднее знаменитая School of Oriental and African Studies, SOAS, при Лондонском университете), который побудил ее получить востоковедное образование. Он же посоветовал ей избрать в качестве специализации не арабистику, которой она грезилась после прочтения труда Т.Э. Лоуренса, а иранистику, где изучался персидский язык, а арабский изучался как второй. Кроме Д. Росса, ее учителями в университете стали такие маститые ученые, как Х. Гибб, А. Триттон, В. Минорский, Х. Такизаде. В 1934 г. Э. Лэмбтон выиграла Ouseley Memorial Scholarship по персидскому языку. Первое посещение Ирана Э. Лэмбтон состоялось в период летних каникул в 1934 г. Первую свою ученую степень она получила в 1935 г. С 1936 по 1937 г. Э. Лэмбтон на средства Ага-Хана жила в Иране, преимущественно в Исфахане. Также она работала в британской больнице в Исфахане, которую содержали англиканские миссионеры. Многочисленные разъезды по Ирану позволили ей детально изучить страну, ее экономику, особенно сельское хозяйство. Первая монография Э. Лэмбтон «Три диа-

лекта персидского» была издана в Лондоне, в 1938¹. Эта книга стала одновременно и ее первой научной публикацией. В 1939 г. Э. Лэмбтон была присвоена степень доктора философии за исследование салджукских институций в преоттоманской Анатолии. После начала войны в 1939 г. она вернулась в Иран, где присоединилась к британской дипломатической миссии, в качестве пресс-атташе главы британской миссии (потом посольства) Р. Балларда. Позже тот писал, насколько полезна была им Э. Лэмбтон с ее превосходным знанием языка и многочисленными связями среди иранского населения.

Она играла важную роль в британской дипломатии вплоть до сложения полномочий Реза-шахом, установившим тесные связи с нацистской Германией как третьей силой по отношению к Англии и Советскому Союзу, в 1941 г., и восшествия на престол его сына Мухаммада, свергнутого впоследствии в ходе Исламской революции 1979 г. Продолжительное время Э. Лэмбтон занималась сбором информации для персидской службы Би-би-си о коррупции в правительстве Реза-шаха. В течение войны с ней часто советовались британские и иранские министры и официальные лица. В 1946 г., во время кризиса в Иранском Азербайджане, связанного с попыткой образования там автономии, Э. Лэмбтон действовала как неофициальный посол между иранским и британским правительствами. Вследствие рода ее занятий Лэмбтон небеспочвенно подозревали в связях с британскими разведывательными службами. Министерство информации неохотно отпустило Э. Лэмбтон, после того как она приняла предложение знаменитого исламоведа А. Арберри возглавить кафедру персидского языка в SOAS в 1945 г. Однако Лондонский университет не смог обеспечить ей это место, и Э. Лэмбтон возвратилась в SOAS, только в качестве старшего преподавателя персидского языка, позже как преподаватель, а в 1953 г. — как профессор. В этом качестве она и проработала вплоть до отставки в 1979 г.

Научные интересы Э. Лэмбтон были весьма широки: это персидская грамматика и диалектология, мусульманская политическая мысль, Иран эпохи Салджуков, монголов, Сафавидов, Каджаров, Пахлави, землевладение и аграрные отношения в Иране. Превосходное знание тогдашнего Ирана явилось главной причиной того, что ей было поручено написать очерк о стране для коллективного труда «На Ближнем Востоке: политическое и экономическое обозрение»². Затем увидели свет ее грамматика персидского языка и затем словарь, которым пользовалось много поколений студентов³.

В 1953 г. выходит монография Э. Лэмбтон о землевладении в Иране «Землевладелец и крестьянин в Персии: исследование по землевладению и управлению земельными доходами»⁴; позже книга была пе-

1 | Lambton A. *Three Persian Dialects*. L., 1938.

2 | Lambton A. *Iran // The Middle East: a Political and Economic Survey*. L., 1950.

3 | Lambton A. *Persian Grammar*. Cambridge, 1953; *Persian Vocabulary*. Cambridge, 1954.

реиздана. Считается, что материалы из этого исследования были использованы Резой-шахом в ходе его земельной реформы. Позже вышел ее труд о реформе 1962–1966 гг. в Иране⁵, который рассматривал систему иранского землевладения в мусульманском Иране до 1906 г. Выявляя в этой области ряд архаизмов, Э. Лэмбтон продемонстрировала, что земельные отношения не претерпели значительной трансформации в течение ряда веков. Одной из первых в Европе она подняла вопрос о преемственности податной системы Хосрова I Ануширвана по отношению к системе, принятой при первых халифах. Идя дальше в своих разысканиях, она датирует расцвет феодальных отношений в Иране эпохой парфянского владычества. Позже эта система была заимствована Сасанидами. Зарождение на территории Ирана отдельных ее элементов она датирует временем, предшествовавшим Ахеменидам.

В 1954 г. выходит небольшая брошюра об исламском обществе в Персии, позже переизданная в рамках двухтомного труда «Народы и культуры Среднего Востока»⁶. Главный признак исламского общества, согласно мусульманским философам, как подчеркивала Э. Лэмбтон в данной работе, — это жесткая иерархия. Исследовательница предположила, что такой принцип арабы заимствовали у персов, поскольку четкая иерархия наблюдается в политическом устройстве государства Сасанидов.

Кроме монографий перу Э. Лэмбтон принадлежит несколько десятков статей, перечислим только наиболее известные из них: «Регулирование воды в Зайанде Руд»; «Характеристика *Тарих-и Кумм*»; «Два сафавидских *Сойугаля*»; «Администрация санджарской империи, на примере *‘Атабат ал-катаба*»; «Эволюция должности даруги»; «Персидское общество при Каджарах»; «Должность калантара при Сафавидах и Афшарах»; «Размышление об икта»; «Персидская торговля при ранних Каджарах»; «Хаджжи ‘Абд ал-Карим: исследование торговли в середине XIX в. в Персии»; «Раннетимуридские государственные теории: Хафиз Аbru и Низам ад-Дин Сами»⁷.

4 | Lambton A. *Landlord and Peasant in Persia: a Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. L., 1953.

5 | Lambton A. *The Persian Land Reform, 1962–1966*. Oxf., 1969.

6 | Lambton A. *Islamic Society in Persia*. L., 1954. Repr. In: *Peoples and Cultures of the Middle East: an Anthropological Reader* / Ed. by L. Sweet. 2 vols. Garden City – New York, 1970. 1. P. 74–101.

7 | The Regulation of the Water of the Zāyande Rūd // *BSOAS* 9/3. 1938. P. 663–673; An Account of the Tārikhi Qumm // *BSOAS* 12/3–4. 1948. P. 586–596; Two Šāfawid Soyūghāls // *BSOAS* 14/1. 1952. P. 44–54; The Administration of Sanjar’s Empire as illustrated in ‘*Atabat al-kataba*’ // *BSOAS* 20/2. 1957. P. 367–388; The Evolution of the Office Dārūgheh // *Revue Iranienne d’Anthropologie* 3, 1959. P. 1–10; Persian Society under the Qājārs // *JRAS* 68. 1961. P. 123–138; The Office of Kalāntar under the Safawids and Afshars // *Mélanges d’orientalisme offerts à Henri Masse à l’occasion de son 75ème anniversaire*. Teheran, 1963. P. 206–218; Reflection on the Iqtā’ // *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*. Leiden, 1965. P. 258–376 [reprinted as “*The Evolution of the Iqtā’ in Medieval Iran*” // *Iran* 5. 1967. P. 41–507]; Persian Trade under the Early Qājārs // *Islam and the Trade of Asia: a Colloquium*. Oxf., 1970. P. 215–244; The Case of Ḥājji ‘Abd al-Karīm: a Study of the Merchant in mid-nineteenth Century Persia // *Iran and Islam: in Memory of the Late Vladimir Minorsky*. Edinburgh, 1971. P. 331–360; Early Timurid Theories of State: Ḥāfiẓ Abrū and Nizām al-Dīn Samī // *Bulletin d’Études Orientales, Mélanges offerts à Henri Laoust* 30. 1978. P. 1–9. Полную библиографию работ Э. Лэмбтон до 1986 г. см.: Burrell R.M., Morgan D.O. Writings of Ann K.S. Lambton // *BSOAS* (In Honour of Ann K.S. Lambton) 49/1. 1986. P. 7–9.

Известность и почет, которым пользовалась Э. Лэмбтон, легко можно представить, исходя из перечня постов, которые она занимала на протяжении жизни: доктор литературы Лондонского университета (1953), член Британской Академии в (1964), почетный доктор Даремского университета (1971), почетный доктор Кембриджского университета (1973). Наконец, в 1983 г. Э. Лэмбтон стала почетным членом SOAS.

В 1972–1978 гг. Э. Лэмбтон возглавляла отдел Ближнего и Среднего Востока. В это же время она работала в таких всемирно известных проектах, как «Кембриджская история ислама» (*Cambridge History of Islam*) (как соредактор Б. Льюиса), «Кембриджская история Ирана» (*Cambridge History of Iran*), «Энциклопедия ислама» (*Encyclopaedia of Islam*) и «Энциклопедия Ираника» (*Encyclopaedia Iranica*). В начале 80-х гг. выходят ее фундаментальные монографии «Теория и практика в средневековом персидском правлении» (1980) и «Государство и правление в средневековом исламе» (1981)⁸, ставшие классикой для исследователей истории и политической мысли мусульманского Ирана. Огромной известностью пользовался ее курс лекций в Колумбийском университете «Непрерывность и изменение в средневековой Персии: аспекты административной, экономической и социальной истории с XI по XIV в.» (*Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History 11th–14th Century*) в 1988 г. Также Э. Лэмбтон преподавала персидский язык для членов Министерства иностранных дел при подготовке к службе в Иране и Афганистане.

Преподавая в университете, она обращала на себя внимание не только преподавательским талантом, но также физической силой и выносливостью. По свидетельствам очевидцев, Э. Лэмбтон была превосходным игроком в сквош, часто побеждая студентов, бывших намного моложе ее. По привычке она всегда ездила на велосипеде из SOAS домой, на квартиру в Мэйде Вэйл. В Иране и в Нортумберленде Э. Лэмбтон легко покоряла самые крутые и высокие холмы. Путешествуя по Ирану, она либо преодолевала расстояния пешком, либо сидя на лошади или верблюде.

Э. Лэмбтон была замкнутой в общении и ни разу не была замужем. В то же время ее друзья и коллеги не раз отмечали ее доброту, щедрость и гостеприимство. Все без исключения подчеркивают ее природную скромность и непритязательность, граничившую с аскетизмом. Будучи набожной католичкой, Э. Лэмбтон на протяжении всей жизни была тесно связана с церковью и духовенством. Это выражалось и в работе в миссионерской больнице в Исфахане, и в необходимой помощи архиепископам в Иране, и в чтении лекций духовенству. За заслуги перед англиканской церковью в ноябре 2004 г. Э. Лэмбтон была награждена Крестом св. Августина архиепископом Кентерберийским.

8 | Lambton A. *Theory and Practice in Medieval Persian Government*. L., 1980; *State and Government in Medieval Islam: an Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*. Oxf., 1981.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеев Игорь Леонидович — кандидат исторических наук, директор научных программ Фонда Марджани, доцент Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), Москва

Аникеева Татьяна Александровна — кандидат филологических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва

Арапов Дмитрий Юрьевич — доктор исторических наук, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Ахунов Азат Марсович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института татарской энциклопедии Академии наук Республики Татарстан, зам. главного редактора журнала «Идель»

Бабаджанов Бахтияр Мираимович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения АН Республики Узбекистан, Ташкент

Башарин Павел Викторович — кандидат философских наук, заведующий Кабинетом иранистики РГГУ, руководитель программы «Классическое исламское наследие» Фонда Марджани, Москва

Беккин Ренат Ирикович — кандидат юридических наук, старший преподаватель кафедры ЮНЕСКО МГИМО МИД РФ, старший научный сотрудник Института Африки РАН, Москва

Бобровников Владимир Олегович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, руководитель программы изучения мусульманских обществ России и постсоветского пространства Фонда Марджани, Москва

Гимадеев Ильшат Фердинантович — старший преподаватель Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета, Казань

Косач Григорий Григорьевич — доктор исторических наук, профессор РГГУ, эксперт Института Ближнего Востока, Москва

Мелкумян Елена Суменовна — доктор политических наук, профессор РГГУ, Москва

Минуллин Ильнур Рафаэлевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, Казань

Николаева Мария Владимировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва

Саттаров Руфат Назифович — PhD, научный сотрудник Свободного Берлинского университета

Сулейманов Мухаммед-Али — научный сотрудник музея «Азрет Султан», Туркестан, Казахстан

Хабутдинов Айдар Юрьевич — главный редактор научного альманаха *Pax Islamica* — Мир ислама, доктор исторических наук, профессор Казанского филиала Российской академии правосудия

Хизриева Галина Амировна — научный сотрудник Российского института культурологии

Шигабдинов Ринат Начметдинович — научный сотрудник Института истории Академии наук Республики Узбекистан

Юзеев Айдар Нилович — доктор философских наук, заведующий кафедрой гуманитарных, социально-экономических, естественно-научных дисциплин Казанского филиала Российской академии правосудия

PAX ISLAMICA 1(2)/2009

MONUMENTS OF MUSLIM CULTURE

Shihabaddin Marjani, "First Russian muftis". Fragment of the Chronicle *Mustafad al-akhbar fi ahwali Qazan wa Bulghar (Mine of Information about Events in Kazan and Bughar)*, translated from the Old Tatar and commented by A.N. Yuzeev and I.F. Gimadeev.

Husayn Amirkhan, Legend about the Lake Kaban. Fragment from the Chronicle *Tawarikh-i Bulgharia* translated from the Old Tatar and commented by A.M. Akhunov.

STUDIES OF ISLAMIC HERITAGE

Pavel V. Basharin, Treatise *Kitab al-saihur fi naqd al-dayhur* by al-Hallaj and its Place in the Early Sufi Tradition

HISTORY OF MUSLIM SOCIETIES

Rinat N. Shigabdinov, 'Ulama' and Reforms of the 1920s in Central Asia

Aydar Yu. Khabutdinov, *Madrasas* in the Region of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly as a National Institution

Ilnur R. Minullin, Muslim Communities in Tatarstan in the 1920s–1930s

RELIGIOUS AND SOCIAL PRACTICES

Bakhtiyar M. Babadzhanyanov, *Dhikr jahr* in Central Asia's Brotherhoods: Discussions, Typology, Revival

Vladimir O. Bobrovnikov, Muslim School in Early Soviet Dagestan, 1918–1927

SOCIAL AND POLITICAL SCIENCE AND ECONOMIC STUDIES OF ISLAMIC WORLD

Renat I. Bekkin, *Waqf* as Modern Islamic Financial Institution

Grigoriy G. Kosach, Regional Dimension of Post-Soviet Development of Russia's Muslim Societies in the Orenburg Province

Galina Khizrieva, Oil against Tradition in Chechnya and Ingushetia, 1817–2007

DIALOGUE OF CULTURES

Maria V. Nikolaeva, Concept of World and Man in Novels by Mikhail Nuaimeh. To the Problem of Synthesis of Cultures

ARCHIVES, LIBRARIES, COLLECTIONS

Dmitriy Yu. Arapov, Muslim Triptych: Islam and Soviet Power in Documents, 1917–1949–1982.

Muhammad-Ali Suleymanov, On the Imprint of Khwaja Ahmad Yasawi's Stamp

ABSTRACTS

Historical work by the famous Tatar scholar Shihab al-din al-Marjani (1818–1889) entitled *Mustafad al-akhbar fi ahwali Qazan wa Bulghar (Mine of information about events in Kazan and Bughar)* belongs to the classics of Islamic historiography in the Volga-Ural region. A.N. Yuzeev with I.F. Gimadeev prepared the first academic Russian translation of its passage including biographies of the first five Russian muftis who directed the Orenburg Muslim Spiritual Assembly in the towns of Ufa and Orenburg from its establishment in 1789 till 1886. Translation is accompanied with a detailed historical introduction and comments. Its publication is devoted to the anniversary of the Assembly set up 220 years ago.

Tawarikh-i Bulgharia or the Bulghar History is an influential piece of sacred Bulgharist historiography emerged at the turn of the eighteen and the nineteenth centuries. This version of the chronicle published in 1883 by Husayn Amirkhan and was written as an extended commentary on the work of Husam al-din Bulghari under the same title. It has been never translated into Russian and by this reason remains rather poorly studied to date.

A.M. Akhunov translated and commented an important fragment of the chronicle including biographies of Kazan khans, their internecine conflicts, Russian conquest of Kazan as it concerns Tatar cultural memory of drastic events of the sixteenth century in the Volga region.

Pavel Basharin presents publication and translation the treatise *Kitab al-sayhur fi naqd al-dayhur* by al-Hallaj founded by A. Firkovitch in Hebrew-Arabic version. It is accompanied with a detailed historical introduction and comments focusing on the issue of authenticity of this treatise. A special attention is paid to parallels of al-Hallaj's work with classic examples of medieval Sufi literature such as *Fi-hi ma fi-hi* by Jalal ad-Din Rumi. Basharin shows the importance of notions of *sayhur* and *dayhur* as they were referred to and developed in the Arabic tradition including Hallaj's works and their substantial commentary by Ibn 'Arabi in his famous *al-Futuh al-makiyya*.

Basing on archival sources from Uzbekistan Rinat Shigabdinov explores forms of interaction between representatives of Muslim spiritual elite ('*ulama*') and the early Soviet state in Turkestan in the 1920s. The author argues that in the period of new economic politics Soviet power succeeded in gaining the ear of a loyal part of '*ulama*' appealing to slogans of all-world Muslim solidarity against imperialist expansion of the capitalist West. Muslim clerics took part in early stage of the Cultural Revolution and other Soviet reforms. In the second half of the 1920s socialist authorities took on the offensive against local Muslim societies. There happened gradual secularization of Islamic education and pious endowments (*waqf*) in the region.

Aydar Khabutdinov gives a general historical overview of Muslim schools, their staff and students in the Volga-Ural region under the Russian rule. He distinguishes five periods in their historical development including that of independent *abyz* activities in the 17th–18th century, successive Dagestani and Bukharan influences from the late 18th to the mid-19th centuries, *qadim* and *jadid* movements till the 1920s. Given the lack of territorial autonomy and national estate, network of local *madrasas* constituted the formative level of national institutions and mentality of Russian Muslims making Tatar religious elite. Under the Orenburg Muslim Spiritual Assembly in 1789–1917 *madrasas* played an important role in the Tatar national development.

Ilnur Minnullin examines micro-history of Muslim congregations known as *mahalla* under forced Soviet reforms happened in Tatarstan in the 1920s and the 1930s. The author argues that on the eve of socialist transformation of the countryside *mahalla* was turned from an autonomous Muslim parish, as the late imperial authorities took it, into a religious association putting it under a strict supervision and depriving it of independent Islamic education and nationalized *waqf* endowments. Growing state pressure on Muslim congregations and repressive campaign of de-culakization provoked a mass abandonment of religious positions by Muslim spiritual elite. The most active '*ulama*' were physically exterminated that resulted in broking continuity of Islamic practices in the region.

Paper of Bakhtiyar Babadzhazanov presents a detailed analytical description of elements, religious and social meaning of the so-called load remembrance of God (*dhikr jahr*) in changing practices of Central Asian Sufi brotherhoods from the Middle Ages to the recent period of Islamic revival. The author argues that *dhikr* ritual has been and remains a powerful means of communal integration in popular religiosity. The study bases upon a wide range of still poorly studied first hand sources including theoretical theological treatises,

practical descriptions of *dhikr* rules used in Yasawiyya Sufi lodges as well as collections of legal opinions (*fatawa*) composed in order to legalize Sufi practices of *dhikr*, *sama'* and *raqs* according to the *Shari'a* rules. Babadzhazanov also draws upon ethnographic descriptions of *dhikr* rituals and his own field materials.

In his article Vladimir Bobrovnikov gives a general survey of Islamic education as it was practiced and interacted with state institutions at the republican, district and village levels in early Soviet Dagestan in 1918–1927. This paper based on first hand archival sources in Arabic, Caucasian and Russian languages shows that view of eternal struggle between Soviet Russia and Islam is divorced from a reality and is nothing but outdated cliché dating back to the 'cold war' period. Actually, the time of massive repression of Muslim elites and prohibition of Islamic institutions lasted only several years from the end of the 1920s to the beginning of the 1940s. Periods of interaction between state and Muslim elites appeared to be much longer. Dagestani '*ulama*' much contributed in the early Soviet cultural and administrative building.

In his paper Renat Bekkin explores modern contents of *waqf* pious endowment in Islam appeared in the response of challenges of globalization. He proposes a detailed investigation of *waqf* contracts and their local legal types including private (*waqf khass*) and family (*waqf ahli*), actual forms. A special attention is paid to the issue of state management of *waqf* endowment studied in the article on the example of the Islamic Republic of Iran as well as forms of state control over *waqf* endowments emerged throughout the Islamic world in the 20th century. The author argues that despite permanent appeals to unchanging Sharia norms historical and legal development of *waqf* goes on, it continues adopting banking, business and other modern financial practices.

The article of Grigoriy Kosach examines post-Soviet period in the history of Muslim congregations in Russia taken from a regional perspective. It covers last fifteen years beginning with the fall of iron curtain and strict state control on the religious life of Russian citizens. His research is located on the level of Spiritual Board of the Orenburg Province emerged in the town of Buguruslan in 1994. The paper focuses on actors and networks of competing factions in the Muslim religious elites whose struggle for power and resources contributed to growing disintegration of previously indivisible Islamic society of Russia. The author argues that recent micro-history of the Buguruslan muftiate is important for deeper understanding changing religious and political context of today twists and turns of Islam in Russia.

Опираясь на собранные ею в регионе полевые и исторические материалы, Галина Хизриева рассматривает метаморфозы мусульманского общества на землях современных Чечни и Ингушетии сквозь призму развития нефтегазовой отрасли за последние полтора столетия нахождения этой части Кавказа под властью России. Главное внимание статьи обращено на создание новой Чечни и новых чеченцев на местном, национальном (вайнахском) и глобальном международном уровнях, влияние на этот процесс нефтяных интересов в регионе и за его пределами. Детально прослеживается процесс апроприации чеченской территории и нефти в период двух недавних российско-чеченских войн.

The article of Maria Nikolaeva investigates religious syncretism in literary works of the well-known Lebanese classic Mikhail Nuaimah. The author shows a complicated fusion of neo-Sufi mysticism, Christian Orthodox tradition, Pantheism and Western philosophic in-

fluences in his autobiographical writings. The focus is made on issues of inner religiosity and personal mystic knowledge of God in the life stories and experiences of Nuaimah's heroes. The author attributes the importance of these topics for Nuaimah and eclectic character of his works to the historical context of multi-cultural and poly-confessional Lebanese society in the twentieth century.

Dmitriy Arapov's paper gives an insight into the history of changing Islamic policy in Soviet Russia seen through the prism of three important all-Russian legal documents related to the periods of the polity birth, its post-World-War-II heyday and decline under the Andropov rule. These are the famous Appeal "To All Muslim Workers in Russia and Orient" issued by the Soviet of People's Commissars of Russia on 20 November 1917; the Memorandum with a survey on "Islam in the USSR" composed by the Council for Affairs of Religious Cults on 23 April 1949; and the report of the Council for Religious Affairs characterizing "Muslim cult" as it was practiced in the country in 1982. Publication of documents is accompanied with a substantial historical commentary.

Having examined imprint of a stamp traditionally attributed to the founder of Yasawiyya brotherhood Khwaja Ahmad Yasawi, which is kept at the moment in a book housed at the Hazret Sultan museum in Kazakhstan, Muhammad-Ali Suleymanov argues that actually this stamp has never belonged to this famous Sufi of the Turkic origin. The article includes publication of the stamp with its Russian translation and a detailed historical comment.

ПАМЯТКА АВТОРУ

Редакция журнала «Pax Islamica» принимает для публикации исследовательские статьи, переводы культурно-исторических памятников и комментарии к ним, эссе, обзоры работы научных конференций, конгрессов, симпозиумов и пр., тематические обзоры научной литературы, рецензии и другое, написанные на русском или английском языках и так или иначе затрагивающие тему исламоведения. Объем статьи не должен превышать 1 а.л. (40 тыс. знаков), публикации — 1,5 а.л., обзора — 1 а.л., рецензии — 1/2 а.л. Поступившие рукописи подвергаются экспертному рецензированию. Ранее опубликованные материалы не принимаются.

Страницы рукописи должны быть пронумерованы единой нумерацией, включая список литературы, таблицы, а также подписи и комментарии к графическим материалам (карты, таблицы, рисунки, фотографии). Параметры страницы: 28–30 строк, в строке — 62–64 знака.

В конце (или в начале) статьи указываются полностью имя, отчество и фамилия автора, ученая степень и звание, должность и место работы, служебный и домашний адреса, контактные телефоны (желательно указывать также адрес электронной почты, если таковой имеется).

ВНИМАНИЕ! Большая просьба к авторам нашего журнала — подавать материалы для публикации, оформленные в соответствии с правилами нашего издания.

Ссылки и примечания даются непосредственно в тексте. В квадратных скобках даются фамилия автора (или начало названия работы и многоточие, если речь идет о сборнике или коллективной монографии), через запятую — год издания работы и, если необходимо, страницы: [Иванов, 2002, с. 15]. Если даются ссылки на несколько работ, то фамилии авторов приводятся в алфавитном порядке через точку с запятой: [Антонов, 1979, с. 234–235; Волкова, 1989, с. 14]; в случае, если это работы одного автора, они перечисляются в хронологическом порядке: [Марков, 1976; Марков, 1981]. При наличии авторов-однофамильцев после фамилии приводятся инициалы. Если встречаются ссылки на две или несколько работ одного автора, опубликованные в одном и том же году, они приводятся под номерами: [Иванов, 2001(1); Иванов, 2001(2)].

Список цитированной литературы и источников приводится в конце статьи под заголовком: СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ или СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ. Работы в нем перечисляются в алфавитном порядке: сначала на русском (кириллица), затем на иностранных языках (латиница или другие шрифты).

В случае, если в тексте используются нестандартные шрифты, они должны быть предоставлены вместе с электронным вариантом рукописи.

Примечания к тексту даются постранично и имеют сплошную нумерацию; ссылки на литературу в примечании даются так же, как и в основном тексте, в квадратных скобках, и расшифровываются в общем списке литературы.

Статья должна сопровождаться краткой аннотацией на русском и/или английском языках и указанием сведений об авторе (авторах), включающих его (их) полное имя, ученую степень и место работы (если есть), а также контактную информацию (почтовый и электронный адреса, телефон и т. п.)

Обращаем внимание на то, что авторы опубликованных материалов в первую очередь несут ответственность за точность приводимых цитат, достоверность фактов и статистических данных, правильность написания имен собственных и пр., а также за разглашение сведений, не подлежащих открытой публикации. Перепечатка опубликованных материалов допускается только с разрешения редакции журнала.

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «PAX ISLAMICA»

Оформите подписку в редакции журнала.

Стоимость подписки в редакции (включая стоимость доставки): за один номер — 200р., за два номера — 400р.

Оплатив квитанцию, необходимо выслать в редакцию факсом ее копию и заполненный купон. Оплаченная квитанция является документом о подписке.

ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: Форма № пд-4 ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		
ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: Форма № пд-4 ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		

Адрес редакции: 117997, Москва, ул. Вавилова, 69. Тел./факс (495) 234-0479

Электронная почта: ldm@mardjani.ru Страница в Интернет: www.paxislamica.ru

Подписной купон журнала «Pax islamica» на № 1 2008, № 2, 2009			
Фамилия _____	Мой адрес:		
Имя _____	Индекс: _____		
Отчество _____	Страна: _____		
Желаю подписаться на получение: В количестве _____ экз.	Город: _____		
<table><tr><td>1 (2008 г.)</td><td>2 (2009 г.)</td></tr></table>	1 (2008 г.)	2 (2009 г.)	Область: _____
1 (2008 г.)	2 (2009 г.)		
Номера(ов) журнала (выбранные зачеркнуть)	Улица: _____		
	Дом: _____ корп. _____ кв. _____		
(Заполните печатными буквами)			

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ МАРДЖАНИ ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ В 2009 Г. СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:



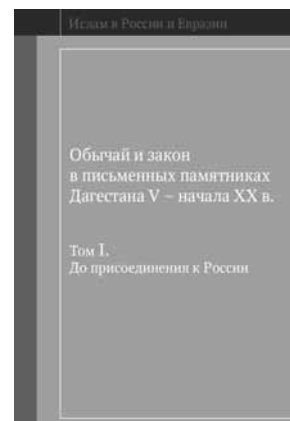
Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева: В 3 т. Т. 1. Ал-Кинди. Т. 2. Бахманяр. Т.3. Ибн-Баджжа. 2-е изд., доп. М., 2009.

В представленной работе даны переводы сочинений известных арабо-мусульманских философов эпохи Средневековья, осуществленные профессором А.В. Сагадеевым, который известен не только как крупный историк-философ, но и как авторитетнейший переводчик. Изучению проблем арабо-мусульманской философии он посвятил около 50 лет своей творческой жизни, и все это наиболее широко и полно представлено в данной работе. Данная книга будет полезна не только специалистам в области арабо-мусульманской философии, но и всем интересующимся историей восточной мысли. Составитель и автор вступительной статьи — доктор философских наук, профессор Н.С. Кирабаев.



А.В. Сагадеев. Восточный перипатетизм. М., 2009.

Читателю предлагается фундаментальное исследование выдающегося российского арабиста, философа и историка Артура Владимировича Сагадеева (1931–1996). Эта работа стала итогом многолетних авторских изысканий в области средневековой арабской философии (фалсафа). Перед читателем открывается многоплановая, четко детализированная картина взаимодействия различных культур Средиземноморья и Ближнего Востока — арабской, иранской, эллинистической, древневосточных культур. Ислам смог объединить все эти культуры, не уничтожая их самобытности. Он открыл широкие возможности не только для собственно религиозного спекулятивного философствования, но и для рационалистической философии, представленной прежде всего именами ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и прочими менее известными авторами. Именно это направление восприняло колоссальное наследие древнегреческой философии и науки, обогатило и углубило их, трансформировало в условиях новой эпохи, радикально отличной не только от Античности, но и от современных ей западноевропейской и византийской традиций.



Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V — начала XX в. Т. 1: До присоединения к России / Сост. и отв. ред. В.О. Бобровников. М.: Изд. дом Марджани, 2009.

Книга представляет сборник переводов с арабского, тюркских и кавказских языков важнейших памятников обычного права Северо-Восточного Кавказа V–XX вв. В первый том вошли договоры и нормативные акты от эпохи раннего Средневековья до Нового времени, сохранившиеся в эпиграфике, хрониках и памятных записях из Дагестана. Среди них каноны царя Кавказской Албании Вачагана Благочестивого (488), Завещание Андуника (1485), соглашения и судебники XVII–XIX вв. общин и конфедераций горцев Гидатля, Андалал и проч. Все переводы, включая работы классика дагестанской арабистики М.Д. Саидова, приводятся в уточненном и дополненном виде, снабжены историко-этнографическими комментариями. Публикацию источников предваряет теоретический раздел, в котором собраны исследования по истории правового обычая на Кавказе и в Дагестане с V по середину XIX в. К книге приложены факсимиле оригиналов важнейших восточных источников, карты и аннотированная библиография по дагестанскому адату.



Мейсам Мухаммед ал-Джанаби. Теология-философия Ал-Газали. 2-е изд. М., 2009.

Труды Абу Хамида ал-Газали (1058–1111), которого благодарные современники называли «оживителем веры» и «доводом ислама», представляют собой не только неотъемлемую часть духовного наследия мира ислама, но и одну из основ, один из источников самосознания человечества. В процессе эволюции личности ал-Газали и его идей отразились не только достижения культуры халифата, но и судьба античной интеллектуальной традиции, итоги ее осмысления за те пять веков, которые предшествовали созданной им всеохватной идейной системе. Автор предлагаемого читателю исследования удачно совмещает в своей работе академическую фундаментальность и погруженность в изучаемую им культурную традицию, частью которой он сам во многом и является.

ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ «ЧЁТКИ»



Новое издание продолжает традицию дореволюционных толстых журналов, богатых красивыми иллюстрациями, — в отличие от издаваемых на плохой бумаге, без художественного оформления «толстяков» советской и постсоветской эпох. К числу находок журнала следует отнести названия рубрик, которые соответствуют названиям классических произведений мусульманской художественной и научной литературы: «Ожерелье голубки», «Беседы птиц», «Привалы путников», «Базилик разумных» и другие. Четки — один из символов духовности, который присутствует во всех религиях. Своим предтечей в редакции «Чётки» считают Льва Николаевича Толстого. Согласно легенде, незадолго до ухода из Ясной Поляны Толстой усиленно работал над содержанием первого номера журнала, которому было присвоено название «Чётки». Л.Н. Толстой хотел основать журнал, в котором все было бы «живо, человеколюбиво и познавательно».

Журнал выходит 4 раза в год.

Главный редактор Р.И. Беккин.

Электронный адрес журнала: www.chetky.ru

e-mail: chetky@mardjani.ru

ТЕПЕРЬ БОЛЬШЕ, ЧЕМ СЛОВАРЬ



- Специальная версия с татарско-русским и русско-татарским словарями;
- Более 150 словарей, 8,7 миллиона словарных статей, из них 25 новых словарей общим объемом более 1,7 миллиона новых статей;
- Самая современная лексика, 12 обновленных словарей, 2 000 новых английских слов, вошедших в употребление в течение двух последних лет, например youtube, tilting train, lifehack cooperation, cupetition coworking и др.;
- Подробный перевод с примерами употребления, показом транскрипций и синонимами;
- Всемирно известные толковые словари английского языка: Oxford Dictionary of English, New Oxford American Dictionary, Collins Cobuild, Advanced Learner's English Dictionary;
- Приложение ABBYY® и Lingvo Tutor® для изучения иностранных языков;
- Озвучены носителями языков 15 000 английских, 10 000 немецких, 5000 французских, 10 000 испанских, 10 000 украинских и 20 000 русских слов;
- Озвучены разговорники для 6 языков, в том числе новый русско-китайский разговорник;
- Поиск толкования слов в Wikipedia, просмотр контекстов употребления слов в Интернете;
- Всплывающий перевод слов при чтении текста, интернет-страниц и ICQ.



Проект реализован «Издательским домом Марджани» при поддержке Фонда Марджани с целью сохранения культурного наследия народов Евразии, развития сотрудничества в области науки, образования и культуры, укрепления дружбы и взаимопонимания между разными народами.

Перевод с татарского: Алена Каримова, режиссер-постановщик: Максим Осипов, композитор: Айдар Гайнуллин, художественный руководитель проекта: Петр Банков.

Альбом и книгу можно приобрести в сети магазинов ОАО «МОСКОВСКИЙ ДОМ КНИГИ» по адресам:

- Ул. Новый Арбат, дом 8 (м. Арбатская)
Телефон: (495) 789-35-91;
- «Дом книги в Бескудниково»: Бескудниковский бул., 29/1
Телефон: (495) 488-25-02;
- «Дом книги на Ленинградке»: Ленинградское ш., 40
Телефон: (495) 159-78-74;
- «Дом книги на Ленинском»: Ленинский пр-т, 86
Телефон: (499) 138-00-67;
- «Дом книги в Отрадном»: Алтуфьевское ш., 34-а
Телефон: (495) 401-39-55;
- «Дом книги на Соколе»: Ленинградский пр-т, 78/1
Телефон: (495) 152-45-11;
- «Дом книги на Сретенке»: ул. Сретенка, 9
Телефон: (495) 625-71-51
- И в интернет-магазине на сайте: www.mdk-arbat.ru

НАУЧНЫЙ ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ PAX ISLAMICA — МИР ИСЛАМА



Первый в России опыт независимого научного издания, посвященного проблемам изучения ислама, истории и культуры мусульманских обществ. Важно, что попытка такого издания предпринята не официальными академическими или университетскими кругами, а группой свободных исследователей, объединившихся вокруг Фонда Марджани — некоммерческой благотворительной организации, созданной чуть более года назад и осуществляющей поддержку научных исследований и культурно-просветительских проектов, связанных с изучением и популяризацией историко-культурного наследия исламской цивилизации.

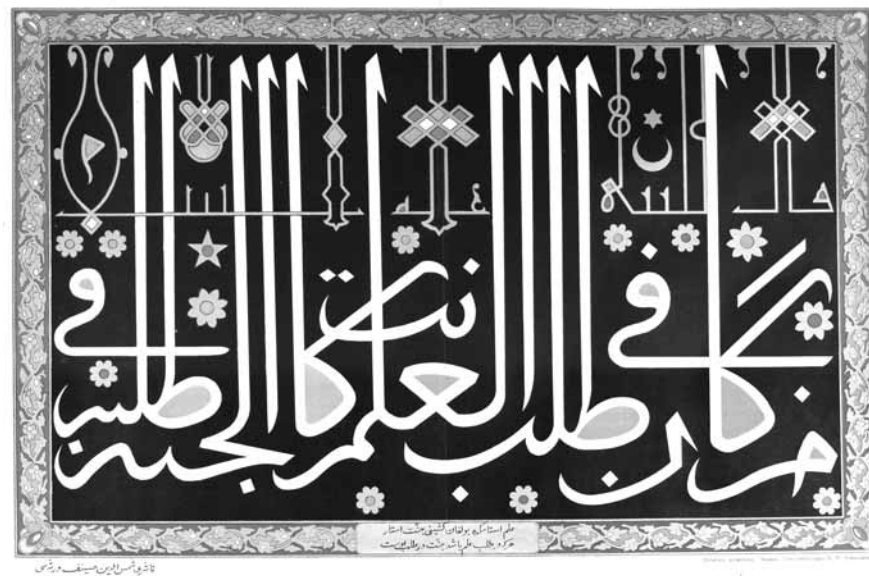
Альманах направлен в равной степени на изучение «классического» и современного ислама. Особое внимание уделяется изучению ислама в России.

Pax Islamica на латыни означает «исламский мир». По аналогии с Pax Romana, этот термин первоначально использовался исламоведами для характеристики мусульманского мира в эпоху его наивысшего культурного расцвета. Сегодня, подобно политологическому Pax Americana, обозначающему американский «новый мировой порядок», Pax Islamica представляет собой метафору исламской цивилизации как таковой в ее историческом, культурном, социальном и политическом аспектах. Наконец, в классическом исламском политическом и правовом дискурсе существует аналогичное понятие дар ал-ислам — буквально «обитель ислама», или «территория ислама», т.е. пространство, на котором восторжествовал богооткровенный закон, отделивший его от «обители неверия» — дар ал-куфр. Эта последняя, по мнению многих современных исламских идеологов, в нынешнюю эпоху превратилась в «территорию свидетельства» (дар аш-шахада), где мусульманин проявляет себя «исповедником справедливости» и свидетелем и проводником финальной миссии Провидения в человечестве.

Альманах выходит 2 раза в год.

Главный редактор А.Ю. Хабутдинов

Электронный адрес журнала: www.paxislamica.ru



**24 апреля 2009 года в Государственном музее Востока
открывается выставка «Татарский шамаиль: слово и образ».**

Шамаиль — станковая по форме картина, религиозная по содержанию, основанная на искусстве арабской каллиграфии, получившая распространение в искусстве татар-мусульман Среднего Поволжья во второй пол. XIX — нач. XX в.

Выставка вызовет интерес, как у широкого круга посетителей, так и специалистов.

Экспозицию сопровождает каталог с переводом и трактовкой арабской каллиграфии.