

МИР ИСЛАМА

Шеф-редактор — **Рафаэль Хакимов**
Главный редактор — **Рафик Мухаметшин**

Редакционная коллегия:

Рашат Амирханов

(Институт истории АН РТ, Казань)

Стефан Дюдуаньон

(Париж)

Гусман-хазрат Исхаки

(Духовное управление мусульман РТ)

Михаэль Кемпер

(Бохумский университет, Германия)

Хисао Комацу

(Международный центр по изучению исламского мира, Токио)

Алексей Малашенко

(Институт востоковедения РАН, Москва)

Мирза Махмутов

(Казань)

Аширбек Муминов

(Институт востоковедения, Ташкент)

Розалинда Мусина

(Институт истории АН РТ, Казань)

Ринат Набиев

(Совет по делам религий при Кабинете министров РТ)

Хилари Пилкингтон

(Бирмингемский университет, Великобритания)

Станислав Прозоров

(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Талиб Саидбаев

(Ассоциация ученых-исламоведов, Москва)

Радик Салихов

(Центр по изучению историко-культурного наследия
при Институте истории АН РТ, Казань)

Игорь Следзевский

(Центр цивилизационных исследований, Москва)

Миркасим Усманов

(Казанский университет)

Рамиль Хайрутдинов

(Институт истории АН РТ, Казань)

Рамиль-хазрат Юнусов

(Казань)

Айслу Юнусова

(Башкирский университет, Уфа)

✉ Адрес редакции: 420503, г. Казань, ул. Кремлевская, 9,
Институт истории Академии наук Татарстана,

☎ Телефон: (8432) 645962. 📧 E-mail: history@vega.kcn.ru

Дизайн обложки — Рустема Шамсутова. Оригинал-макет — Дины Галеевой.

Объем 10 п. л. Подписано к печати

Тираж 999 экз.

Содержание

Слово редактора	2
Истоки	
<i>Рамиль Хайрутдинов.</i> «Мир Ислама»: из истории создания журнала	3
Трибуна	
<i>Гусман Исхаков.</i> Ислам в Татарстане: история и современность.....	21
<i>Мирза Махмутов.</i> Легко ли стать мусульманином?.....	25
Традиции и современность	
<i>Бахтияр Бабаджанов, Аширбек Муминов.</i> Култ святых в Центральной Азии. Взаимовлияние «книжного» и «народного» в исламе ..	51
<i>Равиль Гайнутдин.</i> Исламское возрождение в России	71
Политическое измерение	
<i>Ринат Набиев.</i> Республика Татарстан: межконфессиональная ситуация в системе общественно-политических отношений.	79
<i>Искандер Гилязов.</i> Национал-социалисты и ислам в Германии	87
История	
<i>Баходир Назаров.</i> Макомоты Бахоуддина Накшбанда в системе мусульманской агиографии.....	109
<i>Галина Емельянова.</i> К вопросу о национальной самоидентификации волжских татар в конце XIX — начале XX веков: татаризм, тюркизм и исламизм.	113
<i>Данил Азаматов.</i> Заседатели Оренбургского магометанского духовного собрания в XIX веке.	127
<i>Завдат Миннуллин.</i> Землячества и благотворительные общества татарских учащихся в мусульманских странах (начало XX в.)	139
<i>Айслу Юнусова.</i> К истории духовного управления мусульман Республики Башкортостан	149
Властители дум	
<i>Михаэль Кемпер.</i> Между Бухарой и Средней Волгой: Столкновение Абд ан-Насра ал-Курсави с улемами традиционалистами	163
<i>Айдар Хайрутдинов.</i> Муса Бигиев об универсальности Божьей милости	175
Публикации	
<i>Марк Батунский.</i> Ислам и русская культура XVIII века. Опыт историко-эпистемологического исследования	191
Наследие	
<i>Махмуд ал-Булгари.</i> «Нахдж ал-Фарадис»	225
<i>Фануза Нуриева.</i> Памятник XIV века «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари	231
<i>Галимджан Баруди.</i> Основы ислама	239
Библиообзор	
<i>Алексей Малашенко.</i> Ученые исследуют джадидизм	245

СЛОВО РЕДАКТОРА

Уважаемый читатель!

Предлагаем Вашему вниманию первый номер журнала «Мир Ислама». Что побудило нас взяться за выпуск нового исламоведческого издания? Во-первых, обозначившееся во всем мире усиление интереса к этой самой молодой из мировых религий. Во-вторых, повышение роли Ислама в общественно-политической жизни многих мусульманских стран. В-третьих, новая волна возрожденческо-реформаторских процессов в самом исламе. Все это сложные, неоднозначные и разнонаправленные процессы, требующие глубокого изучения, осмысления и понимания.

Особого внимания, как нам представляется, требуют прошлое и настоящее духовной культуры мусульманских народов России, где за десятилетия господства воинствующего атеизма оказались прерванными религиозные традиции, преемственность поколений.

Мы хотим, чтобы наш журнал стал трибуной для ученых, политиков, религиозных и общественных деятелей, всех тех, кто заинтересован в формировании достоверных, адекватных представлений об Исламе, в устранении религиозных и иных барьеров между странами и народами.

Мы приглашаем к сотрудничеству татарстанских, российских и зарубежных авторов, готовых высказаться по любому вопросу из огромного спектра исламоведческой проблематики. Разнообразие мнений - не помеха. Ведь она даст возможность более подробного, конкретного, всестороннего, объемного видения мира Ислама, объединяющего около миллиарда человек - пятую часть населения Земного шара.

*С пожеланиями мира и благополучия
главный редактор
Рафик Мухаметшин*

ИСТОКИ

Рамиль Хайрутдинов*

«МИР ИСЛАМА»: ИЗ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ ЖУРНАЛА

Возникновение и издание первого российского специализированного исламоведческого журнала, несмотря на непродолжительность выхода, стало событием в культурной и научной жизни России. Появление этого печатного органа было самым тесным образом связано с попытками «познания» государственной властью мусульманского мира Российской империи и, прежде всего, процессов, протекавших внутри этого замкнутого сообщества.

Одно из первых предложений по созданию журнала под названием «Мир ислама» принадлежало известному деятелю миссионерского движения, профессору Казанской духовной академии М.А.Машанову (1875—1915). Эта идея была высказана им в 1907 г. в Санкт-Петербурге на заседании Предсоборного Присутствия, созванного Синодом. Основной концепции журнала, по мнению миссионера, должна была стать цель «с одной стороны поколебать ислам, с другой стороны сблизить мусульман с русско-христианской культурой и таким образом подготовить почву для слияния наших татар с русскими».¹

Предложение казанского профессора вызвало живой интерес высших церковных иерархов. По окончании Присутствия состоялась встреча М.А.Машанова с обер-прокурором Синода П.П.Извольским, в результате которой Михаилу Александровичу было поручено детально проработать финансовую сторону проекта и подготовить смету на издание журнала. По возвращении в Казань ученый, собрав необходимые справки в типографиях и редакциях местных журналов и газет, поспешил в марте 1907 г. представить обер-прокурору свой доклад о размерах предполагаемой субсидии. М.А.Машанов оценил расходы на первый год издания в 3250 рублей 54 копейки. Профессор предложил начать печатание журнала с первого января 1908 года, предварив его выход выпуском нескольких пробных номеров «в виде рекламы для привлечения подписчиков».² На выбор М.А.Машановым названия нового печатного органа большую роль оказало благоприятное впечатление от вышедшей в 1901 г. монографии В. Череванского «Мир ислама и его пробуждение».

* Хайрутдинов Рамиль Равилович, зам. директора Института истории АН РТ.

Этот проект журнала по ряду причин не был осуществлен. Однако весьма любопытным является обоснование потребности в подобном издании, по существу — программы журнала, изложенной в подготовленной с участием М.А.Машанова «Записке» VI отдела Предсоборного Присутствия «О необходимости издания противомагометанского журнала...».

По мнению ее составителей, высшее церковное управление и епархии сосредоточили свои усилия на борьбе с расколом, забыв при этом «ея врагов, которые являются вместе с тем сомнительными членами и русского христианского государства и своей численностью во много раз превышают раскольников». Под «врагами» авторы «Записки» подразумевали «мухаммедан, число которых в России простирается до семнадцати миллионов, и ввести которых в лоно Православия — задача церкви, а сделать их истинно русскими по убеждениям гражданами государства — задача светского правительства и русского общества».³

В документе подчеркивалось: «Ислам в России уже выступил из пассивного положения». Тезис об активизации магометанского духовного движения и особой роли в этом процессе периодической печати здесь же подкреплялся ссылкой на усиление панисламистских настроений среди мусульманского населения страны. В «Записке» отмечалось: «В Казани — центре всего русского мусульманства в один последний год успело появиться несколько татарских мусульманских газет, в Петербурге, в Крыму, на Кавказе и даже в... Сибири появились также мусульманские периодические издания на татарском языке. В дополнение к этим изданиям с мусульманского Востока, из Египта, Константинополя и других мест получают нашими мусульманами масса журналов и газет на арабском и турецком языке, не столько проникнутых стремлением укрепить ислам как религию, но и пропагандирующих нередко панисламические идеи...»⁴

В этих условиях, по мнению М.А.Машанова, наиболее эффективным орудием борьбы с исламом — религией, обладающей строго логической системой догматов, обрядов и законодательства, могли бы стать научная критика его основ, поиск опоры в среде образованных и «книжных» мусульман, изучение мусульманства как исторического и социального явления. Миссионерские периодические издания с этой задачей явно не справлялись. Так, издававшийся при Казанской Духовной Академии «Миссионерский противомусульманский сборник», специализировавшийся на публикациях неглубоких критико-полемических статей, распространялся преимущественно среди священников инородческих приходов и учителей инородческих школ. Лишь 5—10 экземпляров каждого из выпусков считались приобретенными мусульманами.⁵

Для привлечения к новому изданию потенциальных читателей авторы «Записки» разработали целый ряд уловок, маскировавших истинные намерения создателей проекта. Во-первых, статьи журнала не должны были носить открыто полемического характера, «чтобы не отвращать от него любознательных мусульман». Вместе с тем, в научных очерках должна была быть представлена такая информация, «чтобы у читателя сам собою являлся вопрос о недостаточности Ислама». Рекомендовалось часть статей печатать на арабском и татарском языках, «особенно в том случае, когда будут приводиться рассуждения какого-либо мусульманского ученого, благоприятные в христианском или культурном отношении». Другим условием привлечения читателей-мусульман являлось требование бесплатного распространения журнала в их среде.

Издание журнала планировалось возложить на Миссионерское отделение Казанской духовной академии, единственного в то время высшего учебного заведения империи, в котором ислам изучался как религия и образ жизни инородцев восточных окраин России. Интересно, что факт принадлежности издания к Академии должен был быть скрыт от подписчиков, так как, по мнению М.А.Машанова, «одна эта фраза может уже оттолкнуть от журнала мусульман».⁶

Идеи, заложенные в проект казанского «Мира ислама», отчасти были реализованы в журнале «Инородческое обозрение», издававшемся с конца 1912 по 1916 год в количестве четырех выпусков ежегодно под редакцией профессора Н.Ф.Катанова (1862—1922). Этот орган Казанской духовной академии, выходивший как приложение к журналу «Православный собеседник» (1855—1918), существовал на средства, выделяемые министерством внутренних дел из фондов Главного управления по делам печати. В течение 1913—1915 гг. министерством было отпущено на издание из расчета 1000 рублей в год три тысячи рублей. В одном из документов Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД выделение субсидий «Инородческому обозрению» обосновывалось необходимостью тщательного и всестороннего изучения «восточных инородцев», прежде всего исповедовавших ислам, «в виду той эволюции, какую переживает в данное время, в частности, мусульманский мир, стремящийся к известному национальному и культурному самоопределению...»⁷ Министерство признавало «особо желательным» существование специальных периодических органов, освещавших различные стороны жизни и быта «инородцев» в противовес, главным образом, татарской прессе, энергично разрабатывавшей на своих страницах вопросы культурного и национального самоопределения отдельных народностей России.

Автором этого документа С.Г.Рыбаковым (1867—1921), этнографом-музыковедом, с 1913 г. состоявшим на службе в Департаменте духовных дел, особо отмечалось, что лица, принимавшие участие в

издании «Иностранческого обозрения», трудились в поте лица «не из-за корысти, а ради идеи и добросовестного осведомления правительства относительно явлений и фактов иностранческой жизни».⁸ Министерство внутренних дел со своей стороны также не отказывало в поддержке журналу. В конце 1915 г. оно удовлетворило ходатайство Казанской духовной академии об увеличении субсидии «по причине вздорожания бумаги и печатания» до 1500 рублей в год. Более того, эта сумма была удвоена с условием издания вместо прежних четырех выпусков ежегодно восьми номеров с сохранением прежнего объема книжки (5 печатных листов). Уже 14 февраля 1916 г. три тысячи рублей были переведены из Главного управления по делам печати казанскому губернатору «для выдачи по принадлежности».⁹

У министерства внутренних дел уже был опыт поддержки изданий, освещавших мусульманский вопрос с проправительственных позиций. Прежде всего, это относится к издававшемуся с лета 1908 г. в Париже на русском языке научно-популярному, научно-литературному и общественному журналу «Мусульманин». Его издателем и редактором был кубанский черкес Магомет-бек Хаджетлаше (Мухаммед-бек хаджи Лаше-Скагауше), являвшийся, по мнению Л.И.Климовича, тайным агентом охраны и мусульманским провокатором.¹⁰ Магомет Исламович принадлежал к черкесскому роду Хаджетлаше, владевшему в XIX веке крупной недвижимостью в Баталпашинском отделе Кубанской области, недалеко от Майкопа. Он получил среднее образование в Екатеринодарской гимназии. Вместе со своим отцом он бежал в Турцию и перешел в турецкое подданство. Впоследствии Магомет-бек принимает русское гражданство.¹¹

Не останавливаясь на общественно-политических воззрениях Хаджетлаше и его деятельности в качестве издателя и редактора журнала «Мусульманин» и выходившей в Санкт-Петербурге газеты «В мире мусульманства» (1911—1912, ответственный редактор А.Г.Датиев), отметим лишь несколько фактов. В 1911 г. министерством внутренних дел для издания «специального печатного органа по мусульманству, чуждого партийности, для всестороннего освещения современных религиозных потребностей исповедников ислама, их бытовых условий в России, а равно экономического их положения и культурно-просветительных и благотворительных запросов и нужд» было выделено «из специальных источников» 15 тысяч рублей. Директор Департамента духовных дел А.Н.Харузин остановил свой выбор на кандидатуре М.И.Хаджетлаше и с разрешения товарища министра внутренних дел С.Е.Крыжановского в течение 1911 г. эта сумма в качестве субсидии была выдана Магомет-беку в три приема.¹²

В марте 1912 г. уже следующий министр внутренних дел обратился с письмом с грифом «совершенно доверительно» к председателю правительства и министру финансов В.Н.Коковцеву. В своем

послании А.А.Макаров просил ходатайствовать перед императором Николаем II о разрешении на беспопытный провоз в Россию журнала «Мусульманин». Высоко оценивая провокаторскую роль журнала в развернувшейся в мусульманском обществе борьбе идей, министр, в частности, писал: «Издание это по направлению своему совершенно чуждое проникшим в настоящее время в некоторые слои мусульманского населения растлевающих и вредных с точки зрения русского государства идей панисламизма и пантюркизма, привлекло к себе внимание русского правительства, усматривая в нем прямой противовес выходящим в России мусульманским газетам и журналам...».¹³ Именно в этих целях министерство пыталось содействовать самому широкому распространению журнала в среде российского мусульманства и оказывало его издателю финансовую поддержку. Вполне естественно, что необходимое разрешение на налоговые льготы было вскоре получено, но «Мусульманин» к этому времени уже прекращает свое существование.

Осознание важности осмысления сложных и неоднозначных процессов, происходивших в мусульманском обществе России начала XX столетия, острая потребность в объективных и точных сведениях об идейных лидерах и течениях национально-освободительного движения потребовало от правительства, а в первую очередь от министерства внутренних дел, создания легальной информационно-аналитической инфраструктуры. Особая роль здесь отводилась периодической печати. Эта проблема стала одной из центральных тем, обсуждавшихся «Особым совещанием по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае».

Совещание, проведенное министерством внутренних дел 12—29 января 1910 г. с привлечением представителей Синода и министерства народного просвещения, признало необходимым гарантировать «постоянное, систематическое и широкое изучение мусульманского мира путем наблюдения за его прессой, имеющей свои, совершенно своеобразные течения, незнание коих может чрезвычайно неблагоприятно отражаться на интересах государства и деятельности правительства».¹⁴ Обсуждая различные способы для осуществления этой задачи, Совещание остановилось на проекте учреждения при одном из центральных учреждений МВД периодического печатного органа, на страницах которого нашли бы свое отражение наиболее интересные материалы из российской и зарубежной мусульманской печати, получили освещение значимые явления в общественно-политической жизни исламского мира России.

Практическая реализация этой программы была возложена на Санкт-Петербургское Императорское общество востоковедения, возглавляемое генерал-лейтенантом Н.К.Шведовым. Совет Общества, не

найдя в своей среде квалифицированных специалистов-исламоведов, обратился за помощью к одному из крупнейших ученых-востоковедов России, профессору Василию Владимировичу Бартольду (1869—1930). В конце декабря 1910 года на квартире директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД гофмейстера А.Н.Харузина состоялась совещание с узким кругом приглашенных лиц. Помимо хозяина квартиры и В.В.Бартольда на встрече присутствовали Председатель Общества Н.К.Шведов и член Совета А.И.Иванов. На совещании были рассмотрены и с незначительными поправками одобрены предложенные В.В.Бартольдом основные положения программы издания. Ученый поставил свое участие в работе нового печатного органа в зависимость от одобрения программы другими специалистами по изучению Ближнего Востока и их содействия в формировании издательского портфеля. Встретив со стороны коллег полную поддержку, Василий Владимирович вместе с ними составил на имя А.Н.Харузина записку, в которой будущий редактор и его сотрудники сформулировали цели и задачи журнала «Мир ислама».¹⁵

Почти весь 1911 год прошел в поисках источников финансирования издания. Большое участие в разрешении этого вопроса принял глава правительства и министр внутренних дел П.А.Столыпин. Им был передан в Министерство финансов проект представления в Совет Министров — «об образовании курсов по исламоведению и об издании журнала для изучения мира ислама», в основу которого легли главные положения записки В.В.Бартольда (См. Приложение № 1), содержащее предложение выделить из десятиmillionного фонда, определенного по Государственной росписи «на непредсказуемые сметами экстренные в течение года надобности», на этот проект 32870 рублей, в том числе 25000 рублей на издание журнала. В феврале 1911 г. в Департаменте государственного казначейства МФ было подготовлено заключение, по которому сумму расходов на издание «Мира ислама» было рекомендовано сократить до 20000 рублей. Не возражая в принципе против выделения на 1911 год денежных средств из резервного фонда, министру внутренних дел предлагалось для финансирования издания журнала в 1912 и последующие годы внести расходы по этой статье в законодательном порядке на общих основаниях в смету будущего года. Все эти основания были изложены 8 марта 1911 г. министром финансов В.Н.Коковцевым в письме на имя П.А.Столыпина.¹⁶

Петр Аркадьевич остался недоволен рекомендациями финансового ведомства. По мнению статс-секретаря, сокращение суммы, определенной на издание журнала, было не целесообразно и могло «крайне неблагоприятным образом отразиться на успехе предпринятого начинания, которое по важности преследуемой цели должно быть с самого

начала поставлено на твердых основаниях». П.А.Столыпин отмечал, что создание и оборудование первого в России подобного печатного органа неизбежно влечет за собой значительные материальные затраты на сбор материала и подготовку штата сотрудников. Он считал, что в сложившихся условиях 25000 рублей должно было хватить на два года. Выделение соответствующего кредита на издание журнала в обычном порядке реально могло произойти только в 1913 г.¹⁷

Тем не менее, в мае 1911 г. министр финансов вновь настаивал на снижении расходов и необходимости изыскания средств из резервов МВД. В.Н.Коковцев обращал внимание премьер-министра на крайнюю истощенность десятиmillionного фонда, из которого только в первые месяцы этого года было затрачено на неотложные ассигнования уже более 6 млн. рублей. Главный финансист страны подчеркивал, что и в следующем 1912 г. выделение средств из резервного фонда на издание журнала было бы крайне нежелательно, так как «применение этой меры могло бы дать повод к нежелательным суждениям в законодательных учреждениях о расходовании указанного фонда на постоянные потребности».¹⁸

Противостояние двух ведомств длилось еще несколько месяцев. Министерство внутренних дел, как уже отмечалось выше, предпочло свои специальные средства выделить на подпитку изданий М.И.Хаджетлаше. Проблема финансирования журнала была решена уже после гибели П.А.Столыпина. 22 сентября 1911 г. Николай II разрешил новому министру внутренних дел, сенатору С.Е.Крыжановскому, ассигновать на издание «Мира ислама» 25000 рублей из вакуфных капиталов упраздненных Таврических губерний.¹⁹ Таким образом, содержание и тиражирование журнала о мусульманском мире фактически было переложено российским правительством на самих мусульман. 8 ноября 1911 г. программа «Мира ислама» была утверждена Советом Императорского общества востоковедения, и редколлегия журнала, разместившаяся в доме № 6 по Свечной улице, приступила к работе.

Первый номер журнала появился в марте 1912 г. До конца года под редакцией В.В.Бартольда увидели свет еще три выпуска «Мира ислама» — майская, сентябрьская и декабрьская книжки. Появление нового печатного органа не осталось незамеченным. Мировая научная общественность в лице журналов «Der Islam» и «Muslim World» тепло приветствовала появление «нового собрата». Практически во всех серьезных российских изданиях появились отклики, рецензии и библиографические обзоры материалов «Мира ислама». Не осталась в стороне и казанская пресса. Так, газета «Казанский телеграф» 22 марта 1912 г., анонсируя первую книжку, отмечала, что для русского научного журнала об исламе особую значимость должны представлять вопросы, касающиеся современной жизни и прошлого русских мусульман.²⁰

Вместе с тем, выход каждого нового номера «Мира ислама» вызывал все большее разочарование должностных лиц министерства внутренних дел и, прежде всего, чиновников Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Деятельность этого подразделения МВД носила ярко выраженный бюрократический характер. Значительную долю делопроизводства Департамента составляла его переписка с центральными и местными органами управления и суда по фактам, выуженным из газетных и журнальных заметок и сообщений. В департамент почти ежедневно доставлялись обзоры центральных столичных изданий с вырезками статей, имеющих какое-либо отношение к исламской тематике. Работа с информацией из газет и журналов, издаваемых мусульманами, анализ содержания татарской периодической печати наряду со сведениями, доставляемыми из органов полицейского надзора, являлись, с их точки зрения, наиболее эффективными средствами реагирования на ситуацию в мусульманских общинах и регионах.

Четко обозначенный научный характер публикаций, отказ редколлегии журнала выполнять функции министерских информаторов стало причиной резкого неприятия аппаратом МВД деятельности В.В.Бартольда в качестве ответственного редактора «Мира ислама». К концу первого года издания стало очевидным, что ученый пришелся не ко двору в этом ведомстве, а журнал был нужен министерству лишь для пропагандистских целей. Известен факт встречи В.В.Бартольда и министра внутренних дел А.А.Макарова, во время которой последний открыто продемонстрировал свое невежество и нетактичность по отношению к ученому с мировым именем. Министр заявил, что по научным вопросам он предпочитает консультироваться у западноевропейских специалистов. Как отмечают исследователи биографии Бартольда, «парадоксальность ситуации заключалась в том, что в этот момент перед министром сидел олицетворявший славу русской науки ученый, к которому западноевропейские коллеги обращались в случаях, когда своими силами не могли разрешить те или иные проблемы востоковедения».²¹

В недрах Департамента духовных дел в течение всего 1912 г. формировалось мнение о неэффективности журнала, составлялись справки, в которых научная деятельность издания подвергалась обструкции, готовились варианты реорганизации печатного органа. (См. Приложение № 2). В одном из подобных документов отмечалось, что деятельность «Мира ислама» далеко ушла от целей и задач, сформулированных как «Совещанием» 1910 г., так и Положением о журнале, утвержденным Советом ИОВ. По мнению автора записки, «Мир ислама» приводил такие факты из татарских газет, которые представляли интерес только для самих мусульман, а не для правительства, к тому же к моменту выхода журнала терявших свою актуальность.

В документе подчеркивалось: «Судя по курсу лиц, стоящих во главе журнала, последний и не может носить другого характера. В «Мире ислама» сотрудничают теоретики ориенталисты с узким кругозором. Они совершенно не знакомы с... мусульманской политикой и взглядами правительства на последних, следовательно, не могут отмечать наиболее важные явления, могущие помочь власти в ее трудной борьбе с сильным движением среди мусульман. По-видимому, Особое совещание не понапрасну подчеркнуло, чтобы таковой орган был организован именно при одном из центральных учреждений МВД».²²

14 ноября 1912 г. директор департамента духовных дел Е.В.Менкин довел до сведения председателя Императорского общества востоковедов Н.К.Шведова точку зрения главы МВД А.А.Макарова о необходимости роспуска прежней редколлегии и разработки новой программы журнала.²³ Через четыре дня Шведов уведомил В.В.Бартольда о решении Совета ИОВ «по изменившимся обстоятельствам» осуществить полную реорганизацию с января 1913 г. программы издания «Мира ислама». Ученый счел этот шаг, предпринятый учреждением, в котором никогда не было ни одного из ведущих специалистов-исламоведов, серьезной ошибкой, по сути, лишившей журнал уже завоеванного научного признания и значения. По мнению В.В.Бартольда, подобная реорганизация вряд ли могла содействовать и росту «нравственного авторитета русской власти среди мусульманских подданных России».²⁴ Владимир Васильевич искренне недоумевал по поводу обоснованности претензий, выдвинутых со стороны Общества и департамента МВД, прежде всего в отношении публикаций на страницах журнала только работ ученых и предвзятого якобы отношения редколлегии к отделу «Мусульманская периодическая печать». «Можно было ожидать, — писал В.В.Бартольд, — что в этом отношении редакции придут на помощь как Общество, которым издавался журнал (хотя посредничество Общества между Министерством и действительными руководителями дела было чисто формальным), так и Министерство, давшее для этого средства; но до конца года в редакцию не было доставлено ни одной статьи, вышедшей из среды Общества; равным образом не было выполнено главное обещание А.Н.Харузина — передать в редакцию журнала материал об исламе и мусульманах имеющийся в распоряжении Министерства».²⁵

От себя лично и от имени своих коллег, известнейших российских востоковедов — А.Н.Самойловича, И.Ю.Крачковского, А.Э.Шмидта, В.В.Бартольд высказал в адрес департамента свое твердое убеждение в том, что в более или менее обозримом будущем необходимость действительного участия России в изучении мусульманского мира, понятная для всего цивилизованного мира, станет ясной и для российских ведомств, а само дело будет вверено учреждению,

«которое сумело бы больше дорожить им и больше содействовать его успеху, чем Императорское общество востоковедения».²⁶

Уже 14 декабря 1912 г. Советом ИОВ были утверждены новый вариант «Основных положений редакции журнала «Мир ислама», а в феврале следующего года Н.К.Шведов представил главе департамента духовных дел Е.В.Менкину нового редактора — действительного члена ИОВ, преподавателя Практической Восточной академии, статского советника Дмитрия Матвеевича Позднеева.²⁷ В его распоряжение была передана вся оставшаяся сумма в размере чуть менее 13 тысяч рублей и предоставлен своеобразный карт-бланш. Первые же ежемесячные выпуски нового «Мира ислама» подверглись самому пристальному в научной среде и периодической печати.

Основные претензии были естественно высказаны в адрес редакционной коллегии. Так, «Россия» отмечала, что если прежняя редакция состояла из русских специалистов-ориенталистов, то в новой не нашлось ни одного профессионала, кто бы заявил о себе работами по мусульманству. Газета признала планы Д.М.Позднеева значительно укороченными по сравнению с программой В.В.Бартольда и пришла к выводу, что журналу уже не удастся добиться серьезного признания и стать «авторитетом среди мусульманства».²⁸ Еще более категорично в адрес «Мира ислама» высказалось «Новое время», обвинившее журнал в игнорировании важнейших проблем государственно-исламских отношений России. Газета писала: «Столь же важные вопросы как рост самосознания в русско-мусульманском мире, его настойчивая борьба за обособление школьного дела, организация общественной взаимопомощи, фактический разрыв с шариатом и др. вовсе замалчиваются».²⁹ По мнению газеты «Баку», новое направление «Мира ислама» искажило главную цель журнала — «быть верным толкователем ислама и беспристрастным изобразителем жизни мусульман». Более того, автор статьи, подписавшийся «Г.М-зов», нашел, что журнал перестал интересоваться российскими мусульманами, «которые одни только и могут представлять наиболее важный интерес для русского общества».³⁰

Диаметрально противоположной была оценка журнала со стороны правительственных чиновников. Так, С.Г.Рыбаков считал новый «Мир ислама» весьма полезным для целей министерства внутренних дел, опубликовавшим многочисленные материалы «объективного характера», в том числе изложение взглядов российских мусульман на школьный вопрос, на панисламизм и пантюркизм, на ожидавшуюся реформу духовного управления.³¹ Тем не менее, издание журнала за недостатком финансовых средств вскоре было прекращено. Последний 12-й выпуск второго тома увидел свет с опозданием и лишь в начале 1914 года. Министерство внутренних дел на протяжении двух

последующих лет неоднократно пыталось реанимировать издание журнала. Необходимость возобновления «Мира ислама» обсуждалась, в частности, в 1914 г. на Совещании по мусульманским делам, образованном при МВД. В феврале и марте 1914 г. глава этого ведомства Н.А.Маклаков дважды обращался к министру финансов П.Л.Барку с прошением выделить субсидии на издание журнала все из того же государственного резервного десятиллионного фонда, но также, как и три года назад, МВД было в этой просьбе отказано.³²

Мировая война вновь выдвинула на очередь вопрос о необходимости издания журнала, посвященного изучению проблем мусульманского мира. Последняя попытка возобновления журнала «Мира ислама» в дореволюционный период была предпринята председателем ИОВ Н.К.Шведовым. В январе 1916 г. он вначале обращается к очередному министру внутренних дел, камергеру А.А.Хвостову, затем в апреле того же года к его преемнику гофмейстеру Б.В.Штюмеру. Оба министра отнеслись к этой идее вполне благосклонно. В апреле 1916 было принято решение выделять на расходы по изданию журнала ежемесячно по 1000 рублей из специальных средств, находившихся в ведении Главного управления по делам печати МВД. Однако при дальнейшем обсуждении проблемы с председателем ИОВ выяснилось, что сумма расходов для более или менее солидной постановки издания составляет не менее 32 тысяч рублей в год. Несмотря на поддержку Б.В.Штюмера проблема финансирования в 1916 г. не была решена, и возобновить журнал Императорскому обществу востоковедения так и не удалось.³³

Однако именно в этот период состоялось возрождение издания российского научного исламоведческого журнала коллективом первой редакции «Мира ислама» под названием «Мусульманский мир». Этот журнал, как и четыре года назад, возглавил теперь уже академик В.В.Бартольд. В мае 1916 г. им было внесено в Академию наук предложение основать периодический орган, специализировавшийся на изучении мусульманского мира, его истории и современной культурной жизни. Помня предыдущий печальный опыт работы с МВД, ученый считал, что основание журнала при Академии «яснее всего определило бы чисто научные задачи издания, независимые от каких то бы ни было политических целей».³⁴ Академия наук выступила с соответствующим ходатайством перед министерством народного просвещения, а оно в свою очередь выразило полную готовность поддерживать субсидиями проект В.В.Бартольда. Средства на издание «Мусульманского мира» были выделены уже Временным правительством в марте 1917 г.

В редакционной статье первого номера нового журнала В.В.Бартольд подтвердил преемственность выбранного курса на углубленное

изучение мусульманства как явления мировой цивилизации, отметив, что его взгляды на значение мусульманской культуры в истории человечества и на общие задачи русского органа по исламоведению с 1912 г. не претерпели изменений. Как издание Академии наук, журнал должен был иметь более специально-научный характер, чем его предшественник «Мир ислама». К сожалению, с выходом первого номера издание «Мусульманского мира» было прервано. В стране, неуклонно шедшей к Октябрьскому перевороту, серьезные научные работы в области исламоведения, как и академические исследования в целом, утратили свою актуальность.

Возобновление издания журнала «Мир ислама» после более чем восьмидесятилетнего перерыва происходит в сложный период восстановления во многом утраченных традиций глубоких исламоведческих исследований, свободных от идеологических шор и атеистического гнета. Обращение к опыту создания и существования первого российского научного журнала по исламоведению должно, на наш взгляд, в какой то мере помочь современным исследователям истории ислама в России ощутить ту грань, где заканчивается фундаментальная наука и начинается политика.

Примечания:

¹ РГИА (СПб). Ф.799. Оп.31. Д.41. Л.1.

² Там же. Л.1об.

³ Там же. Л.3.

⁴ Там же. Л.4об.

⁵ Там же. Л.6об.

⁶ Там же. Л.8об.

⁷ Там же. Ф.821. Оп.133. Д.449. Л.503.

⁸ Там же. Л.503об.

⁹ Там же. Л.504.

¹⁰ Там же; *Климович Л.* Ислам в царской России. Очерки. — М., 1936. — С.233—267.

¹¹ РГИА (СПб). Ф.821. Оп.150. Д.422. Л.28.

¹² Там же. Л.138.

¹³ Там же. Л.43.

¹⁴ Там же. Ф.821. Оп.133. Д.511. Л.28.

¹⁵ Там же. Л.35.

¹⁶ Там же. Ф.565. Оп.6. Д.23324. ЛЛ.2, 4, 18.

¹⁷ Там же. Л.10.

¹⁸ Там же. Л.19об.—20.

¹⁹ Там же. Ф.821. Оп.133. Д.449. Л.504 об.

²⁰ Казанский телеграф. 1912. 22 марта.

²¹ История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 г. — М., 1997. — С.261.

²² РГИА (СПб). Ф.821. Оп.133. Д.511. Л.30.

²³ Там же. ЛЛ.33—33об.

²⁴ Там же. Л.35об.

²⁵ Там же. Л.35об. — 36

²⁶ Там же. Л.36.

²⁷ Там же. Л.38.

²⁸ Россия. 1913, 1 мая.

²⁹ РГИА (СПб). Ф.821. Оп.133. Д.450. Л.135.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. Ф.821. Оп.133. Д.449. Л.505.

³² Там же. Ф.565. Оп.6. Д.23324. ЛЛ.30, 31—33.

³³ Там же. Ф.821. Оп.133. Д.449. ЛЛ.505—505 об.

³⁴ От редакции // Мусульманский мир, 1917. — Вып.1. — С.3.

Приложение № 1.

РГИА (СПб). Ф.565. Оп.6. Д.23324. ЛЛ.16—17об.

[...] Отсутствие у нас органа печати, который был бы посвящен научно-практическому обследованию магометанского мира, ощущается в правительственных кругах уже давно. Ознакомление со всеми явлениями многомиллионного мусульманского мира, освещение этих явлений для правильного понимания их, далее вообще знакомство с теми своеобразными культурными и политическими течениями, которые возникают в мусульманских массах у нас и за границей, для уяснения которых во многих случаях необходимо глубокое изучение фактов из прошлого мусульманских народов на которые нередко опираются сами руководители новых движений и вождельний, казалось бы не подлежит никакому сомнению.

В этом отношении нельзя не отметить, что те европейские державы, которые соприкасаются в делах управления с мусульманским миром: не только Англия и Франция, но и гораздо в меньшей степени заинтересованная Германия уже располагают соответствующими органами печати. Очевидно, что Россия, как государство управляющее магометанскими массами не в колониях, а в своих собственных пределах, составляющих единое целое, должна была бы занимать в деле изучения мусульманства первое место. Между тем, несмотря на всю возможность ознакомления со всеми сторонами религиозно-бытового уклада жизни мусульман на русском языке почти не существует соответствующих современным научным требованиям трудов по исследованию своего же мусульманского мира.

Охватившее, как известно, за последнее время и проживающих в других государствах и наших русских мусульман национально-религиозное движение вызывает безусловную необходимость своевременного осведомления со всеми проявлениями этого движения и научного их изучения. Поэтому, казалось бы, не может вызывать сомнения вполне назревшая и неотложная необходимость оборудовать и у нас особый научно-популярный периодический орган печати, который сообщая о всех вышеуказанных явлениях, в особенности находящихся отклик в

русской и заграничной мусульманской прессе и у нас в поместной жизни, вместе с тем помещал бы статьи, посвященные изучению ислама и быта мусульман и определяются догматами и иными предписаниями религии, однако в настоящее время, как показывает научное изучение ислама, у мусульман религия нередко подвергалась влиянию жизненных требований и что в мусульманском мире под знаменем религиозных идеалов, происходили движения, преследовавшие чисто экономические и политическо-национальные цели.

Из этого явствует, что мусульманство вообще и в частности в России совершенно не знаменует как это часто утверждается, застой в раз навсегда установленных формах и что изучение происходящих в мусульманстве эволюций представляет не только чисто научный интерес, но интерес государственный важнейшего значения.

В соответствии со сказанным предположением, журнал должен, конечно, обладать всею полнотою научного авторитета, и потому правильная организация его представит значительные затруднения, для преодоления которых необходимы и соответствующие средства. Признавая, что затраченные для намеченной цели средства вполне оправдаются той действительной пользой, которую имеет дать означенный орган для интересов государства и обратившись поэтому к соображению программы проектированного издания, я остановился на следующих мыслях.

Означенный журнал ставит себе целью, путем подробного и беспристрастного изучения фактов, выяснять все те культурные, политические и экономические причины которыми, помимо созданного религиею отвлеченного идеала, определяется действительная жизнь мусульманских народов. Обращая главное внимание на материал, более доступный для изучения русскими учеными, а именно на известия о прошлом и настоящем укладе жизни мусульман, живущих в России и в сопредельных с нею странах, журнал имеет воспроизводить, в качестве материала для сравнения и объяснения общих для всех мусульман явлений, сведения и о жизни мусульманских народов в более отдаленных от России государствах. Кроме работ специалистов по востоковедению, в журнале имеют находить место и статьи лиц, хотя и не обладающих специально-научной подготовкой, но ознакомленных непосредственно с бытом мусульман той или иной местности или с малоизвестными литературными памятниками мусульманских народов. Засим, в видах сохранения за журналом солидной авторитетности и строгого научного характера в нем не могут быть помещаемы статьи полемического, партийного, христианско-миссионерского или мусульманского апологетического направления.

Имея, в соответствии с изложенным, в виду распределить содержание проектируемого издания на статьи и исследования, на критику

и библиографию и на хронику, я предполагаю возможным, в виду сравнительной скудности русских научных сил по изучению мусульманского Востока, и при затруднениях, связанных вообще с каждым новым начинанием, оборудовать журнал в первый год его издания с тем, чтобы он выходил 4 раза в год книжками по 78 листов каждая. Со следующего затем года, в зависимости от успеха дела и количество поступающего материала, журнал мог бы быть обращен в ежемесячник.

Предположенное дело только тогда будет иметь действительное значение, когда оно окажется вверенным лицу — специалисту по востоковедению, притом соответственно вознаграждаемому. Равным образом, не представляется возможным строить столь серьезное дело, как оборудование периодического органа указанного направления и содержания на сотрудничестве лиц, скудно обеспечиваемых за свою работу или без пособий на выписку необходимого литературного материала. Поэтому я нахожу, исчисляя печатание журнала в 8500 рублей, необходимым ассигновать на вознаграждение редактора 200 рублей, секретаря редакции 1500 рублей, на уплату гонорара сотрудникам 8200 рублей, на наем помещения редакции 1800 рублей, на выписку книг, газет и журналов 1400 рублей и на канцелярские и иные расходы по редакции 1600 рублей, определив общую сумму необходимого ассигнования в 25000 рублей. [...]

Приложение № 2

РГИА (СПб). Ф.821 Оп.133. Д.511. Л.27—27 об.

Учрежденный министерством внутренних дел при Императорском обществе востоковедения орган для изучения мусульманского мира «Мир ислама» не гарантирует правительству постоянного систематического и широкого ознакомления с тем что происходит среди мусульман.

Наблюдение за мусульманской прессой и ознакомление органов власти с поместными явлениями среди мусульман наиболее целесообразно осуществлялось бы путем издания при Департаменте духовных дел еженедельных или двухнедельных обозрений мусульманской печати в размере 1—3 листов, в 16-ую долю листа каждая, рассылаемых местным властям в центрах преимущественного расселения мусульманства (административным, православным духовным, учебным, судебным и т.д.).

Осведомление же общественных элементов о наиболее интересных и важных явлениях из области мусульманского мира могло бы иметь место через опубликование в русской периодической печати тех материалов, которые признано было бы необходимым передать особой огласке. Что касается самих обозрений, то распространение

их в широких слоях представлялось бы несоответственным в виду желательного освящения в них не только духовно-просветительских, культурно-экономических явлений, но и политическо-революционных тенденций в среде мусульманства.

Расход же составления обзоров выразится приблизительно в следующих цифрах:

1. Руководителю — 1200 рублей в год;
 2. Двум переводчикам — 1800 рублей в год;
 3. Корректору — 600 рублей в год;
 4. Подписка газет издаваемых на татарском языке в Заволжье, Туркестане, Крыму, Сибири и на Кавказе, а также некоторых изданий на арабском, турецком и персидском языках в Египте, Константинополе и Индии — 500 рублей в год;
 5. Печатание — 2400 рублей в год;
- Итого — 6500 рублей в год.

Там же. ЛЛ. 31 — 32.

...Обзор вышедших по настоящее время трех книжек журнала обнаруживает совершенно теоретическо-научный характер содержащегося в нем материала, не только не затрагивающего бытовых, жизненных проявлений русского и зарубежного мусульманства или чисто специальных вопросов мусульманской религиозной или правовой догматики. При таких условиях журнал стоит совершенно в стороне от мусульманской жизни и, не удовлетворяя запросам и потребностям мусульман, безусловно, не отвечает тем заданиям и целям, во имя которых он был учрежден.

Поэтому представлялось бы по видимому более целесообразным не продолжать на будущее время издания его в настоящем виде и под настоящей редакцией, имеющую чрезмерно научный отвлеченный характер, но приблизить его к первоначальному замыслу сообщением ему характера более частого (примерно выходящего два раза в неделю) периодического органа, способного отражать животрепещущие явления повседневной жизни мусульманства и освещать имеющие практическое значение вопросы его религиозного, бытового и правового уклада.

Подробную выработку программы такового органа, а также оснований издания его надлежало бы возложить опять на Общество востоковедения, в распоряжении которого из отпущенного кредита в 25 тысяч рублей к 1 января 1913 г. на лицо будет состоять около 18 тысяч рублей.

ТРИБУНА

Гусман Исхаков*

ИСЛАМ В ТАТАРСТАНЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Ислам в Татарстане имеет свою многовековую историю. Рассматривая особенности его распространения в нашем регионе, нужно иметь в виду, что всегда существовала необходимость налаживания различных взаимоотношений, интенсивных торгово-экономических связей между народами, населяющими обширный регион Поволжья, Средней Азии, Центральной Азии и Кавказа. Поэтому в этой части евразийского пространства всегда был высок уровень национально-культурных и религиозных взаимоотношений между народами.

Со времени ниспослания Священного Корана и начала Пророческой миссии Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) мусульмане часто посещали наш регион различными, в том числе и торговыми путями, что естественно привело к мирному распространению ислама. Об этом свидетельствуют многочисленные исторические сочинения. Например, Ибн Фадлан, секретарь Посольства Багдадского халифа Аль-Муктадира писал, что уже в 922 г. Ислам добровольно был принят в качестве государственной религии в Булгарском государстве. Тем самым был значительно расширен исторический ареал проживания мусульман.

Таким образом, Ислам на территории Татарстана имеет более чем тысячелетнюю историю. Возникали и исчезали государства в этом регионе, менялись правители и политические системы. Длительное совместное проживание тюркских народов, исповедующих Ислам, и славянских народов, исповедующих Православие, выработало терпимое отношение друг к другу и взаимопонимание. Именно в этих условиях формировались мусульманские общины, имеющие свои глубокие исторические, культурные и религиозно-национальные корни.

Что касается современной истории, то можно выделить три основных этапа отношений между верующими, мусульманскими общинами и государством.

Начало первого этапа относится к началу XX века - периоду расцвета мусульманского образования и просвещения, когда в учебных заведениях всех уровней преподавались религиозные дисциплины, а народ изучая познавал и распространял свою Веру.

В этот период татарская нация переживала этап культурного и религиозного возрождения. Было развито меценатство, попечительство

* Гусман-хазрат Исхаков, муфтий, председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан.

и благотворительность. Татарский народ был очень религиозен и образован, а Казань, как и многие города Поволжья и Приуралья, являлась важным историческим центром просвещения. Татарские богословы были известны во всем мире и первые книги на арабской графике в России, которая раньше была основой татарской письменности, появились именно в Казани. Несмотря на политику миссионерства и христианизации, осуществляемой Российской империей, мусульманские народы никогда не теряли своих вероубеждений и вероисповедания.

Первый этап завершается периодом захвата власти большевиками во главе с В. И. Лениным, который имел собственные взгляды на национально-религиозную политику и попытался создать на территории бывшей Российской империи светское государство, возглавляемое коммунистической партией. Эта идея нашла отражение в государственных актах новой власти, когда был принят декрет 'Об отделении церкви от государства и государства от церкви', а позже было принято постановление Государственной комиссии по просвещению 'О светской школе'. На основании этих документов 24 августа 1918 г. было принято постановление Народного комиссариата юстиции 'О порядке проведения в жизнь декрета 'Об отделении церкви от государства и государства от церкви', которое предписало конфискацию всего имущества религиозных организаций.

Чем закончилась подобная политика в течение десятилетий, всем хорошо известно.

Второй этап, самый продолжительный по времени, оказался самым сложным для мусульман. 8 апреля 1929 г. было принято постановление 'О религиозных организациях', которое на долгие годы определило регламент деятельности всех религиозных организаций, независимо от их конфессиональной принадлежности. Этот документ соблюдался настолько тщательно, что всякое отклонение от него решительно пресекалось, а виновные наказывались, вплоть до высшей меры наказания - расстрела. Именно в период времени, когда страной руководил И.В. Сталин, были уничтожены сотни мечетей и медресе, расстреляны и репрессированы тысячи духовных лидеров и верующих.

Несмотря на это, мусульмане сохранили Веру в своей душе и пронесли ее через всю свою жизнь. Особенно трогают воспоминания пожилых людей, которые со слезами на глазах вспоминают время, когда им приходилось совершать ежедневные пятикратные молитвы (намаз) в темноте, закрывая ставни окон, скрывать соблюдение поста (ураза), чтобы не лишиться гражданских прав и не быть посаженным в тюрьму.

А во время Второй мировой войны, когда фашисты захватили почти всю Европу и стремились овладеть Советским Союзом, мусульмане, хвала Всевышнему Аллаху, встали на защиту себя и своих семей. Они отдавали собственную жизнь за счастье детей и будущих

поколений. А в глубоком тылу, в Татарстане и в других регионах и республиках, простые люди и мусульмане ковали оружие победы.

В послевоенное время общество еще не созрело до понимания необходимости полной реабилитации и духовного возрождения. С середины 50-х годов при местных органах власти начали создаваться различные комиссии по соблюдению законодательства о религиозных культах. Они начали жестко контролировать религиозную деятельность по всем ее направлениям, интересоваться содержанием проповедей духовенства, вмешиваться в хозяйственную деятельность религиозных организаций. В декабре 1965 г. был создан Совет по делам религий при Совете министров СССР, который в течение длительного времени определял политику в области государственно-религиозных отношений. Во всех республиках и регионах были его подразделения и ни одно религиозное мероприятие или событие в общественной жизни верующих не обходилось без вмешательства его представителей. Даже регистрация и функционирование отдельно взятой религиозной организации осуществлялось только с согласия Москвы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что рост религиозных организаций, увеличение количества духовных наставников и простых верующих, особенно в период застоя общественной жизни, происходили очень медленно. Результатом такой политики стало то, что в 1986 г. на территории Татарстана функционировало всего 18 мусульманских общин.

Процесс перестройки и перемен, хвала Всевышнему Аллаху, произошел в силу чрезвычайной необходимости и значимости, затронул все области жизнедеятельности общества, изменил политическую, экономическую и социальную жизнь в стране. То, что в своей основе было ненужным и искусственным, видоизменилось и прекратило существование, исчезло само собой по воле Всевышнего.

В условиях демократического обновления наше более чем тысячелетнее историческое, духовно-культурное наследие приобретает особое значение.

Особая роль, с учетом многонационального и поликонфессионального состава общества, принадлежит представителям отечественного мусульманского духовенства. Мусульманские лидеры нашей страны, обладая богатым опытом миротворческого служения, вносят существенный вклад в гармонизацию межрелигиозных и межнациональных отношений.

В Республике Татарстан сегодня насчитывается свыше 900 мусульманских общин, имеются начальные и средние мусульманские учебные заведения - медресе, действуют четыре высших мусульманских учебных заведения. Начинает свою деятельность мощный научно-образовательный мусульманский центр - Российский исламский университет. Он создан Советом муфтиев России, Духовным управлением мусульман Республики Татарстан и Институтом истории Академии наук Татарстана. Университет является высшей формой религиозного и светского образования.

Говоря об особенностях современной ситуации, нужно подчеркнуть, что в народных массах религиозное исповедание, к сожалению, носит в значительной мере обрядовый характер. Искусственно прервавшаяся связь времен привела к утрате понимания философской и социальной, экономической и нравственно-правовой значимости Ислама. Поэтому очень актуален вопрос религиозного образования и просвещения всех уровней и слоев населения для формирования цивилизованного понимания Ислама и обеспечения преемственности его духовной эволюции. Это необходимо и для того, чтобы выйти из состояния неинформированности, избавиться от ложных стереотипов, ставших благодатной почвой и средством распространения боязни и непонимания Ислама. В этом вопросе необходимы тщательно продуманные формы и принципы освещения тем, связанных с Исламской верой и мусульманами, как на местном, так и на международном уровне.

С другой стороны, это нужно и для того, чтобы у людей не возникло радикального понимания Ислама и экстремизма в любом виде: международного или местного, политического, экономического, религиозного, национального и любого другого. Исламских лидеров беспокоит раскол в мусульманской среде. Поэтому в уставе Духовного управления мусульман РТ указано на необходимость функционирования только на основе Корана и Сунны Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует), а его девизом - аят-призыв ко всем мусульманам: 'Держитесь за вервь Аллаха все вместе и не разъединяйтесь'. Естественно, мы анализируем все причины имеющихся разногласий среди мусульман. Не последняя из них - это результат влияния различных тоталитарных деструктивных сект и экстремистских движений и организаций, некоторые из которых действуют даже на международном уровне. Это касается и немусульманских сект и течений, нетрадиционных христианских и других, миссионеры которых пытаются активно и скрытно влиять на положение дел в мусульманской среде, в том числе и у нас. Поэтому считаю необходимым усилить международную координацию лидеров мусульманского мира для постепенного исправления ситуации в нужном направлении.

В настоящее время Республика Татарстан все зримее приобретает облик не только крупнейшего политического, экономического культурно-исторического центра, но и влиятельного мусульманского центра в обширном евразийском регионе. Татарстан находится на острие событий, замыкая цепочку стран традиционного ареала распространения Ислама, называемого 'исламским полумесяцем'. И в процессах, происходящих на всем нашем континенте, Татарстан играет все более решительную и важную роль. Наша республика, равно как и другие республики с традиционным мусульманским населением, нацелены решать глобальные проблемы и задачи регионального и международного значения, устремлены в лучшее для мусульман будущее.

Мирза Махмутов*

ЛЕГКО ЛИ СТАТЬ МУСУЛЬМАНИНОМ?

(Размышления о религиозно-нравственном воспитании)

Вступление.

Проблема воспитания всегда была в центре внимания общества. Отказ от коммунистической идеологии привел к развалу прежней системы воспитания. В самом конце XX века в России пропаганда безнравственности достигла такого уровня, когда общество почти не способно оказать положительное влияние на молодое поколение, значительная часть которого переступила порог разумного поведения, не говоря уж об образе мышления, о всеобщей безответственности людей. Полторы тысячи лет назад, как будто именно нас, предупреждали об этом: «О люди! Бойтесь вашего Господа и страшитесь того дня, когда родитель не захочет ни в чем нести ответ за своего ребенка, а ребенок — за своего родителя» (Коран, сура «Лукман», аят 33).

Воровство, алкоголизм, беззаконие стали образом жизни многих, невиданная сексуальная распущенность и наркомания вызвали национальное бедствие, в поведении миллионов ложь, лицемерие, обман, жестокость, корысть и фетиш денег как чума поразили общество сверху донизу. Как только ослабла сила Закона и воспитательного воздействия на молодежь, многие люди снова опустились до уровня «говорящего животного».

А нельзя ли использовать заветы древних, дошедшие до нас в виде религиозных учений, с целью возрождения духовности, повышения уровня нравственного воспитания детей и молодежи?

Вопрос возможности религиозно-нравственного воспитания уже ряд лет обсуждается в педагогических изданиях.¹ С учетом «Закона о свободе совести» речь может идти о **религиозном образовании** (и обучении) в конфессиональных медресе (школах), возможно также в частных школах; о **религиозном просвещении** в общеобразовательных школах; **религиозно-нравственном воспитании** в конфессиональной, частной и государственной общеобразовательной школе.² Уже есть и небольшой практический опыт для обобщения.

Но есть проблемы содержания обучения — чему учить? Что же можно включить в учебные планы и программы, в учебники и учебные пособия? На что обратить внимание при подготовке препода-

* Махмутов Мирза Исмагилович, академик Российской академии образования и Академии наук РТ

давателей медресе (имамов) и учителей школ? Мы остановимся лишь на некоторых из указанных проблем.

Какая у нас идеология?

Сегодня философы задаются вопросом: является ли философия идеологией? Марксистская философия была одновременно и официальной идеологией советского общества, которая через мощную систему образования и пропаганды проникла глубоко в сознание основной массы населения, в том числе и мусульманского. Одним из важнейших принципов этой идеологии был атеизм, научно обоснованное отрицание религии как мифологии и заблуждения человечества от недостатка научного знания. Отношение материализма к религиозным учениям, взаимосвязь знания и веры, вопрос о том, что доступно человеческому разуму и что недоступно, эти и многие другие вопросы во все века волновали философов и богословов, и сегодня вокруг них идут бесконечные споры.³

Отказ от коммунистической идеологии открыл простор для установления демократических принципов организации государства и общественной жизни, но привел вместо президентского правления к патернализму в управлении страной (в центре и в регионах) и возникновению идеологического вакуума, который стал заполняться часто непонятной мешаниной разных философских учений с сектантскими движениями. В общественном сознании возникли противоречивые условия возрождения и функционирования традиционных религиозных учений; и все же, даже половинчатая демократизация общества дала возможность не только практической реализации принципов свободы слова, печати и собраний, но и сняла фактический запрет на свободу совести. Начался процесс стихийного возрождения религиозного сознания, возникла потребность в идеологическом обосновании этого процесса.

Однако лидеры «демократизации» России своими неблагоприятными делами, поведением, всему миру доказали свою безнравственность. Ведь давно известно, что «только нравственная власть пользуется уважением» (китайский философ Мо-Цзы, IV век до н.э.). Поэтому вполне естественно общественное осуждение поведения многих представителей правящей элиты, которые, к тому же, кроме отдельных заявлений о свободе, рыночной экономике и «пользе» приватизации, не выдвинули ни одной фундаментальной идеи переустройства общества, не смогли предложить ему сколько-нибудь приемлемую идеологическую доктрину, не показали народу, как совместить принципы либеральной (западной) демократии с нашим евразийским менталитетом.⁴

Это создало огромные трудности родителям и учителям, которые не знают, например, ни о перспективах страны, ни об истинных целях реформирования, ни о том, как оценивать происшедшие в стране

перемены. Лозунги свободы и демократии не получили поддержки большинства населения, о чем говорят итоги выборов. Неопровержимым фактом стала девальвация демократической идеи в глазах народа и наличие серьезного кризиса духовной сферы, кризиса ценностей.⁵ Разрушение прежней идеологии, нравственно-этической платформы воспитания породило стихию и нигилизм в сознании не только молодежи. Общество медленно осознает, что без идеологии и стратегии воспитания в сознании граждан наступает хаос, который определяет их часто непредсказуемое поведение. Всякие попытки решить частные вопросы, натываются, как говорил Ленин, на нерешенные общие вопросы.

Так и с возрождением и распространением ислама среди потенциальных мусульман в России, в частности, в Татарстане. Массовое строительство мечетей за 10 лет не привело к сколько-нибудь заметному улучшению ни поведения граждан, ни их сознания; в нем как раз внешнее и внутреннее, форма и содержание не связаны воедино. Такова общая психологическая ситуация, в которой воссоздается мусульманская вера людей, идентифицирующих себя как последователи учения Корана.

Вопросы формирования сознания всегда были в руках Учителя, в том числе и духовенства. Не случайно сложилась поговорка: «Скажи, кто твой учитель, и я скажу, кто ты». Именно поэтому в татарском обществе все глубже осознается проблема уровня образованности и учителей, и имамов.

В чем суть задачи воспитания человека?

Прежде всего напомним, что все общественные институты претерпели серьезные изменения. Семья — первейшая ячейка воспитания быстро теряет свои воспитательные функции, она ускоренно распадается (до 50% браков расторгаются). Детские сады в критическом состоянии, общеобразовательная школа старается внести инновации в процесс обучения и почти потеряла воспитательные функции из-за идеологической неразберихи. Высшая школа замкнулась только на учебных программах. Молодежные организации исчезли или только зарождаются. Трудовые коллективы как воспитательная среда для молодежи не существуют. «Улица» овладела умами подростков, превратив их в резерв, пополняющий криминальную сферу. И самое мощное средство воздействия на сознание молодежи — средства массовой информации (особенно телевидение) превратились не только в орудие «перевоспитания коммунистического сознания», но и в источник распространения безнравственности, алчности, жестокости, в чем достигли невиданного прежде успеха. Такова практика воспитания молодого поколения.

В конце XX века многие педагоги убедились в беспомощности современных концепций воспитания. Не оправдала себя концепция

известного американского педагога Бенджамина Спока; «тоталитарной педагогией» называют теорию воспитания А.С.Макаренко; «социально ориентированной» ругают теорию Сухомлинского; опозорилась концепция «свободного воспитания» в Скандинавии, развалилась концепция классового воспитания в России и т.д. Теперь всех озадачила массовая «девиантность» поведения молодежи в развитых странах, жесточайшая преступность в России. Практика показала, что воспитание на политизированных теориях ухудшает менталитет человека.

Сегодня педагогическая наука считает, что образование должно быть личностно-ориентированным, человек, индивид, личность, их психическое, умственное, физическое развитие должно быть главной целью образования. Перед тремя важнейшими средствами воспитания — системой образования, средствами массовой информации и литературой — стоит **задача воспитания** триединого самосознания молодежи: гражданского, национального, религиозно-этического. В ее решении религиозное учение о нравственно-этическом воспитании может рассматриваться как часть общей системы воспитания.

В чем педагогический смысл религиозного воспитания?

Это воспитание имеет свою специфику. В различных европейских, советских, американских концепциях воспитания главное внимание обращается на такие общие понятия как патриотизм, национальная гордость, национальное самосознание, интернационализм и другие. Поколение за поколением дети воспитываются в духе эгоизма и индивидуализма, материализма и конкуренции, под флагом свободы личности воспитывается вседозволенность и т.п. Поведение россиян становится непредсказуемым во всех отношениях. В чем дело?

Одна из причин, на мой взгляд, в том, что педагогика долгое время уделяла крайне мало внимания на формирование фундаментальных качеств личности, отражающихся в простых, но базовых понятиях **о стыде, совести, чести, доброте, достоинстве, бескорыстии** и т.д. В сказках, пословицах, притчах и поговорках всех народов веками приоритет отдавался именно этим качествам человека. На литературных образах и жизненных примерах учили **отличать Добро от Зла**, поощряли скромность, стыдливость, правдивость, щедрость и другие положительные качества личности и осуждали жадность, жестокость, лицемерие, ложь, обман, и другие отрицательные качества. В татарской народной педагогике, например, понятия «оят» (стыд), «харам» (запретное), «халял» (дозволенное) были наиболее эффективными средствами воздействия на поведение детей и молодежи.

В XX веке почти все это осталось только в религиозных учениях, в педагогике постепенно эти понятия остались под покровом идеологических догматов, покрывшись толстым слоем абстрактных суждений о культуре, цивилизации, интернационализме, национализме,

коммунизме, империализме и других самых общих понятиях, имеющих самое общее отношение к чисто человеческим качествам. Из сознания людей ложью, лицемерием, утопическими посулами и кровавыми войнами вытравили ясное понимание сути Добра. Сама жизнь потеряла ценностное значение. Особенно в 90-е годы.

В прошлом семья, татарская конфессиональная школа, социум в воспитании детей, опираясь на учение Корана, акцент делали **на базовых качествах** человека, используя понятия нравственно-этического содержания. Эти базовые качества пронизывали почти всю тюркскую средневековую поэзию, татарскую литературу до 1917 года.⁶ Например, как бы комментируя суры Корана, еще в XI веке тюркский поэт Юсуф Баласагуни писал:

Жизнь — это ценность, данная на срок,
Добро содеял — и добро извлек.
Спешите делать добрые дела,
Забывчивость и леность — свойства зла.
Злой человек себе наносит вред,
И умный, он глупеет с юных лет.
Злость человека — это тяжкий грех,
Страшней для сильных мира, чем для всех.

Вот эта сторона культуры религиозно-нравственного воспитания не может не интересовать современную педагогику, понимающую в то же время, что «возможная для создания единства человечества сила — научная мысль» (В.И.Вернадский). Ценность такого воспитания мы видим в формировании общечеловеческих качеств личности, в большом значении для возрождения нравственности в обществе. Сегодняшняя действительность подтверждает вещи слова поэта и вечные истины Корана. Именно поэтому в данной статье рассматриваются некоторые проблемы религиозного воспитания молодежи и педагогического образования служителей ислама.

В каком отношении были религия и педагогика в XX веке? В начале века в России на первом месте стояла религия, ее учение было основным содержанием татарского национального образования и воспитания. В советское время религию отделили от государства и школы, жесточайше раскритиковали и фактически запретили. Так религиозное влияние на детей почти на столетие было вытеснено атеистическим учением. В конце XX века общество снова вернулось к свободе совести и возрождению религиозного влияния на сознание населения. Но принцип преемственности уже нарушен.

Может ли религиозное воспитание повлиять на довольно образованную молодежь? Какой может быть взаимосвязь религии и педагогики? Подобные вопросы имеют проблемный характер и нуждаются в исследовании. Во всяком случае, в решении проблемы формиро-

вания национального самосознания молодого поколения нам вряд ли помогут общие разговоры о величии татарской нации, о ее славной истории, о богатстве ее родного языка.

Что мешает обновлению?

Сегодня миллионы россиян стремятся вновь обрести потерянную веру: в Бога, в свой народ, в свою страну, в свое будущее. Возрождаются православные храмы, мусульманские мечети, открываются синагоги...

Итак, священнослужители всех религий призывают к верующей и неверующей молодежи. Но трудно сказать, кто и как их слушает и воспринимает. Первый и самый важный вопрос — с каким населением работает мусульманское духовенство? Готово ли это население адекватно воспринимать проповеди имамов, исполнять религиозные обряды и ритуалы? Какая часть населения может быть наиболее активной и какая — пассивной? В каких социально-политических условиях существует ислам в России, каковы возможности функционирования конфессионального образования? Укажем лишь на некоторые вопросы, вытекающие из анализа реального положения ислама в России. Оно, естественно, связано с вопросами культуры и политики, кроме того, проблема жестко связывается с возрождением религии как идеологии.

Где, на каком пространстве прилагаются усилия по возрождению ислама? Не будет ошибкой сказать, что таким пространством является вся Россия, поскольку 20 миллионов ее жителей исторически принадлежат к мусульманской общине. Наибольшее количество мусульман находится в зоне Поволжья и Урала, где проживает основная масса татарского населения (исторически имевшего наиболее высокий среди других мусульман уровень конфессионального и светского образования и второго по численности в России).

Есть ли где творить намаз? Условия для этого создаются: в 70-е годы в республике было не более десятка действующих мечетей, в конце 90-х в Духовном управлении Татарстана зарегистрировано 740 приходов, 5 высших мусульманских учебных заведений. В самой Казани действует 32 прихода, 20 мечетей, работают два высших медресе («высшие» не означает, что они дают высшее образование в общепринятом смысле слова), началось возрождение знаменитого до революции исламского медресе «Мухаммадия». Кроме того, при каждой мечети работают курсы изучения основ ислама, арабского языка и Корана.

Исторически сложившаяся специфика региона в том, что здесь полиэтничный состав населения, связанный с многовековым взаимовлиянием культур славянских, угрофинских и тюркских народов,

сохранивших при всех трудностях этнокультурное и генетическое разнообразие. Прежнее соседство разных этносов постепенно переходит в смешанные семьи (в Казани до 50% браков — смешанные). Не только на уровне общества, но и на уровне конкретной семьи идет процесс интеграции бытовой культуры, обычаев и нравов. В более широком смысле в обществе ускоряется интеграция западной и восточной моделей цивилизации. Но тут к прежним проблемам добавляются новые, связанные с тем, что в умах старшего поколения все еще остается подсознательная самоидентификация как «восточного» человека, кроме того, еще теплится утопическое представление о «светлом будущем» общества.

Некоторые авторы, например, полагают, что в Татарстане скоро наступит эра «постиндустриальной» цивилизации и на этой гипотезе строят свои планы развития культуры и образования. Наивная вера! Для достижения такого уровня цивилизации России с ее разваленным хозяйством понадобится не менее 40—50 лет. Культурологи считают, что в Поволжье и на Урале специфическим образом взаимодействуют техногенная цивилизация, опирающаяся на приоритет технологического прогресса и научной рациональности (западный тип), и антропогенная цивилизация, развивающаяся по принципу социокультурного воспроизводства векового уклада (восточный тип). Это единство формирует особый уклад жизни и тип мышления, особый менталитет населения, кстати, довольно отличающийся от менталитета западного человека. И эта ментальность общества «сопротивляется» бездумному внедрению либеральной демократии в России. Таковы некоторые проблемы обновления.

Религия в сознании молодого поколения.

Трудно ли стать мусульманином современному татарину? Это зависит от многих факторов. Часть старшего поколения татарского населения, в сознании которого есть еще остатки религиозности, посещает моельные дома и собрания. Однако многие придерживаются своей веры лишь внешне, на уровне слов и пассивного участия в религиозных обрядах. Прав писатель Рабит Батулла, говоря, что «пятидесятилетних алкашей уже не сделаешь правочерными мусульманами». Будущее за молодежью, в духе высокой нравственности надо воспитывать детей.

Готова ли молодежь к восприятию учения Корана? Многие татарские педагоги не задумываются над тем, что татары в подавляющем большинстве уже давно ушли из под влияния восточной, в том числе и мусульманской, цивилизации. Более образованная часть татарского населения, особенно проживающая вне Татарстана, давно уже является носителем западной цивилизации и общероссийского менталитета. Сегодня в школу (и в мечеть) приходят уже не такие дети, какие

приходили в начале XX века. В семье они редко слышат слово «Аллах», «оят», «харам» и другие подобные слова.

Прежде дети знали родной язык, национальные мелодии и пели песни на родном языке; соблюдали национальные обычаи (наблюдали или сами читали намаз, участвовали в проведении праздников, знали, что такое «суннет», постились в Рамазан, уважали старших и т.д.); знали фольклор и национальных литературных героев; в меру своих сил соблюдали запреты Корана и Шариата; татары не пили водку, не ели свинину, умели совершить омовение и намаз; девушки вели себя более, чем пристойно, берегли девичью честь, о которой современная девушка и понятия не имеет; и т.д. Все это за полвека, под влиянием техногенной цивилизации, мощной пропаганды идеологии атеизма, единообразия условий жизни и всеобщей уравниловки, исчезло, как дым в ветреный день.

Сегодня у татарского населения высокий уровень образования, но, к великому сожалению, дети воспитываются на фильмах, несущих, в лучшем случае, элементы европейской культуры, а последние 10 лет на экранах сплошная порнография, сцены насилия, жестокости, крови. Школьные учебники истории, литературы, географии и других наук, воспитывая атеистическое мировоззрение, формируют непонятный менталитет. В большинстве семей городских татар родители, получив образование на русском языке, татарского не знают или знают хуже иностранного, поэтому в семье не говорят на родном языке. Как вести религиозное воспитание? Поможет ли оно воспитанию национального самосознания?

Как молодежь относится к религии? Стремится ли молодое поколение подражать старшим? Не всегда, и не во всем, потому что официальная пропаганда многие годы занимается очернением достижений старшего поколения (для утверждения «ценностей» западной демократии). В сознании молодежи идеологический хаос, в котором доминирует атеистическое представление о мире, о человеке, об обществе, сформированное содержанием общего образования.

Чтобы ответ на поставленный выше вопрос был более объективным, надо учесть одно важное обстоятельство, а именно — любая религия имеет две функции: 1) источник духовного роста и умиротворения (этическое учение Корана, арабское письмо и книга для татар, Библия, западная литература и живопись по библейским сказаниям и т.д. для христиан). 2) источник конфликтов: а) внутри человека (верить — не верить и т.д.), б) внутри общины; в) конфликты двух сторон (муллы между собой, духовенство и граждане, духовенство одной религии и другой, мусульмане и христиане и т.д.).

Отношение человека к религии во многом зависит от того, в какой обстановке он столкнулся с ней впервые (лично, в семейном

споре, на телеэкране и т.д.), на каком содержании получил объяснение ее содержания, каким образом он усваивает суть вероучения и т.д. Отношение человека к вере зависит от того, какое эмоциональное впечатление она оказала на него, какое логическое понимание сложилось в уме этого человека, какова его рефлексия. Ответы на подобные вопросы частично можно получить и из социологических исследований среди молодежи. Говорят ли они о силе «божественного слова»?

...На смену прежней идеологии в России приходит культ православия. В школах введено изучение истории религий, быстро растет детская религиозная книжная продукция (например, есть уже и Библия для пятиклассников). Возможно не совсем точно, но исследования показали, что не без влияния московских телепередач 90% молодых людей разных национальностей в Татарстане считают, что религия способна поднять духовный, нравственный уровень человека. С религией она связывает проявление таких качеств личности как душевность (66%), жизнерадостность (82%), забота о людях (78%), терпимость (76%), уважение к людям (61%).⁷

Татарская интеллигенция возлагает большие надежды на учение Корана, на мусульманские традиции. Но сохранились ли эти традиции? Они еще не умерли в сознании только части старшего поколения, которое, скажем прямо, мало влияет на умы молодежи. Несмотря на пропаганду религии положительное отношение к возрождению религиозных ценностей высказало лишь 58% опрошенных, отрицательное отношение — 34%. И пусть высокая общая оценка религии нас не введет в заблуждение: в среде учащейся молодежи только 12% активно ориентированы на нормы и предписания Корана или Библии. «Только 8% из них формирует новое отношение к себе и людям, явлениям общественной жизни под воздействием религиозного чувства и учения; лишь для 5% опрошенных религиозный опыт положительно сказывается на занятиях учебой, наукой, искусством, культурой».⁸

Положительное отношение молодежи к религии говорит больше об объективной потребности в идеологической направленности сознания, о поиске духовной опоры в жизни, в естественном стремлении человека к познанию смысла жизни. Ученые такое отношение считают результатом больше импульсивного (т.е. подсознательного), чем сознательного выбора. Действительно, у молодежи нет глубоких знаний в области религии, 65% показывает лишь отрывочные, бессистемные знания по истории христианства и ислама; у половины опрошенных молодых людей нет знаний основных этических норм и положений этих религий; 83% слабо ориентируются в содержании религиозных сюжетов, только 10% знакомы с Библией и Кораном (который, кстати, татары читают на русском языке).

Ссылаясь на высказывание французского исламоведа А. Беннигсена о том, что Казань в прошлом была центром ислама в России, Г. Балтанова пять лет назад писала: «Пустующие ныне мечети Казани, отрывочные, порой примитивные или искаженные представления об исламе многих рядовых верующих, отсутствие системы исламского воспитания, мусульманских философов, поэтов, литературы — все это так далеко от феномена ислама с его культурой, наукой, правом, политикой, экономикой, нравственным учением. И пока не видно даже начала возрождения ислама в нашей стране».⁹

Зная, что мечети молодежь, можно сказать, совсем не посещает, и что среди сотен имамов в Татарстане крайне мало широко образованных людей, надеяться на чудо религиозно-нравственного воспитания сознания молодежи не приходится. Испытывая недостаток религиозных знаний, две трети молодых людей считает, что этот пробел должна ликвидировать общеобразовательная школа.

Но по недавно принятому Государственной Думой и подписанному Президентом РФ Закону о свободе совести, религия отделена от государства и школы. Это с одной стороны. С другой — в средствах массовой информации очень широко представлено православие, наблюдаются активность священников в армии, ритуалы «освящения» государственных учреждений и зданий; в Казани духовенство «освящает» даже артиллерийские орудия на учениях, и т.д. Если мусульманское богослужение показывается по московскому телевидению 2—3 раза в год, то служба в церквях и православные ритуалы по тому или иному поводу мы видим на телеэкране почти ежедневно. В то же время в Законе говорится о равенстве прав религий, в то же время содержание образования — научно-атеистическое. Здесь есть над чем задуматься и политикам, и педагогам.

Почему так ставится вопрос? Во-первых, народ живет и работает в экстремальных условиях дикого, «административно-командного, — по выражению американского миллиардера Сороса, — капитализма». Психологическая напряженность очень высока, условия распространения ислама среди мусульман становятся все более жесткими. Об этом довольно подробно говорится в статье муфтия Равиля Гайнутдина «Кто загоняет ислам в угол?». «Усиление роли религии в жизни России, — говорит муфтий, — идет параллельно с ростом явлений, подрывающих устои государства, ведущих к дестабилизации. С падением тоталитаризма в обществе воскрес национализм. У современной молодежи наблюдается более высокий уровень нетерпимости к последователям других религий, к другим народам... Среди 16—25 летних молодых людей доля отрицательно относящихся к исламу в 2,6 раза больше, чем у старших поколений... По опросу 1994 года (до начала войны в Чечне) свыше 70% молодежи Санкт-

Петербурга выразили неприязнь к какой-либо национальности и к мусульманам, как религиозному единству, в частности». ¹⁰ Об этом же говорит и активное муссирование по ТВ понятия «кавказцы», заменившее прежнее слово «инородцы». Так что политическая жизнь России идет параллельным курсом. В ней усиливается идея русского национализма («единая и неделимая Россия»), которую распространяет и КПРФ, ¹¹ и сепаратизма, кстати, не только по национальным мотивам, но и по экономическим. ¹²

В каком же направлении работает общеобразовательная школа? Как и прежде, она старается развивать познавательную самостоятельность учащихся, прививать им навыки самостоятельного решения проблем, учить мыслить, на основе научных знаний воспитывает материалистическое миропонимание.

«Thinking globaly, doing lokaly»

Под давлением национализма распался, как тоталитарное государство, Советский Союз. Но унитарным государством остается и Россия, руководители которой не признают нового «асимметричного» типа федерализма. В сознание татарского населения внедряются идеи независимого национального развития, у молодежи воспитывается чувство ответственности за свою культуру, за свою территорию, за свои проблемы, формируется «локальный» менталитет. Правильно ли это направление? Думаю, что не совсем.

Приведенный выше американский афоризм («Думаем глобально, делаем локально») в последнее время стал популярным на Западе. Реалии жизни меняются быстрее, чем наше сознание. Мир конца XX столетия уже не тот, что был даже полвека назад, на старте научно-технического прогресса. На планете Земля быстро нарастает тенденция экономической и политической интеграции стран с разным уровнем культурного развития. Пример — Европейский союз. Благодаря современным средствам коммуникации по всему миру стремительно распространяются знания, идеи и новые технологии. Так же быстро распространяются физические и психические болезни, мода, товары, преступность. Катастрофа на Чернобыльской АЭС нанесла непоправимый ущерб населению и природе сразу многих стран Европы. Поток миграции исчисляется десятками миллионов. Относительно недавно возникшая религия «Бахаи» быстро нашла последователей во всех уголках Планеты. Финансовая катастрофа на бирже в Гонконге стала одной из причин политической и экономической катастрофы в Индонезии, она быстро отразилась на деловой активности европейских стран, банкротство японской фирмы потрясли лондонскую биржу и т.д.

Когда-то неизвестные дальние страны и народы стали, благодаря телевидению, близкими, понятными. Красочные картины жизни людей

разных стран благодаря информатизации формируют в нашем сознании новые знания, новые образы и новый тип мышления. Наступила эра глобализации общественной жизни. О чем это говорит? Глобализация требует нового подхода к целям воспитания, новых методов формирования глобального мышления людей. Суть его — в понимании человеком своего места не только в семье, в классе, в рабочей бригаде, но и в жизни человечества, в понимании проблем не только своего народа, своего государства, в осознании своей ответственности не только за собственное поведение, стиль жизни, но и за мировые проблемы, так как любые «локальные» проблемы все жестче связываются с глобальными, и наоборот.

В связи с этим встают вопросы межконфессионального и межнационального согласия. Здесь тоже есть определенная закономерность, которую, возможно, на интуитивном уровне люди давно уже осознают. Например, в одной из молитв бахаистов говорится: «Да достигнут согласия религии, и да соединятся все народы в один народ, дабы считать им друг друга одной семьей и целую землю — единым домом всех!» Отсюда потребность в новом миропонимании людей, в новом умении управлять своим поведением, противостоять любому злу, где бы оно не находилось; в умении находить диалог с любым человеком, с группой людей, каких бы воззрений они не придерживались; быть в гармоническом единстве с окружающим тебя миром, в умении быть в союзе и согласии с ним, в любви к Человеку, как божественному созданию и как к «гомо сапиенсу», в желании и стремлении делать добро людям, как учит этому Коран.

Итак, религиозное учение — это тоже идеология, без учета влияния которой на людей индивиду трудно осознать самого себя, четче представить себе цели жизни, свое место в обществе. Исходя из практики последнего десятилетия можно сказать, что целенаправленное воспитание молодого поколения невозможно и без соблюдения важнейшего из принципов научной педагогики: «Чтобы воспитывать человека во всех отношениях, надо его знать тоже во всех отношениях».

Таковы в общем плане социально-психологические условия функционирования нравственного учения религии, условия его успешного воспитательного воздействия на молодое поколение.

«Познай самого себя», — говорили древние греки. В самом деле, правильно ли мы себя оцениваем? Тут тоже есть проблема. В сознании современного поколения людей человек — высшее совершенство Природы, общества. «Человек — это звучит гордо» (М. Горький), человек — высшее творение Бога. Но не односторонняя ли это оценка человека? Не фетиш ли? Не за эту ли наивность жизнь бьет нас беспощадно! А ведь еще древние мыслители предупреждали

нас от излишней эйфории по поводу нас самих. Не щадили собственное самолюбие римляне, говоря правду о себе. «Нет зверя свирепее человека, совмещающего в себе дурные страсти и власть» (Плутарх). «Мы должны вынести над собой один и тот же приговор: мы злы, были злыми, и будем злыми» (Сенека). И не только римляне. «Все люди — словно братья-близнецы, И все они злонравья образцы», — заключает знаменитый арабский поэт Аль-Маари.

И в наше смутное время на поверку оказывается, что человек, как плотоядное, может быть более жестоким, чем зверь, он может быть коварным и злым. Вся история человечества — свидетельство того, что мы не совсем обоснованно обожествляем сами себя, забывая, что мы — лишь часть Природы. И чем совершеннее ум человека, чем больше он открывает тайн природы, тем страшнее становится. Не случайно то, что XX столетие стало самым жестоким в истории нашей Планеты — две мировые войны с применением адской техники убийства унесли жизнь сотен миллионов ни в чем не повинных людей.

Педагоги чаще внушают детям смысл слов правда, справедливость, щедрость, равенство и т.д. Это имеет глубокое воспитательное значение. Но не односторонний ли это подход? Меньше знают дети о том, что такое зло, у них складывается впечатление, что зло приходит к людям со стороны, «от другого человека». Помогает ли это детям «познать самого себя»? Убежден, что не помогает. Почему мы забываем, что зло — зависть, стремление к власти над людьми, жадность, корыстолюбие, честолюбие, жестокость, лицемерие, лживость и другие порочные качества сидят в самом человеке? Ведь об этом люди стали писать с тех пор, как научились письменам, об этом говорится во всех священных писаниях. К сожалению, Зло в человеке осталось и сегодня, несмотря, как мы полагаем, на высочайший уровень нашей цивилизации.

Как научить человека подавлять в себе все дикое, звериное, все инстинкты «чистого» дитя Природы? Как научить человека управлять своим мышлением, своим поведением? Над решением этой вечной задачи бьются и ученые и практики. Педагоги разрабатывают проблему формирования «позитивной Я-концепции» человека, пытаются научить его понимать свое бессознательное. Подавить зло человеку могут помочь только **знание и воспитание**. Даже при этом, не всегда человек может преодолеть зло в себе. Верно говорит известный режиссер Андрей Кончаловский: «Большинство не может этого сделать до конца своей жизни». Так что, рассматривая вопросы воспитания в человеке человеческого, нельзя забывать о том, а кто же он есть на самом деле. Поэтому решение многих практических проблем зависит от теоретического осмысления того, что мы видим

в самой жизни, а также от решения более общих вопросов, имеющих методологический характер.

«Мы не рабы, рабы не мы».

Считается, что интеллигент — человек воспитанный, скромный, правдивый, справедливый, образованный, доброжелательный и т.д. С этим можно согласиться с оговоркой — оружие массового уничтожения придумано тоже интеллигенцией (технической). И все же, как воспитывается положительное качество личности? Интеллигентность передается не только знанием, искусством, но и примерами правильного поведения. В нашей стране долгое время молодежи мало у кого можно было учиться: носители внутренней культуры человека исчезли надолго; интеллигенция воспитывается поколениями, а мы ее изгнали, ликвидировали «как класс». Пришедшие от сохи и станка получили университетские дипломы, но не смогли сразу стать внутренне культурными, т.е. могущими преодолеть в себе Зло, такие пороки, как присущие главным образом невежественным людям — корыстолюбие, тщеславие, жадность, жестокость, зависть и др.

Опять сошлемся на римлян, которые считали, что «Нет рабства более позорного, чем рабство духа». Разве мы не видим, что самое большое зло, сидящее в душе россиянина — это дух рабства. Он генетически передается от поколения к поколению. В России только в конце прошлого века ликвидировали крепостничество. В 30-е годы задушили ростки свободы духа, тех, кто принес Революцию. Так в менталитете, в характере россиянина и остался прирожденный и приобретенный (воспитанный социально-политическими условиями) страх перед хозяином, страх перед начальством, страх перед карающим мечом тоталитарного государства. Теперь распространился еще и страх перед заполонившими наши города и села преступниками. Кроме того, люди покорны своим страстям, прихотям и скотским инстинктам. Это уже рабство души.

Корень зла состоит в том, что многие люди живут согласно со своими пороками. Живут, потому что редкий человек видит в себе эти пороки, редкий задумывается над ними, потому что мы, родители и учителя, не учим человека с детства бороться со своей неводержанностью, жадностью, завистью и другими пороками. А каков результат? «Покажите мне, — говорил Сенека, — кто не рабствует в том или другом смысле? Этот вот — раб похоти, тот — корыстной жадности, а этот — честолюбия». Сегодня эти вещие слова древнеримского философа звучат весьма актуально. А.П.Чехов, блестящий знаток человеческой психологии, не случайно призывал россиянина «каплю за каплей выдавливать из себя раба». Кто сегодня поможет человеку сделать это?

Далее. Религия призывает делать Добро, она учит воздерживаться от излишеств в пище, одежде, порочных желаниях. Ислам выработал нормативные регулятивы — запреты и разрешения на тысячи случаев жизни. Этой конкретизацией мысли и детализацией действия человека ислам формирует целостный образ жизни правоверного. Жизнь может быть нравственной, если человек соблюдает предписания своей веры. Конечно, и иудаизм, и христианство предложили людям заповеди. Может не случайно, богословы видят трагедию человечества в том, что большинство людей не выполняет их?

Есть вопросы трактовки содержания мусульманского учения, являющиеся условием его исповедания в России. Мы не сможем зародить в сознании людей ясное представление о сути мусульманского вероучения, о его нравственно-этических принципах, не уточнив основные понятия процесса возрождения ислама в нашем сознании. Пришло время отказаться и от имеющегося упрощенного толкования, примитивизма в трактовке многих понятий и положений Корана, рассчитанных на малограмотное население. Пришло время пересмотреть и некоторые из мусульманских обрядов и ритуалов. Этот вопрос в истории богословия не раз поднимался, не были исключением и татарские улемы (Курсави, Бигиев и др.). Сознательное увоевание учения Корана современным татаринном требуют объяснения многих вопросов, которые прежде просто принимались на веру.

Все сказанное выше с соответствующими религиозными и социально-педагогическими комментариями должно входить в содержание и конфессионального образования. Кроме того, есть и другие теоретические проблемы. Коротко назовем их.

Ислам — религия ли это в российском понимании?

Вопрос, возможно, звучит странно, парадоксально. В самом деле, как понятие «религия» осознается большинством россиян? Если и осознается, то не четко и не ясно. Многие люди имеют самое общее представление о религии на основе атеистического объяснения ее сути: религия — это вера в Бога, миф, сказка для невежественного народа, «религия — опиум народа» и т.д.

Поставленным выше вопросом хотелось бы заострить внимание читателя на специфике учения Корана, поскольку она имеет педагогический смысл. Он состоит в том, что надо определить отличительные особенности содержания мусульманского вероучения, как одного из условий ответа на главный вопрос педагогики — чему учить?

Некоторые авторы по смысловому содержанию делят Коран на три части: первая — нравственное учение Корана; вторая — религиозные воззрения; третья — притчи и сравнения. Другие, с точки зрения познаваемости, видят в Коране две части. «Первая

часть содержит вещи вне нашего знания и выше нашего понимания, и о них мы судить не можем. Коран призывает просто верить в них. Вторая часть входит в сферу нашего понимания и знания. К первой части относятся: божественное существо, ангелы, откровения, божественные книги, истина пророчества, воскрешение и т.п. что выше нашего понимания и т.п. Все это входит в коранические притчи и сравнения. Они выше человеческого понимания либо в силу своего содержания, либо потому что разум «не дорос» до них». ¹³ Эту мысль Аль-Маудуди взял из самого Корана, где в суре «Семейство Имрана» сказано:

Он от себя послал тебе святую книгу:
И в ней одни аяты несут открытый смысл,
Другие — скрытого значения полны и толкованья ждут.
Но те, чье сердце по земле в грехах блуждает,
Желая смуты ищут смысл сокрытый,
Постичь который людям не дано.
Ведь он доступен только Богу.
А те из вас, которые глубоких знаний полны, скажут:
«Мы веруем в святую книгу,
Чей мудрый дух завещан нам от Бога,
И весть ее способен охватить лишь тот, чей разум светел».
(перевод В.Пороховой).

Ко второй части Корана Маудуди относит все, что «связано с принципами обучения мудрости, воспитания души, организации жизни человека в исламе». ¹⁴ На три ли части делят Коран авторы, на две ли — не имеет значения, нас больше всего интересует нравственно-этическое учение Корана, оно нуждается и в исследованиях педагогов и психологов.

В исламе много общего с другими учениями о человеческом общежитии. Ну а что мы сегодня проповедуем, чему учим в мечети и медресе? Ритуалам, молитвам на непонятном людям арабском языке, конечно, догматам Ислама. Разве ж этого достаточно для того, чтобы современная молодежь стала исповедывать ислам? Что это дает для удовлетворения духовных запросов людей? Где содержание мусульманской культуры, и в чем она?

В мусульманскую философию проникло много идей древнегреческих мыслителей Аристотеля и Платона, чего нет в других религиях. Те же древние греки знали, что «сравнение есть мать познания» (Геродот). Чтобы вчерашние атеисты могли более осознанно осваивать мусульманское учение, необходимо уточнить вопрос — что есть ислам в сегодняшнем мире? В каком он соотношении с другими религиями по сути нравственного учения? Скажем для сравнения (но не противопоставления одной веры другой), что Мухаммад — пророк,

Христос — сын бога; почти две с половиной тысяч лет конфуцианство исповедуют сотни миллионов китайцев, японцев и других народов. Но Конфуций не бог и не пророк, а ученый, философ. Буддизм — религия, но какая? Ведь Будда тоже не бог, а «обоженственный» Человек.

В чем специфика?

Философы постоянно обсуждают особенности мусульманского вероучения.¹⁵ В данной статье не ставится такой сложный вопрос, как соотношение ислама и иудаизма и христианства, ислама и буддизма и конфуцианства. Здесь приводятся лишь некоторые особенности ислама, имеющие значение для более четкого ответа на педагогический вопрос «Чему учить?»

«Одна из особенностей ислама, — пишет Г.Р. Балтанова, — унитаризм, стремление к объединению верующих. Хадж — символ и мощное средство укрепления такого единства. Для европейцев — исламоведов вопрос о существовании уммы — единой общности, нации мусульман всегда был камнем преткновения. Такой феномен духовного единства недостаточен пониманию представителя европейской цивилизации, которая шла по пути формирования и развития отдельных наций. Ислам с самого начала возник как общность в вере».¹⁶

Исторически Ислам возник в борьбе с язычеством, с варварскими обычаями (например, «Не убивайте своих детей» говорится в Коране), в борьбе с многобожием, идолопоклонством, а не христианством или иудаизмом. Наоборот, Коран не только весьма уважительно относится к «людям Писания», т.е. к последователям Талмуда и Евангелия, но признает Иисуса «мессией» (значение слова «христос»), пророком. (Мусульмане считают, что «Мухаммад происходит из среды братьев израильтян, так как он был потомком Исмагила, сына Авраама».¹⁷ Но в Коране категорически отрицается многобожие, всякое поклонение идолам (сделанным из камня, глины, дерева или нарисованным в виде иконы). Кстати, на эту специфику ислама обратил внимание великий русский писатель Л.Н.Толстой: «Для меня не может быть никакого сомнения в том, что магометанство стоит несравненно выше церковного православия с признанием одного догмата единого бога и его пророка, вместо того сложного и непонятого богословия, искупления, таинства, святых и их изображений, и сложных богослужений».

Ислам требует покорности Аллаху под страхом греха, ада, судного дня — наказания в «последней» жизни. Адам пугает и православие. Но у ислама есть еще и свод законов — Шариат, требующий выполнения предписаний Корана под страхом наказания в «этой»

жизни: потери имущества, позора, бесчестия, смерти. Не случайно в ряде мусульманских стран (Саудовская Аравия, Эмираты, Бахрейн, Иран и др.) нет такой преступности как в странах Запада — воровства, проституции, наркомании и алкоголизма. Правда, в политической борьбе Зло вылезает наружу всюду (Алжир, Египет и др.).

На Западе давно бытует мнение о том, что Ислам многое заимствует из прежних учений. Ислам не отрицает этой преемственности добытого человечеством знания, более того, он считает, что жизнь и деяния Мухаммада во многом схожи с жизнью пророка Моисея. Однако исламоведы убеждены, что ислам не копия иудаизма или христианства, хотя монотеизм — основа всех трех религий, и многие положения преемственно повторяются в каждом последующем учении.

Что же их больше связывает? Все три мировые религии родились в одном месте (на Ближнем Востоке), почти все — на одном языке — семитском (например, в Библии слово «бог» — илах (элох), отсюда «аль — илях» = Аллах), почти с равным промежутком времени. Поэтому не удивительно, что все три религии имеют близкие по значению, но свои догматы, свои молитвы, храмы, близкое представление о рае и аде, грехе, ангелах, пророках, святых и судном дне.

Специфика есть и во внешнем сходстве. Ислам внешне отличается от христианства и тем, что мечеть не церковь для совершения обрядов, а место для моления. В отличие от православия, в исламе нет ни роскошных монастырей, ни позолоченных украшений в церквях, ни колокольного звона, ни пышных ритуалов, так привлекающих детей и молодежь. В отличие от православного духовенства, муллы не посредники между верующим и Богом, имам не поп, он просто «впереди стоящий», молящийся вместе со всеми.

И по содержанию ислам отличается от других религий. Догматы ислама просты: пять столпов веры — единобожие, ежедневный пятикратный намаз, закят, пост в месяц рамазан, хадж. Этого нет в других религиях. Казалось бы самое очевидное сходство — повесть об Иосифе Прекрасном, она есть и в Библии, в Коране. Однако она не является прямым заимствованием из пятикнижия Моисея. Легенда об Иосифе была известна в Аравии еще до ислама, ее упоминают древние арабские поэты. В Коране она приобрела новый оттенок, пополнилась деталями, отсутствующими в Библии. В суре о Йусуфе дается очень четкое представление о нормах морали: зло, причиненное Йусуфу, — предательство, ложь, прелюбодеяния — не только осуждается, но и наказывается Аллахом.

Чтобы четче представить специфику учения Корана, надо знать, что ислам, отрицая язычество и атеизм, признает единого бога — Аллаха. Основная идея — единобожие, Бог един, для всех народов, и «заблудших», и правоверных, и «людей Писания» (иудеев и

христиан). Эта мысль проводится по всему Корану. Он отрицает «троицу» (Бог-отец, Бог-сын и Бог-дух), потому что это не единый Бог (хотя христиане утверждают, что это единый бог в трех лицах). Ислам не представляет Бога в образе человека, поэтому, с уважением относясь к Иисусу, он считает его только пророком, а не сыном Бога. Не может человек быть копией Бога, а Бог — похожим на простого смертного, — говорят мусульмане.

Не безынтересно привести пример суждения по этому поводу мыслителей дохристианского периода. Например, за 450 лет до рождения Иисуса Христа древнегреческий философ Ксенофан писал:

Если быки, или львы, или кони имели бы руки
Или руками могли рисовать и ваять, как и люди,
Боги тогда у коней с конями схожими были,
А у быков непременно быков бы имели обличье;
Словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал.
Черными пишут богов и курносыми все эфиопы,
Голубоокиими их же и русыми пишут фракийцы».

Если человек создан не по образу и подобию бога (т.е. бог не подобен человеку), то как представляется Аллах? В Коране (суре 112) говорится следующее:

«Кул хува Аллаху ахад, (Скажи: он Аллах — един),
Аллаху самад, (Аллах вечный),
Лям ялид ва лям юляд, (Не родил и не был рожден),
Ва лям ляху куфуван ахад» (и не был ему равным ни один).

Некоторые мусульманские философы убеждены, что Бог — это Мировой дух и Мировой разум, сотворившие «землю и воду». Интересно, что эта мысль перекликается с мыслью таких философов Древней Греции, как Платон и Сократ, который, например, говорил: «Существует только один бог — знания, и только один дьявол — невежество».

Христианство не признает иудейскую веру, отвергает ислам. Коран с уважением относится к обоим учениям, считая Господа единым источником всех «божественных посланий» — Торы, Евангелия и Корана.

Шакирдам медресе и учащимся школ (изучающим ислам и для повышения своего общекультурного уровня) важно понять смысл еще одного важного отличия ислама: если христианин общается с Богом через своего духовника, через священника, который творит молитву, то мусульманин общается с Аллахом непосредственно, без посредника. Мусульмане индивидуально пять раз в день общаются с Аллахом, творя намаз (с предварительным омовением) не обязательно в мечети, а там, где застанет их азан — призыв на

молитву (дома, в поле, на улице и т.д.). В исламе человек рассматривается как наместник Бога на земле (халифа), и он должен улучшать эту землю. Коран акцент делает на требовании к правоверному трудиться на земле, на этом свете, чтобы обеспечить себе жизнь на том свете.

Кому не известна почти двухсотлетняя история восьми грабительских крестовых походов европейцев в мусульманские земли? Коран же призывает к веротерпимости и запрещает распространение веры путем насилия (См. например, сура «Кафирун»). Джихад — это война не за распространение веры, как пишут некоторые «исследователи». Джихад — это защита веры. Утверждая веротерпимость, Коран требует от мусульманина строгого соблюдения всех предписаний Корана и Сунны. Он защищает справедливость и клеймит лицемерие людей, он провозглашает равенство между всеми верующими, и мусульманами, и немусульманами.

В Коране многократно утверждается приоритет знания, в нем много призывов к изучению наук, к усвоению знаний и их распространению. Тем самым утверждается культ знания и учения, поскольку «религия — это тоже знания» (Гегель). На ранних этапах распространения ислама правители заботились о науке не меньше, чем о расширении мусульманских земель. Например, халифом аль-Мамуном в 832 году в Багдадском университете был создан «Байт-аль-хикма» (Дом мудрости). Здесь работали ученые различных религиозных убеждений. Это был образец терпимости к религиозному инакомыслию, указанному в Коране. Огромная библиотека Дома мудрости пополнялась книгами на древнегреческом и латыни. Например, после победы над Византией в 830 году контрибуцию арабы потребовали заплатить книгами.

В суре «Лукман» Коран требует относиться с почтением к родителям, не относиться к людям с презрением и усмирять гордыню, быть скромным даже в походке и в речи. «О сын мой! Совершай обрядовую молитву, зови к добру, отвращая от зла и будь терпелив в том, что постигнет тебя — именно такова решимость в поступках». В Коране многократно подчеркивается обязательность милосердия к униженным и оскорбленным, бедным и обездоленным (а таковых теперь в России большинство населения!). Делая упор на понятие «милосердие», ислам осуждает нищенство и унижающее человеческое достоинство кичливость и высокомерие при подавании бедному. Кораном предусмотрен специальный налог «закят», взимаемый в пользу бедных и обездоленных и распределяемый централизованно. Если в христианстве подавание лишь приветствуется, ислам узаконил его, избавив нуждающихся от дополнительного ощущения своей неполноценности.

Как уже говорилось, содержание Корана можно представить себе как двуединое учение — Знание о вере и Знание о нравственно-этической жизни правоверного, и в этом большая его ценность. Его значение для мировой цивилизации в том, что это учение содержит общечеловеческие ценности. Коран не делит людей по признакам нации, языка, расы. «Ты араб такой же как и другие люди, ничем не хуже, но и не лучше другого человека», — говорится в Коране. Мусульманский мир никогда не знал национализма, все считались мусульманами. При встрече вместо «Какой ты нации?» спрашивали «Ты мусульманин?» и отвечали — «Алхамду лилляхи...» Этого было достаточно для признания «своего», для идентификации человека в обществе.

Большинством ученых-исламоведов делается вывод, что **Ислам** — это не просто религия, а **образ жизни** почти трети населения Земли, поскольку все семейные связи, социально-трудовые, правовые и даже бытовые отношения человека детально регламентированы учением Корана и Шариатом.

Кто такой верующий?

Велико ли влияние Корана на мусульман? Вопрос сложный. Естественно, что идеи социализма весьма притягательны для сотен миллионов («Учение Маркса всесильно, потому что оно верно» — Ленин). Учение Корана тоже не бессильно, если ему в конце XX века следует полтора миллиарда жителей Планеты, если, например, даже среди чернокожего населения США установилась тенденция перехода в ислам. Сегодня ислам входит в жизнь Европы через миллионы иммигрантов; Франция, Германия, Англия имеют одну проблему — как наладить диалог между христианством и исламом. Есть диалог между исламом и католицизмом (концепция общего). Есть диалог между греческим православием и иранским исламом. Нет межконфессионального диалога в России. У нас (да и в Европе), политический экстремизм выдается как исламский фундаментализм. Как использовать религию для упрочения межконфессионального и межнационального согласия в России? Рассматривая проблемы содержания конфессионального образования, исламоведы, естественно, и в этом хотели бы разобраться.

Кто такой верующий? Этот простой, на первый взгляд, вопрос также нуждается в исследовании с учетом достижений современной психологии. У философов есть парадоксальная формула: «Если верит, то не знает, если знает, то не верит». Религиозным может стать любой человек. Но по-настоящему верующим может быть человек с сильным эмоционально-эстетическим восприятием. Считается, что таких больше среди самостоятельно мыслящих гуманитариев, т.е. людей

с «художественным» мышлением. Однако это не исключает и другую категорию мыслителей. Искренне верующими были, например, великий физик современности Макс Планк, и не менее великий физиолог Иван Павлов, ученые, логическое мышление которых не мешало им, развивая науку, силой души религиозно воспринимать мир. Считается, что талантом религиозного восприятия мира обладает не более 15% людей, остальные могут верить и приобщаются к религии, ходят в церковь, потому что так принято.

В сегодняшних условиях, когда почти все население России имеет полное среднее и высшее образование, настала пора четче определить — кто такой верующий? В Коране сказано, чтобы подтвердить свою причастность к исламу, достаточно трижды произнести при свидетелях фразу «Ашхаду анна ля илаху илла аллаху ва мухаммаду расулуллаху» («Свидетельствую, что нет бога кроме Аллаха и Мухаммад его посланник»). Достаточно ли этого? В прежнее время было достаточным, поскольку вера преемственно (с молоком матери) передавалась от поколения к поколению. Теперь мало кто воспринимает сказанное на веру. Психологи утверждают, что только осознанное восприятие оставляет след в сознании. Поэтому этой формулы недостаточно, как уже говорилось выше, чтобы быть последователем мусульманской идеологии; надо знать ислам, учение Корана, различая внешнюю и внутреннюю стороны этого вероучения. Однако в век широкого распространения научного знания, достижений техногенной цивилизации, и одновременно безнравственности, лицемерия, подлости и жестокости, ставших образом жизни «демократов», это не так просто. Современному человеку нужны доказательства истинности сказанного. Так кто же в наше время может считаться «правоверным мусульманином»?

Ответить на поставленные выше вопросы не просто еще и потому, что в общественном сознании смещены многие понятия. Например, содержание понятий «справедливости» и «равенства» не совпадают в религиозном и атеистическом учениях. В учении о социализме доминирует акцент на «классовой» справедливости и «одинаковости» вместо равенства; в учении Корана справедливость трактуется как соответствие между деянием и воздаянием, трудом и вознаграждением, преступлением и наказанием и т.д.; перед Аллахом и короли, и земледельцы — все равны, но люди не могут быть одинаковыми по своим способностям и возможностям, поэтому ислам допускает социальное неравенство.

Возможно ли **совмещение науки и религии**? Этот вопрос рассматривается и на уровне обыденного сознания, и на уровне теоретического мышления. И разные давались ответы. Например, Гегель считал, что «Вера — это тоже знание, только в своеобразной форме». Многие согласны с тем, что религия и наука — две

стороны познания. Некоторые деятели считают, что религия без науки порождает фанатиков, а наука без религии — атеистов. Поэтому, мол, необходимо «совмещение». Возможно, это и так. Но можем ли мы ставить на одну доску фанатиков и атеистов? Например, во Франции возможно половина интеллигенции — атеисты, и от этого они не страдают, а в Алжире мусульманские фанатики вырезают (по данным печати) целые селения, продолжают убивать ни в чем неповинных мусульманских детей, женщин и стариков! В Египте мусульманские экстремисты убивают иностранных туристов. Это не религия, а политика.

Что есть вера? Такой вопрос тоже требует педагогического осмысления, поскольку идут споры и о нем. «Вера есть принимаемая без очевидных и научных доказательств твердая убежденность в чем-либо».¹⁸ Но с ним не согласен другой ученый, разводящий понятия «вера» и «убеждение».¹⁹

В сознании нашего населения бытует мнение, что религия и наука — несовместимы как огонь и вода. Однако в науке есть и другая точка зрения. Немецкий философ Вайнгартер установил целый ряд совпадений между верой в научную гипотезу и религиозной верой (при наличии и различий).

Этот вопрос подлежит исследованию исламоведов, с точки зрения распространения ислама среди широко образованного населения Татарстана.

Вопрос о духовных потребностях молодежи ныне часто обсуждается на страницах печати. Такие потребности не так уж и редко трактуются только как религиозные, тогда как это понятие, как важнейший элемент общественного сознания, отражает интересы и потребности человека в искусстве, науке, культуре. Кроме этого, есть и другие методологические вопросы, например, проблема роли и места женщины в исламе. Немало других проблем, от правильного решения которых зависит успех осознания сути ислама и его благотворного влияния на духовную жизнь человека.

Конфликтогенная ситуация как проблема в религиозном воспитании. Выше говорилось о двух ипостасях религии. Вторая связана с конфликтами. И сегодня в мусульманском мире существуют различные религиозные традиции, секты, тарикаты, школы и методы обучения. Неоднозначно понимание роли ислама в Татарстане. Например, есть факты распространения различных исламских религиозных доктрин, ритуалов, привнесенных из национальных традиций различных стран. По наблюдениям муфтия Татарстана Гусмана Исхакова, «Происходит интенсивное расслоение и разделение верующей части населения республики на религиозные направления, группы и секты. Столкновение мнений происходит даже на уровне исполнения

простейших религиозных обрядов и способов чтения ежедневной молитвы, а одно из крайних направлений запрещает своим сторонникам даже посещение мечетей». Далее он указывает, что выпускники зарубежных медресе «... слабо подготовлены к общению с разными категориями людей и имеют только то представление и узкую программу, которые были заложены в них в учебных заведениях за рубежом. В итоге низкая грамотность наших мусульман, разное понимание и толкование мусульманских обычаев и традиций, усиливаемое извне, приводит к разобщенности. И если добавить к этому недоверчивое отношение к священнослужителям, усиливаемое их малограмотностью и неопытностью, деятельность крайне экстремистских организаций, а также немусульманских сект и групп, действующих скрытно или под мусульманскими названиями, станет видна непростая картина мусульманского мира республики».²⁰

Итак, возрождение религии в условиях **идеологического вакуума** сопровождается активизацией различных религиозных сект (в основном христианских). В мусульманской общине это были различные тарикаты (противостояние тарикатов в Дагестане в июле 1997 года показало опасность их распространения). При отсутствии официальной идеологии в общественном сознании наблюдается стихия восприятия тех или иных учений; в среде интеллигенции существует дуалистическое понимание философии, в массовом сознании людей есть противоречие между подсознательной верой в Бога и верой в научный атеизм. Нет сомнения, что большая часть верующих принимает учение Корана, следуя общественному мнению, но не собственному убеждению.

Итак, прежняя система принципов функционирования религии пришла в противоречие с современной общественной психологией и атеистическим мировоззрением большей части населения. Это противоречие пока никак не снимается, несмотря на официальную (государственную) поддержку религии. Исходя из особенностей общественной психологии в сегодняшней России, можно констатировать, что мусульманское духовенство не может оказывать серьезного влияния на сознание молодого поколения ни в религиозном, ни в нравственно-этическом отношении. Этим объясняется и потребность организации конфессионального образования высокого уровня непосредственно в России.

Молодое поколение, хотя и осознает значимость религии, пока не включается в освоение религиозного учения. Общее образование детей и молодежи в государственных школах с утвержденным Министерством образования РФ «стандартом» содержания обучения не стимулирует отхода от атеистического мировоззрения и принятия учений Корана и Сунны. Учителя не готовы к религиозному просвещению. Этого не стимулирует и уровень «профессионализма»

проповедников пророка Мухаммада в Татарстане; среди сотен имамов мало людей с высшим образованием. Поэтому их влияние на сознание довольно образованного молодого поколения в возрасте от 17 до 30-ти лет (более 87% имеют полное среднее и высшее образование) очень слабое. Муллы, имамы сами должны быть по-современному образованы. Такова общая картина, на фоне которой идет возрождение и распространение ислама среди 20 миллионов мусульман России.

Нет сомнения, что одна из задач педагогики, учителя — помочь учащимся увидеть те гуманистические идеи, которые вложены в уста древних пророков, содержатся в священных книгах и часто скрыты от нас пеленой времени. С современных рационалистических позиций не просто понять человека древности, но понять вечные истины необходимо для нравственного возвышения каждого из нас. Проблема и гражданского, и религиозного воспитания молодежи во все времена была сложной. Она повторяется в каждую эпоху, добавляя свои трудности.

«Все, что случается поистине похоже
На то, что видел мир, когда он был моложе».

(Аль-Маари).

И всегда эта проблема решалась усилиями Учителя, силой знания, мотивами учения и подражанием своему идеалу. Идеалами молодежи были и пророки, и вожди, и герои, и мыслители. Руководством же было Знание, вера в Добро, Правду и Справедливость, убеждение в истинности Знания.

Примечания:

¹ А.А.Гусейнов. Великие моралисты. М., 1995; Н.Д.Никандров. Воспитание и религия // Советская педагогика; А.И.Ибрагим Абед Халил. Использование нравственного потенциала ислама в воспитании учащихся подросткового возраста. Казань, 1996.

² Л.А.Кудаева. Религиозно-нравственное просвещение в общеобразовательных учреждениях России. // Педагогика, 1998, №8, с.69—74.

³ См. например, Мы и западная цивилизация. М., 1993.

⁴ См. нашу статью: Татарстан, 1996, № 7—8.

⁵ См.: Конфликты в обществе. Казань, 1996.

⁶ См.: Ж. Зәйнүллин. XVIII—XX йоз башында татар рухани әдәбияты. Казан, 1998.

⁷ Положение молодежи в Республике Татарстан. Казань, 1997, с.9.

⁸ Там же.

⁹ Известия Татарстана, 1993, 10 июня.

¹⁰ Республика Татарстан, 1997, 13 сентября.

¹¹ Г.Зюганов. На русском направлении // Советская Россия, 19 января 1999 г.

¹² См. статью С.Ковалева: Известия, 1998, 14 апреля.

¹³ Мы и западная цивилизация, с.89—90.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *А.Б.Журавский*. Своеобразие религиозной системы ислама. // Вопросы философии, 1993, №12; *А.В.Милашенко*. Ислам и коммунизм // Вопросы философии, 1993, №12.

¹⁶ Известия Татарстана, 1993, 10 июня.

¹⁷ *А.Дидат*. Что говорит Библия о Мухаммеде. Казань, 1993, с.33.

¹⁸ *Б.Т.Лихачев*. Философия воспитания. М., 1996, с.166.

¹⁹ См.: *В.М.Коротов*. Размышления над «Философией воспитания», М., 1996, с.13.

²⁰ Конфликты в обществе, с.199.

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Бахтияр Бабаджанов, Аширбек Муминов* **КУЛЬТ СВЯТЫХ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ. ВЗАИМОВЛИЯНИЕ «КНИЖНОГО» И «НАРОДНОГО» В ИСЛАМЕ.**

Одной из характерных черт бытования ислама в Центральной Азии является наличие в этом регионе огромного количества святых мест (мазаров), непосредственно связанных с ними мифов, обрядов паломничества к ним. Из них особый интерес вызывают объекты, носящие имена библейских и коранических пророков. Один такой объект — *мазар Чашма-йи Аййуб*, расположен в признанном центре традиционалистского ислама — Бухаре. Этот наиболее почитаемый среди местного населения мазар, расположен в северо-западной части Бухары, вода которого, согласно местным преданиям, излечивает от кожных заболеваний.¹ Небольшой мавзолеей над мазаром — единственное сохранившееся до наших дней здание в Бухаре, возведенное во время правления Амира Тимура (1370—1405). Сооружение привлекает внимание необычным для этого региона коническим куполом, опирающимся на цилиндрический барабан.

До наших дней мазар *Чашма-йи Аййуб* остается одним из самых почитаемых в Бухаре. Приходя на зийарат (паломничество) со всех концов Центральной Азии, люди обязательно набирают воды, которая по прежнему считается лечебной, и обязательно стараются совершить обход (таваф) «могилы» пророка *Аййуба*²; на его «надгробие» паломники бросают зерно (рис, пшеница) и веточки райхана (базилик). Снаружи здания, у выступа михрабной ниши люди возжигают свечи и молятся. Как видим, обряд поклонения до сих пор сохраняет черты далекого языческого прошлого.

При входе в помещение *гур-ханы* (т.е. камеру с мнимой могилой Аййуба) над дверным проемом вмонтирована полоса надписи (0,4 x 2,80 м.), состоящая из отдельных керамических плиток резной майолики. Буквы белого цвета на бирюзовом фоне, представляющем собой резной растительный орнамент. Почерк — особый вид монументального декоративного *сулса* с непропорционально удлиненными

* Бабаджанов Бахтияр Мираимович, зав. отделом исламоведения Института востоковедения АН Узбекистана.

Муминов Амирбек Курбонович, зав. кафедрой исламоведения Ташкентского института востоковедения.

стволами алифов и ламов³. Уже при первом беглом изучении⁴ стало ясно, что плитки, из которых состоит надпись, перепутаны местами (по-видимому, в момент монтажа, либо во время одного из ремонтов). Позже, во время камеральной обработки этой надписи, был установлен точный порядок последовательности плит.⁵ Несмотря на некоторые утраты, общий смысл текста вполне восстановим. Итак, надпись гласит:

«Тамам шуд ин 'има[рат фи 'ахд ... сул]тан Ма вара' аннахр ва-Хурасан Амир Тимур Кураган — зуйида[т] мархаматуху 'ала каффат ал-муслимин — би-са'й-и Амир Хаджжадж фи шухур сана 785».

Перевод: «Завершено это зда[ние ... во времена правления сул]тана Мавараннахра и Хорасана Амир Тимур Курагана — да умножится его милость ко всем мусульманам! — усилиями Амир-Хаджжаджа в месяцы года 785 (=1383—84)».

Таким образом, донатором строительства части комплекса *Чашма-йи Аййуб* в Бухаре был не Амир Тимур, как это считалось до сих пор, а Амир Хаджжадж. Личность последнего установить не удалось; для отождествления его с тезкой, упоминаемым «Зафар-нама» Йазди,⁷ нет достаточных оснований. Любопытно так же то, что в приведенной надписи Амир Тимур упомянут с титулом *султан*.

Другой эпиграфический текст комплекса *Чашма-йи Аййуб* вырезан на плоской деревянной доске (65x153 см), которая в настоящее время вмонтирована в стену над вышеописанной полосой майоликовой надписи.⁸ В последних пяти строчках имеются незначительные утраты, которые легко восстанавливаются. По периметру доски крупными буквами, размашистым почерком написан «*Аят ал-Курси*» (2: 256). В средней части доски текст на персидском языке, написанный своеобразным (бухарским) видом почерка «*шикасте*». Судя по палеографии, этот текст мог быть написан не ранее конца XVI в., или даже в начале XVII в. Текст скомпонован в 19 строк. Диакритические точки расставлены нерегулярно. Приводим перевод надписи:

1. Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Хаджа, имам
2. Хафиз Гунджари — да помилует его Аллах! — в (своей) книге
3. «*Та'рих Бухара*» рассказывает от имени Вахб [ибн]Мунаббих — да будет доволен им Аллах! —,
4. который сказал: «В одной из книг древних авторов я прочитал,
5. что один из пророков, переплыв Джайхун (=Амударья),
6. прибыл в место, которое называется *Бухара*. Люди этой местности оказали ему хороший прием.
7. (В ответ) он прочитал в их честь три благожелательные молитвы (*ду'а'*), а Преславный и

8, 9. Всевышний Бог *принял* (эти молитвы). (Этот пророк) сказал: «О Боже, благослави их потомков, принеси их врагам поражение,

10, 11. отвори от них смуту!» Тем пророком был *Аййуб* Терпеливый — да благославит его *Аллах!*

12. А смерть его наступила в *Бухара* в этом самом месте, которое сохранилось и по-

13. ныне; а под ним есть источник, который является одним из источников

14. рая. На берегу этого источника было дерево.

15. Даже зимой листья того де[ре]ва были зелены;

16. а эти листья подобны [лис]тьям *Санджида*.

17. И если разорвешь этот [лист], из него

18. те[к]ла красная вода». Этот отрывок является

19. достоверным рассказом. А приведен этот отрыв[ок] в «*Тазкират ал-мусафирин*».

Комментарий:

а) Знаменитый бухарский факих и мухаддис. Его полное имя — *Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад ибн Сулайман ал-Бухари ал-Гунджар ал-Варрак* (ум. в 412/1021—22 г.). Он прославился своим сочинением «*Та'рих Бухара*» (см. следующий комментарий), б) «*Та'рих Бухара*» — не дошедшее до нас сочинение *ал-Гунджара*. Этот труд по хадисоведению в жанре историко-биографической литературы был использован многими средневековыми авторами (см. подробнее: В.В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — Соч., т. 1. М., 1963, С. 59— 60.). в) Более точное и полное имя известного передатчика *хадисов* — *Вахб ибн Мунаббих ал-Йамани* (638—728). г) В «*Китаб-и Мулла-йи зада*» указано, что это был пророк из «сынов Израиля», т.е., очевидно один из ветхозаветных пророков (подробней об этом см. ниже). д) Здесь — «*Аййуб сабир*» (Терпеливый, смиренный *Аййуб*). Терпеливость и смирение *Аййуба* (Иова) в библейских, а затем и в коранических повествованиях стали образцами «страстотерпения праведника» (см. об этом ниже). е) Здесь — (*Мауди'* « [mawdi']. Имеется в виду местечко, которое стало известно в Бухаре под названием «*Чашма-йи Аййуб*». ж) В квадратных скобках — часть утраченных слов, которые легко восстанавливаются по сохранившимся буквам и по смыслу фраз. з) «*Санджид*» (в просторечии — «*джида*») — *Laegnus angustifolia*. и) Здесь заканчивается цитата из книги *ал-Гунджара*. к) Сведений об этом сочинении обнаружить не удалось.

Приведенный выше рассказ об *Аййубе* можно встретить в различных вариациях в источниках различного жанра (в основном, это — руководства для паломников), которые были написаны в

Мавараннахре. Авторы их по происхождению были бухарцы. Конечно, их версии сказаний об *Аййубе* различались. Несмотря на их явно подложный характер, эти рассказы весьма любопытны с точки зрения долгого и сложного процесса исламизации Центральной Азии и динамики некоторых других аспектов религиозной ситуаций в этом регионе.

В Коране об *Аййубе* говорится довольно коротко и отрывисто (4:163/161; 6:84; 21:81—84; 38:41/40—44/43). Здесь образ его использован как пример выдающегося терпения и преданности Аллаху, несмотря на ниспосланные жестокие страдания. Затем *Аллах* по просьбе *Аййуба* отстранил от него беду, излечил его и прекратил страдания. При этом *Аллах* ниспослал *Аййубу* источник, чтобы он смог омыть и излечить покрывшие его тело язвы: «Ударь своей ногой! Вот омовение и холодное питье» (38:41/42). В целом эти внешне непонятные отрывки были рассчитаны на аудиторию, хорошо осведомленную о фабуле библейской истории (возможно в форме устного предания) и комментариях к ней, из чего становится ясно, что эта и другие библейские истории были популярны в Аравии времен пророка Мухаммада.⁹ Последующие комментаторы Корана, или, скажем, мусульманские составители ранних сказаний о пророках, использовали Книгу Иова или библейские комментарии, а по другим версиям, даже рассказы толкователей Талмуда, в пояснении историй об *Аййубе*.¹⁰

Однако, характер и объем подобных комментариев и пересказов мусульманскими авторами в различных регионах исламского мира заметно различались, как это видно, например, из вышеприведенной надписи над мнимой могилой *Аййуба* в Бухаре. И особенно интересным в этом отношении представляется образ *Аййуба* в одной из самых ранних тюркоязычных мусульманских агиографий, написанной в 710/1310—11 г. в Мавараннахре, «*Кисас-и (Китаб-и) Рабгузи*» *Насир ад-дина сына Бурхан ад-дина Рабгузи*.¹¹ Автор, конечно, пользовался многочисленными *тафсирами* и другой литературой соответствующего жанра (например, «*Кисас ал-анбийа'* «*Исхака ибн Ибрахим б. Мансур Нисабури*»), однако он заметно расширяет свои рассказы за счет былин и легенд, которые издревле бытовали среди тюркоязычных народов. Исследователи уже фиксировали подобные приемы в средневековых тюркских сказаниях и эпосе с использованием библейских сюжетов о пророках (Соломон, Иов, Иосиф и др.), качества и деяния которых, правда, уже приписываются реальным историческим или вымышленным героям». Тем не менее, в случае с сочинением *Рабгузи* мы имеем едва ли не самый ранний случай письменной фиксации этого приема мусульманским автором, у которого некоторые герои сказаний носят явно тюркские имена (см. ниже).

Одна из ярких иллюстраций сказанного — это рассказ *Рабгузи* о племяннице *Аййуба* — *Киркйусун* («каф+касра -ра'+сукун — каф — йа'+дамма — син — вав — нун»).¹³ История ее жизни (возможно тоже возникшая на основе трансформированных библейских сюжетов), как жизнь *Аййуба*, была полна злоключений и страданий, которые не смогли сломить ее веру «в единого Бога и его пророка *Аййуба*». Ей пришлось пережить проклятие отца-идолопоклонника (его имя — *Бахил*), казнь (ей отрубили руку по приказу *Бахила*), изгнание из дворца и родного города, отшельничество и т.д. Однако, правитель соседнего государства *Мусавил*, случайно обнаружив *Киркйусун* в степи, привел ее к себе во дворец и, приняв ее веру, женился на ней. Некоторое время спустя у нее родился сын *Киркйаса* («каф+касра — ра +сукун — каф+сукун — йа '+фатха — син — алиф»), который повзрослев, узнает о всех страданиях матери и объявляет войну *Бахилю*. Последний, проиграв сражение, попадает в плен. *Киркйусун* сама допросила своего отца и, в конце концов, призналась ему во всем и рассказала ему о своих злоключениях после изгнания из города. Тот, раскаявшись в содеянном и, будучи свидетелем, как Бог чудом вернул *Киркйусун* отсеченную руку, принимает истинную «веру в единого Бога» и признает *Аййуба* пророком и божьим посланником.¹⁴

Источников заимствования этой легенды *Рабгузи* не указал, ограничившись простым замечанием в начале рассказа: «*Айур (=айтур)ларким ...*» — «Говорят, что...». В известной нам классической мусульманской литературе (*тафсиры*, сказания о пророках и т. п.) этот рассказ отсутствует. Если даже в иранском и арабском мире существовал подобный сюжет, то у *Рабгузи* он, видимо, заимствован из устного народного тюркского фольклора, в котором, в свою очередь, мог появиться под влиянием активно проникавших в Центральную Азию химйаритских сказаний¹⁵ (см. об этом подробнее ниже).

Дальше у *Рабгузи* приводится рассказ о самом *Аййубе* и его тяжелой участи в связи с ниспосланными Богом (по наущению *Иблиса*) «испытаниями через страдания»: он потерял все свое огромное имущество, детей, тело его покрылось страшными язвами¹⁶ и т.д.

В этом хорошо известном сказании *Рабгузи* сохранил основные библейско-кораническую идею и сюжетную линию, демонстрирующую выдающуюся терпеливость *Аййуба* и его покорность воле Бога. Однако, и это сказание имеет незначительные, но весьма примечательные различия с соответствующими рассказами, изложенными в классической арабо-персоязычной мусульманской литературе, где изложены и прокомментированы истории о пророках. Известно, например, завершение истории *Аййуба*, когда Бог решил прекратить его стра-

дания; ему было велено топнуть поочередно одной и другой ногой о землю, откуда появились два источника с холодной водой, предназначенных для его лечения. Однако, по версии *Рабгузи*, первый из этих родников был с горячей водой для омовения (*гусл*), а исцеление тела, таким образом, могло прийти через последнее страдание в невыносимо горячей воде. В другом источнике (для питья и исцеления внутренних болезней) была холодная вода.¹⁷ Подобные различия с общепринятыми версиями автор иногда оговаривает так: «*Бу каулни 'улама' дуст тутмаслар*» — «Этот рассказ улемы не признают [достоверным]».¹⁸

Любопытно, что более поздние сказания о пророках, которые были написаны в Мавараннахре, компилировали не только сведения широко известного сочинения XII в. «*Кисас ал-анбийя'*» *ан-Нисабури*, или из одноименного сочинения ат-Табари, но достаточно активно использовали труд *Рабгузи*, в особенности его рассказы о Соломоне или Аййубе. Так поступил, например, Хусайн б. ал-Баки ал-Кухари, завершивший свой труд «*Кисас-и Хусайни*» в 1002/1593—94 г.¹⁹

Не сходятся сведения разных мусульманских авторов и в определении места погребения Аййуба. Одни из них (Ибн ал-Калби, Мухйи ад-дин Навави) указывают на селение *Хауран*, другие (ал-Мас'уди, Йакут) называют деревню *Нава* (оба населенных пункта около Дамаска); как и следовало ожидать, эти «могилы» связаны с водными источниками.²⁰

Что касается «могилы» Аййуба в Бухаре, то ее здесь «расположили» те бухарцы, которые намеренно искажали очевидно хорошо знакомую им информацию предшествующих мусульманских авторов не просто из «патриотических» побуждений, а скорее всего потому, что опирались на местную народную традицию, устойчиво сохраняемую в течение многих столетий посредством устной передачи от поколения к поколению.

В настоящее время точно определить автора, который впервые письменно зафиксировал информацию о том, что могила *Аййуба* находится в Бухаре, установить трудно. Обратимся для начала к известному сочинению *Абу Бакр Мухаммад ибн Джа'фар ан-Наршахи* «*Та 'рих Бухара*», точнее к дошедшим редакциям этого труда. В изданиях этого труда, осуществленных Ш. Шефер, бухарской литографии, издании (с английским переводом) Р. Фрая, русском и узбекском переводах (по бухарской литографии и гаданию Ш. Шефера) упоминаний о пророке *Аййубе* нет.²¹ Хотя более поздний автор (нач. XIV в.) *Ахмад ибн Махмуд (Мулла-йи зада)* в своем также хорошо известном сочинении *Китаб-и Мулла-йи зада* приводит известия об *Аййубе* со ссылкой на упомянутое сочинение Наршахи (см. ниже). Учитывая, что труд последнего подвергался

неоднократным произвольным дополнениям и редакциям, трудно установить каким образом сведения об *Аййубе* попали в это сочинение или в его поздние редакции. Во всяком случае, в некоторых дошедших до нас списках «Истории Бухары» Наршахи эпизод с упоминанием о погребении *Аййуба* в Бухаре все же имеется.²² Здесь Наршахи (?) приводит следующую информацию:

1) Со ссылкой на *Вахб ибн Мунаббих*, который «читал в древних книгах своих предшественников», будто пророк «из рода израилева» (*Бану Исра'ил*) достиг местности *Бухара*, где его хорошо встретили; он прочитал в их честь три благославляющие молитвы²³ (см. также вышеприведенную эпиграфическую надпись);

2) Со ссылкой на *ал-Хафиз ал-Гунджар*, который, в свою очередь ссылаясь на *Мухам-мада б. ал-Хасана аш-Шайбани «ал-факих»*²⁴ [так в тексте!], говорил: «Пророк *Аййуб* умер в *Бухаре* и его могила (*турбат*) тоже в *Бухаре* рядом с родником (чашма);

3) В книге «*Хаза 'ин ал-'улум*» *Абу-л-Хасан 'Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ан-Нисабури* пишется, что один из почтенных пророков прибыл в *Бухару*. Тут его хорошо встретили и он благославил бухарцев;

4) *Кутайба ибн Са'ид* говорил, что у *'Абдаллах ибн Мухи'* а спрашивали: «Был ли кто-нибудь из пророков в *Бухаре*?» Он ответил: «Да, был. Это *Аййуб Опечаленный (мубтала)*...» (Он благославил бухарцев);

5) Ссылка на *Хафс [ибн] Да'уд*, который говорил: «Один из пророков *Бану Исра'ил* похоронен внутри города *Бухары*. Эту местность называют «*Кушк-и Кафшгаран*». А *турбат* этого пророка — приметный. Там есть дерево, которое никогда не сохнет и остается зеленым и зимой и летом». [И еще] *Хафс б. Да'уд* говорил: «Я видел это дерево. Его листья напоминают листья *санджиды*. Сейчас на том месте кладбище (*гуристан*) до самых ворот *Ма'бид*,²⁵ где было стечение других каналов (*абдан*), ремесленный городок *Бухары (касаба-йи шахр-и Бухара)* был там. До этого там расселялись беднейшие из изготовителей обуви (*йатимха-йи кафшгаран*), отчего то место называлось «*Кушк-и кафшгаран*». А поскольку там расселялись (еще) и вышивальщики серебром (*симдузан*), то там появилась их махалла, когда идешь к *Науканду*. А теперь эта махалла разрушилась и на том месте образовалось кладбище (*гуристан*)»;

6) Ссылка на *ал-Хасан ал-Басри*²⁶ который будто бы писал о посещении Бухары пророком *Аййубом*. Пророк был хорошо встречен. Затем он посетил *Чач*,²⁷ жители которого тоже встретили его радушно, «*Аййуб* прочел в их честь благославляющую молитву, отчего их положение сейчас высокое».²⁸

Теперь обратимся к вышеупомянутому сочинению «Китаб-и Мулла-йи зада», к моменту составления которого (нач. XIV в.) местные рассказы об Аййубе, видимо, «обрастают» новыми подробностями (гуавада, некоторые другие версии автор не упоминает совсем):

1) В рассказе ал-Хасан ал-Басри (со ссылкой на Наршахи) отсутствует упоминание о том, что Аййуб посещал Чач;

2) Версия Вахб ибн Мунаббих дополняется новой подробностью: в своем путешествии к Бухаре *Аййуб*, достигнув Джайхуна (Амударья), сооружает себе плот и пересекает эту реку (сравните с текстом на вышеприведенной мемориальной доске *Чашма-йи Аййуб*),

3) Рассказ ал-Гунджара передан со ссылкой не на аш-Шайбани (как у Наршахи или его редактора), а на бухарского мухаддиса XI в. Асбат ибн ал-Иаса.³⁰

Ссылками на трех авторов Мулла-йи зада ограничивает аргументы в пользу того, что пророк Аййуб посетил Бухару и был здесь похоронен. Тем не менее, автор, достаточно точно отразив письменные фиксации местных преданий, не соглашается с процитированными им же мнениями авторитетов. Он пишет: «Однако, истина состоит в том, что пресветлая усыпальница пророка Аййуба — мир ему! — на самом деле находится не здесь, так как имам, мухаддис Мухйи ад-дин ан-Навави³¹ говорил — и его слова достойны доверия, — что в книге «Тахзиб ал-асма' ва-л-лугат»³² сказано: «Место (упокоения) *Аййуба* в городе Хауране; Хауран — из округа Димашка, то есть к востоку от него³³. А его могила известна и расположена у селения Пава, в которой есть мечеть и гробница (*машхад*). А то селение передано в его (гробницы) *вакф*. Там есть проточный источник и при нем след ноги на камне. Согласно рассказам — это след ноги (*Аййуба*).

В этом источнике умываются и пьют из него, получая благодать. И говорят, что именно этот источник упомянут в Коране ...»³⁴

Таким образом. Мулла-йи зада, будучи учеником такого известного традиционалиста и крупнейшего теоретика Накшбандийа как хаджа Мухаммад Парса³⁵ (ум. в 1419—20 г.), едва ли мог принять явно сомнительные (с точки зрения классической мусульманской литературы) рассказы местных мавараннахрских авторов, пытавшихся по своему возвысить статус Бухары как «обетованного и благословенного края», где похоронен пророк *Аййуб*. Хотя из текста того же *Мулла-йи зада* не совсем ясно, принимает ли автор версию о том, что этот пророк (или просто некий «пророк из Бану Исраил») посетил Бухару.

Из перечисленных цитат в использованном нами списке труда Наршахи, а также в опусе *Мулла-йи зада* можно обратить внимание на то, что версии о «могиле Аййуба в Бухаре» приводятся со ссылками на *Вахва ибн Мунаббиха*, Хасана ал-Басри и ал-Гунджара;

последний, в свою очередь, апеллирует к мнению других авторитетов — Мухаммада аш-Шайбани,³⁶ либо малоизвестного бухарского мухаддиса Асбат ибн ал-Йаса'. Этот набор имен, пожалуй, не случаен. Первые два из них входят в огромное количество *иснадов*; их авторитетным «мнением» одновременно пользуются факихи и 'улама' разных мазхабов, суфии и мутакаллимы. К тому же, насколько известно, ссылками на Вахб ибн Мунаббиха пользовались толкователи химйаритского предания; оно, как будет показано ниже, нашло в Мавараннахре хорошую среду и активно способствовало исламизации и персонификации доисламских святых, или образованию новых с эпонимами ветхозаветных пророков или героев химйаритского предания. Что касается ал-Гунджар, то, видимо, в свое время его сочинение тоже не было свободно от прямых интерполяций пристрастных переписчиков, которые, как представляется, были носителями определенной идеологии и мировоззрения. Хотя ал-Гунджар вполне мог быть первым автором, попытавшимся отыскать легальные подтверждения формирующейся славе своего родного города как «благославленного Купола ислама», в частности посредством составления приемлемых *иснадов* к местным легендам, заключающим, например, известия о «бухарской могиле» *Аййуба*.

Однако, мавараннахрские (а в первую очередь, бухарские) факихи не были одиноки в своих обоснованиях или констатациях «особой божьей благодати» Бухары или других городов Мавараннахра. В частности, известный автор Кают ал-Хамави (ум. в 1229 г.) приводит такой хадис от имени Пророка: «В Хурасане за рекой Джайхун будет завоеван город, называемый Бухара, окруженный божьим прощением, окруженный ангелами и поддерживаемый божьей помощью. Его жители (даже) в постели спят так, словно оголяют свой меч ради (победы на) пути Аллаха; а за ним есть город, называемый Самарканд. В нем (т.е. в Бухаре) находится родник ('айн) из родников рая, могила из могил пророков, и сад из садов рая; все похороненные (подле) него в День воскресения соберутся с (другими) мучениками за веру (*шахид*). За ним (т.е. за родником) находится кладбище (*турба*) по названию *Катван*, из которого воскреснут 70 тысяч мучеников, а каждый мученик заступится за 70 тысяч человек из числа членов своей семьи (*ахл байтихи*) и родственников ('*итрихи*).³⁷

Важно, что Йакут приводит этот *хадис*, а *иснаде* (цепь передатчиков) которого есть известный мавараннахрский богослов Абу-л-Иуср ал-Паздави (ум. в 1199—1200 г.). Более старший современник Йакута и более строгий хадисовед-традиционалист ас-Сам'ани, известный своей придирчивой критикой *иснадов* «сомнительных хадисов», не упоминает о могиле Аййуба в Бухаре, хотя он побывал в Бухаре

и пользовался трудами местных историков, в частности, «Историей» ал-Гунджара.³⁸

Во всяком случае, если даже учитывать известную пристрастность мавараннахрских авторов, мы имеем довольно устойчивую устную традицию, связавшую множество древних местных святынь с именами ряда ветхозаветных пророков или древнейеменских царей. Мы полагаем, что в этом процессе особую роль сыграли кахта индские (южноаравийские) предания.³⁹ Есть достаточно весомые основания считать, что «вживание» этих преданий в центральноазиатскую мифологию произошло как результат известных исторических событий, имевших место в этом регионе в конце VII — начале VIII вв., т.е. после арабского завоевания. К тому моменту у Омейядов (661—750) существовало правило назначать наместника Хорасана из курайшитов. Однако, в 698 г. могущественный наместник восточных провинций ал-Хадждадж ибн Йусуф (694—715), проигнорировав эти правила, назначил на эту должность ал-Мухаллаб ибн Аби Суфра (697—702) — представителя южноарабской группировки племен.⁴⁰ Этим назначением был нанесен удар по усилившимся позициям северных арабов. Между тем, ал-Мухаллаб уже давно, со времен правления Са'нд ибн 'Усман ибн 'Аффан (675—677) и Салм ибн Зийад (680—681), участвовал в набегах на Мавараннахр. Став наместником, ал-Мухаллаб, а затем и его сын Назад (702—704, 715—717), стали планомерно завоевывать этот регион. Однако последнего в 704 г. сместил ал-Хадждадж, опасаясь усиления йеменцев, и назначив *при* этом на пост наместника представителя слабого крыла северных арабов Кутайба ибн Муслим (704—715). Последний и закончил начатое йеменцами дело и вошел в историю в качестве завоевателя Мавараннахра. йеменцы, естественно, не могли быть довольны таким поворотом дел, что отражают строки из *касиды* ал-Кумайг ибн Зайд (679—743):

Самарканд был йеменским краем,

А ныне мудариты считают его кайситским.⁴¹

Эти недовольства нашли живой отклик в кахтанидских центрах в Сирии и Аравии, где в это время шло активное формирование южноаравийского предания и попытки его согласования с новой мусульманской идеологией. Как уже установлено, компоненты этого предания создавались в различных политических условиях, и соответственно, отражали интересы действовавших тогда политических сил. Основой же для появления рассказов о походах химйаретских царей вне Аравии послужили «Романн об Александре» и эпические рассказы об арабских завоеваниях.⁴²

Сами арабы были первыми носителями рассказов о победных походах древне-йеменских царей (Тубба', Шаммар Йур'иш, Ас'ад ал-

Камил, Зу-л-Карнайн и других) на Согд, Самарканд, Туркистан, Тибет и Китай. Уже аш-Ша'би (ум. в 721 г.) со ссылкой на участника похода в Согд рассказывал о том, что некий йеменец толковал Кутайба ибн Муслину согдийскую надпись на воротах Самарканда как химйаритскую.⁴³ Вскоре эти рассказы вошли в широкий обиход в среде арабских авторов, особенно географов, писавших о Мавараннахре.⁴⁴

В самом Мавараннахре тоже были круги из числа местного населения, старавшиеся в своих интересах использовать идеологические, экономические и стратегические противоречия между группировками арабов. Известно, что в 696 г. согдийские купцы финансировали походы арабских войск в Мавараннахр. Их вероятные лидеры братья Сабиг и Хурайе ибн Кутба были клиентами племени Хуза'а из йеменитов. В качестве лидеров «новых мусульман» из местного населения, они некоторое время тесно сотрудничали с упомянутым ал-Мухаллабом за обещание уравнивать их в правах с арабами. Совсем иную политику повел Кутайба ибн Муслим: он тоже использовал мусульман-неарабов в своих целях, игнорируя однако все их права и претензии. Одним из проявлений такой политики стало отделение воинов-неарабов от арабских (южных?) племен, чьими клиентами они являлись, и создание из них отдельные подразделения.⁴⁵ Кстати, ан-Наршахи тоже приводит сведение об избиении в Бухаре арабами представителей автохтонного населения, принявших ислам.⁴⁶ Конечно же, эти группы «новых мусульман» становились противниками правления северных арабов. Именно эта среда в Центральной Азии стала удобной почвой для распространения и расширения кахтанидского предания, носителями которого были отстраненные от власти йеменцы. Появились весьма благоприятные условия при которых, наряду с усвоением рассказов о героических походах южноарабских царей в далекие времена, часть местного населения стала даже идентифицировать свою древнюю историю и мифологию с кахтанидским преданием. Начался долгий и неоднозначный процесс локализации действий древних царей-героев, новой персонификации старых культовых мест.

Уже ат-Табари (ум. в 923 г.) писал о народе в Тибете (ат-Туббат), которые в его дни утверждали, что они являются арабами, потомками 12 тысяч всадников из химйаритов, оставленных Абу Кариб ибн Малки Кариб. Действительно, по телосложению и цвету кожи они были похожи на арабов.⁴⁷ Переводчик ат-Табари, ал-Балами (ум. в 996 г.) добавляет, что их было очень много и они проживали на границе с Туркистаном.⁴⁸ Другой арабский географ ал-Мас'уди среди регионов расселения потомков химйаритов на востоке называет Хурасан (в это время в его состав входил и Мавараннахр), Сиджистан, Тибет и Китай (под последними двумя регионами имелись в виду все территории, лежащие к востоку от Хурасана).⁴⁹ Названные выше условия заставляют предположить, что

эта группа населения занимала оппозиционное положение по отношению к современным им арабским властям. Их положение определялись и другими факторами. Во-первых, считая себя исконными арабами, они отказывались быть клиентами (мавали) доминирующих арабских племен. Во-вторых, став носителями и распространителями «перекрашенного» под местный колорит кахтанидского предания, они старались принизить значение арабо-мусульманских завоеваний и, наоборот, возвысить значение своего участия в исламизации региона. В-третьих, особым элементом их субкультуры стало формирование особого героического эпоса, воспевающего подвиги химйаритов-ханифов (в лучшем случае — иудеев-единобожников); это, очевидно делалось и для того, чтобы отделить себя от остальных враждебно настроенных арабских племен и новоиспеченной духовной элиты, в глазах которых носители такой идеологии, претендующие на «древне-арабские» корни, не могли считаться истинными мусульманами». ⁵⁰ По этим же причинам подобная идеология имела больше шансов на успех не в городских центрах, где располагались арабские гарнизоны, а за пределами городов и в отдаленных и труднодоступных окраинных районах. Известно, что именно в таких местах были широко распространены сектантские учения и движения (маахаб, фирка): кайсаниты-мубайндиты, каррамиты, карматы-исма'илиты, шафи'иты-аскеты. Последние две богословско-правовые школы чаще всего и обращались к *хадисам*, в условиях ожесточенных богословских споров, в надежде найти опору среди местного населения, они апеллировали к явно подложным *хадисам*. Такая среда, как это видно из вышеприведенных цитат, легитимизировала местные предания в форме *хадисов*. Кроме того, на окраинных районах (савад) Бууары преобладали шафииты». ⁵¹ Эти секты при изложении своих учений предпочтению отдавали рационализму и эзотеризму, были тесно связаны с народными верованиями.

Объектом религиозных споров становились Коран и хадисы. Деятели кахтанидского культурного движения при толковании Корана старались включать побольше персонажей в круг героев предания. Так, вслед аравийскими пророками (Худ, Шу'айб, мудрец Лукман, цари Тубба', Зу-л-Карнайн) иудейские пророки также стали толковаться в связи с южноаравийской историей. Тут, вероятно, сыграли свою роль факты принятия некоторыми химйаритскими царями иудаизма и библейский рассказ о встрече Билкис (принцессы Савской) с Соломоном (пророк Сулайман). Между прочим, по кахтанидскому преданию их сын Рахба'ам правил как царь южных арабов.

По всей вероятности в дальнейшем влияние сказаний кахтанидского предания в Центральной Азии имеет тенденцию к росту и расширению ареала распространения. Так, авторы статьи о Самарканде в новом издании «Энциклопедии ислама» отмечают, что иудейский

путешественник Бенджамин Тудельский, якобы посетивший Самарканд около 1174 г., оценивал количество иудеев в этом городе в 50 тысяч человек.⁵² Однако, как установлено, этот путешественник никогда дальше Ирака на восток не ездил, и опирался лишь на сведения багдадских иудеев.⁵³ Однако, гораздо больше оснований полагать, что подобная информация могла исходить от носителей кахтанидского предания из числа местных мусульман. Е.Э.Бертельс, опираясь на ал-Кашгари (XI в.) и Нава' и (ум. в 1501 г.), считает, что тюркским народам элементы этих сказаний были известны по крайней мере в XI в.⁵⁴

Кяхтанидское предание в раннеисламский и Саманидский периоды бытовало большей частью в устной форме и на страницы религиозной литературы, написанной традиционалистски настроенными, официальными (или, по крайней мере, не преследуемыми властями) авторами попасть не могло. Например, такой строгий традиционалист Абу-л-Лайс ас-Самарканди (ум. в 973 г.) в своем «Тафсире» ничего не пишет о походах знаменитого кахтанидского героя Тубба' в Центральную Азию. Более того, он считает, что Тубба' был неверным.⁵⁵ Хотя его предшественник ат-Табари пишет о разрушении Самарканда со стороны Тубба.⁵⁶ Между тем, по другим источникам того времени заметно влияние кахтанидского предания на местную топонимику. Так, арабский путешественник ал-Мақдиси (конец X в.) отмечает обители (рибат) Зу-л-Кифл и Зу-л-Карнайн около Тирмиза.⁵⁷

Начиная с XI в., когда Мавараннахр в результате Караханидских завоеваний стал развиваться изолированно от более основательно исламизированного Хурасана, влияние народных верований на книжную культуру стало заметнее. Это выразилось в том, что рассказы о действиях кахтанидских героев и библейско-коранических пророков в Центральной Азии, расширенные за счет местной мифологии, стали проникать в письменную традицию. В ней, например, упомянутый Тубба' из «разрушителя» превращается в «строителя» Самарканда.⁵⁸ Более развернутые рассказы о действиях Тубба' в Центральной Азии приводит Абу Хафс ал-Насафи (ум. в 1142 г.).⁵⁹ Этот же автор в другом знаменитом труде со слов мухаддисов Самарканда приводит сведение о деятельности полумифического пророка Хидр в этом городе⁶⁰. В этом же ряду фактов не лишне отметить, что в конце караханидского периода над водным источником недалеко от Вабкента возводится хазира с порталом.⁶¹

Позже, в результате монгольского завоевания, ислам потерял статус государственной религии, многие центральные города были разрушены. В 60—70-е годы XIII в. Бухара на несколько лет обезлюдела. В итоге многие ученые люди вынуждены были уехать из страны и местная школа мусульманской юриспруденции и теологии прекратила свое существование.⁶² В области теоретических

знаний наблюдается явный застой. В этих условиях начало набирать силу так называемое сельское духовенство, больше связанное с народными верованиями и религиозной практикой. С того времени, как ислам начал возвращать себе роль государственной религии, правители монгольских династий, в целях повышения своего авторитета среди населения, стали возводить строения над местными святынями, в том числе и над теми, которые почитались как «могилы» пророков. Именно с этим процессом, очевидно, связано возведение архитектурного комплекса над источником и мнимой могилой Аййуба в Бухаре.

Авторы далеки от мысли, что предложенные в этой статье предварительные результаты их исследований, наблюдений, а иногда и просто попыток осмыслить причинно-следственные связи и динамику некоторых сторон религиозного процесса в средневековом Мавараннахре, могут претендовать на окончательное решение в рамках обозначенных проблем. Однако мы не сомневаемся в необходимости продолжения подобных исследований по уже названным выше причинам. И еще меньше мы сомневаемся в том, что исследования в намеченных направлениях могут дать наиболее лучший и быстрый результат лишь совместными усилиями специалистов разных направлений. Во всяком случае, из всего сказанного, можно сделать следующие выводы.

1. Прежде всего установлено, что донатором строительства мавзолея Чашма-йи Аййуб в Бухаре является не Амир Тимур, как до сих пор полагали, а Амир Хадждадж. Из содержания этой посвященной надписи видно, что речь идет не о ремонте (или перестройке) мавзолея, а о завершении всего строительства к указанной дате 787 г.х. Это же подтверждается и археологическими исследованиями.

2. Рассказы Рабгузи об Аййубе также весьма любопытны и оригинальны. При том, что их источником явилась классическая мусульманская литература, в них явно заметно влияние древних тюркских сказаний, которые, в свою очередь, должны иметь свой первоисточник. Из-за недостаточного исследования этого вопроса, мы пока предполагаем, что возможным «каналом» проникновения в тюркскую мифологию рассказов о ветхозаветных пророках стало химйаритское предание. Хотя не стоит, видимо, исключать более древние источники формирования тюркских сказаний об иудейских и христианских пророках (например, в период распространения среди них несторианства).

3. Место расположения мазара Чашма-йи Аййуб в Бухаре, как и других одноименных святынь в Мавараннахре и других частях мусульманского мира, непременно связывается с каким-нибудь древним природным источником воды. Исламизация такой святыни в принципе не вызывала никаких «осложнений» и осуществлялась через вполне легальный коранический персонаж Аййуба, которому

был ниспослан источник. По-видимому, в Мавараннахре персонификация водных источников шла, скорее всего, параллельно с описанными выше процессами популяризации химйаритского предания и даже, возможно, вследствие уже наработанного его носителями методов исламизации своих древних сказаний и истории. Первыми передатчиками этих легенд оставались осевшие здесь йеменские арабы или их клиенты и союзники из числа местного населения, кто принял ислам, но не был уравнен в правах с арабами. Возможно, для них это было одним из способов проявления своей политической оппозиции, а позже и возможностью сохранить собственную субкультуру. Позже некоторые группы местных мухаддисов включились в процесс обоснований этих версий.

4. Однако, статус «новых» (исламизированных) святынь и бытующих вокруг них легенд не могли быть приняты той группой мавараннахрских традиционалистов из числа религиозной элиты, которая имела возможность продолжать свое образование в западных центрах Халифата; «классическое образование», естественно, отдаляло их носителей от местных форм бытования ислама и даже заставляло смотреть критически на все формы его проявления (письменные или устные).⁶³

5. К моменту завоевания Центральной Азии арабами в западных частях нового мусульманского мира уже начался процесс исламизации и персонификации старых культовых мест, в частности природных источников с лечебной водой, названия которых уже успели попасть в ранние устные и письменные толкования и в таком виде попали в формирующуюся классическую религиозную литературу. Хотя и здесь не обошлось без некоторых контрдикий. Например, ранние мусульманские авторы фиксировали две могилы пророка Аййуба под Дамаском. И, конечно, появление «3-й могилы» могло не быть принято без сомнений даже теми местными авторами, кто, как отмечено, получил образование на западе Халифата, либо в учебных центрах, где преподаватели имели классическое образование.

6. Текст на деревянной доске содержит достаточно пространный (с соответствующими ссылками на авторитеты) рассказ о прибытии в Бухару Аййуба и его здешнем погребении. Появление такого надгробия над могилой Аййуба в Бухаре можно воспринимать как своеобразный официальный документ, отразивший уже сформированное общественное мнение.

Примечания:

¹ Вода в колодце пресная, довольно приятна на вкус, очевидно, родникового происхождения. Хотя грунтовая вода в Бухаре непригодна для питья, насыщена солями, отчего имеет солоновато-горьковатый вкус.

² В Сирии, Палестине, Египте и других мусульманских странах с именем Аййуба традиционно связывают ряд культовых мест с источниками,

колодцами или камнями (См.: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 17). Не меньшее количество топонимов (в особенности водных источников) местное население связывает с именем этого же пророка и в Центральной Азии. Например, только в бухарском оазисе известны три святыни, с одинаковым названием Чашма-йи Аййуб. Это описываемый ниже комплекс в Бухаре, мазар-«кадам джай» (место посещения святого) в Вабкентском районе и источник у раннесредневекового памятника Варданзе (Рамитанский район).

³ Такой почерк более характерен для памятников предтимуридского времени (например, на некоторых мавзолеях Шах-и зинды). На памятнике Чашма-йи Аййуб мы видим «последний всплеск» этого вида почерка, взамен которому стали приходиться более соразмерные виды монументальной эпиграфики.

⁴ Из специалистов эту надпись первым осмотрел В.А. Шишкин, который сумел прочитать только дату и имя Амир Тимура, которого он ошибочно счел донатором строительства мазара (Архитектурные памятники Бухары. Ташкент, 1937, С. 49—50). Позже один из авторов настоящей статьи предложил полное прочтение этой надписи, см.: Б. Бабаджанов. Архитектурные памятники в средневековых письменных источниках (Некоторые результаты эпиграфических исследований на архитектурных памятниках Узбекистана). — Архитектура и строительство Узбекистана, № 7, Ташкент, 1991, С. 13—14.

⁵ Для этого были изготовлены прорисовки отдельных плиток эстампажа надписи, которые затем были упорядочены, исходя из смысла текста, а также с учетом правильной стыковки узоров в местах соединения плит. Пользуясь случаем, приносим благодарность замечательному специалисту по эпиграфике В.Н. Настичу за помощь и участие в этой несложной, но увлекательной «рекомпоновке» надписи.

⁶ Не достает, по-видимому, 3—4 плит.

⁷ *Шараф ад-дин 'Али Йазди. Зафар-наме*. Подготовка к печати, предисловие, примечания и указатели А. Урунбаева. Ташкент, 1971, с. 1123.

⁸ В момент обследования памятника В.А. Шишкиным эта плита была вмонтирована на торце надгробия, установленного над мнимой могилой пророка Аййуба в гур-хана комплекса (Шишкин В.А., цит. работа, с. 50).

⁹ См. подробнее: Ayyub. — Encyclopedie de l'Islam. Nouvelle edition, tome I, Paris, 1960, p. 819, Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991, с. 128—130.

¹⁰ Там же.

¹¹ Точное название, указанное в самом сочинении — *Китаб-и Рабгузи*. Имеется, видимо, несколько редакций этого труда. Наиболее ранняя из них осуществлена в 809/1406—07 или в 810/1407—08 г., каковые даты указаны в предисловиях к некоторым спискам как время завершения сочинения. Эта же ошибочная дата указана в некоторых каталогах европейских хранилищ рукописей. Точное время написания этой работы удалось установить Ch. Rieu и затем А. Урунбаеву (см. подробнее: Собрание восточных рукописей Академии наук Узб. ССР, Ташкент, 1964, том VII, №№ 5484 — 5494, с. 332—339; там же литература, каталоги и описание наиболее древних списков работы Рабгузи, хранящихся в ташкентском Институте востоковедения им. А.Р. Беруни).

- ¹² См., например: Жирмунский В.М. *П.М. Мелиоранский и изучение эпоса «Едигей»*. — Тюркологический сборник 1972. М., 1973, с. 149, 177.
- ¹³ По мнению доктора наук, тюрколога Э. Умарова это древнее тюркское женское (скорее всего огузско-чагатайское) имя, этимология которого соответствует позднечагатайскому — «Кирккокил» (буквально — «Обладательница 40 косичек»). Нам кажется, возможно и другое толкование этого имени как «Обладательница хороших манер» (буквально — «Сорокаманерная»), в смысле «Благовоспитанная, благонравная».
- ¹⁴ *Китаб-и Рабгузи*. Рукопись Института востоковедения АН РУз № 6685, стр. 256—267. Сравните с рассказом об Аййубе в известном сочинении Исхак б. Ибрахим б. Мансур «Кисас ал-анбийа'» (Ркп. Института востоковедения АН РУз, № 2930, лл. 152—156; другой список этого же сочинения — № 12178, лл. 134—137).
- ¹⁵ Об этом предании подробней см.: *Über die Sudarabische Sage*. Von Alfred von Kremer. Leipzig, 1866.
- ¹⁶ Там же, стр. 267—279. Образ Аййуба как исключительно терпеливого и покорного воле Бога праведника подробно разобран в упомянутой монографии М.Б. Пиотровского «Коранические сказания» (с. 128—130, там же указаны литература и источники).
- ¹⁷ Там же, с. 278. Возможно эта ремарка Рабгузи тоже появилась под влиянием легенд, которые издавна бытовали вокруг лечебных горячих источников и родников, содержащих соли для лечения. Как уже упоминалось, появление этих источников часто связывали с именем Аййуба.
- ¹⁸ Там же. В одном из старейших списков «Китаб-и Рабгузи» (переписан примерно в конце XIV в.) этой же фразой завершается замечание автора о том, что страдания на Аййуба были ниспосланы по той причине, что он «тысячу раз игнорировал требования шари'ата» (Рукопись Института востоковедения АН РУз № 1834, л. 239, здесь листы, где была значительная часть рассказа об Аййубе, утрачена и сохранился лишь его конец).
- ¹⁹ *Кисас-и Хусайни*, ркп. Института востоковедения АН РУз, лл. 408 — 426, (сравните: Исхак б. Ибрахи м б. Мансур. *Кисас ад-анбийа'*. Ркп. Института востоковедения АН РУз, № 2930, лл. 152—156; другой список этого же сочинения — № 12178, лл. 134—137).
- ²⁰ *Ayyub*. — *Encyclopedie de l'Islam*. Nouvelle edition, tome I, Paris, 1960, p.819.
- ²¹ *Description topographique et historique de Bukhara par Mohammed Nerchakhi, suivie de textes relatifs a la Transoxiane*. Texte persian publie par Ch. Schefer, Paris. 1892 (PELOV. III ser., vol. XIII), Та'ри х-и Бухара. Ново-Бухара (Каган), 1322/1904, Мухаммад Наршахи. История Бухары. Перевод с персидского Н. Лыкошина под ред. В.В. Бартольда, Ташкент, 1897; *The History of Bukhara*. Transl. from a Persian abridgement of the Arabic original by Narshakhi R.N. Frye, Cambridge, Mass., 1954, Абу Бакр Мухаммад Наршахий. Бухара тарихи. Форсчадан таржима ва изохлар А. Уринбоевники. Тошкент, 1974.
- ²² Абу Бакр Мухаммад ибн Дж'афар ан-Наршахи. Та'рих Бухара. РКП. Института востоковедения АН РУз, № 4355/III, лл. 37—38. В тегеранском издании этого сочинения так же отмечено, что эпизода с историей

Аййуба во многих списках «Та'рих Бухара» не встречается (*Манаб и та'рих ва джуграфия-и Иран — 42. Та'рих-и Бухара-и Наршахи. Тихран, «Фарханг-и Иран» (144), 1351/1972, сахифа. 201*). Здесь же, со ссылкой на «Му'дjam ал-булдан» Йакута, говорится, что пророк Аййуб посетил Бухару и прочитал благословляющую молитву в честь жителей Бухары.

²³ Наршахи, цитированная рукопись, л. 37.

²⁴ Появление ссылки у ал-Гунджара на аш-Шайбани более чем сомнительно, так как они принадлежали к различным и даже противоборствующим богословско-правовым школам.

²⁵ Об этих воротах см.: Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — Сочинения, том 1, М., 1963, с. 153, 154, 160.

²⁶ Ал-Хасан ал-Басни (642—728) один из авторитетов раннего ислама из разряда *таби 'ун* (последователей сподвижников Пророка). По мнению ранних *мухаддисов, хадисы*, передаваемые от его имени, считались сомнительными (*мурсал, мункати*). Справедливые сомнения вызывало то, что не будучи современником Пророка, ал-Хасан передавал *хадисы* непосредственно от его имени (см. об этом подробнее: Liber *Mafatih al-olum*. Autore Abu Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jusof al-Katib al-Khowarezmi / Ed., indices adjecit G/ Van Vloten. Lugbuni-Batavorum: E.J.Brill: 1895, p. 24.

²⁷ Очевидно, имеется в виду область Чача (Ташкента). В других источниках, насколько нам известно, о посещении Чача Аййубом не упоминается.

²⁸ Наршахи, цитированная рукопись, лл. 37—38.

²⁹ Очевидно, Ахмад ибн Махмуд не использовал самой «Истории Бухары» ал-Гунджара, так как в других местах своего труда он ссылается на это сочинение через сведения ас-Сам'ани. Однако, у последнего утверждений о «посещениях» Аййубом Бухары мы не встречаем. Так что Мулла-йи зада ссылался на ал-Гунджара, скорее всего, используя одну из редакций труда Наршахи.

³⁰ Ахма ибн Махмуд. Киб-и Мулла-йи зада. Рукопись ИВ АН РУз, № 3462/II, лл. 60^a—61^b. Асбатиби ал-йаса' ал-Бухари — бухарский мухаддис, упоминаемый у Сам'ани (См.: Камалиддинов Ш.С. «Китаб ал-ансаб» Абу Са'да Абдалкарима ибн Мухаммада ас-Сам'ани как источник по истории и истории культуры Средней Азии. Ташкент, 1993, с. 164).

³¹ Имеется в виду известный шафи'итский факих Мухйи ад-дин ибн Шараф ад-дан Навави (ум. в 676/1278 г. см.: EI-IV, с. 884—886).

³² Речь идет об известном сочинении вышеназванного автора.

³³ Дальше текст на арабском языке, по-видимому, скопированный из сочинения ан-Навави.

³⁴ Китаб-и Мулла-йи зада, цит. соч. л. 61^b. «Могила» пророка Аййуба при водном источнике в *Хауране* появилась, очевидно, по тем же причинам, по каким множество других природных водных источников в других частях мусульманского мира (в том числе и в Бухаре) местное население стало связывать с именем *пророка Аййуба*.

³⁵ См.: Миклухо-Махлай Н.Д. Описание персидских и таджикских рукописей ленинградского отделения ИВ АН СССР, выпуск 1, М.-Л., 1955, с.48—51.

³⁶ См. выше ссылку 35.

³⁷ Йакут. Му'дjam ал-булдан, ал-муджаллад 1. Байрут, 1955, с. 353—354.

- ³⁸ Бартольд В.В. Туркестан..., с. 60.
- ³⁹ Uber die Sudarabische Sage. Von Alfred von Kremer. Leipzig, 1866.
- ⁴⁰ Shaban M.A. The 'Abbasid revolution. Cambridge, 1970, p.54.
- ⁴¹ «История» ат-Табари. Избранные отрывки. Перевод с арабского А.И. Беляева, дополнения к переводу О.Г. Большакова и А.Б. Халидова. Ташкент, 1987, с. 142.
- ⁴² Пиотровский М.Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977, с.72—74, 144.
- ⁴³ Там же, с.76.
- ⁴⁴ Бартольд В.В. Туркестан..., с.163.
- ⁴⁵ Shaban M.A. The 'Abbasid revolution. 1970, p. 48.
- ⁴⁶ Наршахи, указ. соч., с.62—63.
- ⁴⁷ ал-Табари. Та'рих ал-умам ва-л-мулук, ал-джуз' 2, ал-Кахира (без указания года издания), с.2.
- ⁴⁸ Та'рих-и Табари ли-Бал'ами. Канпур, 1905, ал-джилд 2, с.212.
- ⁴⁹ ал-Мас'ди. Мурудж аз-захаб ва-ма'адин ал-джаухар, ал-джилд 4, ал-Кахира, 1884, с.5.
- ⁵⁰ Похожий процесс мы имели возможность наблюдать и в наши дни среди оседлых цыган (лули) в ферганской долине во время экспедиции ИГЕАС летом 1997 г. (руководитель экспедиции доктор М. Шупе). В некоторых городах долины (Наманган, Андижан и др.) отдельные компактно расселенные цыгане приняли ислам. Причем имамы их мечетей активно распространяют совершенно неожиданную историю о том, что центральноазиатские лули произошли от одного из потомков 'Али ибн Аби Талиба.
- ⁵¹ ал-Макдиси. Китаб ахсан ал-такасим фи ма'рифат ал-акалим. BGA III. с. 323.
- ⁵² Samargand/EI², vol. VIII, p. 1033.
- ⁵³ См. об этом подробнее: Michel Tardieu. Le Tibet de Samarcande et le pays de Kush: mythes et realites d'Asie centrale chez Benjamin de Tudele. — Cahiers d'Asie Centrale, № 1—2, 1996, p. 299—310.
- ⁵⁴ Бертельс Е.Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Навои и Джами. М., 1965, стр. 365, 400.
- ⁵⁵ Тафсир Аби-л-Лайс ас-Самарканди. Ркп. Института востоковедения АН РУз, № 2824, лл. 580^б, 604^{а-б}.
- ⁵⁶ ат-Табари. Джа-ми' ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан. ал-джуз' 25. ал-Кахира (без года издания), с.70.
- ⁵⁷ ал-Макдиси, указ. соч., с.334.
- ⁵⁸ аз-Замашари. Ал-Кашшаф 'ан хака'ик ал-танзил ва-'уйун ал-акавил, ал-джуз' 3. Ал-Кахира, 1319 г.х., с.90.
- ⁵⁹ Абу Хафс ан-Насафи. Ат-Тайсир фи-т-тафсир. Ркп. Ин-та востоковедения АН РУз, №5265, л.223^а.
- ⁶⁰ Его же. Китаб ал-канд фи зикр 'улама' Самарканд. ал-Мадина, 1991, с. 32.
- ⁶¹ Подробнее см.: Nekrasova E.G. Un monument de culte a l'epoque premongole: le hazira Tchashma-Ayyub. — Arheologie islamique, 6 (1996), p. 67—76. К слову сказать, при обследовании эпиграфики этой *хитры*, мы обнаружили в кладке кирпич с проштампованной на нем надписью: «Чашма-ий Аййуб». Судя по палеографии, эта надпись относится к

моменту строительства здания — 605/1208—09 г. Следовательно, еще до возведения здесь хазиры, этот родник связывался с именем пророка Аййуба.

⁶² Муминов А. К. Мавераннахрская школа фикха IX—XIII века) / журнал «Общественные науки в Узбекистане», 1990, № 10, стр. 41—42.

⁶³ В условиях Центральной Азии, где мы можем видеть неоднократные процессы реисламизации (например, после монгольского завоевания, или в раннемангытский период в конце XVIII в.), в ходе которого 'улама', имевшие «западномусульманское» образование или совершившие хаджж религиозные интеллектуалы становились непримиримыми противниками местной формы бытования ислама, тесно связанной с традиционной культурой. Схожий процесс имеет место и в наши дни, та часть духовенства, которая имела возможность получить образование в арабских странах, негативно и даже агрессивно настроена против так называемого народного ислама.

Равиль Гайнутдин*

ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В РОССИИ

(Деятельность мусульманского духовенства
в 90-е годы)

Религиозное возрождение в условиях современной России — это многообразное и многоаспектное явление, связанное прежде всего с бурным пробуждением религиозного сознания. Оно находит непосредственное отражение как в количественных параметрах (росте открывающихся приходов, духовных центров, богословских учебных заведений и т.д.), так и в самом качестве религиозной жизни, которая постепенно приобретает необходимую степень свободы и естественного развития.

Поэтому понятие «Исламское возрождение» надо рассматривать в контексте общерелигиозного возрождения — возрождения всех представленных в российском обществе религий и конфессий. Религиозное возрождение в России справедливо связывается с известными перестроечными реформами, начавшимися в середине 80-х гг. при Михаиле Горбачеве.

В России отправной точкой возрождения нашего вероучения можно считать празднование в августе 1989 г. 1100-летия принятия Ислама предками нынешних татар и башкир и 200-летие образования Магометанского духовного собрания в Оренбурге. Эти торжества, проходившие на развалинах бывшей столицы Волжской Булгарии — в Булгарах, в Москве, в Казани, Уфе, Оренбурге и Астрахани, вылились в весьма представительный форум российских мусульман и наших зарубежных единоверцев. На празднествах присутствовали гости из 20-ти арабо-мусульманских государств, татары из разных стран Европы, Азии, Австралии и Америки, что доказывает важность этого крупного и значительного мероприятия, аналогов которому не было за всю историю Советского Союза. Именно во время этих празднеств были заложены новые мечети в Казани, Нижнекамске, Уфе, было выпущено новое издание Священного Корана, прошли дискуссии о путях развития Ислама в России, встречи разных поколений мусульман.

Одновременно с конца 80-х годов на государственном уровне начался процесс устранения преград для свободного совершения религиозных ритуалов и обрядов. Сказанное относится и к хаджу

* Гайнутдин Равиль, муфтий Духовного Управления мусульман Центрально-Европейского региона России.

— паломничеству в Священные места Саудовской Аравии — Благословенную Мекку и Лучезарную Медину. В 1960—80-е годы со всего Советского Союза в паломничество направлялись в среднем до 15 человек в год. Сегодня эта цифра возросла многократно и согласно статистике число паломников из России составляет 12—13 тысяч человек в год (без учета паломников из Чечни).

Если десятилетиями в России не было ни одного мусульманского учебного заведения, журнала или газеты, практически не издавалась религиозная литература, то сегодня наблюдается другое.

Стали открываться новые медресе и духовные учебные заведения: в Москве четвертый год успешно действует Высший исламский колледж, в Казани — медресе «Мухаммадия», в Дагестане — Исламский институт имени имама Шафии и т.д. Более того, молодежь получила возможность учиться исламским наукам и в арабо-мусульманских государствах, в т.ч. в таких престижных и авторитетных университетах, как аль-Азхар в Египте, «Каравиин» (Марокко), аз-Зейтуна (Тунис). Сегодня общее число студентов, постигающих азы исламских наук, достигает нескольких тысяч человек. Для сравнения: в Советском Союзе существовало два исламских учебных заведения: медресе «Мир-Араб» — в Бухаре и Институт им. имама Аль-Бухари в Ташкенте. За 30 лет ими были подготовлены для России не более 20-ти имамов. В июле 1997 года в Казани создан Совет Ректоров Высших исламских учебных заведений России. А в августе принято решение о создании Российского Исламского Университета.

В начале 1997 года в Москве при Совете муфтиев России создана Ассоциация ученых-исламоведов. Рождение Ассоциации стало веянием времени и результатом взаимного притяжения мусульманской организации и ученых, инициативы, идущей с обеих сторон. Благодаря тесному сотрудничеству духовенства и ученых различных академических институтов начата плодотворная работа по подготовке кадров мусульманских священнослужителей у себя дома, в России, на почве своих традиций и культуры, в духе веротерпимости и уважения различного мировоззрения. В стране, где будущим священнослужителям жить и работать в XXI веке, вместе с представителями разных религиозных конфессий, среди образованных, имеющих серьезные светские научные и духовные знания.

Под руководством Совета муфтиев России и Ассоциации ученых-исламоведов в Москве начал свою работу Университет мусульманской культуры.

Важным показателем исламского возрождения и одновременно позитивных изменений в государственно-церковных отношениях является использование возможностей телевидения и радио в трансляции религиозных празднеств и церемоний по случаю Ид-аль-Фитр —

Ураза-Байрам и Ид-Аль-Адха — Курбан-Байрам, а также создании передач по исламской проблематике. Такие трансляции религиозных праздников имеют огромное воспитательное значение — вся мусульманская умма России от Калининграда до Владивостока может одновременно внимать слову муфтия, слушать его проповедь, вместе со всеми принимать участие в коллективном богослужении. Мы понимаем, что в условиях, когда еще остается дефицит в квалифицированных богословских кадрах, теле — и радиотрансляции могут сослужить добрую службу в укреплении основ ислама и в воспитании нового поколения добропорядочных и законопослушных граждан — мусульман.

Говоря об исламском возрождении важно подчеркнуть особое значение поддержки государства, которое мы, мусульманское духовенство, ощущаем практически во всех наших делах. Во властных структурах власти — от Аппарата Президента РФ и до глав областных и краевых администраций растет понимание необходимости партнерских отношений между государственными органами и официальными духовными инстанциями в решении крупных и общественно важных задач: выработки новых взглядов на проблемы межнациональных и международных связей, экологии, политики, создания законодательной базы для государственно-церковных отношений и т.д.

В 1992—94 гг. Духовные управления мусульман получили из средств госбюджета многомиллионные дотации на восстановление и ремонт своих храмов в Москве, Казани, Твери, Ярославле, Оренбурге и других городах, где компактно проживают мусульмане. Можно сказать, что мы в целом удовлетворены нынешним состоянием сотрудничества между государственными органами и мусульманскими религиозными организациями России. Это проявляется в совместной работе в Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте России, участие в Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, Комитете по делам общественных объединений и религиозных организаций Гос. Думы. У нас прекрасный контакт с Правительством Москвы и лично мэром Ю.М. Лужковым. Именно благодаря этим связям нам в Москве, возможно и удастся решать многие вопросы, в том числе и строительство новых мечетей. К слову сказать, сегодня в столице 5 мечетей, 3 из них были построены за последние 3—4 года.

Однако нормализация отношений между исламскими религиозными организациями и государством предполагает дальнейшее их совершенствование. Резервы для этого есть — и с той и с другой стороны. В наших планах, например, проведение Общероссийского конгресса представителей духовенства и верующих под названием «Религия как фактор единения российского общества», организация научных чтений,

посвященных памяти выдающегося знатока арабо-мусульманской философии Артура Сагадеева, подготовки цикла передач об Исламе на телевидении и т.д.

Для понимания сути процесса, которое мы называем «Исламское возрождение» и, хотя это неправильное определение, так как Ислам никогда не исчезал, не умер, всегда существовал и развивался, важно подробно остановиться на тех разительных изменениях и преобразованиях, затронувших деятельность духовных управлений мусульман в 90-е годы.

В советское время религиозная жизнь мусульман регламентировалась из четырех духовных центров: Духовного Управления мусульман Закавказья в Баку, Духовного Управления мусульман Северного Кавказа в Буйнакске, Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана в Ташкенте и Духовного Управления мусульман Европейской части СССР и Сибири в Уфе.

Провозглашение на территории бывшего СССР суверенных независимых государств и республик привело к изменениям и в мусульманских структурах.

Религиозная жизнь на местах резко активизировалась. Действующие в Советский период два духовных управления мусульман на территории Российской Федерации продолжали свою деятельность по старому, не воспользовались теми возможностями, которые появились в изменившейся ситуации.

Мусульмане поняли о невозможности управления религиозными организациями и духовной жизнью регионов с одного центра. Духовным лидерам необходимо было быть ближе к своим верующим и их проблемам. Молодые религиозные деятели, воспитанные в новых условиях священнослужители, занятые поисками достойного места в обществе Исламу и мусульманам стали инициаторами создания новых, региональных — республиканских духовных управлений мусульман.

Таким образом, на территории Российской Федерации появились несколько самостоятельных духовных управлений мусульман. На 1 января 1996 года в России было зарегистрировано более 20 Духовных Управлений мусульман и 4349 мечетей. А на сегодняшний день их число превышает 6000. И это на считая двух тысяч мусульманских общин Чеченской Республики — Ичкерия.

В начале 90-х годов мусульманские духовные лидеры, Главы духовных управлений прилагали огромные усилия по созданию религиозных учебных заведений, организации воскресных школ при мечетях, были заняты строительством новых мечетей, ремонтом и восстановлением старых сохранившихся и возвращенных государством мусульманских храмов. Сейчас, Алхамду-лиллях, Хвала Всевышнему,

появились мечети даже в тех городах и районах, где до Октябрьской революции их не было вообще. А в некоторых деревнях и селах, в городах, даже в Москве построены по несколько мечетей. Если в Татарстане в 1985 году действовали 18 мусульманских религиозных общин, то на сегодняшний день существует более 800 мусульманских объединений.

Сегодня главы духовных управлений мусульман первоочередной задачей считают вопрос подготовки кадров мусульманских священнослужителей. Для этого они, объединив усилия, создают высшие исламские учебные заведения.

Состоявшаяся в марте 1996 г. встреча глав Духовных Управлений мусульман Центрально-Европейского региона России, Республики Татарстан, Поволжья, Сибири, духовных управлений мусульман ряда областей РФ выявило стремление мусульманского духовенства к достижению взаимопонимания и единства взглядов по ключевым проблемам, волнующим мусульманское сообщество страны. На встрече подчеркивалось, что появилась потребность в принципиально иной, рожденной новыми историческими реалиями системе взаимоотношений между религиозными руководителями и духовными объединениями мусульман различных регионов Российской Федерации.

В июле 1996 года был создан высший исполнительный орган мусульманского духовенства — Совет муфтиев России. Совет муфтиев призван объединять усилия для решения всех принципиально новых задач, вызванных демократизацией общественной жизни России. «Основными целями Совета являются:

1. Организационная консолидация мусульманских религиозных организаций Российской Федерации с целью совместного решения наиболее крупных и касающихся всего мусульманского сообщества России проблем;

2. Координация и взаимопомощь в деятельности входящих в его состав организаций;

3. Выработка позиции в отношениях с органами центральной и местной государственной власти, с организациями, представляющими другие конфессии, а также с международными зарубежными организациями.

Совет муфтиев России, следуя учения Священного Корана и Сунны Пророка Мухаммада (Да будет с Ним мир и милость Аллаха), ведет свою деятельность во благо развития духовно-нравственных ценностей Ислама, реализации принципа равенства религиозных конфессий, соблюдения прав и защиты интересов мусульман России.

Одним из зримых результатов деятельности Совета муфтиев России можно назвать принятие Закона «О свободе совести и религиозных объединениях», в котором сформулированы современные

нормы регулирования государственно-церковных отношений. Новый закон, безусловно поможет упорядочить отношения между различными религиозными организациями мусульман, провести «инвентаризацию» внутренней жизни мусульманских общин. В подготовке окончательной редакции закона учитывались мнения практически всех муфтиев, входящих в Совет. Может быть поэтому, он был в целом воспринят нашими приходами и общинами как хорошо продуманный и цельный юридический документ. На мой взгляд, правовая база этого закона в целом адекватна той религиозной ситуации, которая сложилась в российском обществе в постперестроечное время. Новый закон, безусловно, защищает права последователей традиционных для России религий, а значит и мусульман. И не ущемляет ничьи права, вне зависимости гражданства, национальности и религиозной принадлежности.

Хотелось бы остановиться на международных связях Совета муфтиев России и Духовного Управления мусульман Центрально-Европейского региона России — Московского муфтията, которые являются следствием процесса исламского возрождения в России.

Международный аспект деятельности Совета муфтиев России и муфтията тесно соотносится с религиозно-просветительской, благотворительной и миротворческой работой внутри страны, являясь очень часто ее логическим продолжением в сфере связей с единоверцами из арабо-мусульманских стран и, прежде всего, Саудовской Аравии, Кувейта, Турции, Египта, Ирана, а также исламскими организациями и центрами из стран Балтии, Украины, Германии, Финляндии, Японии, Австралии и США. Эти в целом хорошо отрегулированные контакты позволяют говорить о религиозной дипломатии мусульманского духовенства, которая объективно способствует как скорейшему налаживанию и углублению естественно-исторических связей России с исламскими государствами ближнего и дальнего зарубежья, так и вполне обоснованно может считаться фактором укрепления уже существующих отношений российского государства с международным сообществом. Имеющийся на сегодняшний день опыт сотрудничества Духовного Управления мусульман с государственными структурами, ответственными за выработку внешнеполитического курса, дает известное основание утверждать, что мусульманское духовенство способно придать этой деятельности большую глубину и эффективность. Использование авторитета в решении вопросов государственного значения доказало свою оправданность в ходе визитов официальных российских делегаций во главе с министром иностранных дел А.В. Козыревым в исламскую республику Иран в марте—апреле 1993 г., в Египет, Сирию, Ливан и Израиль в апреле 1995 г. Участие в этих переговорах мусульманского духовенства России было расценено,

безусловно, как положительный факт, свидетельствующий о новых веяниях в формировании внешней политики государства. Так, например, иранская газета «Техран Таймс» от 30 марта 1993 г., в частности, с удовлетворением отмечала, что присутствие мусульманского российского духовенства на переговорах столь высокого ранга указывает на желание России вывести ирано-российские связи на качественно новый уровень, придать этим связям большую глубину и основательность».

Можно вспомнить и другие факты позитивного участия Московского муфтията в решении сложных международных вопросов, например, нашу миротворческую миссию в страны Среднего Востока — Иран, Афганистан, Пакистан в декабре 1991 г. по освобождению бывших советских военнослужащих, попавших в плен или пропавших без вести в Афганистане. В русле международной деятельности Московского муфтията следует рассматривать и проведение таких встреч и конференций, как например, «Московская встреча представителей Интернационала христианской демократии и Всемирной исламской лиги» (Москва, апрель 1993), Всемирная конференция «Мир и толерантность» (Стамбул, февраль 1994), а также межконфессиональные симпозиумы в Риме (ноябрь 1994) и Вене (апрель 1995), в Майами (1995) и т. д.

Широкие возможности дает и использование таких, еще до конца не осмысленных, форм «религиозной дипломатии», как организация паломничества в мусульманские святыни — Мекку, Медину и, начиная с недавних пор, в Иерусалим, обмен делегациями религиозных деятелей и студентов, проведение совместных международных исламских научных конференций, различных благотворительных акций с фондами «Ибрагим бен Ибрагим», «Аль Игаса», Комитетом мусульман Азии. Мусульманское духовенство уделяет особое внимание гуманитарной, благотворительной помощи нуждающимся и бедным, больным и страждущим, беженцам и вынужденным переселенцам, ведет большую миротворческую деятельность, в частности, активно боролась за прекращение войны в Чечне.

Хочу отметить: за последние 6—7 лет мусульмане России также получили возможность свободного развития в рамках национальных культур и своей религии. Впервые за долгие десятилетия Ислам, как и другие религии страны, стал составной частью духовной жизни российского общества, самобытного развития российско-евразийской цивилизации.

Мусульмане России выступают за сотрудничество и равноправное развитие всех религиозных направлений с учетом национальных традиций в нашем обществе, против национальной и религиозной вражды. Для мусульман нашей страны Россия является родным

Отечеством. В России проживает 20 миллионов мусульман, представителей сорока народов и национальностей.

Рядовые верующие и мусульманское духовенство твердо заявляют, что Ислам является важным фактором обеспечения стабильности и гражданского согласия. Ислам, как и все мировые религии, обладает силой, способной внести покой в души верующих, гармонизовать отношения между людьми и народами.

В России на религиозной почве не было вражды и конфликтов. Ислам всегда был религией мира и сотрудничества. Везде, во всех городах можно увидеть: мусульмане и христиане строили свои храмы по соседству, доказывая, что мы всегда находили и находим общий язык, готовы к взаимопониманию и сотрудничеству. К этому призывает нас и Всевышний Аллах: «Сотрудничайте, помогайте друг другу в добре и богобоязненности, но не помогайте во зле и вражде».

Ислам в России носит евразийский характер. Мусульмане нашей страны, являясь частью мусульманского мира, чувствуют себя носителями западной и восточной цивилизации, воспитаны в духе двух культур. Поэтому традиция развития Ислама отличается от многих мусульманских стран. У нас нет тенденции развития экстремизма и фанатизма, идей возврата к традициям средневековья. В России еще в прошлые века первыми в мире говорили о необходимости изменения системы образования мусульманских школ, подготовки духовенства. Появилось новое направление в просвещении и образовании, которое известно и в Европе под названием «джадидизм». Мы прекрасно понимаем, в каком государстве, в каком обществе мы живем. Наша страна не Алжир или Египет, не Иран или Ливия, не Пакистан или Судан, не Саудовская Аравия или Афганистан, Россия — многонациональное и многоконфессиональное государство.

Мы, мусульмане России, выступаем против экстремизма и терроризма, как явления, чуждого нашей религии и противостоим проникновению чуждых нам течений и направлений, особенно тех движений, которые проявили себя в своих странах, как экстремистские, сеющие вражду между конфессиями и народами.

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Ринат Набиев*

РЕСПУБЛИКА ТАТАРСТАН: МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ.

Позитивное развитие межконфессиональных отношений является важным фактором укрепления социально-политической стабильности общества. Межконфессиональное согласие как особая общественная ситуация, содержанием которой является толерантность, проявляемая всеми сторонами, не исключает установления дружественных отношений между представителями различных конфессий, укорененных на единой территории. При устойчивом развитии данной ситуации, ориентированном на самоподдержание, самовоспроизводство, ситуация может перерасти в устойчивую систему отношений.

Религия — немаловажный фактор, определяющий духовную жизнь сегодняшнего Татарстана. Религиозная обстановка в многонациональной и многоконфессиональной Республике Татарстан в той или иной степени отражает последствия тех коренных изменений в государственном и политическом строе, которые произошли за последние десятилетия и существенным образом затронули сферу государственно-церковных отношений, деятельности религиозных организаций на всей территории СНГ. Государственно-церковные отношения в Татарстане строятся в соответствии с принципом свободы совести, включающем в себя такие понятия, как равенство всех религий перед законом, право граждан исповедовать любую религию или не придерживаться никакой религии, светский характер государства, отделение от него религиозных и иных, созданных по мировоззренческому признаку, объединений.

В настоящее время в Татарстане по сути не осталось никаких неправомерных ограничений в реализации идеи свободы совести личности. Пожалуй, трудно найти в России регион с таким разнообразием мирно сосуществующих представителей религиозных верований. Это и мусульмане, и христиане, в числе которых православные, старообрядцы, католики, протестанты различного толка,

* Набиев Ринат Ахметгалиевич, председатель Совета по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан

а также иудеи, кришнаиты, бахаи... Такое религиозное многообразие и мирное сосуществование различных конфессий уникально, их изучение и, главное, сохранение — важная государственная задача. Связано это еще и с тем, что в последние годы в связи с процессами демократических преобразований в обществе, разрушения прежней идеологической системы, влияние религии на общество возросло. Достаточно привести такие цифры: десять лет назад в республике функционировало 38 зарегистрированных религиозных общин, в том числе 18 мусульманских и 15 православных. Сегодня в Татарстане различных религиозных организаций насчитывается более тысячи. Число зарегистрированных мусульманских общин — 802, а православных — 171.

Структура межконфессиональной ситуации может быть представлена в двух аспектах: «по вертикали» — между руководящими, управленческими центрами конфессий, на уровне клира разных церквей; «по горизонтали» — на уровне мирян, прихожан. В разрезе по вертикали (клир конфессий) особое значение имеет именно рациональный, включая теоретико-богословские аспекты. Иначе говоря, речь идет во многом о целерациональной позиции клира, его политике по отношению к инорелигиозным объединениям. На срезе «горизонтальном», напротив, основным источником толерантности выступает социальная психология, психоментальность прихожан.

Общекультурные, духовные и идейно-политические факторы, воздействующие на формирование межконфессионального согласия, а именно: а) исторические традиции (были конфликты и их «смягчение», есть наследие противоречивой политики царизма, тоталитаризма и т.д.), б) сам характер религиозных верований (например, деструктивно-тоталитарные секты «непримиримы» в отношении других религий), в) государственная политика в религиозном вопросе, г) качественный состав священнослужителей, в частности, где и в каком мазхабе подготовлены имамы и т.д. Все эти факторы могут работать «pro» и «contra». История региона знает немало драматических страниц взаимоотношения православия и ислама. Но народы из исторических испытаний вынесли самое драгоценное — уважение культуры друг друга и осознанную необходимость жить дружно. Конечно, при отсутствии продуманной политики в области религиозных отношений могут культивироваться и развиваться самые различные отрицательные тенденции в обществе. Здесь важны последовательные взвешенные практические шаги.

В центрально-евроазиатском пространстве, где мы укоренены, две мировые религии, соприкасаясь друг с другом, определяют свое будущее. Здесь особенно остро ощущаешь, насколько важна и ответственна религиозная политика, проводимая руководством республики.

Одной из принципиальных позиций религиозной политики государства остается соблюдение баланса интересов крупных традиционных конфессий — ислама и православия. Это — основа религиозной стабильности регионов в целом.

В республике постепенно завершается процесс возвращения культовых зданий верующим, в чем видится восстановление исторической справедливости. Начиная с 1988 г. религиозным мусульманским и православным организациям передано более 50 культовых зданий — памятников истории и культуры: Азимовская, Соборная, Султановская, Закабанная, Апанаевская, Бурнаевская, Ново-Слободская «Иске-Таш» мечети в Казани, мечети в Аксубаевском, Арском, Кукморском и других районах республики; Петропавловский собор, Софийская надвратная церковь Богородицкого монастыря, Варваринская, Тихвинская, Евдокиинская, Богоявленская, Старообрядческие церкви, Ивановский монастырь в г.Казани, церкви и монастыри в Зеленодольском, Елабужском, Чистопольском и других районах Татарстана.

Только за последние годы в столице республики верующим возвращены такие культовые здания (помимо упомянутых), как синагога, лютеранская кирха, католическая часовня. Органы государственной власти и управления, местные органы государственной власти решают вопросы о передаче культовых зданий религиозным организациям с соблюдением установленного порядка, и практически в большинстве городов и районов республики этот процесс завершен. При этом власти изыскивают средства и возможности для реставрации и ремонта культовых зданий — памятников. В Казанском Кремле ведется строительство мечети Кул-Шариф и реставрация Благовещенского собора. К началу 1999 г. были построены, отреставрированы и сданы в эксплуатацию 83 мечети и 11 церквей. В стадии строительства и реставрации находятся 147 культовых здания, в том числе мечетей — 123, церквей — 24. В целом (данные за 1998 г.) в распоряжении мусульманских общин находятся 758 зданий мечетей, православных — 133 церквей. Численная разница в зданиях и общинах при примерном равенстве населения объясняется следующими факторами: во-первых, историко-политическими условиями, связанными с прошлым социально-правовым статусом этих конфессий и нынешним этапом возрождения татарской нации и ее традиционной религии — ислама, во-вторых, социально-демографической структурой представителей этих конфессий в обществе, в-третьих, особенностями культовой практики и традициями возведения храмов у каждой конфессии.

Взаимодействие, сотрудничество двух традиционных конфессий — ислама и православия в различных областях, включая, общественные, хозяйственно-экономические, являются залогом религиозной стабиль-

ности в республике. Вместе с тем способность этих двух конфессий объединяться против деятельности новых нетрадиционных религий, проводить совместные акции, в том случае, если они будут выходить за рамки закона, могут привести к возрастанию напряженности в обществе. Под видом обеспечения «религиозной безопасности», «структурирования религиозного пространства» не исключено насильственное наведение порядка в вопросах веры, что само по себе грозит бедой обществу. Нельзя допустить повторения ошибок прошлого.

Тенденция объединения общественных сил с православными и исламскими кругами в противодействии усиливающемуся влиянию новых религий не должна привести к «разделенному дому», к борьбе с инакомыслием, навеянной тоской по тоталитарной идеологии. В этой области, как нигде, нужен такт, взвешенность в приемах, способах и методах работы и неукоснительное соблюдение законности. Явно обозначившаяся линия размежевания интересов религиозных организаций должна стать предметом серьезного анализа ученых-религиоведов (психологов, философов, юристов и т.д.), с одной стороны, и политиков, практиков, — с другой. Забота о духовном здоровье нации стремление к сохранению политической стабильности взаимосвязаны и могут быть эффективно реализованы на пути строгого соблюдения и уважения законов.

Ислам для татарского народа — это не только чисто религиозные каноны. По существу это и история, и часть культуры, и образ жизни. Бережное отношение к наследию, возрождение ислама в контексте развития национального самосознания — явления, отражающие рост духовно-нравственных начал в народе. Проблемы, на которые хотелось бы здесь обратить внимание, прежде всего связаны с обилием нерешенных вопросов в мусульманской конфессии.

Не всегда спокойно проходят возрожденческие процессы среди мусульман. Это связано не только с различными издержками переходного периода, но и с недостающей нам превентивной, опережающей политической стратегией в области религиозных отношений. Скажем, в России в 1995 году насчитывалось 2494 мусульманских общин, в начале 1997 — уже 2738, однако при этом многие мечети, построенные общими усилиями, пустуют, не хватает священнослужителей, беспокоит их низкий образовательный уровень. Это вызвало большую озабоченность и делегатов II Всемирного конгресса татар. До сих пор во всей России нет соответствующего необходимым требованиям высшего исламского учебного заведения. Только сейчас началась определенная работа по его созданию в Казани.

Непростым вопросом является подготовка кадров священнослужителей за рубежом. Для татарского общества, его дальнейшего духов-

ного развития необходимо соблюдение тех взаимосвязанных национально-религиозных традиций, которые выработаны многими поколениями. Мы отдаем себе отчет в том, что восполнение имамов за счет тех, кто получил «чисто» зарубежную подготовку, может привести к дестабилизации обстановки. Между тем, аккумулировавший идеи татарского джадидизма конца XIX — начала XX вв. ислам мог бы развиваться накануне третьего тысячелетия, обретая новое качество и содержание. Попытка механического перенесения любой религиозной системы на центрально-евроазиатскую почву весьма проблематична, здесь свои, довольно существенные особенности, поэтому следует сохранить и обогащать многовековые традиции адаптированного к местным условиям ислама. Во всяком случае, встает задача глубокой теоретической, а также и богословской разработки этих серьезных вопросов.

У массы верующих, имамов, да и у некоторых политических лидеров постепенно зреет мысль о необходимости создания также мусульманского духовного центра, опираясь на который можно было бы определять стратегию развития мусульманской конфессии и решать в общеприемлемой форме накопившиеся проблемы. Сегодня более сорока муфтиев на территории России все еще не могут собраться для обсуждения проблем около 20 миллионов российских мусульман. На фоне отсутствия здесь явного лидера идет борьба за самоутверждение среди многих духовных деятелей. Зачастую это происходит не на ниве служения народу и свершения больших дел, а в сфере мелких, не имеющих принципиального значения, вопросов.

В связи с этим, важным событием стало проведение объединительного съезда мусульман Татарстана в феврале 1998 года. Имеется основание и есть надежда, что начавшиеся оздоровительные процессы станут необратимыми и этот курултай явится исходной позицией нового этапа возрождения ислама не только в нашей республике.

Устойчивый процесс возрождения на татарстанской почве переживает и православие, принося духовное обогащение своим приверженцам. Визит Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Татарстан, который состоялся по приглашению Президента РТ, явился важным общественно-политическим событием, заметной вехой в развитии процессов духовной сферы. Пребывание Патриарха значительно оживило православную жизнь в республике. Отличительной чертой этого визита, по общему признанию, была доброжелательная и дружеская атмосфера, в чем, несомненно, заслуга многих татарстанцев и лично Президента.

Особый фактор, влияющий на ситуацию согласия — сосуществование «традиционных» и «новых» религий, одной из сторон которого является обострившаяся борьба «за души» людей. Конкуренция ста-

новится обычным состоянием во взаимоотношениях между конфессиями, и это естественно, но ситуация становится опасной, когда кто-то начинает добиваться прямой государственной поддержки той или иной конфессии, различных привилегий.

Православных иерархов, верующих тревожат немало проблем, в частности, проявления прозелитизма, связанного с деятельностью новых религиозных направлений. Причем в противоборстве с ними наблюдается тенденция упрощенного, облегченного подхода: считая Россию своей канонической территорией, Русская православная церковь пытается оказывать давление на государственные органы, распространяя при этом дух нетерпимости к малым религиям. Эти тревоги не беспочвенны, поскольку новые религии расширяют сферы своего влияния, но вместе с тем немалая сила есть и у православия, и нет особой надобности обращаться к силе государственной власти. Тем более, что нельзя исключить оздоравливающее влияние малых религий на внутренние процессы церкви большинства. Немало сложных вопросов перед государственными органами республики возникают в связи с деятельностью местной епархии Российской православной свободной церкви. В частности, речь идет о спорах вокруг одноименных православных общин по поводу выделения земельного участка, предоставления помещения для РПСЦ и т.д.

Реальностью современной религиозной ситуации стало ее многоцветье. В республике насчитывается около тысячи религиозных общин (в 1986 г. — 38), кроме мусульманских и православных имеется более 50 общин, представляющих новые религиозные направления. Было бы несправедливо сегодня всех их записать в разряд «деструктивно-тоталитарных», «сектантов» и т.п. Здесь требуется взвешенность и строгое соблюдение закона о свободе совести. Новый закон РФ предусматривает определенные рамки для вновь возникающих религиозных организаций, не ограничивая права граждан на свободу вероисповедания.

Государство и общество не могут не реагировать на вопиющие факты покушения на права и свободы личности со стороны некоторых религиозных организаций и их лидеров. Если в законном порядке устанавливаются такие факты, то должны предприниматься соответствующие правовые действия.

Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» привлек внимание всех слоев общества, и, в первую очередь, верующих и духовенство всех конфессий. Реакция неоднозначна, а порой диаметрально противоположна. Одних закон устраивает полностью, у других вызывает сомнения и даже опасения. Однако, пройдя все процедуры, закон принят. И тем не менее, некоторые положения закона восприняты неоднозначно, вопросы были и остались. В то же

время несомненно и то, что в связи с этим законом будут даны соответствующие разъяснения, разработан механизм его реализации.

Важное направление целенаправленной работы Совета по делам религий при КМ РТ — регулирование межконфессиональных отношений посредством обеспечения контактов и поддержание диалога между представителями различных религиозных организаций. В настоящее время обозначились следующие формы контактов: а) регулярные встречи представителей конфессий в рамках экспертно-консультативной комиссии и их групп для обсуждения различных вопросов, в частности, проекта закона о свободе совести и религиозных объединениях РТ, религиозного образования и т.д.; б) постоянно действующие региональные семинары по вопросам государственно-церковных отношений с участием ученых, госслужащих и представителей различных конфессий; в) ежегодно организуемые в республике конференции с участием ученых и духовенства. Так, были проведены международная научно-практическая конференция «Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции» (октябрь 1997 г.), межрегиональная научно-практическая конференция «Общественное согласие в Российской Федерации: реальность и перспективы» (ноябрь 1997 г.).

Последней акцией в данном направлении явилось проведение 25 марта 1998 г. круглого стола «Межконфессиональные отношения: от диалога к согласию», организаторами, которого помимо Совета по делам религий явились Казанская евангелическо-лютеранская община и Межрелигиозный благотворительный фонд «Милосердие». Примечательно, что заседание круглого стола состоялось в здании лютеранской кирхи. В заседании приняли участие ряд руководителей и представителей конфессий республики: ислама, православия, старообрядчества, иудаизма, католицизма, протестантизма (лютеране, баптисты, пятидесятники, адвентисты), бахаи, а также представители ряда министерств и ведомств, администрации Казани, Ассоциации национально-культурных обществ РТ и средств массовой информации. Участники круглого стола рассказали об истории и сегодняшнем дне своих конфессий в Татарстане, приводили конкретные примеры межконфессионального сотрудничества и просто хороших отношений не только между верующими, но и священнослужителями. Все участники круглого стола подчеркивали важность и значимость межконфессионального диалога в такой многоконфессиональной республике как наша, подчеркивая мудрость народов Татарстана, не давших зародиться ни одному межнациональному и межконфессиональному конфликту на нашей земле за долгие столетия совместного проживания. В обращении к общественности, принятом на круглом столе, подчеркивается, что мирное сосуществование религий — это не только отсутствие

конфронтации между конфессиональными сообществами, но и их активное взаимодействие в интересах всех граждан Республики Татарстан, в целях гуманизации отношений между различными человеческими коллективами и консолидации общества.

Научно-теоретическое осмысление проблем религиозного обновления, взаимоотношений государства и церкви, соотношение политики и религии является одним из важных условий проведения действенной и взвешенной религиозной политики, достижения межконфессионального согласия как фактора социальной и идейно-политической стабильности.

Искандер Гилязов*

НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИСТЫ И ИСЛАМ В ГЕРМАНИИ

История национал-социализма в Германии и второй мировой войны, развязанной им, изучается и осмысливается мировой наукой очень активно и многосторонне. И все же на сегодня остаются еще немало сюжетов исследователями либо почти незамеченных, либо упомянутых лишь вскользь, как бы мимоходом. А это имеет самые разные причины: чаще всего отсутствие достаточного количества источников, а иногда возможно и сложившееся стереотипное представление о недостаточной значительности или актуальности вопроса. К таким, в известной степени, оригинальным сюжетам я бы отнес и тему настоящей статьи. Думаю, что даже у многих специалистов по истории Германии 30—40-х годов сама постановка проблемы может вызвать недоумение, настолько она мало представлена в специальной литературе. На мой взгляд, однако, изучение взаимоотношений между нацистами и исламом в самой Германии 30—40-х годов вполне возможно. И оно представляет важность с двух сторон:

1. Для понимания устремлений некоторых мусульманских лидеров (например, великого муфтия Иерусалимского Амина эль-Хусейни) использовать мощь Германии в своей борьбе с религиозными и политическими противниками.

2. Для более широкого представления о внутренней и внешней политике нацистов, ибо прежде всего в период второй мировой войны, после ряда ощутимых военных поражений они спешно искали себе мыслимых и немыслимых союзников, пытались использовать в своих интересах самые различные этнические, политические и религиозные факторы, в том числе и исламский фактор.

Итак, проследим, как же развивались события и что же из этого получилось, предварительно уточнив, однако, что речь пойдет о взаимоотношениях нацистов с мусульманами лишь на территории Германии и оккупированных ею стран, а не об отношениях с арабским и мусульманским миром в целом, хотя в небольшой степени и эти сюжеты будут затронуты.

Ислам для Германии на протяжении веков оставался чем-то абстрактным и малопонятным. Вообще соприкосновения с мусульманским миром в истории этой страны, начавшиеся, правда, еще в средние века, во времена Карла Великого, были случайными и редкими (это становится особенно ясным, если мы сравним контакты

* Гилязов Искандер Аязович, доцент Казанского университета

с исламом других европейских держав, например, Англии и Франции, к тому же имевших в прошлом многочисленных мусульманских подданных в колониях). И лишь события начала 20 в., в частности первой мировой войны, столкнули Германию с многочисленными мусульманами на своей территории. В ходе войны многие солдаты России, Англии, Франции, в том числе и мусульмане, оказались в германском плену. По указанию императора Вильгельма II в Вюнсдорфе под Берлином зимой 1914—1915 гг. был создан лагерь для мусульманских военнопленных, в котором была сооружена первая в Германии мечеть, главную роль в функционировании которой играли поволжские татары.¹ Сам этот факт, а также весьма либеральные условия содержания военнопленных в Вюнсдорфском лагере, показывают, что в то время отношение Германии к исламу было очень благосклонным. Это подтверждают и последующие события 20-х годов. Начиная с 1918 г., прежде всего в Берлине, появляются официально зарегистрированные мусульманские организации: одним из первых — «Общество поддержки российско-мусульманских студентов» (*Verein für Unterstützung der rußland-mohammedanischen Studenten*) во главе с имамом Вюнсдорфской мечети профессором Алимджаном Идриси (он был татарин по происхождению, во время войны оказался в Германии и по поручению Военного министерства исполнял функции руководителя Вюнсдорфского лагеря и имама лагерной мечети). В 1922 г. было создано «Исламское объединение Берлина» (*Islamische Gemeinde zu Berlin*) во главе с профессором Абдул-Джаббаром Хайри. В декабре 1924 г. тот же А.Идриси создал «Мусульманское объединение почтения к Аллаху» (*Verein für islamische Gottesverehrung*). Позднее возникли «Исламский Институт» (1927 г.; в 1942 году был перерегистрирован под именем «Центральный Исламский Институт»), «Немецко-Мусульманское общество» (1930 г.; *Deutsch-Moslemische Gesellschaft*) как одно из ответвлений «Исламского объединения Берлина», Берлинское отделение Исламского Всемирного конгресса. (1932)² Объемная характеристика их деятельности, не всегда благоприятных взаимоотношений и даже соперничества друг с другом не входят в тему настоящей статьи, поэтому ограничусь лишь констатацией того факта, что в 20—30-е годы исламская жизнь в Германии стала вполне заметным явлением. Здесь издавались различные мусульманские периодические издания, исламская религиозная литература. Самым серьезным из них являлся, пожалуй, журнал «*Moslemische Revue*», который издавался в Берлине с апреля 1924 г. по 1940 г. под редакцией имама Берлинской мечети, генерального секретаря Немецко-Мусульманского общества профессора С.Абдуллы. Кроме того, в разные годы увидели свет журналы «*Islamische Gegenwart*», «*Der Islamische Student*», «*Islam-Echo*». В 1938 г. берлинская мечеть опубликовала в своем издательстве

первое немецко-арабское издание Корана в переводе Маулана Садр-уд-Дина. Свидетельством возросшего тогда интереса к исламу становился и переход некоторых немецких интеллектуалов в ислам. Среди последних я бы назвал историка ислама, который немало сделал для популяризации его в Германии Альберта-Халида Зайлер-Хана, и таких значительных теоретиков как Омар Эренфельс и Амин Боосфельд, очень часто публиковавшихся в журнале «*Moslemische Revue*».

С приходом к власти нацистов положение мусульман в Германии, общий характер мусульманской жизни не могли не претерпеть изменений. При тоталитарном режиме заметнее и строже стал контроль над деятельностью всех организаций, они фактически заново должны были зарегистрировать свое существование, свои программные документы. Мусульманские организации проверялись в первую очередь Внешнеполитическим отделом нацистской партии. Так, в 1936 г. была проверена деятельность Исламского общества Берлина, и 6 марта оно получила «добро» на дальнейшее существование. В 1937—1939 гг. неоднократно изучались документы Берлинского отделения Всемирного Исламского конгресса. 8 августа 1939 г. долгожданное «никаких запретов от НСДАП нет» получил Исламский институт. А вот по поводу Немецко-Мусульманского общества партия выразила «беспокойство», и вот по какому поводу: «слишком разношерстная компания подобралась в Обществе. Здесь допускаются негативные высказывания о национал-социализме и фюрере. При этом к Обществу принадлежат многие евреи, а в 1933—1934 годах Общество было как бы местом приюта для евреев с Курфюрстендамм (большая улица в центре Берлина — И.Г.)».³

И в то же время каких-либо серьезных гонений против мусульман и их организаций в Германии периода нацизма не было. Связано это было вероятнее всего с тем, что нацисты, не имея каких-то притязаний и претензий к мусульманскому миру в целом (по крайней мере в ближайшем будущем) рассчитывали на его поддержку в борьбе против Англии, давнишнего противника арабомусульманского Востока (хотя явное недоверие к «семитским арабам» всегда сквозило в их политике). И мусульманские организации были вынуждены перестраиваться в новых условиях, выражая лояльность и поддержку режиму. Так, например, в одном из номеров журнала «*Moslemische Revue*» в августе 1938 г. некий доктор Зеки Кирам из Турции опубликовал славословия в честь Гитлера и проводимой им политики, закончив их следующим «перлом»: «И я скажу так, Аравия проснется в день, когда Аллах ниспошлет Аравии настоящего, верящего в свое дело человека, который призовет затем свой народ так, как призвал немецкий народ Гитлер».⁴ Когда же разразилась мировая война, тот же журнал, все-таки стремившийся избегать

многих острых углов, не сумел остаться в стороне, опубликовав наукообразную статью доктора Клоппа фон Хофе «Панисламитизм, панарабизм и европейская война», в которой упорно проводилась мысль о единстве всех мусульманских народов в борьбе против «мирового империализма».⁵

Свои представления относительно использования исламского фактора в реализации своих далеко идущих военно-политических планов имела и нацистская верхушка. И здесь мы не вправе сказать, что попытка использования исламского фактора в период второй мировой войны в своих интересах была вынужденной или даже несколько неожиданной, вызванной «неудобным» развитием событий (как, например, попытка использования общетюркской или пантурсанистской идеи). В данном случае можно говорить о более или менее продуманной политике, контуры которой в целом складывались еще до начала войны.⁶ Немецкие теоретики, представлявшие в первую очередь Министерство иностранных дел, стремились четко обрисовать ситуацию и понять, какую роль играет ислам в мире и как же можно его использовать в борьбе против «англо-американо-еврейского империализма и большевизма». И одновременно, что может показаться удивительным, мы не можем сказать, что все эти довоенные анализы и намерения воплотились в детально разработанный план относительно тесных союзнических связей с исламом в борьбе за мировое господство — его очевидно не было вовсе, и многое в становлении и развитии германской политики по отношению к исламу как со стороны военных, так и гражданских учреждений, развивалось все же спонтанно. Потому с определенной долей условности я мог бы назвать исламский мир «союзником про запас» для нацистской Германии в период второй мировой войны. И, конечно, следует уточнить, что речь шла не просто о политическом или религиозном взаимопонимании и сотрудничестве с исламом как религией, а о стремлении через благоприятное отношение к исламу установить тесные международные контакты в первую очередь с мусульманскими странами.

Наверное, самым любопытным и значительным примером контактов нацистов с исламом в период второй мировой войны является полное противоречий сотрудничество их с великим муфтием Иерусалимским Амином эль-Хусейни.⁷

Несколько фактов из довоенной биографии муфтия. Амин эль-Хусейни родился в 1895 г. в Иерусалиме, и он был потомственным религиозным деятелем: его отец носил титул великого муфтия Иерусалимского. Обстановка на Ближнем Востоке в 30-е годы как и сейчас была очень сложной, и в начале 1937 г. когда там решался вопрос об арабских и еврейских территориях, англичане арестовали всех лидеров Высшего арабского комитета Палестины. Эль-Хусейни

однако удалось сначала скрываться в мечети Омара в Иерусалиме, затем бежать в Бейрут, а осенью 1939 г. — в Багдад. Здесь он еще активнее включился в политическую деятельность, пытаясь убедить иракских лидеров восстановить добрые отношения с Германией и создать при итальяно-германской поддержке антианглийский блок арабских государств. Его личность в определенной степени заинтересовала и германское руководство, свидетельство тому: подробная справка, подготовленная еще 18 февраля 1941 г. по указанию министра иностранных дел Иоахима фон Риббентропа сотрудником МИД Гроббой о личности великого муфтия и его деятельности.⁸ После многих злоключений муфтий прибыл в Берлин, это произошло 6 ноября 1941 г. Здесь он стремился заручиться политической и финансовой поддержкой, чему, по его мнению, должно было способствовать в целом благоприятное отношение Германии к исламу. То, что эти предположения, в какой-то степени, соответствовали реалиям, подтверждает мнение немецкого посла в Мадриде фон Шторера, представленное в МИД 18 ноября в виде предложения для разработки специальной «Исламской программы». Он считал, что через муфтия «можно было широко распространять пропаганду в мусульманском мире». По мнению дипломата, в Коране можно обнаружить целый ряд высказываний, «которые любым знатоком ислама могут быть восприняты как пророческие слова, подтверждающие необходимость появления вождя». Если бы муфтий «смог встать на сторону такой пропаганды, то мы вполне можем рассчитывать на величайшие успехи».⁹

28 ноября 1941 г. Амин эль-Хусейни был принят Риббентропом. В беседе с министром муфтий сразу заявил, что «арабы — естественные друзья Германии, так как они имеют трех общих врагов — англичан, евреев и большевиков». Он информировал, что на стороне Германии предполагается создание арабского легиона, сделал еще ряд предложений, которые, по его мнению, сделали бы его безусловным лидером мусульманского мира. Личный момент в «неустанной» деятельности великого муфтия тоже имел немаловажное значение — в этом плане главным соперником его был бывший иракский премьер-министр Рашид эль-Гайлани, тогда также находившийся в Германии. Но Риббентроп немного остудил пыл муфтия: во всяком случае никаких далеко идущих обещаний о поддержке арабского дела она не дал. Клаус Гензике справедливо отмечает, что «на основе своей расовой идеологии национал-социалисты не считали для себя возможным высказываться за арабскую независимость. Для них семиты-арабы были также неспособны организовать государство как и евреи».¹⁰ Муфтий был разочарован. Очевидно, это чувство только усугубилось после аудиенции у Гитлера, состоявшейся в тот же день, 28 ноября. Эль-Хусейни вновь услышал туманные рассу-

дения о том, что «час освобождения для арабского мира настанет», что после осуществления своих планов в России, немцы «ставят своей целью уничтожение еврейства, проживающего на арабских землях при поддержке англичан», что в свое время «муфтий будет призван как лидер арабского мира», что муфтию не следует торопить события и набраться терпения. Конечно, Гитлера в тот момент куда более интересовали события на Восточном фронте, чем перспективы развития арабского мира.¹¹

Но не будем углубляться в сферы дипломатических интриг, тем более, что к теме настоящей статьи они имеют все же опосредованное отношение. Посмотрим теперь, как Амин эль-Хусейни пытался теоретически доказать родство национал-социализма с исламом, а затем как он помогал на практике применять исламский фактор при создании так называемых восточных легионов вермахта и иностранных формирований СС.

Несмотря на постигшее его разочарование, Амин эль-Хусейни остался в Германии и активно принимал участие в политической и религиозной жизни. Он выступал с проповедями в берлинской мечети, на религиозных собраниях, выпускал свои выступления в виде брошюр, всячески критикуя «происки» евреев, большевиков и английских империалистов. Муфтий стал духовным «наставником» мусульманских военных соединений вермахта: из арабов, боснийских мусульман, народов Советского Союза. В одном из своих выступлений перед боснийскими легионерами он «теоретически» осмыслил родство национал-социализма с исламом, корни дружеского отношения Германии к исламу, что, очевидно, было плодом его многолетних «раздумий». Четыре тезиса, на его взгляд, сближали Германию с мусульманством:

1. Германия никогда в своей истории не нападала на мусульманскую страну и не была недружественно настроена по отношению к ней.

2. Германия борется против мирового еврейства — главного врага ислама.

3. Германия борется против Англии и ее союзников, которые угнетают миллионы мусульман.

4. Германия борется с большевизмом, который тиранизирует более 40 миллионов мусульман и угрожает исламу в других странах.

Было, оказывается, и очень много «родственного» и в учениях национал-социализма и ислама. Так, мусульмане признают как высший авторитет Аллаха и его пророка Мухаммеда, а национал-социалисты — своего фюрера. Ислам — это сила организующая для всех разрозненных арабов, как и национал-социализм для немцев, воспитывающая в них порядок и дисциплину. Одной из главных задач мусульманина является борьба, и главная честь для него — пасть в борьбе за веру.

Мусульманам присущ дух единства, ради единой веры они готовы пожертвовать всем. Заслуживали внимания, по мнению муфтия, и отношение национал-социализма и ислама к семье и воспитанию детей, к труду и созиданию. Все это являлось очень схожим и для мусульман, и для национал-социалистов, что должно было создавать прочный базис для взаимопонимания и взаимоуважения, для совместной борьбы против общего врага. Закончил эль-Хусейни свое примечательное выступление арабской поговоркой «враг твоего врага — твой друг». И поскольку Германия, как считал муфтий, воюет против евреев и англичан, главных врагов ислама, то она, естественно является самым близким другом мусульман.¹²

В конце 1941 г. муфтий получил «добро» от МИД, а затем и лично от Гитлера на создание вместе с Высшим командованием вермахта арабского легиона и с головой включился в эту работу. Легион предполагался для ведения боевых действий на Ближнем Востоке, но только после немецкой победы на Кавказе.¹³ Именно в это время, а затем и на протяжении 1942 г. в связи с изменением военной обстановки Германия принялась и за создание военных формирований из восточных народов СССР. Исламскому фактору при этом отводилась далеко не последняя роль, хотя лично муфтий по-настоящему подключился к работе с восточными добровольцами только в 1944 г.

Когда германская армия наступала на Восточном фронте, то она уже довольно быстро столкнулась с первыми представителями ислама на оккупированных территориях СССР — с литовскими и крымскими татарами. И уже тогда, а именно 5 декабря 1941 г., были приняты специальные директивы для ведения пропаганды среди татар, в которых под пунктом 4 утверждалось: «Германский рейх дружески и с пониманием относится к потребностям мусульман». Татар призывали не доверять большевистской пропаганде, «которая утверждает, что вы как мусульмане будете подвергаться преследованиям с нашей стороны и расстреливаться».¹⁴ В январе 1942 г. в Литве было разрешено создать муфтиат под началом Якуба Шинкевича, который, правда, оказался не совсем удовлетворен ограничением географических рамок муфтиата территорий Литвы. Он хотел объединить под своим руководством родственных мусульман Белоруссии и Польши и просил упоминавшегося выше Алимджана Идриси посодействовать в Берлине в решении этого вопроса.¹⁵ А.Идриси к тому времени был ответственным сотрудником МИД Германии, но и не отрывался от религиозной жизни. Кстати говоря, создание различных муфтиатов на оккупированных территориях обсуждалось германскими инстанциями, как ни странно, чуть ли не до конца войны (об этом мы еще вспомним ниже), но это так и не было никогда осуществлено.

Когда 22 декабря 1941 г. Высшее командование вермахта дало официальный приказ о создании четырех легионов из восточных народов: Туркестанского (из народов Средней Азии), Армянского, Грузинского и Кавказско-мусульманского (последний впоследствии был разделен на Азербайджанский и Северокавказский), оно не могло не учитывать, что два легиона представляли мусульман. В сентябре 1942 г. к ним присоединился и Волго-татарский легион. Соответственно тому и должна была строиться работа по созданию и подготовке указанных военных формирований. По запросу Высшего командования вермахта 6 февраля 1942 г. Алимджан Идриси был назначен ответственным при великом муфтие за работу с мусульманскими военнопленными.¹⁶ Он, судя по всему, подключился к этой работе с большим желанием, хотя и сделал вначале некоторые недопустимые ошибки: Идриси был частым гостем у туркестанских легионеров, часто выезжал к ним для чтения лекций и раздачи подарков (все восточные легионы формировались на территории Польши, их центральный штаб располагался в городе Радоме). Так, он побывал там 3 и 13 марта, раздал легионерам сигареты, различные мусульманские издания, в том числе и Коран, приветствовал их в часовой лекции на узбекском языке. В лекции он призывал легионеров активнее сотрудничать с Германией, но одновременно расхвалил и Турцию, которая как будто проявляет заботу о судьбах мусульманских военнопленных, чем, естественно, вызвал недовольство немецких чиновников — руководитель Отдела общей политики Восточного министерства Отто Бройтигам уже 18 марта довольно жестко отписал об этом в МИД, упирая на то, что «если А.Идриси является духовным лицом, то он не должен был особенно явно представлять турецкие интересы».¹⁷

Зимой—весной 1942 г. германское военное руководство организовало специальные курсы для подготовки пропагандистов из представителей разных народов, и уже тогда было обращено внимание на то, что ислам не играет такой значительной роли в жизни народов СССР, которую ему приписывали некоторые довоенные немецкие теоретики (например, Иоханнес Бенцинг). Представитель МИД при командовании 11-й армии зондерфюрер Леманн сообщал, например, о своем опыте пропагандистской работы среди военнопленных кавказцев: «Религиозные вопросы не так увлекали слушателей, так как мусульмане мало знают о своей религии. Они, хотя и осуждали гонения против религии и священнослужителей в СССР, но ни у кого из них нет персонального опыта, никто из них не чувствовал лично боли за это».¹⁸ И это, на мой взгляд, является еще одним и довольно своеобразным свидетельством того, как на протяжении всего двух десятилетий большевикам в Советском Союзе удалось выбить у населения огромной страны не только религиозное мировоззрение, но

и даже представление о религии. Ведь большей частью в Красной Армии воевали, а затем попадали в плен, молодые люди, выросшие и получившие образование уже в годы Советской власти, когда борьба с «религиозным мракобесием» превратилась в часть общегосударственной политики, поэтому молодое поколение не имело фактически никакого представления о религии предков. И такие свидетельства встретятся нам среди немецких документов периода второй мировой войны еще не раз.

Собственно говоря, практическая работа немцев по формированию кадров мусульманских священнослужителей в вермахте, по разрешению всех вопросов, связанных с ролью исламского фактора для представителей восточных народов, началась параллельно с формированием легионов. 26—27 августа 1942 г. в штабе 162 тюркской дивизии, в которую должны были бы объединяться восточные легионы, состоялось специальное совещание, на котором обсуждались вопросы религиозных потребностей мусульман. На совещании были назначены муллы легионов и отдельных батальонов. Муллы дивизии и легионов приравнивались по своему рангу к командирам рот, а батальонные муллы — к командирам взводов. Был определен и порядок свершения религиозных обрядов военнослужащими: они, например, должны были освобождаться от службы во время намаза, в праздничные дни, по пятницам любая служба завершалась уже к 16 часам. Устанавливались правила захоронения погибших мусульман. Внутренний порядок, который вначале предполагался именно для 162 тюркской дивизии, по предписанию генерала добровольческих соединений Эрнста фон Кестринга позднее распространялся и на все иные такие формирования.¹⁹

В конце 1942—1943 гг. свое отношение к исламу и его роли в формировании восточных легионов высказали и некоторые высшие руководители Германии, в том числе и сам Гитлер. 12 декабря 1942 г., когда в Ставке обсуждался вопрос о грузинском батальоне Гитлер заявил: «Об этих грузинах я ничего не знаю. Только то, что они не принадлежат к тюркским народам. Но только мусульман я считаю благонадежными, всем остальным не доверяю. Создавать в настоящее время эти батальоны из чисто кавказских народов я считаю слишком рискованным, и напротив, не вижу никакой опасности в создании чисто мусульманских соединений».²⁰ Трудно сказать, что повлияло на такое мнение Гитлера, уж слишком непредсказуемый это был человек: может быть недавняя его встреча с великим муфтием оставила у него такое впечатление, а может быть такое представление о мусульманах у него сложилось давно. Во всяком случае, «ценное указание» было дано, и оно было подхвачено многими инстанциями и нижестоящими военными и чиновниками. В мае 1942 г. министр по делам оккупированных территорий Альфред Розен-

берг отдал приказ: «Всем подчиненным быть в курсе мусульманских праздников этого года, необходимо поставить в известность об этом и все прочие руководящие инстанции рейха. В оккупированных областях освободить всех мусульманских работников в следующие праздничные дни: Маулюд, Рамазан и Курбан (19 марта, 1 октября и 8 декабря)». Одновременно Розенберг просил мусульманских священнослужителей учитывать обстановку — «если она не позволит отдыхать, то придется работать».²¹

«Трогательную» заботу о своих мусульманских подчиненных проявил и другой нацистский бонза — рейхсфюрер СС Генрих Гиммлер, который приказом от 6 августа 1943 г. гарантировал всем мусульманским служащим СС, что они «согласно их религиозным предписаниям не будут получать в пищу свинину, свиную колбасу, алкоголь». По мнению Гиммлера, «мусульмане последовали призыву своего руководства, и их объединяет с нами общая ненависть к еврейско-английско-большевистскому врагу». Но этот же документ косвенно указывает на то, что не все обстояло гладко во взаимоотношениях между представителями «высшей расы» и мусульманскими военнослужащими вермахта и СС, ибо рейхсфюрер замечал: «Я не хотел бы, чтобы вследствие узколюбости и ограниченности некоторых из нас, нашим бравым добровольцам были причинены неудобства, и они высказывали бы недовольство. Я запрещаю даже в кругу товарищей какие-либо шутки или издевательства над мусульманскими добровольцами. Об особом праве, данном мусульманам, и в кругу товарищей не может быть никаких дискуссий».²² Очевидно, что если бы не было конфликтных ситуаций, то не было бы смысла предостерегать от них.

Раз уж речь зашла о взаимоотношениях между немцами и мусульманами в вермахте, то вероятно не лишним будет привести и конкретные примеры из практики командира восточных легионов генерала Ральфа фон Хайгендорфа. Он очень старался, чтобы между легионерами из восточных мусульманских народов и их немецкими коллегами царил дух взаимопонимания. Но дело часто обстояло как раз наоборот, немецкие военные в целом не смогли преодолеть комплекса «сверхчеловека» и относились, мягко говоря, пренебрежительно к восточным «добровольцам». В одной из памятных записок, распространявшихся среди немецких офицеров восточных легионов, фон Хайгендорф приводил случаи такого «взаимопонимания»: адъютант батальона заставил многократно «лечь-встать» обер-муллу, который опоздал на парад по случаю принятия присяги; то же самое проделал батальонный врач с другим муллой, который из-за соблюдения своих религиозных обрядов слишком поздно пришел на медицинскую проверку; а третьему мулле, который временно потерял сознание на приеме у зубного врача, отрезали бороду,²³ т.е. указания оставались указаниям, а представления людей менялись мало.

1944-й год, пожалуй, стал годом наибольшей активности нацистов в попытке практического использования исламского фактора. Среди представителей Восточного министерства, которые курировали создание восточных легионов, среди высших военных, отвечавших за эти вопросы, имелись к этому времени различные мнения о глубине религиозных убеждений различных восточных народов СССР. Профессор Герхард фон Менде — один из ответственных сотрудников Восточного министерства, например, так выразил свое мнение 12 февраля 1944 г.: «Мусульманская пропаганда среди восточных народов недействительна, особенно среди молодежи. Среди них можно рассчитывать на 5% действительно верующих и на примерно 20% имеющих интерес и склонность к исламу». И вывод, сделанный после таких наблюдений, представляется мне очень трезвым: «Среди мусульман Советского Союза национальный вопрос играет несравненно большую роль, чем религиозный».²⁴ Примерно в том же духе, но с гораздо большей долей иронии, на эту тему высказывался тогдашний руководитель Татарского посредничества Восточного министерства граф Леон Стамати. Интересно при этом отметить, что вопросами религиозной пропаганды в Германии занимались чуть ли не до конца войны — данный документ датирован 22 марта 1945 г. Стамати писал о религиозном состоянии поволжских татар: «Лишь примерно 20—30% всех татар имеют религиозное сознание, остальные — индифферентны. (...) Деятельность мулл среди них скорее комична, они олицетворяют собой прошлое. Господа из Президиума (имеется в виду руководство «Союза борьбы за освобождение тюркотатар Идель-Урала» — И.Г.) все абсолютно стоят за религиозное воспитание, но в то же время в их пропагандистской деятельности эти вопросы всегда отступают на второй план. Важнейшим для них является национальный момент.(...) Татарам, рассудительному крестьянскому народу, религиозный фанатизм не присущ вовсе. Панисламизм вряд ли найдет у них широкий отклик, а может даже вызовет смех. Выступление палестинского великого муфтия как друга и соратника перед татарскими добровольцами будет выслушано, безусловно, с большим вниманием, особенно если оно будет сопровождаться раздачей сигарет и шнапса».²⁵ Таково было мнение гражданских чиновников. Их мнения о малой религиозности татар в определенной степени подтверждает и еще один любопытный документ — письмо legionера волго-татарского легиона Габдуллана Исламскому институту в Берлине от 22 февраля 1944 г.: «Мы, по происхождению татары, до 1918 года все были религиозны и признавали нашу исламскую веру. Однако затем, 25 лет находясь под советским господством, мы веру потеряли. Сейчас мы в рядах германской армии и хотели бы вновь стать религиозными, и это было бы в духе нашего военного руководства.

Среди нас немало таких, кто знает молитвы, но нет никого авторитетного, кто смог бы теоретически объяснить нам основы мусульманской религии. Я исхожу из того, что ислам мог бы стать организующей силой для нашего народа», — с такой просьбой о помощи обращался легионер в Институт.²⁶ Реакция Исламского института в данном случае мне неизвестна.

Вероятно, что представления военных были несколько иными, о чем свидетельствуют послевоенные воспоминания того же генерала фон Хайгендорфа: «Добровольцы из восточных народов были последовательными мусульманами, которые не могли быть сторонниками большевизма. Мы поддерживали ислам, и это проявлялось в следующем:

1. Выбор походящих кадров и подготовка их в школах мулл в Геттингене и Дрездене-Блаузевице.

2. Создание должностей обер-муллы и муллы при всех штабах, начиная от штаба командира восточных легионов.

3. Выделение мулл особыми знаками различия (тюрбан, полумесяц).

4. Раздача Корана как талисмана.

5. Выделение времени для молитв (если это было возможно по службе).

6. Освобождение от службы по пятницам и во время мусульманских праздников.

7. Учет мусульманских предписаний при составлении меню.

8. Обеспечение бараниной и рисом во время праздников.

9. Расположение могил мусульман с помощью компаса на Мекку, надписи на могилах сопровождалось изображением полумесяца.

10. Внимательное и тактичное отношение к чужой вере».

Фон Хайгендорф писал, что он всегда требовал от подчиненных именно тактичного отношения к исламу: «не проявлять любопытства и не фотографировать мусульман во время намаза, не употреблять при них алкоголь, не вести при них грубых разговоров о женщинах». Он считал, что «истинный христианин всегда найдет общий язык с истинным мусульманином» и сетовал, что в общении с мусульманами «увы, было сделано очень много ошибок, что породило в последних недоверие к немецкому народу в целом».²⁷

Как раз с весны, а особенно летом и осенью 1944 г. к делу религиозной пропаганды активно подключилось руководство СС, что, кстати говоря, в определенной степени было следствием разногласий и конфликтов между различными инстанциями и лидерами Германии того времени. Правда, нельзя однозначно сказать, что до того времени СС стоял в стороне от данных проблем. Шеф СС Гиммлер явно стремился продемонстрировать всем, что в данный критический момент именно он и его СС во всех отношениях способны лучше,

чем, например, Розенберг и его Восточное министерство, организовать работу с восточными народами, в том числе и лучше использовать исламский фактор. Тем более, что из-за границы стали поступать тревожные для Германии сведения о том, что Советский Союз взялся очень активно за религиозную пропаганду среди мусульман Ближнего Востока, а также в известной степени либерализировал свою внутреннюю религиозную политику. «Советское посольство в Каире привлекает многих мусульман тем, что стены его украшены изречениями из Корана. Оно использует общеисламские идеи, связывая их с большевистскими и националистическими идеями. В противовес Высшей исламской школе в Каире (имеется в виду университете Аль-Азхар — И.Г.) большевики вновь открыли исламское учебное заведение в Ташкенте. Они в какой то мере пытаются возродить идеи Ленина, который уже намеревался однажды использовать Энвера-пашу для начала общеисламского штурма под водительством большевиков», — сообщил 15 июня 1944 г. посол Лангманн в МИД.²⁸

СС взялся за дело вроде бы основательно: уже 18 апреля 1944 г. руководство СС заказало в одной из библиотек Лейпцига 50 экземпляров Корана в переводе на немецкий язык, по-видимому, для изучения.²⁹ В рамках СС было предусмотрено создание Восточнотюркского военного соединения во главе с немецким мусульманином штандартенфюрером СС Харуном эль-Рашидом. А одним из главных средств для подъема религиозного самосознания мусульман виделась деятельность так называемых школ военно-полевых мулл, организованных в это время.

Первые курсы по подготовке мулл (они пока еще не назывались школой) открылись в июне 1944 г. при Геттингенском университете, поддержку им оказывал Исламский институт. Руководство курсами осуществлял известный ориенталист, профессор Бертольд Шпулер, в вопросах ритуала ему помогали упоминавшийся выше литовский муфтий Якуб Шинкевич и обер-мулла Туркестанского национального комитета Иноятов. По данным И.Хоффманна до конца 1944 г. состоялось шесть выпусков слушателей, каждый из них обучался на курсах около трех недель.³⁰ Профессор Шпулер еще тогда, в 1944 г., составил о каждом курсе свои памятные записки — эти данные я и использую для краткой характеристики курсов в Геттингене.³¹

Среди учащихся на курсах были как лица, уже назначенные муллами в различных военных формированиях, так и только начинавшие свою религиозную карьеру. На курсах изучались Коран и комментарии к нему, жизнь пророка Мухаммеда, некоторые важнейшие вопросы мусульманского учения, история тюркских народов. Выпускники-муллы должны были продемонстрировать во время учебы свою подготовленность проводить богослужение, руководить про-

ведением необходимых обрядов (похороны, религиозные празднества и т.п.), а также умение противостоять «враждебным идеологическим проискам». Основным языком на курсах был «тюркский в разных его диалектах» (так определял Шпулер), но чаще всего узбекский, частично таджикский и русский. При этом порой возникали сложные ситуации с некоторыми представителями кавказских национальностей (аварцами, чеченцами и др.), которые не понимали русского или какого-либо тюркского языка. Трудности были, по свидетельству Шпулера, и с обеспечением религиозной литературой: для слушателей не было, например, текста Корана в переводе на русский или тюркские языки. Только в конце 1944 г. стараниями генерала добровольческих соединений была организована раздача всем мусульманским легионерам в качестве талисмана миниатюрного Корана, который в жестяной шкатулке можно было носить на груди и который можно было читать разве что с увеличительным стеклом.³² Сдавшие выпускные экзамены муллы получали соответствующие знаки различия — тюрбаны, украшенные полумесяцем со звездой.

Иоахим Хоффманн считает, что «многосторонние старания немцев по укреплению мусульманской веры в восточных легионах должны были в целом принести свои плоды», что документы свидетельствуют: «муллы, направленные в соединения, как правило, проявляли себя как особенно убежденные противники большевизма».³³ Эти выводы, по крайней мере, в свете известных нам фактов, представляются слишком скоропалительными. Во-первых, абсолютно ясно, что в течении всего трех недель обучения на курсах, даже предполагая интенсивность этого обучения, невозможно получить добротное религиозное образование, стать настоящим религиозным пропагандистом; во-вторых, необходимо учитывать и уровень заинтересованности, уровень подготовленности для восприятия мусульманской пропаганды тех, среди которых предстояло работать будущим муллам (вспомним приведенные выше мнения Г. фон Менде и Л.Стамати).

Я бы оспорил еще одно мнение И.Хоффмана, на этот раз по хронологии. Он пишет, что в марте 1944 г. была открыта и школа мулл в Дрездене с основным упором по подготовке мулл для Восточнотюркского боевого соединения СС.³⁴ Однако приведенная им дата просто-напросто неверна, ибо имеющиеся документы упоминают иную дату, а именно 26 ноября 1944 г. Но об этом несколько подробнее.

Летом 1944 г. начались активные мероприятия в рамках СС по созданию уже упоминавшегося мной Восточнотюркского боевого соединения СС (*Der Osttürkische Waffenverband*) (это окончательное его название, ибо вначале обсуждались несколько иных наименований, например, Восточномусульманское соединение). Сейчас не будем оста-

навливаться на его общей истории, а упомянем лишь те аспекты, которые связаны с темой настоящей статьи.

Во время обсуждения проблем духовно-религиозного воспитания мусульманских солдат вермахта и будущего соединения СС на авансцену вновь вышел великий муфтий Амин эль-Хусейни. Основной разговор на эту тему имел муфтий с профессором Г. фон Менде еще 27 июля 1944 г.³⁵ Тогда он потребовал активизировать германскую поддержку мусульманству в целом в свете того, что Советский Союз усилил свою пропаганду в восточных странах, а мусульмане всего мира в борьбе с большевизмом являются «естественными союзниками Германии». При этом муфтий отверг в корне такие идеи как панисламизм или пантюркизм, так как они «в настоящее время нереализуемы или недействительны». Он принимал во внимание, что ислам составлял для многих мусульманских народов часть национальной традиции. Поэтому эль-Хусейни предлагал германской стороне активно проводить в жизнь следующие мероприятия:

1. Издавать различные пропагандистские брошюры на языках восточных народов (при этом муфтий в первую очередь предлагал публикацию своих трудов);

2. Пропаганду ислама должны проводить назначаемые в войсках имамы и муллы. Вот тут ставился вопрос о создании школы мулл. К муфтию, как оказалось, уже неоднократно обращались разные лица за советом по этому поводу, и у него сложилось впечатление, что речь идет не о какой-то планомерной акции, а о частной инициативе, «так как сами спрашивающие не совсем ясно представляли, в каком направлении будет функционировать эта школа, а на вопросы муфтия о качествах учащихся, о преподавателях для школы, о языках преподавания, о длительности и целях курсов никто не смог дать вразумительного ответа». Поэтому эль-Хусейни счел необходимым сделать ряд предложений для создающейся школы: она должна служить для подготовки священнослужителей как для вермахта, так и для войск СС; для школы должна быть подготовлена специальная программа обучения с учетом имеющихся у учащихся знаний, уровня преподавателей, наличия обучающих средств, языка преподавания. Сам муфтий изъявил согласие принять участие в преподавании арабского языка для учащихся школы. Кроме того, по его мнению, поскольку чисто исламская идея все-таки не имеет всеохватывающего влияния на народы СССР, необходимо было сочетать религиозное обучение с национально-политическим и военным, а учащиеся при этом должны были разделяться по национальному признаку на небольшие группы, с которыми занимались бы наиболее подготовленные представители Восточного министерства. Организация и политическое руководство школой должны были осуществляться именно через указанное Ми-

нистерство. Амин эль-Хусейни предлагал обязательно учитывать при создании школы опыт курсов в Геттингене, временных учебных курсов при Тюркской рабочей бригаде в городе Радоме, а также контактировать с гауптштурмфюрером СС Райнером Ольшей, который возглавлял в Главном управлении СС отдел «Туран-Кавказ», отвечая одновременно и за создание школы мулл в Дрездене.

3. Чтобы успешно «противостоять большевистской пропаганде, которая использует открытие муфтиата в Ташкенте», муфтий предлагал как контрмеру создание германской стороной муфтиата, в котором бы главную роль играли крымские татары, проживающие в Румынии. Как мы уже упоминали выше, вопрос о создании муфтиата муссировался разными немецкими чиновниками и представителями самих мусульман еще со времени оккупации Крыма и вплоть до конца войны, чуть ли не до начала апреля 1945 г., но он никогда так и не был решен.³⁶

Почти тогда же муфтий дал некоторые «ценные советы» и по поводу создания Восточнотюркского соединения СС: в начале августа 1944 г. командир соединения Харун эль-Рашид имел специальный разговор с муфтием о кандидатуре на пост «шеф-имам». При этом муфтий предложил три кандидатуры:

1. Алимджан Идриси. При этом муфтий учитывал, правда, необходимость этого человека в его настоящих функциях — а Идриси был активно занят в деле радиопропаганды на восточных языках и выполнял работу в МИД.

2. По выбору СС одного из крымских татар — имя не было названо.

3. Абдул-Гани Усман, который уже довольно давно был призван Восточным министерством для проведения работы с татарскими военнопленными.

Харун эль-Рашид хорошо знал, что взаимоотношения между Идриси и Усманом очень напряженные, что они друг друга не переваривают, но полагал, что в данный момент на это не стоит обращать внимания. Сам он остановился на кандидатуре Абдул-Гани Усмана. «Гани Усман представляется мне очень надежным человеком, мне знакомы его усилия по работе с татарами в Германии. По политическим и человеческим качествам он самая подходящая фигура», — писал Харун эль-Рашид Райнеру Ольше 7 августа 1944 г.³⁷ После некоторых раздумий, 15 августа, Ольше также положительно отозвался об Абдул-Гани Усмানে, дав ему характеристику для Главного управления СС.³⁸ В настоящий момент мне трудно утверждать, что Усман и стал главным имамом Восточнотюркского соединения, для подобных утверждений в моем распоряжении нет необходимых документов, но, по крайней мере косвенно свидетельствует об этом

другой документ, выданный тем же Ольшей Абдул-Гани Усману 24 октября 1944 г. Это справка, подтверждающая, что предьявителю дано право посещать все предприятия рейха и оккупированных территорий, где работают восточные рабочие с целью их духовного руководства и вербовки в СС.³⁹

26 ноября 1944 г. в Дрездене была торжественно открыта школа мулл. С большой речью на церемонии выступил бригадфюрер СС Вальтер Шелленберг. Он пространно рассуждал о традиционной поддержке Германией ислама и исламских стран, которые эксплуатируются «империалистическими силами», о последовательном характере политики Германии, которая еще в годы первой мировой войны выделила мусульманских военнопленных и создала для них «привилегированные» условия в Вюнсдорфском лагере. «Начало второй мировой войны, — по словам Шелленберга, — показало, что национальные силы в Советском Союзе еще не сломлены окончательно, но распад традиций в сфере религии и культуры уже принял угрожающие формы». Поэтому нерусские народы СССР, по его мнению, и проявили готовность сражаться с большевизмом на стороне Германии. Германия же «тепло приветствует» такие устремления и будет оказывать им всестороннюю поддержку. Шелленберг назвал ислам «важнейшим бастионом против национального и культурного обезличивания восточных тюрок, против инфекции большевизма» и в конце своей речи заявил: «для восточных тюрок важно обеспечить молодому поколению связь с традициями прошлого, чтобы строить свое будущее собственными руками, а не с опорой на костыли большевистских идеологов, вглядываясь в мир только русскими глазами».⁴⁰

Одним из сложных вопросов, с которым пришлось столкнуться организаторам школы в Дрездене, был вопрос об ее руководстве, который до конца так и не был решен (по крайней мере, это позволяют предполагать имеющиеся в моем распоряжении документы). Руководство СС очень надеялось, что руководителем школы станет Алимджан Идриси. Райнер Ольша просил Идриси возглавить школу, но тот отказался под предлогом, что «он практически один руководит всей немецкой пропагандой на тюркские народы и к тому же ведет важную работу в МИД». Однако А.Идриси, подчеркнув, что школа еще не имеет настоящего руководства, выразил согласие один-два раза в неделю ездить в Дрезден, чтобы контролировать деятельность школы и проводить там занятия. Идриси поставил условие, что в школе будут готовиться не только туркестанские муллы, но и представители всех остальных мусульманских народов. Подготовка мулл, по его мнению, была начата очень запоздало, «ибо время сейчас критическое, и отрывать мулл от отрядов было бы неправильно».⁴¹ Хотя Министерство пропаганды резко протестовало против отвлечения Идриси (он «является душой наших передач», — писал о нем в

Главное управление СС государственный секретарь Министерства Науманн 9 января 1945 г.,⁴² по-видимому, он так и стал основным наставником, неофициальным руководителем Дрезденской школы мулл.

К сожалению, мои конкретные сведения о деятельности школы довольно отрывочны. Можно только полагать, что программа обучения была схожа с программой Геттингенских курсов. Слушатели школы делились на два класса: в январе 1945 г. согласно списку того же А.Идриси в 1-м классе было 16 человек, во 2-м — 21, большинство среди них составляли представители среднеазиатских народов, хотя были и азербайджанцы, дагестанцы, поволжские и крымские татары.⁴³ На деятельность школы наложили, естественно, отпечаток и ощущение близкого военного краха, и атмосфера агонии, в которой находилась гитлеровская Германия в конце 1944 — начале 1945 гг.: по всей вероятности, в начале марта 1945 г. школа прекратила свое существование. Об этом свидетельствует следующий документ. Когда 6 марта 1945 г. А.Идриси отправил в Главное управление СС на имя оберштурмфюрера Шия список пяти сотрудников газеты СС «Тюрк бирлиги» с просьбой командировать их в Дрезден в школу мулл, то получил ответ, что «вопрос о командировке в школу может быть поставлен только тогда, когда она вновь будет открыта».⁴⁴

Да, курсы в Геттингене и школа в Дрездене некоторое время действовали, они выпустили определенное количество священнослужителей для восточных легионов вермахта и мусульманских соединений СС, мусульманским военнослужащим раздавали миниатюрные Кораны, павших мусульман хоронили с соблюдением всех религиозных обрядов, руководители СС рассуждали о преемственности традиций, режим пытался «сохранить хорошую мину при плохой игре», но все эти мероприятия и слова в условиях конца войны имели очень малый эффект. Цитировавшееся выше мнение графа Л.Стамати — наглядное тому свидетельство. И активное вмешательство великого муфтия в дело «исламского воспитания» восточных «добровольцев» на протяжении 1944 и в 1945 гг. не имели в целом ожидавшегося практического результата.

Уже упоминавшееся выше мнение о том, что для многих восточных народов СССР, представленных в вермахте и СС, мусульманские идеи, остававшиеся во многом абстрактными, все же не стали привлекательнее идеи национальной, подтверждают в какой-то мере и материалы их периодических изданий, в частности материалы еженедельной газеты волго-татарского легиона «Идель-Урал», издававшейся с 15 ноября 1942 г. Эта газета является, конечно, одним из образцов пропагандистской периодики, принципиально не отличающаяся по содержанию и оформлению от других изданий восточных легионов, а также от многочисленных солдатских газет германского

вермахта. И в то же время, она, в какой-то степени, достоверно представляет некоторые конкретные факты из жизни волго-татарского легиона, направленность проводимой среди легионеров пропаганды. Так вот, она же, на мой взгляд, весьма точно отражает указанные выше реалии — материалы чисто религиозного содержания в газете публиковались относительно мало (в особенности, если сравнивать их количество с материалами на темы роста национального сознания, политического воспитания, истории и культуры). Большинство же из подобных опубликованных материалов были чисто информативными: например, о праздновании различных религиозных праздников. В номере 42 от 17 октября 1943 г. в статье Шихапа Нигмати сообщалось о праздновании Ураза-байрама в одном из домов отдыха легиона, о том, как в гости к легионерам приехали профессор фон Менде и руководитель Татарского посредничества Восточного министерства Хайнц Унглаубе. О другом празднике, Курбан-байраме, писал Абдул-Гани Усман в № 47 от 25 ноября 1944 г. В номере 3 от 23 января 1944 г. был помещен материал «Основы исламской веры» упоминавшегося выше Габдуллана (видимо, он действительно имел большой интерес к вопросам религии, так как на курултае татар в Грайфсвальде тот же Габдуллан выступил с речью о роли ислама в жизни татарского народа). В программе «Союза борьбы за освобождение тюрко-татар Идель-Урала», принятой на указанном курултае и опубликованной с сокращениями в газете «Идель-Урал» (№10/11 от 19 марта 1944 г.), вопросы религии хотя и затронуты («свобода религии будет охраняться государством», — было заявлено в программе), но занимают далеко не главное место.

Американский историк Александр Даллин писал, характеризуя контакты нацистского режима с исламом в целом: «Не имеется ни малейшего основания считать, что в какое-либо время (в нацистской Германии — И.Г.) существовала настоящая симпатия к исламской вере».⁴⁵ Нельзя не согласиться и с мнением немецкого исследователя Герхарда Хеппа, наиболее полно изучающего данную проблематику в последние годы. Поставив вопрос «существовала ли вообще в годы второй мировой войны германская «исламская политика»?», исследователь отвечает на него так: «Если под этим иметь в виду компактную, дифференцированную концепцию и соответствующий ей инструментарий ее осуществления, а также убедительные свидетельства ее реализации, то таковой вообще не существовало. Если же под этим определением понимать использование функций ислама для своей политики, а прежде всего для достижений военных целей, то таковая, конечно, имела место».⁴⁶

Думаю, что приведенные в данной статье материалы помогают подтвердить такую оценку, ибо заигрывание нацистов с исламом,

попытка разыграть исламскую карту были, безусловно, чистой воды лицемерием, подчиненным ясным военно-политическим целям. Такая «религиозная» политика учитывала и состав населения государств, противостоявших Германии в войне (в частности, большой процент мусульманского населения Советского Союза) и, вероятно, пыталась взглянуть дальше в будущее, в перспективу, надеясь на поддержку всего исламского мира (в этом, пожалуй, суть заигрываний нацистов с великим муфтием). Не меньшим лицемерием были и устремления определенных мусульманских кругов, в частности того же муфтия и его окружения, использовать военную силу нацистской Германии для решения своих корыстных целей. Вероятно, среди рядовых мусульман и были такие, кто наивно питал иллюзии и действительно надеялся на Германию, которая будто бы поможет возрождению ислама, но в конечном счете не эти люди определяли основную линию большой политики. В этой сложной и полной противоречий игре обе стороны проявили достаточно много корысти, но слишком мало искренности. А при таких условиях игра никогда не давала и не даст желаемого результата ни одной стороне.

Примечания:

- ¹ Наиболее подробно об истории Вюндорфской мечети см.: **Höpp, Gerhard.** *Muslime in märkischer Heide: Die Wünsdorfer Moschee 1915-1924*, in: *Moslemische Revue*, 9 (Januar-März) 1989, S.21-28; **Höpp, G.** *Die Moschee in Wünsdorf*, in: *Die Mark Brandenburg*, Heft 19. Berlin 1996, S. 32-35; **Höpp, G.** *Die Wünsdorfer Moschee: Eine Episode islamischen Lebens in Deutschland*, in: *Die Welt des Islams*, Bd. XXXVI, 2, 1996, S.204-218.
- ² **Abdullah, Muhammad S.** *Geschichte des Islams in Deutschland.* (=Islam und westliche Welt, Band 5).Graz-Wien-Köln 1981, S. 27-34.
- ³ *Brandenburgisches Landeshauptarchiv (Potsdam)-(BLHA)*, VR 3906(Nr. 513); VR 8769(Nr.1350), Bl.12; VR 12354(Nr.2314), Bl.18.
- ⁴ **Kiram, Zeki.** *Ein Moslem über das neue Deutschland. Hitler ist der berufene Mann*, in: *Moslemische Revue* 14(2), August 1938, S. 60.
- ⁵ **vom Hofe, Klopp.** *Panislamismus, Panarabismus und der europäische Krieg*, in: *Moslemische Revue* 15(3), Dezember 1939, S.76-79.
- ⁶ В 30-е годы в Германии был опубликован целый ряд книг и статей, посвященных роли ислама в мире, в том числе и анализу положения мусульман в Советском Союзе: **Benzing, Johannes.** *Bolschewismus, Turkvölker und Islam. Ein Beitrag zur Nationalitätenpolitik des Bolschewismus*, in: *Osteuropa* 13(3) 1937-1938, S. 187-194; **Sabry, Mohammed.** *Islam, Judentum, Bolschewismus.* Steyl. Missionsdruckerei 1938; **Schmitz, Paul.** *All-Islam. Weltmacht von morgen?* Leipzig 1937; **Schmitz, P.** *Moskau und die islamische Welt.* München 1938; **Simon, Gottfried.** *Islam und Bolschewismus.* Wernigerode 1937.
- ⁷ О личности Амина эль-Хусейни и его деятельности в послевоенное время появилось немало количество литературы, назову лишь две, на мой взгляд, наиболее компетентные монографии: **Gensicke, Klaus.** *Der Mufti von Jerusalem, Amin el Hussein, und die National-Sozialisten.* Frankfurt/Main;

Bern; New York; Paris 1988; **Schechtman, Joseph**. The Mufti and the Fuehrer. The Rise and Fall of Haj Amin el-Husseini. New York; London 1965.

⁸ PA AA — Bonn, Großmufti, R 27324.

⁹ Цит по кн.: **Gensicke, K.**, S. 81.

¹⁰ Ibid., S.84.

¹¹ Ibid., S.86-91.

¹² PA AA — Bonn, Großmufti, R 27327, Bl. 298019-298023.

¹³ См. об этом подробнее: **Gensicke, K.**, S. 108-128.

¹⁴ PA AA — Bonn, Pol. XIII, R 105165, Bl. 250840.

¹⁵ Bundesarchiv-Potsdam (BA-Potsdam), Auswärtiges Amt, N 61175, Bl.16.

¹⁶ Ibid., Bl.217-218.

¹⁷ Ibid., Bl. 179.

¹⁸ PA AA-Bonn, Pol. XIII, R 105171, Bl.247916.

¹⁹ **Hoffmann, Joachim**. Die Ostlegionen 1941-1943. Turkotataren, Kaukasier und Wolgafinnen im deutschen Heer. Freiburg 1976, S. 138-139.

²⁰ Hitlers Lagebesprechungen. Die Protokollfragmente seiner militärischen Konferenzen 1942-1945. Hrsg. von **Helmut Heiber**. Stuttgart 1962, S. 73.

²¹ BA-Potsdam, R 58/225, Bl. 271.

²² Bundesarchiv-Koblenz (BA-Koblenz), NS 19/3285.

²³ Bundesarchiv-Militärarchiv (Freiburg) (BA-MA), RH 58/62, Bl. 51.

²⁴ BA-Potsdam, NS 31/42, Bl. 4.

²⁵ Ibid., NS 31/56, Bl.37.

²⁶ Ibid., NS 31/44, Bl. 74.

²⁷ Institut für Zeitgeschichte (München) (IfZ), Zs 407/1, Bl. 28.

²⁸ PA AA — Bonn, Rußland, R 98818.

²⁹ BA-MA — Freiburg, RS3-39/1.

³⁰ **Hoffmann, J.**, S.140.

³¹ К сожалению, сам текст этих записок, которые многократно цитируются в книге И.Хоффманна, оказался мне пока недоступен. Оригинал их или же копии находились в личном архиве доктора Хоффманна во Фрайбурге. Конкретно темой своего прежнего исследования он сейчас не занимается и потому, по его словам, передал многие документы из личного архива студентам университета. В результате многие бумаги оказались утерянными, среди них и документы, составленные Бертольдом Шпулером. Поэтому в статье мне приходится цитировать Шпулера в пересказе Иоахима Хоффманна.

³² IfZ — München, Zs 399/1, Bl. 45.

³³ **Hoffmann, J.**, S.142.

³⁴ Ibid.

³⁵ IfZ-München, PS-1111.

³⁶ 6 ноября 1944 г. свое мнение о возможном создании муфтиата выразил в беседе с Райнером Ольшей профессор Хартманн: «если бы был назначен муфтий для всех суннитских мусульман СССР, это, несомненно, сыграло бы важную политическую роль, но только при наличии у всех единого мнения об этом. Существует опасность, что создаваемый муфтиат может повести не совсем подходящую политическую линию». Хартманн обратил также внимание на отсутствие авторитетного религиозного лидера у мусульман СССР, которого можно было бы видеть на посту

муфтия. (BA-Potsdam, NS 31/28, Bl. 12). Алимджан Идриси дал информационную справку для различных инстанций по поводу создания муфтиата 25 марта 1945 г.(!) Он писал в ней: «Большинство мусульманских военнопленных из России, которых я здесь много встречал во время войны, относятся к этому вопросу равнодушно, целью их думающей части является не закрытый муфтиат, а независимость и национальное единство всех тюркских народов. И они выступают против назначения с немецкой стороны одного или нескольких муфтиев для Крыма, Идель-Урала или Туркестана. К великому муфтию Иерусалимскому все военнопленные российские турки относятся с большой симпатией, так как он желает не создания единого исламского государства, а союза мусульманских народов. Если тюркские народы к концу войны не сумеют добиться общенационального единства, а должны будут и далее существовать, как и до сих пор, в отдельных республиках, что невыгодно как для них самих так и для Германии, тогда они по крайней мере должны создать единую религиозную организацию. Если все сложится именно так, то лидер этой организации должен быть избран из среды самих мусульманских ученых» (BA-Potsdam, NS 31/60, Bl. 14). Очень любопытную параллель мы можем провести с событиями периода первой мировой войны: тот же А.Идриси, будучи имамом Вюнсдорфского лагеря мусульманских военнопленных, выступая с проповедью перед обитателями лагеря в сентябре 1918 г., вещал о больших успехах ислама в войне, которая стала для мусульман «сигналом для пробуждения» и высказывал полную уверенность в победе Германии — и это говорилось за несколько недель до краха Германии в первой мировой войне! Как видим, история ничему не научила А.Идриси (см.: **Höpp, G.** Die Wünsdorfer Moschee: eine Episode islamischen Lebens in Deutschland, 1915-1930, in: *Die Welt des Islams*, Bd. XXXVI, 2, 1996, S.209).

³⁷ BA-Potsdam, NS 31/45, Bl.151.

³⁸ Ibid., NS 31/31, Bl.70.

³⁹ Ibid., Bl.72.

⁴⁰ Ibid., NS 31/60, Bl.2-3.

⁴¹ Ibid., NS 31/30, Bl. 52.

⁴² Ibid., NS 31/40, Bl. 38.

⁴³ IfZ — München, MA-366, Bl. 2699233-34.

⁴⁴ BA-Potsdam, NS 31/40; Bl.19.

⁴⁵ **Dallin, Alexander.** Deutsche Herrschaft in Rußland 1941-1945. Eine Studie über Besatzungspolitik. Düsseldorf 1958, S. 282.

⁴⁶ **Höpp, G.** Der Koran als «Geheime Reichssache». Bruchstücke deutscher Islampolitik zwischen 1938 und 1945, in: *Gnosisforschung und religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65.Geburtstag.* Hrsg. Holger Preißler und Hubert Seiwert. Marburg, 1994, S. 437.

ИСТОРИЯ

Назаров Баходир*

МАКОМОТЫ БАХОУДДИНА НАКШБАНДА В СИСТЕМЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ АГИОГРАФИИ

В фонде рукописей Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Узбекистана хранятся сотни произведений, так называемые макомат и манокиб, относящиеся к жанру агиографии.

До сегодняшнего дня произведения этого жанра были введены в научной оборот только как исторический источник и не были исследованы и анализированы с литературоведческих позиций.

Поскольку в мире существует две широко распространенные религии - христианство и ислам, то агиографическая литература тоже условно делится на два. Первая из них — «христианская агиография» и вторая — «мусульманская агиография».

О формировании и развитии агиографического жанра в литературе народов мусульманского востока, о видах этого жанра сочли необходимым высказать следующие мнения.

Если вести разговор о видах мусульманской агиографии исходя из вышесказанного, то первоначальным агиографическим произведением является «Сират ан-наби»¹, написанное на арабском языке Ибн Хишамом и Ибн Исхаком. Термин «сира» (во множественном числе сияр), объясняющий название жанра, означает путь, образ жизни. «Сиры» - особый жанр мусульманской историографии, отображающий жизнь и деятельность пророка Мухаммада. Это слово, как термин, обозначающий жанр произведения о жизни пророка, впервые было употреблено Ибн Хишамом (834 г.) в процессе редактирования работы Ибн Исхака (704—767 гг.) о жизни и деятельности Мухаммада да благославит его Аллах и приветствует.

В некоторых источниках для названия повествований жизни посланника Аллаха употребляется слово «сияр» - множественное число слова «сира» (во многих случаях употребляется вместе со словом «магази»).

Написание «сияр» посланника Аллаха поощрялось в целях сохранения религиозноправовых положений ислама, возглавляемого им. «Сиры» Мухаммада не дают объективную картину событий, связанных с его жизнью и деятельностью. Повествования о пророке переделаны и заметно изменены. В «сирах» личность посланника Аллаха приобрела легендарный агиографический характер. Историчес-

* Назаров Баходир, проректор Ташкентского государственного института востоковедения.

кие события с его участием разукрашены сказочными красками и изложены в тенденциозной форме.

«Сирь» Мухаммеда полностью сформировались в VIII веке и составлены из комплекса исторических хадисов.

«Сира», написанная Ибн Исхаком, имеет четкую систему и состоит из трех частей: альмубтада — история древних пророков; аль-мабъас — история до первого года хиджри; аль-магази — изложение военных походов Мухаммада и событий до его кончины. «Сира», принадлежащая перу Аль Вакиди (747—823) вместе с сира, написанной Ибн Исхаком, служили основным источником для произведений этого жанра и сыграли решающую роль в развитии данного жанра.²

Слово «сира» также означает жанр целого ряда арабских народных романов, таких как «Сират Антар», Сират Байбарс» и других, написанных об исторических и легендарных героях.³

Кроме «сира» и «сияр», еще один вид агиографии называется «табакат». Слово «табакат» — множественное число арабского слова «табака», означающее слой, сословие, поколение. «Биография» лиц, живших в определенное время, в этом смысле «табакат» — произведение, повествование о молодых поколениях, занявших место друг-друга людей.

В арабской историографии «табакат» означает одну из ветвей биографического жанра, в котором сведения даются в хронологическом порядке, по сословиям начиная с самого первого лица до последних.

Первоначально произведения, написанные в жанре табакат, были направлены на удовлетворение нужд науки о хадисах. Они служили справочником в определении правильности и верности родословной.

Одно из первых произведений, написанных в жанре «табакат» и дошедших до нас, это «Китабат ат-табакот ал-кабир», принадлежащий перу Ибн Саада (784—847), в котором собраны биографии 4250 лиц (начиная с соратников пророка Мухаммада).

В первобытном периоде ислама «табакат» посвящались мусульманским проповедателям и мухаддисам (хадисоведам). Но позже, в результате развития науки и культуры, нашли свое отражение в «табакот» и собрания биографий лиц разных категорий — поэтов, литераторов, везиров, знахарейтабибов, мудрецов, мистиков и др.⁴

Что произведение «Китаб ат-табакат ал-кабир» Ибн Саада ибн Мани является чисто агиографическим трудом, подтвержден и немецким ученым Брокельманом.⁵

Кроме того, в средние века были написаны много произведений «Табакат ас-суфия», посвященных жизни и деятельности суфиев.

Здесь хочется напомнить одну мысль. Алишер Навои в своей работе «Насойим ул мухаббат» также распределил суфиев на сословия, давал о них сведения:

«Зуннун Мисри» — из первого сословия;

«Ибрахим Адхам» — из первого сословия;

«Баязид Бистами» — из первого сословия;

«Саййидут-тоифа Джунайд Багдади» — второго сословия;

«Хусейн Мансур Халладж» — с третьего сословия;

«Абу Бакр Шибли» — из четвертого сословия;

«Абу Усман Магриби» — из пятого сословия;

Как видно, А.Навои первых суфиев причисляет к 5 сословиям. «Тазкире» - другие приведения, относящиеся к агиографическому жанру.

В монографии Б.Валиходжаева «Узбек адабиёт шунослиги тарихи»⁶ («История узбекского литературоведения») тазкире непосредственно относится к литературоведению и к жанру литературной критики, где дается определение тазкире: происходит от арабского слова зикр (упоминание) и означает памятную книжку. С этой точки зрения тазкирепроизведение, фиксирующее события, происходившие в определенном периоде или переживавшееся автором, а также сведения о жизни известных личностей. Тазкире можно понимать в широком и узком смысле с точки зрения охвата им разнообразных сфер жизни. Тазкире в широком смысле - может быть посвящен истории, философии, различным областям искусства. «Тазкират ул-авлия» Фаридуддина Аттара, «Тазкираи хушнависон» Гуляма Мухаммада Дехлави, «Тазкираи Кумако» Садра Зия это произведения, относящиеся к тазкире в широком понимании. В понятии «тазкире в широком понимании» постараемся внести некоторую ясность.

«Тазкират ул-авлия» - это тазкире, относящееся к агиографическому жанру. Его автором является Фаридуддин Аттар (1141—1228), он охватывает биографии 72 первых шейхов мистицизма и 20 суфиев последующего периода. В нем материалы размещены без определенной системы, не придерживаясь хронологии. Во вступлении к изданному английским ученым Р. Никольсоном этого произведения упоминается, что это не систематизировано.

По Р. Никольсону, стиль «Тазкират ул-авлия» в целом является поэтической стилией, свободной от метафор по сравнению с традиционной персидской прозой и поэзией.

Как отмечается во вступлении Мирзо Мухаммада Казвини на фарси, значение этой реликвии чрезвычайно велико, т.к. это произведение является одним из первых образцов новой персидской художественной прозы и агиографии на персидском языке.⁷

Тазкире у арабов и персов применялось не только в отношении жизнеописаний. Существует много тазкире, включавших в себя биографии поэтов, ученых, государственных деятелей. В этом отношении тазкире также является формой жанра, освещающей биографии.

Еще одним видом агиографического жанра является манокиб - холот. Он считается произведением на подобие трактата о жизни и деятельности не только поэтов и писателей своего времени, но и святых шейхов. Как правило, в манокиб холотах освещается жизнь, творческая деятельность и личные качества того или иного известного святого шейха, исторической личности и вместе с его биографией вносятся рассказы, предания, повествования о его личности, отношениях с современниками, общественной

деятельности. В результате в манокИБ холотах научные и творческие аргументы перемешиваются с художественностью и они становились образцами прозы своего времени. Из таких манокИБ холот можно вспомнить «Макорим ул-ахлок» Хондамира, «Хамсат ул-мутахаййирин», «Холоти Пахлавой Мухаммад», «Холоти Сайид Хасан Ардашер» А.Навоий и др.

А большинство манокИБ, созданных в последние века, посвящены представителям суфизма (шейхам).⁸

К их числу относятся «МанокИБи Хожа Бахоуддин Накшбанд» — Салох ибн Муборак алБухори, «МанокИБи Мавлоно Лутфулло» и др.

Кроме произведений, относящихся к агиографическому жанру, о которых подробно упоминалось выше, существует еще один цикл произведений, которые называются «Макомот».

«Макомот» является одним из жанров, входящих в ряд многочисленных агиографических произведений, созданных в средние века наряду с произведениями жанров сира, табакот, манокИБ холот.

«Макомот» — это книга, означающая чин, ранг. Правила, рассказы. Макомот — множественное число арабского слова маком, означающее занимаемое место, чин, ранг.

Следовательно, когда говорим о макомате какого-либо человека, то подразумеваем место того человека в жизни, его дела, чин и ранг.

В средние века «макоматы», посвященные жизни и деятельности большинства святых и шейхов, придерживавшихся духовного учения Накшбандия, которые жили и творили в Хорасане и Маверауннахре, были созданы на персидскотаджикском языках. К ним относятся дошедшие до нас «Макомати Хожа Каъбул Ахбор», «Макомати Шохи Накшбанд», «Макомати Бахоуддин Накшбанд», «Макомати Абдурахмон Жоми» и многие другие, которые хранятся в рукописном фонде института Востоковедения АН РУ.

Произведения этого вида наряду с тем, что они внесли весомый вклад в развитие жанров прозы в литературе народов, говорящих на фарси, также оказали влияние на формирование и развитие художественного стиля, художественного мышления и эстетического взгляда. Они, входя в ряд агиографических произведений, как продукт искусства художественного слова, художественной мысли заслуживают внимание тем, что составили важную ступень в развитии художественной прозы и художественной литературы.

Примечания:

¹ Очерки средневековой арабской прозы. Ташкент, 1992, 32 с.

² Там же.

³ Ислам. Энциклопедический словарь. М, 1995, с. 208.

⁴ Там же.

⁵ Брокельман. История арабской литературы. Веймер-Берлин, 1902, с. 193.

⁶ Алишер Навоий, Танланган асарлар, 15 жилд, с. 76-80.

⁷ Суфизм в контексте мусульманской культуры, М. 1965, с. 141.

⁸ Б.Валихужаев. Узбек адабиётшунослиги тарихи X-XIX асрлар. Ташкент, 1993, 30 с.

Галина Емельянова*

К ВОПРОСУ О НАЦИОНАЛЬНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ВОЛЖСКИХ ТАТАР В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ: ТАТАРИЗМ, ТЮРКИЗМ И ИСЛАМИЗМ.

В условиях постсоветского нациестроительства в Республике Татарстан особую актуальность приобретает изучение этнического и национального самосознания волжских татар в дореволюционный период. К дореволюционному идейному и культурному наследию татар активно апеллируют как нынешнее руководство республики, так и оппозиционные силы, стремящиеся легитимизировать новую национальную идею и соответствующую ей идеологию. При этом представители различных общественно-политических сил существенно расходятся в интерпретации татарского интеллектуального наследия. До недавнего прошлого это наследие оставалось одним из наименее изученных как из-за идеологического контекста соответствующих отечественных работ советского периода,¹ так и тюркского приоритета западных исследований.² Лишь в последние годы наметился повышенный интерес исследователей к этой теме. В настоящей статье предпринята попытка анализа этнического самосознания различных социальных слоев татарского общества на рубеже веков на основе материалов Национального Архива РТ и архива Института языка, литературы и истории РТ.³

Если мы не татары, то кто же мы?⁴

На протяжении тысячелетия самосознание волжских татар определялось татаризмом (булгаризмом), исламизмом и тюркизмом. В разные исторические эпохи соотношение и значимость этих трех компонентов существенно менялось. Наиболее ранняя самоидентификация предков волжских татар определялась местом их обитания, кланово-семейной принадлежностью и представлениями чужеземцев о них.⁵ Отголоски подобных представлений содержатся в исторической памяти татар, в легендах, фольклоре, пословицах, поговорках и редких сохранившихся письменных источниках.⁶ Среди них — Казанский летописец, написанный анонимным татарским историком XVI века, Таварих (История), составленная в XVIII веке муллою Муслимом и

* Данное исследование проводилось при финансовой поддержке Британской Академии (Великобритания).

Емельянова Галина, научный сотрудник исследовательского центра Бирмингемского университета (Великобритания).

хроника муллы Мурата. В этих трудах предками современных татар (прототатары) представляется автохтонное население бассейнов рек Волги и Камы, обладающее специфической материальной и духовной культурой и языком.⁷

Значительно больше сохранившихся источников, содержащих сведения об этническом самосознании татар, относится к периоду культурной и религиозной либерализации эпохи Екатерины II (1729—1796). Характерным для большинства из них является отождествление и синонимичность этнокультурной и религиозной идентификации татар. Вместе с тем, в работах авторитетных татарских мыслителей конца XVIII — начала XIX вв. Утыз-Имяни (1754—1834), Абу Наср ал-Курсави (1776—1813), Халфина (1778—1829), Ялчигула, Яхъи ал-Баразави, Мухаммада ал-Ушмави и ряда других подчеркивалось культурная специфика Волго-Уральского и Камского населения по сравнению с другими мусульманскими народами Евразии, в частности, мусульманами Кавказа и Центральной Азии. Определяющим этапом в формировании татарского национального самосознания эти авторы называли Булгарский период (922—1445). Другим важным фактором татарского национального развития они считали всестороннее взаимодействие с русскими и русской культурой. Интересно, что они оценивали культурное и социально-экономическое взаимовлияние татар и русских выше, чем соответствующие контакты татар с мусульманами географически отдаленных районов.⁸

Идея татарской культурно-лингвистической самобытности волжских татар, отличной от других тюрков и евразийских мусульман, нашла продолжение в работах выдающегося татарского просветителя XIX в. Каюм Насыри (1825—1902). Показательно, что он рассматривал язык в качестве важнейшего нациеобразующего элемента. При этом Насыри подчеркивал своеобразие и срединное положение татарского языка среди других тюркских языков.⁹ Насыри внес существенный вклад в создание грамматики и орфографии литературного татарского языка, отличного от тюркителю, чагатая и османского языков. В 1871—1897 он популяризировал литературный татарский язык в издаваемом им татарском календаре, который во многом выполнял функцию практически отсутствующей татарской прессы.¹⁰

Наряду с языком, важным фактором татарской идентичности, Насыри считал специфическую татарскую культуру и менталитет, на формирование которых существенное влияние оказало продолжительное и тесное взаимодействие с русскими и русской культурой. Насыри полагал, что условием национально-культурной реализации

татар является их полноправное функционирование в рамках российского государства. Насыри признавал за русским языком роль *lingua franca*. Таким образом, Насыри был одним из провозвестников идеи полиэтнической и поликультурной России.¹¹

Сторонниками специфической татарской этнокультурной идентичности были также известные татарские мыслители 19 века Шихабуддин Марджани (1818—1889) и Хусаин Фаизханов (1828—1866). Именно они вели в российский интеллектуальный и политический дискурс этноним «татарин», отличный от общепринятого «мусульманин».¹² Татарами они считали автохтонное население Волго-Уральского региона, обладающее характерными культурными, этническими и лингвистическими особенностями. Согласно Марджани и Фаизханову, татарская этничность сформировалась в результате исторического взаимодействия кипчакских, финно-угорских и чингизидских этнических общностей. Симптоматично, что оба татарских мыслителя не считали чингизидский период (1297—1437) ключевым в этнической истории татар.¹³ При этом Фаизханов особо выделял чувашский фактор в татарском этногенезе. Так же как и Насыри, Марджани и Фаизханов были приверженцами сильного и цивилизованного российского государства как необходимой предпосылки татарского национального развития. Они рассматривали русский язык как *lingua franca*, и как средство технологического и культурного прогресса и медиум приобщения татар к достижениям мировой культуры и техники. Подобно Насыри, Марджани и Фаизханов делали различие между русскими, русской культурой и русским языком и русификаторской политикой Российского государства, которую они резко отвергали. В частности, Марджани был ярким противником официальной политики русификации татарских имен и замены исламского календаря православным.¹⁴

Наряду с названными татарскими просветителями идея особой татарской этничности находила отражение в произведениях татарских мусульманских богословов, как консервативного, так и реформаторского толка. Так, в работах таких традиционалистов-кадимистов, как Нургали Хасанов (Бугали), Хусаметдин бин Шарафеддин Булгари и Мурат Рамзи, написанных по-арабски и в традиционной исламской схоластической форме, отмечались характерные особенности татар, отличавшие их от других тюркских и мусульманских народов. Среди важнейших отличий назывались евразийское местожительство татар, их болгарское прошлое и историческое взаимодействие с другими этносами региона, в особенности с русскими.¹⁵

Татарский исламский реформатор Муса Бигиев (1870—1949), теологические воззрения которого контрастировали со взглядами

вышеназванных схоластов, тем не менее разделял их позицию относительно татарской культурно-национальной специфики. В частности, М.Бигиев выступал за так называемую татаризацию ислама. Он был одним из первых татарских теологов, переведших Коран на татарский язык и снабдивших перевод комментариями для татар.¹⁶

Экстремистко-консервативная трактовка татарской национальной идентичности была характерна для анархистской татаро-исламской секты «Ваисов Божий полк», основанной самопровозглашенным духовным лидером Бахаутдином Ваисовым (1804—1893). Ваисовцы ратовали за восстановление болгарской нации путем «очищения» татар от «грязных» этнических и культурных наслоений последующих эпох. В этой связи они категорически отвергали этноним «татарин» и настаивали на этнонимах «булгары» и «мусульмане».¹⁷

Интересно, что подобное неприятие этнонима «татарин» было характерно и для ряда других фактических приверженцев татаризма, так известный татарский богослов и историк Ризаэтдин Фахретдин (1859—1936) считал этноним татарин ошибочным, хотя и общепринятым. Он предпочитал ему этноним тюрок. Вместе с тем, анализ работ Р.Фахретдина свидетельствует о близости его взглядов к позиции татаристов и их значительном отличии от соответствующих воззрений истинных тюркистов.¹⁸ Аналогичное терминопонятийное противоречие было свойственно и таким авторитетным татарским интеллектуалам как Г.Баттал-Таймас, Г.Губайдуллин (Газиз), Х.Атласи и А.Курат.¹⁹ В отличие от них, Галимджан Ибрагимов и Джамаль Валидов выступали за расширительное толкование этнонима татарин путем включения в него всех тюрок Евразии — башкир, мишарей, киргизов и т.д.²⁰

Популяризация концепции татаризма стала возможным благодаря татарской периодике, появившейся после Октябрьского манифеста 1905 г.²¹ Большая часть татарских газет и журналов была на татарском (казанском диалекте) языке и посвящена региональной проблематике. Смысловый татаризм был характерен даже для таких консервативных религиозных изданий как «Дин ва Адаб» (Религия и этика), «Баян уль-Хакк» (Откровение истины) и «Дин ва магишат» (Религия и жизнь).²² Лишь некоторые газеты, такие как «Казан Мухбире» (Казанский глашатай) и «Юлдуз» (Звезда) были выдержаны в пантюркистском духе.

Важным каналом распространения идеи татаризма среди более широкой читательской аудитории стала татарская литература — повести, народные сказания, новеллы и пьесы, появление которых стало также возможным вследствие либерализации 1905 г. Централь-

ным сюжетом данной литературы был конфликт между представителями традиционализма (кадимизма) и модернизма (джадидизма). Характерно, что язык и контекст подобных произведений был в основном местный.²³

Проявлением татаризма было также общественно-политическое движение среди татарской интеллигенции за создание системы национального образования татар. Так, эта тема доминировала на 3 съезде мусульман России, проходившем в Нижнем Новгороде в 1906 году.²⁴

Вместе с тем, в начале века пробуждение национального самосознания волжских татар было в основном элитным феноменом. Этот процесс затронул татарскую религиозную, культурную и деловую элиту, которая составляла лишь небольшую часть татарского общества.²⁵ Подавляющая масса татарского населения, сосредоточенного в сельской местности, продолжала традиционного идентифицировать себя в локальных и религиозных категориях.²⁶

Волжские татары: северные тюрки?

Несмотря на доминирование идеи татаризма определенное хождение среди образованной части татарского общества также получила концепция тюркизма. Симптоматично, что идеология тюркизма распространилась среди татар лишь в последней трети XIX века, т.е. значительно позднее чем татаризм или исламизм. Отождествление тюркизма с модернизмом предопределило приоритетное внимание к нему со стороны западных исследователей. При этом многие исследователи рассматривали татарский тюркизм как разновидность османского тюркизма. Вместе с тем, татарский тюркизм существенно отличался от османского, отражая специфические региональные и культурно-политические запросы волжских татар. В Османской империи тюркизм, который в 1911—1912 гг. стал официальной политической доктриной, был призван обеспечить трансформацию полиэтнической и поликонфессиональной империи в современную этническую нацию турок.²⁷ Что же касается татарского тюркизма, то он развился на базе татарского исламского реформаторства и служил цели этно-конфессиональной консолидации российских тюрков вокруг волжских татар. Татарские тюркисты трансформировали концепцию татарских исламских реформаторов о специфическом татарском исламе в идею татаро-тюркизма, составным элементом которого стал ислам.

Региональная специфика тюркизма волжских татар предопределила его существенное отличие от соответствующих концепций, имевших хождение среди интеллектуальной элиты других тюркских

народов Российской империи. Так, например, взгляды таких ведущих волжских тюркистов как Фатих Карими, Джамаль Валиди, Хади Максуди и молодых Садри Максуди и Гаяз Исхаки, по ряду позиций существенно отличались от идей корифея российского тюркизма и родоначальника джадидизма, крымского интеллектуала Исмаила Гаспринского.²⁸ В частности, волжские тюркисты, несмотря на духовную лояльность Гаспринскому, подчеркивали, тем не менее, особое культурное и историческое место волжских татар среди других тюркских народов и османских турок. Большинство татарских тюркистов не подвергали сомнению будущее волжских татар в границах российского государства. Известный татарский литератор, главный редактор газеты «Вақыт» (Время) Фатих Карими считал Волго-Уральский регион центром тюркского мира, единство которого он подвергал сомнению. В связи с этим он предлагал называть волжских татар северными тюрками.²⁹ Аналогичного мнения придерживались Садри Максуди, Заки Валид Тоған и Гаяз Исхаки.³⁰

В своей известной книге «Идель-Урал» Гаяз Исхаки проанализировал историю татар со 2 века до н.э. Он полагал, что после распада империи Чингисидов в XIII веке культурно-историческая эволюция волжских татар происходила отдельно от туркестанских (чагатай) и анатолийских (сельджукиды) тюрков.³¹

Среди немногочисленных последовательных татарских тюркистов, идеологически близких османским тюркистам, особо выделялся Юсуф Акчура. Он рассматривал прошлое и будущее татарского народа в общетюркском контексте.³² В силу личных обстоятельств, Юсуф Акчура провел значительную часть жизни в Стамбуле. Огромное влияние на формирование его политических взглядов оказали идеолог османского тюркизма Зия Гекальп (1876—1924) и младотурки.³³ Как и З.Гекальп, Ю.Акчура рассматривал этнический тюркский национализм в качестве основы формирования современной нации. Свои взгляды он пропагандировал на страницах издаваемого им в Стамбуле журнала «Тюрк Юрду» (Тюркская родина). До 1917 г. Ю.Акчура разделял политическую платформу российских кадетов и отстаивал парламентские средства реализации татарских национально-культурных потребностей. Октябрьская революция, которую Акчура не принял, вызвала резкую радикализацию его взглядов в направлении политического самоопределения волжских татар.³⁴

Что касается последовательных проводников идей пантюркизма и перехода волжских татар из российского в турецкое подданство, то их число среди волжско-татарских интеллектуалов было незначитель-

но. В этой связи рассмотрение их взглядов представляет в основном академический интерес. Наиболее известным среди них был Мехмет Акиф (Эрсой), основатель журнала «Сират-и-Мустахим» (Прямой путь), издававшийся в Стамбуле.³⁵

Идеи тюркизма находили отражение на страницах газет «Казан Мухбире», «Юлдуз», «Вакыт», «Тан юлдузы», «Баян уль-Хакк».³⁶ Влияние тюркизма сказывалось также на деятельности мусульманской фракции в Думе и ряда других общественно-политических организаций мусульман.³⁷

В целом же концепция татарского тюркизма, как и татаризма, получила развитие среди определенной части татарской религиозной, интеллектуальной и деловой элиты и не затронула широкие слои татарского общества. Вместе с тем, татарский тюркизм отражал процесс этно-культурного и языкового самоутверждения татарской элиты в общественно-политической жизни России. Иными словами, идея татарского тюркизма была больше нацелена на сохранение татарской этнической общности, рассеянной на Евразийских просторах, чем на создание самостоятельной татарской нации и государства. В связи с этим он во многом перекликался с концепцией татарского исламизма.

Татарин значит мусульманин?

Если татаристская и тюркская формы этнической идентификации являлись элитным феноменом, исламская идентификация была характерна для основной массы татарского крестьянского населения. Следует заметить, что религиозная идентификация татар ведет свое начало с X в. В отличие от других исламских народов, которые приняли ислам в ходе арабских завоеваний, процесс исламизации среди предков современных татар — волжских булгар носил добровольный и спонтанный характер. Кроме того, выбор в пользу наиболее умеренного ханафитского толка суннитского ислама отражал традицию толерантных отношений волжских булгар с другими народами, и прежде всего с русскими. С давних времен булгарские улемы (исламское духовенство) делали акцент на моральных и социальных ценностях ислама и приглушали доктринальные различия среди мусульман. Их деятельность во многом способствовала ослаблению межэтнической и межрелигиозной напряженности в регионе. В XI—XII вв. Волжская Булгария превратилась в ведущий центр общемусульманской культуры и образованности. Булгарские богословы были в авангарде исламской творческой традиции таджид (обновление) и иджитihad (критическое суждение) до того, как двери иджитихада закрылись в XI в.³⁸

В чингизидский период (1297—1437) Волжско-Камский регион продолжал оставаться Евразийским центром исламской учености. Там находились широко почитаемые медресе, в которых преподавание велось в лучших традициях мусульманского Востока, с учетом критических подходов, заложенных ал-Газали, ал-Маарри, ан-Насафи, Ибн Таймийя и ат-Тафтазани.³⁹

Тяжелые потери ислам в Поволжье понес вследствие завоевания Казани Иваном Грозным в 1552 г. В результате последовавших за этим тотальных разрушений исламской инфраструктуры и ликвидации мусульманской элиты, традиция татарской исламской учености была прервана. Уцелевшие татарские улемы были вынуждены переселиться в Сибирь, Центральную Азию, Афганистан и Хиджаз. Центр евразийской исламской учености переместился в Бухару.⁴⁰ Вместе с тем, гибкость и высокая степень адаптации обеспечили выживаемость татарского ислама в условиях жесточайших преследований. В результате, разрушение интеллектуального ислама городов сопровождалось активизацией народного ислама деревень. Там ислам превратился в важнейшее средство самосохранения татар как особой этнокультурной общности в культурно и политически неблагоприятной среде.

В отличие от городов, татарские деревни, замкнувшись в себе, продолжали жить на основе традиций ислама, шариата и обычного права. Главными проводниками исламского образа жизни были деревенские муллы, которые одновременно выполняли религиозную, судебную, образовательную и социальную функции. Часто они почитались как ишаны. Инструментом влияния деревенских мул на односельчан был таклид (традиция), который апеллировал к социальным и психологическим стереотипам простых людей. Именно деревенские муллы, а не светская администрация, являлись истинными духовными и политическими авторитетами среди татарских крестьян. Свой высокий социальный статус среди населения деревенские муллы сохранили и после создания в 1788 г. Духовного управления мусульман, который в народе ассоциировался с российским политическим истеблишментом.

Политическая активность татарских мул менялась в зависимости от отношения официальных властей к исламу и мусульманам. В условиях жесткой антиисламской политики властей деревенские муллы выступали в качестве организаторов массового движения протеста под исламским знаменем. Хроники XVI—XVIII вв. изобилуют сообщениями о подобных выступлениях под руководством Тулеку-Батыр в 1682—1684, движения под началом Акая и Абдуллы в 1735—1740 гг., татаро-башкирского восстания в 1755 г. и восстания под руководством Батырши.⁴¹

В конце XVIII в. вследствие политики религиозной либерализации Екатерины II, было создано Духовное управление как официальный центр российского мусульманства, была санкционирована деятельность деревенских мулл и легализовано конфессиональное образование в мектебе и медресе. С одной стороны, это явилось стимулом к возрождению татарского богословия.⁴² С другой стороны, ослабление прямой угрозы исламскому образу жизни татар повлекло изменение поведения деревенских мулл. От активного неприятия режима царизма они перешли на позиции пассивной лояльности ему. Более того, они превратились в посредников между Российским государством и местной татарской исламской общиной. Благодаря им, в определенной мере обеспечивалась политическая апатия и социальная инертность подавляющей массы татарского крестьянства. Однако, ужесточение политики царских властей в отношении ислама неминуемо вызывало ответную реакцию мулл. Так, в XIX в. русификаторские кампании властей провоцировали мулл на организацию волн отпадений от православия прежде насильственно крещенных татар.⁴³

В рассматриваемый период вследствие относительно сбалансированной и умеренной национально-религиозной политики царского правительства основная масса татарских мулл проявляла лояльность властям и обеспечивала социальный мир в татарской деревне. В этом отношении татарские мусульмане разительно отличались от мусульман в других частях Российской империи и за рубежом.⁴⁴

Кроме того, в центре общественно-политического дебата среди татар в данный период были не столько отношения с Россией, сколько внутритатарский конфликт между кадимистами и джадидами. Характерно, что представители обоих направлений пытались использовать российские власти для достижения превосходства над оппонентами.⁴⁵ Как основная масса кадимистов, так и джаидов не ставили под сомнение принадлежность волжских татар российскому общественно-политическому и культурному контексту.

Наиболее реформистски настроенные татарские богословы, такие как Муса Бигиев, Ризаэтдин Фахретдин, Галимджан Баруди, Зия Камали, Закир Кадыри и Габдулла Буби размышляли над оптимальной формулой сосуществования татарского ислама и российской общественно-культурной традиции. Значительное влияние на взгляды этих и других татарских джаидов оказали воззрения выдающихся исламских реформаторов Джемаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммада Абдо и Рашид Рида. Творчески развив их идеи в рамках иджитхада, татарские мусульманские реформаторы отстаивали специфические

особенности татарского ислама, связанные с особыми географическими, историческими и политическими условиями развития волжских татар по сравнению с другими представителями мусульманского мира — Дар уль-Ислам.⁴⁶

Симптоматично, что большинство татарских мусульманских реформаторов акцентировали морально-нравственные ценности, заложенные в исламе и выступали за преодоление догматических различий между суннитами, шиитами, мутазилистами, исмаилитами и представителями четырех суннитских правовых школ. Так, в 1917 г. Г.Буби обратился к верховному муфтию с призывом отменить фракции среди российских мусульман.⁴⁷ М.Бигиев выступал за изменение графика и количества ежедневных намазов, а также условий закята с учетом специфических условий волжских татар.⁴⁸

Анализ источников свидетельствует, что последовательных приверженцев панисламизма среди татарских теологов было немного. Подобно пантюркизму, панисламизм скорее был жупелом российского государственно-полицейского истеблишмента, чем реальным явлением татарской общественно-политической жизни на рубеже веков. Более того, интерпретация панисламизма татарскими исламистами отличалась значительным своеобразием. Так, глава казанского джадидистского медресе «Мухаммадия» Галимджан Баруди рассматривал панисламизм как движение за духовное, а не политическое, тем более территориальное объединение мусульман.⁴⁹

Итак, на рубеже XIX веков основная масса волжских татар, в особенности в сельских районах, вела традиционный образ жизни, основанный на нормах ислама и обычного права. Соответственно, самоидентификация среди них осуществлялась в локальных и религиозных категориях. Вместе с тем, татарская религиозная, культурная и деловая элита с конца восьмидесятых годов XIX века активно дебатировала вопросы этнонациональной идентичности волжских татар. Несмотря на существенные расхождения в трактовке татарской идеи и татарской идентичности, большинство представители татарской элиты делали акцент на одной из трех элементов татарской идентичности — татаризме, тюркизме и исламизме.

Исследование соответствующих работ ведущих татарских авторитетов и периодики свидетельствует о явном преобладании идей татаризма, возводящих татарскую идентичность к специфическим региональным и историческим условиям волжских татар. Одним из них было длительное и всеобъемлющее взаимодействие с Россией и русской культурой. Подобная интерпретация татаризма преобладала даже среди формальных адептов тюркизма и исламизма,

которые подчеркивали особенности татарского тюркизма и исламизма. Практически все они были сторонниками развития особой культурно-исторической и языковой татарской идентичности и противились растворению татар в общетюркской и общемусульманской общностях.

Идейная позиция татарской элиты предопределила ее политические приоритеты. Вплоть до революций 1917 г. они развивались в рамках общероссийского либерализма. Центральными для татарской элиты были вопросы развития татарской национальной культуры, религии, образования, языка, истории, традиций и обычаев.⁵⁰ Таким образом, на рубеже веков основная масса татарской элиты видела будущее волжских татар в эффективной культурной и религиозной самореализации в рамках полиэтнического и поликультурного Российского государства.

Примечания:

¹ О советской историографии данной темы см. *E.J.Lazzerini*. Tatarovedenie and the new historiography in Soviet Union: Revising the interpretation of the Tatar-Russian relationship, *Slavic Review*, no 4 (1981) 625—633.

² *E.J.Lazzerini*. Ismail Bey Gasprinskii and Modernism in Russia, 1878—1914, Dissertation, (University of Washington, 1973); *F.Georgeon*. Aux origines du nationalisme Turc. Yusuf Akcura (1871—1935), *Syntese* no 2 (Paris, 1979).

³ Автор выражает благодарность Л.В.Гороховой, Л.Хасаншиной и М.Ахметзянову за неоценимую помощь в работе над архивными материалами.

⁴ Цитата взята из известного труда Ш.Марджани «Мустафад-аль-ахбар фи-л-ахвал Казан ва Булгар». Казань, 1989, сс.43—44.

⁵ Первые письменные сведения о прототатарах содержатся в арабских и китайских источниках, начиная с 10 в. См. Труды Императорского Археологического Общества. Т.4, 1856, сс.216—218; Путешествия Ибн Фадлан на реку Итиль. М., 1992; История Татарии в документах и материалах. М., 1937, с.25; *М.З.Закиев*. Татары. Проблемы истории и языка. Казань, 1995.

⁶ К сожалению, ранние письменные татарские источники практически не сохранились вследствие двух веков жесточайшей русификации, последовавшей за взятием Казани в 1552. Несколько сохранившихся источников 16—18 вв. носят чисто теологический и схоластический характер и не затрагивают этно-национальную проблематику.

⁷ История о Казанском Царстве. Казанский летописец. СПб., 1791. О Таварих и хронике Мурата см.: *М.А.Усманов*. Татарские исторические источники 17—18 вв. Казань, 1972. *С.Х.Алишев*. Казань и Москва: межгосударственные отношения в 15—16 вв. Казань, 1995.

⁸ *Я.Г.Абдуллин*. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976. с.237; *Д.М.Исхаков*. Роль интеллигенции в формировании и современном функционировании национального самосознания татар // Современные национальные процессы в республике Татарстан. вып.2, Казань, 1994, с.6—8; *Д.М.Исхаков*. От нации мусульманской к нации татарской // Татар-

- стан. N 9—10. 1995. с.79—83; *Д.Валидов*. Очерк истории образованности и литературы татар. М., 1923; *A.A.Rorlich*. The Volga Tatars: a profile in national resilience. Stanford, 1986, p.49.
- ⁹ *Ch.-Lemercier-Quelquejay, Abdul Kayum al-Nasyri*. A Tatar Reformer of the 19th century // Central Asian Survey, vol.1, no 4 (1983), pp.115-120.
- ¹⁰ *Ch.-Lemercier-Quelquejay, Abdul Kayum al-Nasyri*. A Tatar Reformer of the 19th century // Central Asian Survey, vol.1, no 4 (1983), pp.115-120; *A.A.Rorlich*. The Volga Tatars: a profile in national resilience, p.67; *Я.Г.Абдуллин*. Татарская просветительская мысль..., с.263.
- ¹¹ *Г.Абдуллин*. Татарская просветительская мысль... сс.234, 263. *Ch.Lemercier-Quelquejay, Abdul Kayum...*, p.120.
- ¹² О происхождении этнонима «татарин» см. Известия Общества археологии и этнографии при Императорском Казанском Университете, т.7, Казань, 1889, сс.1—5; *М.З.Закиев*. Татары. Проблемы истории и языка, Казань, 1995, сс.12—92. *Д.М.Исхаков*. Роль интеллигенции... с.8. *A.A.Rorlich*. The Volga Tatars... pp.3-5.
- ¹³ *Ш.Марджани*. Мустафад-аль ахбар филь-ахваль Казан ва Булгар, т.1, Казань, 1897, сс.1—133. *Х.Фаизханов*. Три надгробных булгарских надписи // Известия археологического общества, т.4, С.Петербург, 1864; *М.З.Закиев*. Татары. Проблемы истории... с.76.
- ¹⁴ *Д.Валидов*. Очерк... с.40.
- ¹⁵ Хисаметдин бен Шарафэддин Булгари, Таварих-и Булгарийа ва зикр-и мавляна Хазрет-и Аксак Тимур ва хараб-и шахр-и Булгар, Казань, 1902; НА РТ, фонд 199, оп.1, д.786, лл.14—14 об.
- ¹⁶ НА РТ, фонд 1, оп.6, д.99, лл.30, 61.
- ¹⁷ *Д.М.Исхаков*. Роль интеллигенции..., с.10; *Л.Климович*. Ислам в царской России, М., 1936, сс.150—157; *A.A.Rorlich*. The Volga Tatars... pp.62. *П.Бирюков*. Толстой и Восток Новый Восток. М., 1925, сс.399—400.
- ¹⁸ *Р.Фахретдин*. Асар, Казань, 1900—1908. Болгар вэ Казан Төрөкләре, Казань, 1993.
- ¹⁹ НА РТ, ф.1, оп.6, д.99, лл.30, 61.
- ²⁰ Инородческое обозрение, (приложение к журналу Православный собеседник), т.12 (1915), с.1002.
- ²¹ До 1905 г. волжским татарам было запрещено издавать свою периодику. Единственной татарской газетой, доступной татарской элите, был «Тарджеман» (Переводчик) (1883—1918), издававшийся крымским татариним Исмаилом Гаспринским. См. Мусульманская печать России в 1910 году. Оксфорд. 1987, сс.7—8. *E.J.Lazzerini*. Ismail Bey Gasprinskii...
- ²² НА РТ, ф.1, оп.4, д.786, л.2.
- ²³ Обзор татарской периодики за 1914 г. свидетельствует, что из 425 татарских изданий 355 были на казанском диалекте татарского языка, 1 — на арабском и татарском, 40 — на киргизском и 1 — на османском турецком.
- ²⁴ См. Инородческое обозрение, т.2 (1), декабрь 1915, с.71.
- ²⁵ Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., т.14, Казанская губерния, СПб., 1904.

- ²⁶ НА РТ, ф.1, оп.4, д.6188, лл.113—114 об.; *Д.М.Исхаков*. Роль интеллигенции..., с.12; «Пантюркизм в России» // Мир ислама, т.2 (1), СПб, 1913, с.18.
- ²⁷ *Р.Ф.Мухаметдинов*. Тюркизм и религия // Исламо-христианское пограничье. Итоги и перспективы изучения, Казань, 1994, с.50.
- ²⁸ *Исмаил Бей Гаспринский*. Русское мусульманство... с.11; *E.Lazzerini*. Ismail Bey...
- ²⁹ НА РТ, ф.1, оп.4, д.6188, лл.113—114 об; Истанбул мектуплары, Оренбург, 1914, с.415; «Шура», 1914, N 13, с.10.
- ³⁰ После Октябрьской революции 1917 г. взгляды С.Максуди радикально изменились. См. *А.Айда*. Садри Максуди Арсал. М., 1996, с.68; *С.Максуди*. Пять дней в Лондоне // Гасырлар Авазы, май, 1995, сс.148—153. *Заки Валиди Тоган*. Воспоминания, Уфа, 1994.
- ³¹ *Ayaz Iskhaki*. Idel-Ural, Paris, 1933; *A.A.Rorlich*. The Volga Tatars..., pp.105-106, 116, 129. *Ayaz Iskhaki*. Idel-Ural, 1933, p.6.
- ³² *F.Georgeon*. Aux origines du nationalism turk. Yusuf Akchura (1871—1935); Syntese, no 2, Paris, 1970, pp.18, 63-64; *P.Dumont*. Le revue Turk Yordu et les musulmans de lempire russe // Cahier du monde russe et sovietique, XV/3-4, 1974, pp.315-331.
- ³³ *Ziya Gokalp*. Turklesmek, Islamlasmak, Muasirlasmak, Istanbul, 1918.
- ³⁴ См. *Yusuḫ Akchura*. Uctarzi siyaset, Ankara, 1976, pp.34-45; *F.Georgeon*. Aux origines du nationalism turk..., pp.18, 63-64; *Д.Валидов*. Очерк истории..., с.82.
- ³⁵ НА РТ, ф.1, оп.4, д.6188, лл.68—70 об. ф.199, оп.1, д.906, л.182 об. ф.199, о.1, д.795, л.61.
- ³⁶ *Д.Валидов*. Очерк..., с.82; *А.А.Аршаруни, Х.Габидуллин*. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. Оксфорд, 1990, сс.11, 23.
- ³⁷ НА РТ, ф.199, оп.1, д.857, л.35, 50 об. д.781, л.24—24об.; «Вакт», 1916 26 февраля; *А.Аршаруни, Х.Габидуллин*. Очерки..., сс.45—46; Политическая жизнь русских мусульман..., сс.5—8.
- ³⁸ Татары Среднего Поволжья и Приуралья, М., 1967, сс.327, 373; *М.И.Артамонов*. История Хазар, Л., 1962, с.415.
- ³⁹ *М.З.Закиев*. Татары..., с.102.
- ⁴⁰ *S.A.Dudoignon*. Djadidism, Mirasisme, Islamism // Cahiers du Monde Russe, XXXVII, (1-2) (1996), p.17; *M.Kempler*. Entre Boukhara et le Moyen-Volga: Abd an-Nasiri al-Qursawi (1776—1812) en conflit avec les oulemas traditioalistes // Cahiers du Monde Russe, XXXVII, (1-2) (1996), p.42.
- ⁴¹ *С.Х.Алишев*. Татары Среднего Поволжья в Пугачевском восстании. Казань, 1973, с.178—179.
- ⁴² История Татарской АССР. Казань, 1973, с.58; *В.М.Горохов*. Реакционная школьная политика царизма в отношении Татар Поволжья. Казань, 1953, с.150; Аграрный вопрос и крестьянское движение в Татарии 19 века. М., 1936, с.222—223.
- ⁴³ *S.Bobrovnikoff*. Muslims in Russia, The Muslim World, (London, 1911), p.13.
- ⁴⁴ *Л.Климович*. Ислам..., сс.146, 149; *А.М.Васильев*. История Саудовской Аравии (1745—1973), М., 1982; *С.Р.Смирнов*. История Судана (1821—1956), М., 1968.

- ⁴⁵ НА РТ, ф.199, оп.1, д.795, д.88,92, д.857, лл.291—294 об. ф.199, оп.1, д.786, л.л.24, 74—75 об, 134. ф.199, оп.1, д.608, л.л.34,47 об.ф.1, оп.4, д.4957, л.л.2—2 об. ф.1, оп.6, д.99, л.64 об. Архив КГБ РТ, ф.4, оп.1, д.40, л.л.292—301.
- ⁴⁶ *Г.Буби*. Заман-и иджитхад мункарызмы, тугелмы? Казань, 1909, с.8; *Т.Р.Камалов*. Зия Камали о вере и правоверности в исламе // Исламо-христианское пограничье..., сс.66—75.
- ⁴⁷ *Г.Буби*. Татарча хотба уку. Казань, 1908, с.9; *Д.Валидов*. Очерк..., сс.67—68.
- ⁴⁸ НА РТ, ф.199, оп.1, д.906, д.182 об.
- ⁴⁹ НА РТ, ф.199, оп.1, д.857, л.291.
- ⁵⁰ НА РТ, ф.199, оп.1, д.608, л.43; Инородческое обозрение, т.2(1), декабрь 1915, с.86; *Р.И.Нафигов*. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. Казань, 1964, с.50—53.

Данил Азаматов*

ЗАСЕДАТЕЛИ ОРЕНБУРГСКОГО МАГОМЕТАНСКОГО ДУХОВНОГО СОБРАНИЯ В XIX ВЕКЕ.

Как известно, Оренбургское магометанское духовное собрание было учреждено по указу Екатерины II от 22 сентября 1788 г. с целью контроля над мусульманским духовенством и дальнейшего использования официальных исламских институтов в проведении государственной политики среди мусульманского населения как внутри России, так и за ее пределами, прежде всего в Средней Азии и Казахстане.

Важнейшим направлением деятельности Духовного собрания стал разбор дел, связанных с семейно-брачным и имущественным правом мусульман. Религиозное учреждение являлось высшей инстанцией духовного суда с распорядительными (назначение духовного лица для разбирательства) и контролирующими (отмена решения духовного лица и вынесение окончательного постановления) функциями. В правоприменительной практике оно руководствовалось своеобразным синтезом норм шариата и общероссийского законодательства.¹

Оренбургское магометанское духовное собрание функционировало как коллегиальный орган, его деятельностью руководили председатель (муфтий) и 3 заседателя (кадии). Религиозное учреждение отличалось от многих государственных учреждений Российской империи системой выборов заседателей. В указе Екатерины II содержалось требование выбирать заседателей в количестве 3-х человек только из казанских татар.² В первоначальных предложениях губернатора О.А.Игельстрома этот пункт отсутствовал и был, вероятно, внесен во время доработки указа в канцелярии императрицы.

Во второй половине XIX в. различные правительственные структуры, занимающиеся составлением программы преобразования Духовного собрания, пытались объяснить жесткое ограничение выбора заседателей пределами одной губернии. Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел при обсуждении данного вопроса в 1880 г. пришел к выводу, что в указе под термином «казанские татары» имелись в виду татары всей России, кроме Крыма, где имелось особое мусульманское правление. Следовательно, выборы заседателей необходимо проводить не только в Казанской губернии.³

* Азаматов Данил Дамирович, сотрудник аппарата президента Республики Башкортостан.

Казанское губернское правление полагало, что привилегированное положение губернии в формировании высших должностных кадров религиозного учреждения связано с большой территорией административной единицы в конце XVIII в. Муфтий Салимгарей Тевкелев объяснял это тем, что «... в начале XIX в. в Казанской губернии магометанское духовенство было сравнительно учнее и грамотнее духовенства других губерний».⁴

Большинство исследователей по истории ислама в России сходятся во мнении, что при определении выбора заседателей из Казанской губернии государство учло прежде всего лояльность местного мусульманского духовенства к власти.⁵

Первые заседатели Духовного собрания Фахретдин Абдрашитов, Сейфулла Муртазин, Фейзулла Адилев были избраны представителями мусульманского духовенства Казанской губернии и прибыли в Уфу в декабре 1789 г. Сроки их пребывания в должности законом не устанавливались, поэтому в мае 1793 г. заседатели обратились в Правительствующий Сенат с прошением о сложении полномочий в связи с большими материальными убытками. Сенат определил, что Духовное собрание относится к средним присутственным учреждениям, где срок службы установлен 3 года, поэтому препятствий к увольнению заседателей нет.⁶

Выборы заседателей Оренбургского магометанского духовного собрания в первой половине XIX в. проходили по следующей схеме. В каждом уезде Казанской губернии, где проживало мусульманское население, на собрании духовных лиц выбирали двух мулл делегатами для участия в общегубернском съезде в Казани, где путем тайного голосования избиралось трое заседателей и трое кандидатов. Последние в случае болезни или смерти заседателей вызывались в Уфу и приступали к выполнению своих обязанностей. Получивший большинство голосов заседатель объявлялся старшим; он получал право замещать главу Духовного собрания во время его отсутствия, болезни или впредь до назначения нового муфтия. Съезд происходил обычно в Казанской татарской ратуше под председательством влиятельного татарского купца. Кроме него, в качестве почетного председателя присутствовал кто-либо из казанских ахунов. На протяжении первой половины XIX столетия эту функцию исполняли мухтасибы Хозяшевы, чьи действия в духовной должности неоднократно подвергались сильной критике со стороны низшего духовенства. Созыв уездных собраний мулл обеспечивали уездные полицейские правления. В указах об учреждении Духовного собрания обязанности заседателей четко не регламентировались. Поэтому в конце XVIII — первой четверти XIX в. между муфтием и заседателями возникло множество спорных ситуаций. Характеризуя муфтия Мухамеджана

Хусейнова, можно отметить его авторитарные методы управления. Это значительно повлияло на взаимоотношения муфтия и заседателей. Например, в августе 1801 г., уезжая в Москву, Мухамеджан Хусейнов наказал заседателям не принимать самостоятельные решения в его отсутствие. В своем сообщении в Оренбургское губернское правление он объяснил это тем, что без него злоупотребления заседателей и чиновников могут существенно возрасти. Губернское правление, сочтя аргументы Мухамеджана Хусейнова весомыми, утвердило его решение. Оно указало заседателям заниматься лишь подготовкой дел к рассмотрению. В результате работа религиозного учреждения была парализована почти на 4 месяца.⁷

Только 14 декабря 1801 г. Правительствующий Сенат подтвердил коллегиальность принятия решений в Духовном собрании, возложил исполнение обязанностей муфтия во время его отлучек на старшего присутствующего. Указом от 15 июля 1802 г. было установлено, что в случае разногласий дела в Оренбургском магометанском духовном собрании решаются простым большинством голосов, если же голоса разделятся поровну, то голос председательствующего (муфтия) дает перевес. Еще одним ограничением компетенции муфтия стал указ Правительствующего Сената от 14 июня 1832 г., гласящий, что «личные решения муфтия не имеют силу судебных приговоров и не должны быть принимаемы к исполнению».⁸

Отношения между заседателями и Мухамеджаном Хусейновым обострились до предела в последние годы его правления. В 1822 г. заседатели во главе с Габдулжаббаром Мостакимовым поклялись во чтобы-то ни стало избавиться от муфтия.⁹ С этой целью они обратились в Оренбургское губернское правление. Одновременно с встречными обвинениями против кадиев выступил муфтий. В ходе следствия, проведенного губернскими властями, было установлено, что муфтий абсолютно игнорирует заседателей, производит разбор текущих дел на недоступном заседателям русском языке, самовольно, в обход закона назначил Габдулжаббара Мостакимова старшим заседателем.¹⁰ Впрочем, и сами «бунтовщики» оказались отнюдь не безгрешными. В частности, подтвердилось обвинение муфтия о самовольных отлучках Хасана Абдрашитова и составление им в 1807 г. ложного приговора на занятие должности имама. Хасан Абдрашитов был удален с должности и лишен духовного сана.¹¹ Оренбургское губернское правление признало также незаконным постановление Духовного собрания о назначении секретарем коллежского регистратора К.Артемева без ведома Мухамеджана Хусейнова.¹² Несмотря на принятые губернскими властями решения, противостояние между муфтием и заседателями в дальнейшем продолжилось. Так, в июне 1824 г. Мухамеджан Хусейнов отстранил кадиев от работы над проектом

закона «О магометанских супружеских делах». Свое решение он мотивировал малограмотностью заседателей в знании шариата.¹³

Во время пребывания в должности муфтия Габдессаляма Габдрахимова порядок работы религиозного учреждения, определенный еще А.О.Игельстромом, был восстановлен. Заседатели вновь получили право рассматривать и давать заключения по различным делам, могли общим решением блокировать предложения муфтия. Их активность усилилась также в связи с введением в официальное делопроизводство татарского языка. На это власти согласились из-за недостаточного хорошего владения новым муфтием русского языка.¹⁴

Относительно хорошие отношения между муфтием и заседателями испортились к концу 30-х годов. В 1839 г. Габдессалям Габдрахимов обратился к генерал-губернатору В.А.Перовскому с посланием, в котором определил действующий порядок избрания кадиев неудачным, так как на должность попадают лица, совершающие безнравственные поступки и не знающие мусульманского вероучения. Муфтий предложил, чтобы председатель и Духовное собрание сами до окончания очередного трехлетия избрали заседателей из духовных лиц Казанской губернии.¹⁵ «Представление Собранию такого права могло бы дать повод к пристрастным действиям», — написал в своей резолюции министр юстиции В.Валентинов, отвергая проект муфтия.

Ряд попыток реформировать систему формирования кадров религиозного учреждения предпринял муфтий Габдулвахид Сулейманов. В 1841 г. он предложил отменить существующую систему выборов заседателей и перейти к их назначению Министерством внутренних дел. При этом муфтию предоставлялось право внесения в министерство предложений по кандидатурам членов Духовного собрания. В это же время в Оренбургском губернском правлении обсуждался вопрос о применении в крае законоположения от 23 декабря 1831 г. о Таврическом магометанском духовном правлении, один из пунктов которого гласил, что кадии избираются всем мусульманским духовенством. Оба варианта в результате многомесячного обсуждения были признаны местными властями несоответствующими законам об Оренбургском магометанском духовном собрании.¹⁶

Но отказы не охладили пыл Габдулвахида Сулейманова. В 1845 г. в обращении к оренбургскому генерал-губернатору В.А.Обручеву он вновь подверг критике существующее положение о выборе заседателей. В 1847 г. аналогичное обращение последовало к казанскому генерал-губернатору. Муфтий предложил избирать заседателями только представителей высшего духовенства, имеющих звание хатиба, мударриса и работающих заведующими медресе.¹⁷ Проект Габдулвахида Сулейманова был реализован на очередных выборах уездных делегатов в 1847 г. Но на общегубернский съезд, который должен

был состояться 15 ноября того же года, избранные хатибы и мударрисы под разными предлогами не явились. Казанское губернское правление было вынуждено провести повторные выборы, в которых приняло участие 43 духовных лица, отвечающие требуемым условиям. Заседателями стали Габдулжаббар Рахимкулов, Тухватулла Халимов, Тажетдин Муштареев.¹⁸

Анализируя итоги избирательной компании, губернское правление отметило явное уклонение «мулл от принятия звания (заседателя — Д.А.), тогда как это звание почетнейшее, обеспеченное назначением особого жалования, казалось, должно бы привлекать каждого из них, а между тем, напротив, всякий мулла, по-видимому, старается быть неизбранным».¹⁹ Казанские власти предложили Духовному собранию за 2 месяца до проведения очередных выборов представлять список ахунов и мулл, недостойных звания заседателей Собрания. Очередные выборы в ноябре 1850 г. состоялись по схеме, применяемой до 1847 г.²⁰

В ноябре 1851 г. неудовлетворенный Габдулвахид Сулейманов выдвинул на обсуждение Духовного собрания новый проект назначения заседателей. Он считал необходимым передать подбор кадров в основном в руки религиозного учреждения. Подтвердив мнение властей о нежелании авторитетных представителей мусульманского духовенства занимать должность заседателя, муфтий предложил назначать кадиев из числа хатибов и мударрисов различных губерний поочередно. В России «повсеместно по учености есть такие духовные лица, которые превышают по знаниям противу казанских татар,» — заключал Габдулвахид Сулейманов. Обсуждение проекта протекало бурно. Заседатели Тажетдин Максютков, Аухадий Искандеров и Сибгатулла Фахретдинов открыто выступили против муфтия. В прошении они характеризовали мнение главы религиозного учреждения как частное и объявляли его противоречащим интересам мусульман.²¹ Вероятно, муфтий решил избавиться от одного из своих противников Аухадия Искандерова. Он написал казанскому военному губернатору, что указанный заседатель «оказался малознающим делом производство и далее по расследованию моему (муфтия — Д.А.) открылось, что он избран был прихожанами и определен Духовным собранием к пятивременной мечети ... со званием хатыба и мугалима».²² Казанское губернское правление выразило готовность удовлетворить просьбу Габдулвахид Сулейманова о замене заседателя, но ввиду близости даты очередных выборов, Аухадий Искандеров продолжал исполнять свои обязанности.

Конфронтация между заседателями и муфтием получила дальнейшее развитие. 30 июля 1854 г. Правительствующий Сенат постановил «разрешить утверждать в заседатели Оренбургского магометан-

ского духовного собрания не преимущественно мулл, имеющих звание хатыбов и мударрисов, а всех вообще мулл по большинству избирательных шаров».²³ В то же время в конфиденциальном предписании Министерства внутренних дел казанскому губернатору от 15 января было «вменено в обязанность утверждать в должность заседателя из мулл, более сведущих, способных и во всех отношениях достойных».²⁴ Это осталось только декларацией. В дальнейшем выборы происходили так же как до нововведений Габдулвахид Сулейманова.

Со временем отношение Габдулвахид Сулейманова к избранию заседателями лиц с высшими религиозными званиями кардинально изменилось. Муфтий решил полностью устранить от участия в выборах верхушку мусульманского духовенства. В 1859 г. Габдулвахид Сулейманов просил Казанское губернское правление запретить избрание заседателями духовных лиц, имеющих степень ахуна или мухта-сиба. Вероятно, таким образом муфтий хотел сохранить на местах высококвалифицированные кадры. Но собрание имамов Казанской губернии не прислушалось к мнению высшего мусульманского иерарха и настояло в январе 1860 г. утвердить заседателями двух ахунов.²⁵

Когда в конце 1863 г. министр внутренних дел П.А.Валуев указал на необходимость Духовному собранию четко выразить свое отношение к проекту Габдулвахид Сулейманова, последнее постановило: «Так как Магометанское собрание меру, предложенную покойным муфтием не признает необходимой и законной, то и полагает обстоятельство это оставить без всякого заключения».²⁶

Как уже отмечалось, проблема избрания высших должностных лиц Собрания переключалась с вопросом о коллегиальности управления в учреждении. Власть муфтия могла держаться на двух «китах»: духовном авторитете и связях с высшими правительственными чиновниками. Изменить соотношение в распределении полномочий между муфтием и заседателями предлагали и некоторые руководители местных властей. Так, оренбургский генерал-губернатор Н.А.Крыжановский в письме к министру П.А.Валуеву от 31 января 1867 г. отмечал то, что считает нужным «... порядок коллегиального рассмотрения некоторых дел изменить на порядок решения административно от председательствующего».²⁷

При реализации инициативы генерал-губернатора заседатели оставались лишь с совещательным голосом. Этим генерал-губернатор хотел достигнуть быстроты выполнения Духовным собранием правительственных указаний. Н.А.Крыжановский, отличавшийся пристрастным отношением к исламу, постоянно наблюдал за деятельностью религиозного учреждения. В послании уфимскому губернатору от 24 марта 1866 г. он просил потребовать от членов Духовного собрания

подписываться на всех документах только на русском языке.²⁸ По замыслу генерал-губернатора кадиев вообще следовало назначать только из лиц, знающих русскую грамоту, а впоследствии лишь из закончивших гимназию.²⁹ В ответном послании от 15 июня 1868 г министр внутренних дел А.Е.Тимашев поддерживал намерения Н.А.-Крыжановского, но выполнение указанной меры было отложено более чем на два десятилетия.³⁰

Салимгарей Тевкелев в вопросе избрания заседателей придерживался мнения своего предшественника. Вначале он рассчитывал улучшить кадры Духовного собрания за счет усовершенствования выборов в Казанской губернии. 30 октября 1868 г. в своем отношении к казанскому губернатору Салимгарей Тевкелев отметил, что Казанский и Мамадышский уезды, где имеется соответственно 169 и 174 духовных служителя, Чебоксарский и Цивильский уезды с 2 и 10 муллами направляют на губернский съезд одинаковое количество выборщиков, что отрицательно сказывается на исходе выборов. Муфтий предлагал перейти к пропорциональной системе избрания делегатов.³¹ Казанское губернское правление постановлением от 8 ноября 1871 г. сгруппировало малоприходные уезды в избирательные округа. Теперь Казанский и Мамадышский уезды давали по 7 выборщиков, Тетюшский — 5, Чистопольский и Лаишевский — по 4, Спасский — 3, Свияжский и Царевококшайский — по 2, г. Казань и Цивильский — по одному. Такой порядок действовал при выборах заседателей в 1871 и 1874гг.³²

Одной из причин отказа грамотных мулл от должности кадия Салимгарей Тевкелев видел в отсутствии материальной заинтересованности. Неоднократно он обращался в вышестоящие органы с просьбой решить вопрос о четкой смене заседателей по окончании срока полномочий. Указав на то, что заседатели, путешествуя зимой из Казани в Уфу с семьями, вынуждены входить в долги, муфтий просил перенести пересменку на лето, когда возможен относительно дешевый переезд на водном виде транспорта. Однако казанский губернатор, ссылаясь на закон, отказался отправлять ходатайство по инстанции.³³

Во второй половине XIX в. несколько изменилась система контроля над проведением выборов со стороны правительства. С 1847 г. они проходили в Казанском полицейском управлении под председательством полицмейстера, а в качестве наблюдателей (почетных гостей) присутствовали лица, определяемые губернским правлением. Например, при выборах заседателей в декабре 1871 г., кроме полицмейстера и городского головы, контроль со стороны мусульманского общества над их проведением осуществляли ахун Камалетдин Искандеров и выдающийся татарский просветитель, имам Шигабутдин

Марджани. При избрании членов Духовного собрания в 1874 г. присутствовали полицмейстер, два служащих полицейского управления, два ахуна и состоящий при казанском губернаторе чиновник Министерства внутренних дел князь Ч.Давлеткильдеев.³⁴

Отдельные ахуны и муллы избирались заседателями неоднократно. Например, Тажетдин Максютов и Тажетдин Муштареев заседали с перерывами по 4 срока, а Габдулжаббар Рахманкулов, Аухадий Искандеров, Исмагил Тагиров избирались по 3 раза. Своеобразным рекордсменом по исполнению обязанностей кадия был Джелалетдин Максютов, который заседал в Духовном собрании 8 сроков подряд. Он сумел закрепиться в Уфе, купил дом и землю, владел кумысолечебницей вблизи города, активно занимался торговлей. За деятельное участие в работе Уфимского попечительного о бедных комитета был награжден серебряной медалью на Станиславской ленте.³⁵

Изменения в порядке выборов заседателей не принесли желаемых результатов в улучшении работы Духовного собрания. В начале 80-х годов Салимгарей Тевкелев предпринял новые попытки по пересмотру законодательства. 23 марта 1880 г. он представил в Департамент духовных иностранных исповеданий проект, в котором предложил новую схему выбора заседателей, расширяющую источник пополнения Духовного собрания компетентными кадрами. По его мнению, на первый трехлетний цикл один заседатель должен был избираться духовенством Оренбургской губернии, второй — духовенством Самарской или Симбирской губерний; во втором трехлетии в присутствии заседал один представитель духовенства Уфимской губернии, второй — из Астраханской или Саратовской губерний. И наконец, в третьем цикле один заседатель представлял духовенство Пензенской, Тамбовской, Нижегородской и Рязанской губерний, второй — духовенство Вятской и Пермской губерний. Одно постоянное место отводилось избраннику духовенства Казанской губернии. Этим муфтий рассчитывал избежать противостояния с «казанской партией» и очередного блокирования проекта заседателями. Выборы предполагалось проводить не одновременно, а ежегодно заменять одного заседателя.³⁶

В целом отзывы губернаторов на предложения Салимгарея Тевкелева были благоприятными. В частности, казанский губернатор в письме от 17 ноября 1880 г. в Департамент духовных дел иностранных исповеданий отмечал, что «указанный проект сравнил бы казанских татар с прочими мусульманами России..., не давая им преимущества в духовном чине и тем самым поубавил у них как особенного влияния на мусульманское население, так и фанатичной заносчивости».³⁷ Против замыслов Салимгарея Тевкелева выступил только рязанский губернатор, считавший, что любые преобразования не способны изменить сущность деятельности Духовного собрания, так как

ислам «изуверская религия».³⁸ Начальник Департамента А.Н.Мосолов в письме муфтию от 21 января 1881 г. отмечал, что благоприятные отзывы губернаторов «... дают правительству прочную опору принять без всяких колебаний и недомолвок желанную Вам меру».³⁹

Министр внутренних дел Д.Толстой также положительно оценивал проект Салимгарея Тевкелева. В то же время он был против предоставления особых преимуществ Казанской губернии в выборе заседателей, а также против проведения губернских мусульманских съездов.⁴⁰ Несмотря на положительные отклики, многочисленные обращения Салимгарея Тевкелева в Министерство внутренних дел в 1883—1885 гг. не дали практических результатов.⁴¹

В августе 1886 г. муфтий Мухамедьяр Султанов выдвинул новый проект выборов заседателей Духовного собрания. Как и Салимгарей Тевкелев, он разделил губернии с мусульманским населением на избирательные округа. В первый округ должна была войти Уфимская губерния, имеющая 1386 приходов и 2240 ахунов и мулл. Второй округ составляли Оренбургская, Казанская и Астраханская губернии (1366 и 2051), третий Самарская, Саратовская, Симбирская, Пензенская, Тамбовская, Вятская, Нижегородская, Рязанская, Пермская, Томская и Уральская губернии (1366 и 1958). Ряд губерний, в том числе Московская и Санкт-петербургская, из-за отдаленности и малочисленности в них мусульманских приходов, лишился избирательного права. Каждый округ избирал заседателей на общих съездах. Кандидаты в заседатели должны были свободно изъясняться, читать и писать по-русски. «Во избежание всяких кривотолков и недоразумений, — писал Мухамедьяр Султанов, было бы желательно устранить полицию от всякого участия в выборах».⁴²

Проект Мухамедьяра Султанова в Министерстве внутренних дел встретили весьма прохладно. Период увлечения идеей выборности высших мусульманских должностных лиц в правительственных структурах уже прошел. В российской столице преобладало мнение, что выборы могут привести к нежелательным последствиям, способствовать активизации «инородцев» в борьбе за свои права. К тому же, видные общественные деятели и печать трубили о мусульманской угрозе целостности России. Н.И.Ильминский в секретном послании к К.П.Победоносцеву от 10 февраля 1884 г. писал о новых тенденциях в развитии мусульманского движения, желании казанского культурного центра соединиться с уфимским. Особую угрозу миссионер видел в деятельности заседателя Мухамадия Салихова. Характеризуя его как «ученого фанатика и жестокого врага русско-татарской школы», Н.И.Ильминский предлагал удалить упомянутого заседателя с должности под любым, даже вымышленным предлогом.⁴³

Все это оказало влияние на Департамент духовных дел иностранных исповеданий. Директор учреждения М.Р.Кантакузин-Сперанский в письме к муфтию Мухамедьяру Султанову от 8 октября 1886 г. убеждал его в необходимости назначения кадиев самим главой Духовного собрания. Во-первых, считал директор, такой порядок не столь громоздок, не требует больших финансовых затрат и дает возможность назначать на должность духовных лиц из различных губерний, во-вторых, позволяет укомплектовать Духовное собрание более способными и компетентными лицами, в-третьих, упрочит авторитет муфтия.⁴⁴

На этот раз заседатели Собрания были лишены возможности высказывать мнение о новом законопроекте, так как инициатива об изменениях исходила от вышестоящих инстанций. Повышение же административных возможностей более чем устраивало муфтия и он дал благожелательный отзыв.⁴⁵

18 декабря 1889 г. Государственный совет изменил 1237-ю статью устава Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Теперь она гласила следующим образом: «Члены Духовного собрания и три кандидата к ним назначаются Министерством внутренних дел по представлению оренбургского муфтия каждый на три года». Ежегодно из состава религиозного учреждения выбывал один кадий, а на его место прибывал другой. Предусматривалась возможность и продления срока пребывания в религиозном учреждении. В течение первых 6 лет после принятия данного закона членами Оренбургского магометанского духовного собрания могли назначаться лица, познания которых в русском языке ограничивались просто грамотностью, то есть им не нужно было предъявлять свидетельства об окончании гимназии.⁴⁶

На первое трехлетие Министерство внутренних дел само установило очередь выбывания кадиев из состава Духовного собрания. Муфтий и Уфимское губернское правление пожелали скорее избавиться от неустраивавших их кадиев — А.Хисматуллина и Д.Максютова. Уфимский губернатор объяснял свои пристрастия несочувственным отношением указанных заседателей к закону об образовательном цензе для мусульманских священнослужителей.⁴⁷ Первым вновь назначенным заседателем стал в 1890 г. мулла д.Тимошкино Сенгилейского уезда Симбирской губернии Бургамитлин Насретдинов. Анонимный автор из Казани уведомлял министра внутренних дел И.Н.Дурново, что «супруга новоизбранного члена Собрания и невеста родного сына муфтия связаны близкими узами кровного родства».⁴⁸ При новом порядке назначения членов государственно-религиозного учреждения правительством собирались сведения о политической благонадежности предполагаемых заседателей. Так, самарский губернатор сообщал 26 января 1891 г. директору Департамента М.Р.Канта-

кузину-Сперанскому, что второй кандидат на должность кадия имам и мударрис Ильбяковской соборной мечети Бугульминского уезда Риза-етдин Фахретдинов, «как оказалось по собранным сведениям, поведения хорошего и политически благонадежен, читать и писать по-русски умеет».⁴⁹ Такой короткой справкой Министерство внутренних дел удовлетворялось, фактически его роль при назначении кадиев была чисто формальной.

Таким образом, действующее в течение столетия законоположение о выборах заседателей Духовного собрания подверглось кардинальному изменению. При назначении заседателей главой религиозного учреждения расширялись возможности для поиска действительно авторитетных кандидатов. Но сами мусульманские общины лишались возможности влиять на избрание членов Духовного собрания. Теперь практически все целиком зависело от личности муфтия, самостоятельно подбиравшего кадры.

Примечания:

- ¹ Более подробно о компетенции и руководителях Духовного собрания см.: Д.Д. Азаматов. Оренбургское магометанское духовное собрание // Ватандаш. 1997, № 4, с.187—197, № 5, с.166—182.
- ² Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-ое. (Далее ПСЗ.1). СПб., 1830. Т.ХХII. №.162555. с. 450
- ³ Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (Далее ЦГИА РБ), ф.и-295, оп.4, д.12065, л.3.
- ⁴ Российский государственный исторический архив (Далее РГИА), ф.821. оп.8, д.611, л.83 об.
- ⁵ *Климович Л.* Ислам в царской России. М.,1936. с. 22.; *Ишмухаметов З.А.* Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. Казань, 1979.
- ⁶ ПСЗ.1. Т.23. №17146. с. 453.
- ⁷ Государственный архив Оренбургской области (Далее ГАОО), ф.6, оп.2, д.724, л.1—2.
- ⁸ Свод законов Российской империи. СПб.,1857. Т.11, ч.1. с. 219.
- ⁹ *Марджани Ш.* Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан вэ Булгар. Казань, 1900, ч. 2, с. 213.
- ¹⁰ ГАОО, ф.6, оп.4, д.8514. л.1.
- ¹¹ *Там же*, д.8565, л.5—6.
- ¹² *Там же*, д.8085, л.39.
- ¹³ ЦГИА РБ, ф.и-295, оп.3, д.473, л.1 об.
- ¹⁴ ГАОО, ф.6. оп.5, д. 11536, л. 1—2.
- ¹⁵ *Там же*, л.4, 14, 20.
- ¹⁶ *Там же*, оп.8, д.12620. л.1—2.
- ¹⁷ *Там же*, л.3—4.
- ¹⁸ *Там же*, л.7.
- ¹⁹ ЦГИА РБ, ф.и-295, оп.10, д.32, л.216.
- ²⁰ *Там же*, оп.2, д.57 (журнал от 27 ноября 1851 г.).
- ²¹ *Там же*, оп.10, д.32, д.219.

- ²² Там же, оп.4, д.12068, л.1.
- ²³ Там же, д. 12066, л. 1.
- ²⁴ ЦГИА РБ, ф.и-6, оп.1, д.592, л.5—6.
- ²⁵ Там же, ф.и-295, оп.2, д.102 (журнал от 6 октября 1864 г.).
- ²⁶ РГИА, ф.821, оп.8, д.594, л.44.
- ²⁷ ЦГИА РБ, ф.и-6, оп.1, д.644, л. 1—2.
- ²⁸ РГИА, ф. 821, оп.8, д.594, Л.43 об., 96 об.
- ²⁹ Там же, л.101.
- ³⁰ ЦГИА РБ, ф.и-295, оп.4, д.6442, л.2.
- ³¹ Там же, д.12066, л.1.
- ³² Там же, л.3 об.
- ³³ Там же, д.7981, л.3.; оп.4, д.1478, л.1.
- ³⁴ Там же, д.1 1336, л.6—8.
- ³⁵ РГИА, ф.821, оп.8. д.607, л.40—44.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же, л. 59.
- ³⁸ Там же, л.81.
- ³⁹ ЦГИА РБ, ф.и-295, оп.4, д.12066, л.12.
- ⁴⁰ РГИА РБ. ф.821, оп.8. д.1042, л.16.
- ⁴¹ Там же, л.16 об.
- ⁴² Там же, д.620, л.21—28.
- ⁴³ Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. Казань, 1895. с. 64.
- ⁴⁴ РГИА, ф.821, оп.8, д.620, л.30.
- ⁴⁵ Там же, л.182.
- ⁴⁶ Там же, д.621, л.4.
- ⁴⁷ Там же, д.622, л.7 об.
- ⁴⁸ Там же, л.12.
- ⁴⁹ Там же, л.13.

Завдат Миннуллин*

ЗЕМЛЯЧЕСТВА И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЕ ОБЩЕСТВА ТАТАРСКИХ УЧАЩИХСЯ В МУСУЛЬМАНСКИХ СТРАНАХ (НАЧАЛО XX В.)

Связи предков татар со странами мусульманского Востока уходят своими корнями далеко вглубь веков. Это было обусловлено различными, в первую очередь политико-экономическими и религиозными, факторами. В этой связи достаточно упомянуть дипломатические взаимоотношения между Волжской Булгарией и Багдадским халифатом начала X в. (посольство халифа аль-Муктадира 921—922 гг.).¹ Оживленные дипломатические, военные и другие отношения татар со странами Востока (прежде всего с Египтом) происходили и в последующий период, особенно в период Джучиева Улуса (Золотой Орды).²

После потери суверенитета Казани в 1552 г. характер этих отношений резко изменился. В условиях отсутствия политической самостоятельности отношения татар со странами мусульманского Востока свелись к паломничеству (хаджу) к святыням Ислама, а также к поездкам на учебу в крупные мусульманские учебные центры Аравии, Египта, Турции и т.д. Следует сказать, что татары в этот период выступали не только в качестве стороны, получающей тот или иной объем научной, литературной и иной информации, но и сами вносили посильный вклад в общемусульманскую сокровищницу знаний и пропаганды исламских ценностей. Например, выходец из д.Кышкар Арского уезда Казанской губернии Шамсутдин Кышкари в 20-е годы XIX в., по рекомендации Ибрахим паши, в течение 7 лет преподавал персидский язык в знаменитом Каирском университете аль-Азхар.³

Долгое время, вплоть до конца XIX в. традиционными центрами учебы для татарских юношей были Бухара, Самарканд и другие центры мусульманской учености в Средней Азии и в странах Ближнего Востока. Положение в этой области начинает постепенно меняться в середине XIX в. Бухара, с ее многочисленными медресе, бывшая долгое время светочем в мусульманском мире, захирела и ее авторитет начинает постепенно снижаться.

Основоположник татарского реформаторского и просветительского движения Ш.Марджани (1818—1889) говорил: «Для будущности нашего народа, обеспечения ему возможности управления собственными делами и избавления его от вечного гнета на арене жизни мы нуждаемся в европейских знаниях, просвещении, культуре и промыш-

* Миннуллин Завдат Салимович, доцент Казанского университета.

ленности. Весьма полезна для нас учеба в европейских школах. Учение и просвещение можно брать везде, где оно есть. Знание и просвещение не знают ни национальных, ни языковых границ».⁴ Ученики на практике претворяли в жизнь слова своего наставника. Так, два ученика Ш.Марджани: К.Сайфутдинов и А.Яхуди, окончив «аль-Азхар», вели там же курс восточной философии.⁵ Один из любимых учеников Ш.Марджани, Х.Фаизханов, нарушив вековые традиции, для совершенствования своих знаний выбирает уже не Бухару и не Каир, а Санкт-Петербург.⁶

К концу XIX в. постепенно увеличивается количество татарских юношей, обучающихся не только в российских гимназиях и университетах, но и в учебных заведениях Западной Европы. Это было связано со вступлением татарского народа в новую эпоху, эпоху индустриального развития, которая требовала в первую очередь светски образованных людей.⁷ Насколько велика была тяга молодежи в получении знаний в заграничных учебных заведениях говорит следующий примечательный факт. После того, как в 1912 году на страницах газеты «Вақыт» («Время») была опубликована заметка о Х.Байбулатове, обучающегося в г.Сан-Франциско, он получает множество писем от молодых людей с просьбой объяснить правила приема в американские учебные заведения и вообще об условиях жизни в тех краях, то он, не имея возможности отвечать каждому в отдельности, вынужден был выступить с разъяснениями в печати.⁸ В 1909 г. в различных учебных заведениях Стамбула обучались 63 татарских юношей.⁹ Увеличение числа татарской молодежи, отправлявшихся за знаниями в далекие страны поставило на повестку дня проблему моральной поддержки и материального обеспечения, придания этому процессу более или менее организованного характера. Татарский ученый-теолог, журналист и общественный деятель М.Бигиев констатируя, что нация «нуждается в новом образовании», науке, призывал отправлять юношей в русские учебные заведения и европейские колледжи. И первым условием успешного претворения в жизнь этих насущных задач он считал организацию обществ помощи учащейся молодежи.¹⁰ И в период революции 1905—1907 гг. в этой области возникли новые явления, которые нашли свое воплощение в новых для татар формах организации учебного процесса. Это — организация различного рода землячеств и благотворительных обществ по оказанию помощи и взаимопомощи учащейся молодежи. Оказавшись вдали от родины, татарская молодежь, естественно, остро переживала все тяготы жизни и учебы в мусульманских странах Востока, обусловленные непривычными обычаями, климатом, языковой средой, словом, всем образом жизни на чужбине. Особенно остро ощущались трудности материального порядка. Далеко не все те, кто отправлялся за знаниями в дальние страны были выходцами из состоятельных семей.¹¹

Сам факт организации татарских молодежных обществ за рубежами империи следует рассматривать как следствие мощного развития джадидизма и благотворительности у татар в начале нашего столетия. К 1917 г. в каждом крупном населенном пункте, особенно в городах, где татары жили более или менее компактно, действовали благотворительные общества. Общее количество татарских благотворительных обществ, по нашим предварительным подсчетам, к 1917 г. доходило до 100. Средства благотворительных обществ составлялись из членских взносов, пожертвований, различных сборов и доходов от недвижимого имущества. В отличие от православных приходских обществ, татарские общества широко использовали и светские способы сбора средств: устройство благотворительных спектаклей и концертов, литературно-музыкальных вечеров, национального праздника Сабантуй, кинематографических сеансов и другие мероприятия.¹² По направлениям деятельности их можно условно разделить на следующие разновидности или типы: 1) общие, 2) женские, 3) специальные, 4) общества смешанного характера (благотворительные, культурно-просветительные и экономические общества). Благотворительные общества проводили большую работу разнопланового характера. Среди них были и специальные общества по оказанию помощи учащейся татарской молодежи. Например, в 1912 г. в Оренбурге по инициативе золотопромышленника, классика татарской поэзии Мухаммедзакира Рамеева (Дэрдменда) открывается специальное благотворительное общество по оказанию помощи учащейся татарской молодежи. Некоторые представители молодежи, обучающиеся в учебных заведениях как Европы, так и в странах мусульманского Востока, а также и Америки обращались за помощью в это общество.¹³ Однако, оно не могло оказать им помощь, так как по уставу сфера ее деятельности была ограничена пределами Российской империи, т.е. они не имели права оказывать прямую материальную помощь зарубежным татарским обществам.

Первое (известное нам) общество (землячество) татарской молодежи возникло в начале 1906 г. в Каире, с целью «материальной и идейной» поддержки своих членов.¹⁴ По некоторым сведениям, просочившимся в печать, татарские ученики-шакирды среди 10 тыс. талибов аль-Азхара, по причине регулярного чтения периодической печати и исключительного трудолюбия и старания, считались самыми информированными и интеллектуально развитыми шакирдами. Члены этого общества принимали активное участие в обсуждении различных проблем школьного образования татар-мусульман России, которая то затихая, то усиливаясь постоянно шло на страницах татарской периодической печати.

Возникшее в 1908 г. в Стамбуле «Общество Российских мусульманских учеников», объединяло поволжских и крымских татар, которые проходили курс обучения в различных учебных заведениях.¹⁶ В

конце 1908 г. в Стамбуле было основано еще одно общество по оказанию помощи российским шакирдам.¹⁷ Учредителями ее выступили татарские купцы, представители интеллигенции и духовенства. По желанию членов «Общества Российских мусульманских учеников», которые подозревали, что вновь образованное общество их «проглотит», эти общества объединились. Стамбульский татарский предприниматель И.Габдюшев стал почетным попечителем. Объединенное общество, количество членов которой доходило до 70, приняло программу своей деятельности. Кроме организации материальной поддержки своих членов общество постановило обеспечить их литературными новинками, а также газетами и журналами. Это общество было наиболее крупной организацией татарской молодежи за рубежами Российской империи. Оно имело свою читальню, клуб, где устраивались музыкальные вечера, проводились собрания и встречи с представителями различных кругов как турецкой, так и российской общечужбинности.¹⁸ Общество оказывало помощь своим членам в поступлении в те или иные учебные заведения, а также в обеспечении их дешевым жильем. Члены этого общества не оставались безучастными к общественно-политическим событиям, происходящим в этот период в Турции, а некоторые из них живо обсуждались на заседаниях общества (например, женский вопрос).¹⁹ Стамбульское общество принимало некоторые шаги по регулированию процесса обучения татарской молодежи на чужбине. Например, руководство общества старалось направлять часть молодежи, которая приехала в Стамбул, с целью углубления знаний в области исламоведческих наук, в учебные заведения Мекки, Медины и Бейрута, мотивируя это тем, что в Турции нельзя получить глубокие знания в этой области. В Турции же оставляло тех, кто планировал освоить, в основном, светские науки и профессии соответствующего направления.²⁰

«Научное общество российских исламских учеников» в Мекке было образовано в 1909 г.²¹ Общество начало свою работу на основе утвержденного мекканскими властями программы-устава, состоящего из двух глав и двадцати статей. Кроме требований морально-этического характера, в программе Общества подробно регламентируется структура, порядок работы и вопросы членства в обществе. Эта организация татарских шакирдов, хотя официально и называлась «научным обществом», по существу было земляческим обществом благотворительного характера. Как и другие ученические общества, мекканское землячество также ставило задачу организации библиотеки. Одним из программных задач общества было установление связей с аналогичными организациями татарских учеников. В марте 1909 года был принят устав «Научного общества казанских талибов в Медине», почти постатейно повторяющий устав Мекканского общества.²² Заявляя, что политических целей оно не преследует, общество

поставило перед собой задачу оказывать нравственную и материальную поддержку учащимся, заботиться об укреплении патриотических и национальных чувств и готовить образованных лиц, которые по возвращении на родину могли бы преподавать полезные для народа предметы. Была также поставлена задача содействовать выработке у учащихся навыка к публичному произнесению речей.

В 1914 г. возникает еще два общества татарских учащихся за рубежами Российской империи: в Бейруте²³ и в предместье Деабенд индийского города Сахаранпур (на территории современного штата Уттар-Прадеш на севере Индии).²⁴ Учащиеся-татары в американском колледже в Бейруте, по примеру еврейских, армянских и т.д. товарищей, решили организовать «Татарскую библиотеку», чтобы быть в курсе новинок татарской литературы и научных изданий, а также познакомить однокашников и преподавательский состав с татарской литературой в целом. По установившейся традиции, ежегодно, в дни праздников, в колледже устраивались вечера, где представители различных национальностей выступали с речами на определенные темы и декламировали стихотворения на родном языке. Участие в подобных мероприятиях предполагало наличие литературы на родном языке. К тому же на этих вечерах американские миссионеры регулярно пропагандировали и возвеличивали идеи христианской религии, как единственно верного, истинного учения. Во время подобных дискуссий, как об этом сообщали учащиеся-татары этого колледжа, они использовали работы татарского ученого-теолога, журналиста и общественного деятеля М.Бигиева и при помощи его трудов им удавалось опровергать (как утверждали они сами) многие положения американских миссионеров по различным проблемам теологии (прощение грехов и неверие и т.д.). Обращаясь через газету «Вакыт» («Время») к общественности, они просили присылать им новинки татарской литературы, а также газеты и журналы на родном языке.

Образовавшие в индийском г.Сахаранпуре свое общество учащиеся медресе также первым делом приступили к организации собственной библиотеки. По своему этническому составу это общество было одним из самых пестрых организаций. Если организатором землячества был татарин Миргасим сын Миршарифа (родом из современного Мензелинского района Республики Татарстан), то остальные члены были выходцами из городов Астрахань, Бухара, Ташкент, Коканд, Маргелан и др.

Вопрос направления молодежи на учебу в мусульманские страны иногда становился предметом дискуссий между представителями различных течений общественно-политической мысли начала XX в. Так, 1907 году на страницах пробольшевистской татарской газеты «Урал» была опубликована заметка,²⁵ где с позиций квасного патриотизма резко критиковалась та часть татарской молодежи, которая отправлялась за знаниями в страны мусульманского Востока. Автор аргумен-

тировал свою точку зрения тем, что в учебных заведениях Египта, Турции и в других восточных странах невозможно получить новые научные знания, которые необходимы для прогресса нации. В ответ на это председателем общества тюрка-татарских шакирдов в Каире М.Гайнуллиным и секретарем этого же общества С.Бикбулатовым была опубликована большая статья в татарской газете «Йолдыз» («Звезда»),²⁶ где они, соглашаясь относительно важности обучения в российских гимназиях и университетах, отмечают, что в аль-Азхаре и, вообще в Египте, можно получить необходимые для духовного развития татар-мусульман знания в области арабского языка, литературы и религиозных наук. Со статьями по проблемам образования татарской молодежи выступал журналист Г.Идриси.²⁷ Среди них особое место занимает статья под весьма примечательным названием «На Запад или на Восток?». В ней Г.Идриси дает аналитический обзор состояния дел в области образования у татар. Следует сказать, что ему, получившему высшее образование сначала в Стамбульском университете, а затем в Лозанне и Льеже, было что анализировать. По его мнению, если татары не хотят погубить себя, в том числе и свою религию, то им не обязательно ехать за знаниями в священную Бухару. Взамен традиционного бухарского образования Г.Идриси призывает татарскую молодежь поступить в следующие учебные заведения:

- 1) реформированные татарские медресе и турецкие школы;
- 2) правительственные школы или русские частные учебные заведения;
- 3) европейские школы;
- 4) Каирские и Бейрутские колледжи;
- 5) японские школы;
- 6) американские школы.

В то же время симпатии самого Г.Идриси были на стороне европейских учебных заведений. По его мнению источником и центром новых технологий и различных отраслей промышленности, коммерции и земледелия, и в особенности, изучения различных языков является Европа и европейские учебные заведения. Поскольку из Японии и Америки приезжают за знаниями в Европу сотни и тысячи молодых людей, то и татарской молодежи следует отправляться туда же.

Негативное, в отдельных случаях даже враждебное отношение части русского, в том числе и татарского общества, было обусловлено различным подходом к данной проблеме. Представители русского консерватизма находили нежелательным все, что может способствовать «обособлению мусульманского населения России», в том числе и «общества взаимопомощи и особые благотворительные общества и читальни для мусульман.»²⁸ Так, представитель воинствующих миссионерских кругов, магистр богословия, лектор Казанской духовной академии, цензор Казан-

ского комитета по делам печати П.К.Жузе 6 марта 1914 г. посылает казанскому губернатору свои соображения «о заграничных влияниях на русских мусульман», в которых требует запретить татарам поездку для обучения в учебные заведения Каира, Бейрута, Стамбула, так как там они получают нехристианское образование, «ибо возможно, что там много говорят против нас», и «нужно надеяться, что и Россия также примет свои меры против тех вредных влияний, рассадником которых является и ежегодный хадж в священные города Ислама.»²⁹ Другой цензор, ярый противник татарской культуры В.Д.Смирнов в марте 1901 г. не допустил к печати рукопись татарского писателя Галиасгара Гафурова «В чьих руках татарский язык и когда он усовершенствуется» («Татар теле кем кулында вэ кайчан ислах улыныр») из-за того, что там содержится призыв отправить татар для учебы в Германию и в Бейрут в американском колледже.³⁰

Начальник Казанского губернского жандармского управления полковник Калинин, естественно, не мог оставить без внимания «заморские» организации татарских учащихся. Для сбора агентурных сведений о связях турецких и татарских «пантюкистов» в 1914 г. в Стамбул направляется провокатор, тайный агент жандармерии по кличке «теоретик» Х.Кайбышев, который, наряду с видными деятелями национально-освободительного движения как Ю.Акчура, встречается и с членами Стамбульской организации татарских учащихся, а так же с одним из организаторов и председателем Общества российских мусульманских (татарских) учащихся в г. Медине Хакимом Усмановым.³¹ А в это время ничего не подозревающие татарские газеты с удовлетворением информировали своих читателей о поездке в Турцию Х.Кайбышева с супругой, что мол и наши соотечественники стали часто посещать Стамбул.³² Такие же меры предпринимались и в отношении других ученических обществ. В секретном циркуляре Департамента полиции от 18 декабря 1910 г. за № 119, 645 направленный всем начальникам охранных отделений и губернских отделений сообщается, что «в этих же целях (т.е. в политических. — З.М.), в конце 1909 года, в городе Константинополе, возникло общество, под названием «Бухарское благотворительное общество», поставившее своей задачей просвещение мусульманской молодежи Туркестана и Бухары. Не подлежит сомнению, что указанное общество не преследует образовательных целей в строго мусульманском духе, но задается более широкой задачей дать своим воспитанникам распространение, проникнутое духом панисламизма, образование с внушением той мысли, что Константинополь и Турция — центр священного ислама, куда каждый мусульманин, где бы он ни находится, должен иметь постоянное тяготение».³³

Учеба в странах мусульманского Востока содействовала углублению и совершенствованию знаний в области исламоведческих наук,

арабской истории, литературы и языка, что сыграло в дальнейшем немаловажную роль в их жизни и профессиональной деятельности. Проиллюстрируем это на примере выпускника аль-Азхара, секретаря «Общества тюрко-татарских учеников» в Каире С.Бикбулатова, который был направлен с товарищами в 1906 г. в страну пирамид по решению руководства Оренбургского медресе «Хусаиния» и на средства татарского предпринимателя М.Хусаинова.³⁴ В период учебы в Каире С.Бикбулатов был одним из организаторов и секретарем «Общества тюрко-татарских учащихся». После окончания курса обучения в аль-Азхаре, он возвращается в Оренбург и начинает преподавательскую работу в известном тюрко-татарском мире медресе «Хусаиния», одно время был заведующим учебного отдела. Одновременно он подключается и в общественную деятельность: в 1912 г. вступает в Оренбургское общество попечения об учащихся мусульманах,³⁵ а в следующий год он уже становится товарищем (заместителем) председателя этого общества.³⁶ С.Бикбулатов был также одним из организаторов Оренбургского общества тюрко-татарских учителей в 1917 году.³⁷ Он является автором монографии «Четыре халифа»,³⁸ которая как по источникам, так и по глубине разработки проблемы выгодно отличается от многочисленных компилятивных трудов по истории ислама, которыми был наводнен татарский книжный рынок до октября 1917 г. Им же был составлен один из популярных учебников арабского языка для татарских школ,³⁹ который и после 1917 г. переиздавался несколько раз и получил высокую оценку в печати.⁴⁰

Учеба в зарубежных странах оказывало благотворное влияние в расширении кругозора татарских юношей. В странах обучения они знакомились с основами различных общественно-политических и идеологических доктрин. Например, с 70-х годов XIX в. в Египте развернулось движение, которое в советской историографии определялось как «мусульманская реформация». Татарские шакирды, естественно, знакомились с трудами идеолога и лидера этого движения шейха Мухаммада Абдо (1849—1905 гг.), были читателями основанного им журнала «аль-Манар» («Маяк»), который отражал взгляды ведущих деятелей мусульманской реформации и имел своих подписчиков среди мусульман России.⁴¹ В Стамбуле татарские шакирды имели контакты с деятелями различных общественно-политических организаций (например, партии «Иттихад ва таракки» («Единение и прогресс»)).

Зарубежные общества, землячества сыграли определенную роль в упорядочении и придании организованного характера взаимопомощи, материальной поддержки учащихся татар. Немаловажное значение имело также поддержание постоянной связи с Родиной, с родной культурой. Члены этих обществ предпринимали определенные шаги по пропаганде татарской культуры среди однокашников из других национальностей. По мере сил и возможностей старались познако-

мить общественность тех стран, где они проходили курс обучения, всем тем, что имело хоть малейшее отношение к татарскому миру.

Примечания:

- ¹ См.: *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. — Харьков, 1956.
- ² См.: *Ал-Холи Амин.* Связи между Нилом и Волгой в XIII—XIV вв. — М., 1962; *Закиров С.* Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII—XIV вв.). — М., 1966.
- ³ См.: *Мәржани Ш.* Мөстәфадел-эхбар фи эхвали Казан вә Болгар. 2 кисәк. — Казан, 1897, 129—130 бб.
- ⁴ *Мәржани Ш.* Тууына 100 ел тулу мөнәсәбәте илә. — Казан, 1915, 528 б.
- ⁵ См.: там же, 115—117 бб.
- ⁶ О жизни и деятельности Х.Фаизханова см.: *Усманов М.* Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. — Казань, 1980.
- ⁷ Подробнее см.: *Амирханов Р.У.* Некоторые особенности развития народного образования у татар в дооктябрьский период // Народное просвещение у татар в дооктябрьский период. — Казань, 1992, с.22—60.
- ⁸ См.: *Америкадан мәктүб // Вакыт.* — 1912. — 9 март.
- ⁹ См.: *Гаяз [Исхакий] Истанбул мәктүбләре // Йолдыз.* — 1909. — 15 октябрь.
- ¹⁰ См.: *Бигиев М.* Пәбияты гарәбия илә голуме исламия. — Казан, [1910], 39—40 бб.
- ¹¹ См.: *Идриси Г.* Шәһәрдәшләремә вә ерактагы якын иптәшләремә тәшәккер // *Вакыт.* — 1914. — 6 июнь.
- ¹² См.: *Миннуллин З.С.* Из истории татарских благотворительных обществ конца XIX — начала XX вв. // Татарстан. 1995. — № 11/12. — с.23—27.
- ¹³ См.: «Укучыларга ярдәм жәмгыяте» тарафыннан // *Вакыт.* — 1913. — 9 ноябрь.
- ¹⁴ См.: *Мисырта татар таләбәсе жәмгыяте // Казан мөхбире.* — 1906. — 9 апрель; [Мисыр шәһәрәндә...] // *Вакыт.* — 1906. — 20 июнь.
- ¹⁵ См.: *Фәхретдин Р.* Мәктәп вә зәкят хәзинә вә земство ярдәме. — Оренбург, е.к.; Мисыр әл-Каһирәдә әл-Пәһәр // *Шура.* — 1908. — №4. — 114—116 бб.
- ¹⁶ См.: *Истанбулда татар шәкертләре // әл-Ислах.* — 1908. — № 43. — 9 б; *Истанбулда Русия шәкертләренәң жәмгыяте // әл-Ислах.* — 1909. — № 63. — 3 б.
- ¹⁷ См.: *Истанбулда русияле татар шәкертләре // Йолдыз.* — 1908. — 7 декабрь.
- ¹⁸ См.: *Кәrimi Ф.* Истанбул мәктүбләре. — Оренбург, 1913. — 413—414 бб.
- ¹⁹ См.: там же, с.194.
- ²⁰ См.: *Насыйри З.* Төркиядә укучы татар шәкертләре // *Вакыт.* — 1914. — 27 июль.
- ²¹ См.: *Мәккәи мөкәттәрәдә (русияле ислам таләбәсенәң жәмгыяте гыйльмиясе) // Шура.* — 1910. — № 6. — 191—192 бб.
- ²² См.: *Мәдинәи Мәнәүвәрәдә Казанлы таләбәсенәң жәмгыяте гыйльмиясе // Йолдыз.* — 1909. — 8 сентябрь В начале столетия в Медине татарами за счет пожертвованных средств было построено так называемое «Казанское медресе» («Казанлы мэдрәсәсе»), которое, из-за неудов-

- летворительной постановки учебного процесса и управления вакуфами, подвергалась резкой критике на страницах периодической печати. См.: *Юлдаш*. Казанлы мэдрәсәсе // Вақыт. — 1906. — 17 октябрь; Мәдинәи Мөнаүвәрәдә татар мэдрәсәсе // Өлфәт. — 1906. — 25 октябрь; Идәргә мәктүб // Йолдыз. — 1908. — 21 декабрь; *Хаккый Х.* Мәдинәдә татар хажилары // Вақыт. — 1914. — 26 октябрь.
- ²³ См.: Бэйрутта татар таләбәсе // Вақыт. — 1914. — 22 гыйнвар; Бэйрутта татар таләбәсе // Тәржеман. — 1914. — 29 январь;
- ²⁴ См.: Һиндстанда татар таләбәсе жәмгыяте // Вақыт. — 1914. — 23 май.
- ²⁵ См.: Чит мәмләкәтләрдә татар шәкертләре // Урал. — 1907. — 18 март.
- ²⁶ См.: Мисырдагы Русия шәкертләре жәмгыятеннән «Йолдыз» идарәсенә / / Йолдыз. — 1907. — 13 май.
- ²⁷ См.: *Идриси Г.* Лозан тижарәт мәктәбе // Вақыт, 1914; ул ук. Шәһәрдәшләремә тәшәккер // Вақыт. — 1914. — 6 июль; ул ук. Гарәбкәме, шәрыккәме? // Вақыт. — 1914. — 22 июль. Со времени первой мировой войны Г.Идриси (1887 — ум. после 1945 г.) находился в Германии, в 1918—1925 гг. был основателем и президентом Общества поддержки российско-мусульманских студентов и принимал заметное участие в общественно-политической жизни страны. Подробнее см.: Гилязов И. Общество поддержки российско-мусульманских студентов в Берлине (1918—1925) // Гасырлар авызы — Эхо веков. — 1996. — №3/4. — с.193—199.
- ²⁸ *Остроумов Н.П.* Коран и прогресс. — Ташкент, 1901. — с.246.
- ²⁹ *Каримуллин А.* Татарская книга начала XX века. — Казань: 1974, с.221.
- ³⁰ Там же, с.190.
- ³¹ См.: *Мансуров Г.* Татар провокаторлары. — М., 1927, 28—38 бб.
- ³² См.: Истанбулдан мәктүб // Вақыт. — 1914. — 4 июль.
- ³³ *Губайдуллин Г.* Крах панисламизма во время империалистической войны // Культура и письменность Востока. — 1929. кн. 4/5. — с.108.
- ³⁴ См.: Оренбург // Тәржеман. — 1906. — 26 июль.
- ³⁵ См.: Отчет Оренбургского общества попечения об учащихся мусульманах за 1912 год. — Оренбург, 1913. — с.7.
- ³⁶ См.: Отчет Оренбургского общества попечения об учащихся мусульманах за 1913 год. — Оренбург, 1914. — с.5.
- ³⁷ См.: Мөселман укытучыларының жыелышы // Вақыт. — 1917. — 12 март; Оренбург төрек-татар укытучылар жәмгыяте тәэсис ителү // Вақыт. — 1917. — 29 март.
- ³⁸ См.: *Бикбулатов С.* Дүрт хәлифә. □бүбәкер вә Гомәр дәверләре. 1 жөзъ. — Казан, 1918. Монография, как сказано в предисловии, была подготовлена к печати еще в 1915 г. Издание задерживалось из-за трудностей материального порядка, вызванных революционными событиями.
- ³⁹ См.: Мөбдәэлькыйраәт. — Казан: «Мәгариф» нәшрияты, 1918. — 1 жөзъ, 6 — басма, 80 б; 2 жөзъ, 3 — басма, 92 б.
- ⁴⁰ См.: Мөбдәэлькыйраәт // Вақыт. — 1916. — 1 март.
- ⁴¹ См.: *Малюковский М.В.* Журнал «аль-Манар» как источник для изучения мусульманской реформации в Египте // Краткие сообщения института Востоковедения. XIX. — М., 1956. — с.96.

Айслу Юнусова*

К ИСТОРИИ ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Создание управления. В июле—декабре 1917 г. в Оренбурге состоялись три Всебашкирских съезда. На этих съездах были определены границы автономного Башкурдистана, система его управления, взаимоотношений с Российской Федерацией, положения о государственных институтах Башкирской территориально-национальной автономии.

В плане интересующего нас вопроса съезды признали, что во всех частях Российского союза церковь должна быть отделена от государства. Первый съезд (20—27 июля 1917 г.) принял положение о духовных школах, которые вместе с учителями должны находиться в ведении избранного населением коллегиального управления, а последнее — при духовном управлении. Каком? Было решено, что необходимо создать самостоятельное духовное управление мусульман Башкурдистана и подготовить соответствующее положение.

Второй Башкирский съезд, состоявшийся 25—29 августа того же года, постановил, что *«... до разрешения на учредительном собрании вопроса об управления Башкурдистаном и ввиду того, что в вопросе управления духовными делами и делами просвещения интересы башкирского народа не противопоставляются интересам волжских мусульман, национальные налоги, кои будут взиматься для удовлетворения потребностей просвещения и духовных дел башкир, должны взиматься через их шуру и доставляться в Оренбургский Махкамаи Шаргия»* (Махкамаи Шаргия — досл. с араб. — шариатский суд, — Оренбургское Магометанское Духовное Собрание).

Третий съезд состоялся 8—20 декабря 1917 г. Он был объявлен Учредительным курултаем, утвердил провозглашенную 15 ноября 1917 г. Центральным Башкирским шуру национальную автономию Башкурдистана, учредил Башкирское правительство, которое для башкир считается постоянным. Постановление номер XII курултая конституирует Закон о религии.

Постановление Башкирского Учредительного Курултая по религиозным вопросам. 8—20 декабря 1917 г.

«1) Религия отделена от государства. Государство не обеспечивает и не назначает духовенство.

* Юнусова Айслу Билаловна, профессор Башкирского университета.

2) Правительство все религии в Башкурдистане признает равноправными общественными учреждениями и в общих положениях считает их одинаковыми.

Об управлении духовными делами Ислама

1) Мусульмане Башкурдистана организуют общее духовное управление и союз.

2) Основы и положения духовного управления вырабатывает духовный Курултай, но до окончательной организации общего Духовного управления и выработки основ закона, первый Курултай Башкурдистана вырабатывает временное положение.

3) Будущий духовный Курултай может изменить эти основы и выработать их по своему усмотрению, но все же во всех обязательствах духовный Курултай не может вынести решения против постановления Башкурдистана об отношении религии к Правительству (государству) и об основе гражданского закона.

4) Следующий духовный Курултай организует обложение на нужды духовных дел.

5) *Духовное управление, будучи автономным, по своей линии имеет право открывать духовные и другие духовно-культурные и просветительные учреждения (мектебе, медресе, библиотеки и прочие)*.¹

Временное положение о Духовном управлении предусматривает выборность приходских, юртовых (волостных) и кантонных мусульманских управлений и их представительство на духовном Курултае. Каждое кантонное управление может иметь свою канцелярию, возглавляемую председателем — казыем, и самостоятельно решать религиозные вопросы. Курултай избирает Духовное управление мусульман Башкурдистана и его главу — муфтия, шейхульислама. Духовное управление само распоряжается денежными средствами, собранными в приходах Башкурдистана для пользы последних, назначает содержание муфтию, кантонным, волостным и приходским председателям управлений.

В подготовке этого документа принимали участие многие духовные деятели, среди них — Р. Фахретдинов, уполномоченный Башкирского шуро по Караван-сараяу в г. Оренбурге, и Мухаммед-Габдулхай Курбангалиев. Участие последнего в разработке положения о духовном управлении видно из его личного письма (см. дальше). В 1918 г. обязанности председателя исполнял известный деятель башкирского национального движения Сагит Мрясов, которого А.-З.Валидов называл «наш муфтий».²

2 октября 1918 г. состоялся съезд Башкирского духовного управления, который утвердил распределение приходов по кантон-

ным управлениям. Кантонными казиями стали: имам Бакир Гайсин (Токчуранский кантон), имам Габдрашит Гумеров (Семиродный кантон), имам Хабиб кулуй Султангужин (Кипчакский кантон), имам Зилнур Татигачев (Юрматынский кантон), ахун Мирсаяф Алчинбаев (Усерганский кантон), имам Абубакир Хусаинов (Бурзянский кантон), имам Мухамед-Габдулхай Курбангалиев (Аргаяшский кантон), имам Ахмедвали Габдулбакиев (Яланский кантон). Председательствовал на съезде Сагит Мрясов).³ Многие муллы, вошедшие в башкирское духовное управление, воевали с 1918 г. на стороне правительства Валидова. Среди них Агишев Ишммухамет, Аиткулов Хамидулла, ишан Айдаров Харрас, Зиянбатов Шакир, Ишкинин Габбас, Субхангулов Мухаммет, Тагиров Нурлыгазам, мулла Урманов и другие.⁴

Причины создания собственного независимого духовного управления отнюдь не сводились к стремлению иметь именно национальное башкирское ведомство. Напротив, организаторы его подчеркивали, что национальные интересы ведомством будут подчинены религиозным, а само ведомство должно быть независимым от правительства Башкортостана:

*«Если пока Духовное управление мусульман Башкортостана стоит под опекой правительства Башкортостана, но со временем его деятельность будет абсолютно самостоятельной. Его будут избирать только лишь религиозные деятели, духовенство и представители приходов. Оно, в отличие от Уфимского Духовного управления, считающегося с политикой Национального управления,⁵ не будет связано с правительством, и не будет его органом. <...> Папа у католиков не составляет какого-либо организованного правительства, вмешивается лишь тогда, когда в какой-либо точке мира возникают вопросы, касающиеся католиков. Папа не различает итальянцев, французов и немцев. Башкиры желают поставить деятельность мусульманского духовенства тоже в этом духе, и чтобы Духовное управление мусульман Башкортостана [занималось] такой деятельностью. Условием осуществления этого является независимость Духовного управления от любых национальных органов управления или правительства».*⁶

Однако к идее создания автономного духовного управления разные течения башкирского национального движения относились по-разному. Известно, что в башкирской политической жизни имело место резкое противостояние между правительством Башкирской автономии Ахмед-Заки Валидова и группой сторонников Мухаммед-Габдулхая Курбангалиева.⁷ Многие аргаяшские башкиры,

придерживаясь доводов М.-Г. Курбангалиева, считали, что выделение башкирского населения в автономную часть Российской республики не должно состояться.⁸ Национальное устройство башкир мыслилось М.-Г. Курбангалиевым и его сторонниками (они представляли башкирское население Давлетбаевской, Мавлютовской, Метелевской и Мухаметкулуевской волостей Челябинского уезда, которые составили впоследствии Аргаяшский кантон Малой Башкирии) как культурно-национальная автономия. Главной задачей, считали они, было быстрее создание автономного духовного управления. *«... Особенно желательно образование самостоятельного духовного управления, чтобы выйти из подчинения татарскому магометанскому управлению, так как это было одним из источников татарского засилья над башкирами»*, — пишут в своем прошении от 31 октября 1918 г. в адрес министра внутренних дел Сибирского правительства М.-Г. Курбангалиев, И. Гадильшин, С. Ахмеджанов и Ш. Фахрисламов как уполномоченные вышеупомянутых волостей Челябинского уезда. С этим прошением они прибыли в Омск. Объясняя «причины, побудившие башкирский народ образовать самостоятельный Башкурдистан», Курбангалиев в личном письме в Сибирское временное правительство от 9 января 1919 г. пишет, что это: *«... 1) Возможность проникновения большевистской заразы в Башкирию. 2) Возможность социализации башкирских земель. 3) Возможность татарского ига, в случае создания Общегумульманского Правительства, путем захвата власти со стороны татар.»* В этом же письме он сообщает, что башкиры Давлетбаевской волости постановили *«... оторваться от Башкурдистана, стремясь территориально присоединиться к Сибири, так как всякие социалистические болтовни нам беспартийным чужды»*. Далее Курбангалиев пишет: *«В скором времени я постараюсь прислать Вашему Превосходительству копию с постановления Учредительного съезда Башкурдистана по духовным вопросам. Постановление это составлено нами на Учредительном съезде, думаю, что таковое будет хорошим материалом при составлении положения об организации духовного управления Башкирии»*⁹ (речь идет о вышеупомянутом постановлении третьего Учредительного курултая).

Таким образом, именно М.-Г. Курбангалиев и его сторонники наиболее активно отстаивали идею башкирского духовного управления и принимали непосредственное участие в разработке положения об управлении, принятого на третьем Всебашкирском съезде. Одним из побудительных мотивов создания такого управления было стремление

достичь независимости от центрального духовного ведомства мусульман, которое зарекомендовало себя в глазах башкир инициатором создания Волжско-Уральских штатов.

Последовавшие затем политические события надолго отложили созыв духовного курултая башкир-мусульман. В феврале 1919 г. башкирские войска по соглашению между Башревкомом, возглавляемым А.-З.Валидовым, и Советским правительством перешли на сторону Красной Армии. М.-Г.Курбангалиев возглавил башкирские войска в армии Колчака. Таким образом М.-Г.Курбангалиев и А.-З.Валидов уже окончательно оказались по разные стороны фронта. Действовавшее в составе правительства автономного Башкурдистана мусульманское духовное ведомство перешло к Советам вместе с башкирскими войсками.

23 марта 1919 г. была провозглашена Советская Автономная Башкирская республика — Малая Башкирия. В Аргаяшский кантон Малой Башкирии вошли и волости Челябинского уезда, население которого так опасалось именно подобного исхода дела и на своих сходах в сентябре—ноябре 1918 г. приняло решение подчиниться не правительству Башкортостана, а Временному сибирскому правительству.

С вхождением Малой Башкирии в Россию на правах автономной советской республики на всю ее территорию распространились законы РСФСР, в том числе и закон об отделении церкви от государства и школы от церкви. Но сложная военная обстановка не располагала к осуществлению советского законодательства. До августа 1919 г. Башвоенревком, ввиду военных действий в Башкирии, находился в разъездах, а вместе с ним и башкирское духовное ведомство (Временное духовное управление), которое пользовалось материальной и моральной поддержкой Башвоенревкома. Башвоенревком узаконил дни мусульманских праздников как нерабочие,¹⁰ содействовал проведению Ураза и Курбан-байрама в местах боевых действий. Так, 8 июля 1918 г. распоряжением за № 321 Башвоенсовета, пребывавшего в то время в Челябинске, член совета Файзурахман Габитов был командирован на фронт «... для оказания помощи к приготовлению праздника Ураза-байрам».¹¹ Члены духовного ведомства находились в этот сложный период на довольствии башкирского правительства. Председатель Совнархоза Карамышев из средств Башвоенревкома выдал духовному ведомству десять тысяч рублей «... до возвращения на территорию Башкирии. ... В случае невозможности получить деньги от духовного ведомства, таковые списать и считать потерянными», — говорится в расписке.

Невозможность выйти из-под опеки правительства объясняется чрезвычайной экономической слабостью башкирских приходов в силу общей нищеты башкир в целом. Об этом писала башкирская пресса, подчеркивая, что в таких условиях башкирским приходам надо думать не об увеличении числа мечетей, а о дальнейшем образовании среди башкир, овладении прибыльными профессиями, навыками. От имени Духовного управления Башкортостана газета «Башкорт хөкүмәтенен теле» предупреждала о том, что дробление приходов является опасным для мусульман республики:

«Дробление приходов, увеличение числа мечетей, построенных кое-как, размножение мулл и назначение их в нужное и ненужное место было до сих пор самым большим злом российских мусульман. <...> Надо сказать правду: в отношении наличия денег башкирский народ намного беднее других мусульман (здесь мы не говорим о природных богатствах государства), состояние приходов намного хуже, чем в других местах, муллы тоже не обеспечены. Несмотря на это часто встречаются попытки раздела приходов из-за взаимных конфликтов или доносов. Не успело Духовное управление Башкортостана открыться и приступить к работе, к нему посыпались приговоры и просьбы о разделе приходов, строительства мечетей.»¹²

Башкирское духовенство подготовило созыв съезда мусульман Малой Башкирии, который смог состояться только в марте 1921 г. в селе Аллагуват Стерлитамакского кантона. Съезд был провозглашен Духовным курултаем и учредил Духовное управление мусульман Башкирии. Муфтием Башкирского духовного управления был избран мугаллим Мансур Халиков.¹³ Башкирскому духовному управлению были подведомственны мусульманские приходы в трех кантонах Малой Башкирии — Аргаяшском, Зилаирском, Тамьян-Катайском, частично — в остальных, главным образом в Стерлитамакском. Кроме того, управление имело влияние на прилегающие казахские приходы и один мухтасибат в Татарии (территория бывшего Мензелинского уезда).¹⁴ Резиденция управления находилась в Стерлитамаке, в здании правительства Малой Башкирии.

Тем временем, в Уфимской губернии духовная жизнь башкирского и татарского населения строилась по законам Советской власти. Часть мусульманского духовенства Уфимской губернии, Урала и Поволжья, занимавшего крайне непримиримую позицию по отношению к советам, ушла вместе с армией Колчака в Сибирь. Среди них были 32 известных имама Уфимского, Белебеевского, Бирского, Мензелинского, Златоустовского уездов Уфимской губернии.¹⁵

Пути Башкирского духовного управления и Центрального духовного ведомства мусульман Внутренней России и Сибири (далее в тексте — БДУ и ЦДУМ) пересеклись в 1922 году. С расширением границ БАССР (путем слияния Малой Башкирии с Уфимской губернией) БДУ пытается распространить свое влияние на всю территорию Башкирской республики, вступая в соперничество с Центральным ведомством. Летом 1923 г., с 10 по 17 июня, башкирское духовенство созывает съезд мусульман БАССР, проходивший в одни и те же дни с общероссийским мусульманским съездом. В проведении съезда поддержку духовенству оказал Наркомат внутренних дел БАССР и лично Ш.Худайбердин. В день открытия съезда в адрес НКВД БАССР была отправлена благодарственная телеграмма, в которой говорилось:

«... от духовенства и представителей бедного башкирского народа съезд посылает свою благодарность башкирскому народному комиссариату внутренних дел. Духовенство Башкирской республики радуясь на то свержение самодержавия, которое посылало работать своих миссионеров среди мусульман против религии Ислама (Магомета), посылает свои привет... Мы, угнетенное духовенство угнетенного народа, увидев равенство и свободу, и решение свободно свои желания во 2-м съезде духовенства Башкирской республики, мы от души приветствуем Советскую власть. Да здравствует Башкирская Советская Социалистическая республика. Да здравствует Российская Социалистическая Федеративная Советская республика.

*Председатель съезда духовенства Башреспублики Г. Гафури. Секретарь Бакиров. 1923 г. 10 июня».*¹⁶

Съезд принял резолюцию об организации Духовного управления «специально для Башреспублики», о чем извещает БашЦИК, а тот — Наркомнац.

Письмо Башкирского духовного управления в БашЦИК

<i>«Башкирское Центральное</i>	<i>Копия</i>
<i>Духовное Управление</i>	<i>Перевод</i>
<i>21 июня 1923 г.</i>	<i>В Башкирский Центральный</i>
<i>№ 34</i>	<i>Исполнительный Комитет</i>

Сим извещается, духовный съезд представителей населения Башкирии, происходивший 10—17 июня, для рассмотрения духовных дел народов Башреспублики организовал Башкирское Центральное Духовное Управление, поэтому никакие другие духовные управления не имеют право сноситься с Вами по делам, касающимся религии, и просим по религиозным вопросам вести дела исключительно через Башкирское Духовное Управление. Вместе с тем просим довести до сведения Центрального Наркомнаца об организации специально для Башреспублики Духовного Управления.

Председатель Управления Абдулнасыр Загидов,
*член: Мутыгулла Гатай.*¹⁷

Верно: Зав. общ. делопроизводством ВЦИК (подпись) Гладилин
Резолюция Предбашчика:

Копию направить в Наркомнац для сведения и для уведомления,
что имеется Башкирское Духовное Управление. Предбашчик. Кушаев.

*Верно: Зав. общим делопроизводством (подпись).*¹⁸

Организаторы съезда еще раз подтвердили свое стремление к обособленности от центрального мусульманского ведомства. В глазах башкир оно было и оставалось проводником политики центральной власти и одновременно органом, в котором «царило засилье татарского духовенства». И хотя в ЦДУМ ситуация значительно изменилась, отделенческая тенденция башкирского духовенства сохранилась.

Ярым противником ЦДУМ был Мутыгулла Гатауллин (в вышеприведенном документе — Гатай), вскоре после съезда сменивший А. Загидова и ставший муфтием, председателем БДУ. Лидерство М. Гатауллина среди башкирского духовенства не было случайным. Он был аргаяшским башкиром (по переписи 1926 г. числился мешеряком, муфтием), уроженцем села Кунашак, которое вошло в Аргаяшский кантон Башкирии. Мутыгулла Гатауллин происходил из зажиточной семьи муллы, братья его, как и он сам, также были муллами деревни Кунашак (в ней было 5 приходов). До 1922 г. он занимал должность имама мечети первого мусульманского прихода Кунашака.¹⁹ Это был довольно энергичный и предприимчивый человек. После Курбангалиева Мутыгулла Гатауллин (его называли просто Мутыгулла, или Гатай) стал духовным и идейным лидером аргаяшских башкир. С М.-Г. Курбангалиевым его связывали дружеские отношения, он был учителем последнего, и после бегства Габдулхая справлялся о нем через знакомых, пытался наладить переписку. Следует подчеркнуть, что в среде аргаяшских башкир Габдулхай Курбангалиев был по-прежнему почитаем, многие ждали его возвращения. Симпатизировавшие Курбангалиеву лица находили поддержку у представителей власти Аргаяшского кантона, да и среди самих руководителей так называемых «северных кантонов» (Аргаяшского и Яланского) были его сторонники. Например, заведующий Яланским земотделом, член кантревкома Хадисов был арестован в 1920 г. Аргаяшским ЧК как один из ближайших помощников Габдулхая Курбангалиева. Кроме того, в сентябре секретарь Мухаметкулуевской волостной ячейки РКП(б) возбудил перед Аргаяшским канткомом партии ходатайство о немедленном аресте некоего Мухаммеда Юнусова, который «... является ярым приспешником контрреволюционера Курбангалиева и нетерпимо ожидает Абдулхая Курбангалиева».²⁰

В 20—30-е гг. между сторонниками обоих духовных управлений шла непримиримая борьба за сферы влияния в БАССР, за приходы, здания мечетей и, особенно, за здание, в котором находилась резиденция российского муфтия Р.Фахретдинова. После проведения съезда в 1923 г. Башкирское духовное управление переехало из Стерлитамака в Уфу. Оно поставило своей целью во что бы то ни стало выжить Центральное духовное управление мусульман Внутренней России и Сибири из Башкирии и перевести все мусульманские приходы республики в свое ведомство. Этот вопрос неоднократно ставился перед правительством Башкирской автономии. Обсудив вопрос о местонахождении ЦДУМ, Президиум БЦИК на заседании 11 декабря 1923 г. постановил просить ВЦИК о переводе Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири из Уфы в Казань или Москву. С инициативой выступил нарком внутренних дел Башкирии Ш. Худайбердин.²¹ Однако это решение не было реализовано. Оно было принято без учета реальных государственно-религиозных отношений, которые именно в этом вопросе имели давнюю традицию и устоявшиеся аргументы в пользу сохранения центрального российского мусульманского ведомства в Уфе, а не в другом месте.²²

Противоборствующие стороны не стеснялись в выражениях и средствах борьбы, которая приобретала все более ярко выраженную грубую националистическую окраску. Представители Российского управления были объявлены «татарскими муллами», которые сидят на шее у башкирского народа. В январе 1926 г. БДУ издает циркуляр, который предусматривает прекращение деятельности ЦДУМ: «1. Запретить старому Управлению вселение раздора именем религии в пределах государства бедного башкирского народа». Пунктом вторым запрещается производить сбор средств для ЦДУМ, а пунктом третьим ЦДУМ выселяется из своей резиденции. Один из членов БДУ Халил Юлдашев в своем выступлении в Месягутовском кантоне пообещал выбросить представителей ЦДУМ в окно: «Мы их прогоним из здания управления. Кашшафа из одного, Абдуллу из другого, Зию выбросим из третьего окна и войдем в здание революционным путем».²³ Имеются ввиду казыи ЦДУМ Кашшафутдин Тарджиманов, Абдулла Сулейманов и Зияетдин Камалитдинов.

Центральное духовное управление мусульман вообще рассматривало БДУ как незаконное формирование, поскольку ислам не делит своих поданных по национальному признаку. Представители ЦДУМ отзывались о муфтии БДУ Мутыгулле Гатауллине как о человеке невежественном, который «... никаких идеологических убеждений как природный идиот не имеет». По мнению членов ЦДУМ казыи БДУ Капкаев и Утаев пьяницы, взяточники и «табачники», а Юлдашева

выгнали из рядов коммунистов (вероятно, имелось ввиду его членство в коллегии комиссариата внутренних дел правительства Малой Башкирии).

Между тем, Башкирское духовное управление было поддержано значительной частью мусульманского духовенства Башкирии независимо от национальной принадлежности. Во главе более чем 50-ти приходов БДУ находились имамы — профессиональные муллы. Перепалка между ведомствами была не в их интересах, ведь для большинства приходских мулл подведомственность тому или иному управлению означала лишь то, что именно этому управлению они отправляли собранные деньги.

ЦДУМ неоднократно делало попытки достичь единения с башкирским духовенством, предлагало отказаться от отделенческой политики. Однажды в качестве посредника в БДУ был отправлен казахский казый Куванай, однако, получив в БДУ совет «... не откармливать казыев и муфтия ЦДУ средствами в поте лица добываемыми казахским народом, а организовать отдельный муфтият», он ушел ни с чем.²⁴

Деятельность и тяжба между двумя мусульманскими ведомствами стала объектом пристального внимания Башоблотдела ГПУ. В 1926 году борьба между БДУ и ЦДУМ достигла особой остроты в связи с подготовкой съездов мусульманского духовенства. Между тем, судя по «приговорам», выработанным во время подготовки к съездам в 1926—1927 гг., у обоих управлений были одинаковые проблемы и требования к властям: предоставить полную свободу вероучения, предоставить духовенству права гражданства, отменить взимание с них подоходного налога, запретить публичное поношение религии, передать в руки мусульманского духовенства обряды рождения, венчания и смерти, провести в жизнь декрет об отделении церкви от государств в полном смысле, не вмешиваясь в религиозные дела верующих. В протоколах собраний проводится мысль о том, что если советская власть — народная, то она должна отказаться от борьбы с религией и перестать быть властью безбожников.²⁵

БООГПУ вынес вопрос о мусульманских центрах на рассмотрение Башкирского обкома ВКП(б). 23 мая 1926 г. состоялось совместное совещание БООГПУ и Башкирского обкома ВКП(б) по работе среди духовенства. Местные власти были настроены поддержать деятельность и притязания Башкирского духовного управления, о чем свидетельствует постановляющая часть совещания: «... 4. Предложить ГПУ усилить осведомительскую работу среди духовенства, применив репрессии по отношению отдельных из них, уличенных в распространении обращений ЦДУ. 5. Считать целесообразным вселение

канцелярии Башк. Духовного Управления в помещение Центр. Духовного Управления (Тукаевская, 50). 6. Взять общий курс работы, направленный к прогрессированию действий Б.Д.У.» Башкирский обком партии принимает решение «углубить работу по разложению мусульманства по линии отделенчества».²⁶ Органами РКП(б) и ГПУ использовались всевозможные средства, провоцирующие и разжигающие вражду внутри религий.

30 марта 1927 г. состоялось заседание антирелигиозной комиссии БОК ВКП(б), на котором рассматривался вопрос о съездах мусульманского духовенства. На нем были сформулированы «Выводы о съездах Мусульманского Духовенства в 1926—1927 гг.», где пунктом 12 было записано: «Необходимо всячески поощрять имеющийся антагонизм между БДУ и ЦДУ.» Далее в документе говорится:

«...принимая во внимание, что г. Уфа в данное время является центром и резиденцией Духовных управлений, что в Уфе сконцентрированы наиболее видные националы антирелигиозники, просим содействия по линии ВКП(б):

1. Отпустить средства для областной Комиссии Безбожников (предоставленная смета Областным Союзом Безбожников выражается примерно в 21 тыс. рублей).

2. Разрешить выпуск антирелигиозной газеты на башкирском языке, ведущей антирелигиозную пропаганду в особенности среди мусульманского духовенства, и отпустить средства на содержание таковой.

3. Ввести в штат АПО Обкома ВКП(б) ответственного работника, ведущего и направляющего антирелигиозную работу в Башкирии с марта (на эту работу рекомендуем тов. Алтая, бывшего члена пропгруппы, местного национала).

*Зав. Агитпропом БОК Уразаев».*²⁷

Башкирский обком обратился в ЦК ВКП(б) с просьбой увеличить финансирование агитационной пропаганды. Аргументами в пользу необходимости дополнительных усилий и средств на проведение антирелигиозной работы именно в Башкирии были: активизация мусульманского духовенства, а главное — наличие на территории Башкирии двух мусульманских управлений, требующих к себе усиленного внимания, и соперничество между ними.

Таким образом, результатом острого противостояния мусульманских руководящих учреждений стало усиление антирелигиозной политики башкирских властей, изыскание ими дополнительных средств на борьбу с религией, учреждение антирелигиозного отдела БОК ВКП(б) со своим штатом, начало издания антирелигиозного журнала на башкирском языке, который получил название «Аллахыз» («Безбожник»).

Существование двух мусульманских центров в Башкирии, сопровождавшееся бесконечными взаимными упреками, претензиями, борьбой за сферы влияния, отнюдь не способствовало укреплению положения мусульманской веры, а лишь облегчило властям задачу уничтожения мусульманских религиозных общин и ислама в целом. В 1936 г. были арестованы и в 1938 г. расстреляны все члены и ЦДУМ и БДУ. Ослабленные в борьбе друг с другом мусульманские управления — Башкирское и Центральное — не смогли противостоять ударам воинствующего атеизма, нанесенным религии в 30-е годы. Этот печальный опыт следовало бы учесть тем, кто сегодня пытается разобщить мир ислама, играя на национальных чувствах верующих.

Примечания:

- ¹ ЦГАОО РБ. Ф.1832. Оп.4. Д.186. Л.1—2; *Юлдашбаев Б.Х.* Учредительный курултай автономного Башкортостана (декабрь 1917 г.)/ Документы и материалы. С приложением. — Уфа, 1997. — С.58—64.
- ² *Заки Валиди Тоган.* Воспоминания. — Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрок за национальное существование и культуру. — М., 1997. — С.274.
- ³ Башкорт хөкүмәтенә теле. — № 13 (6). — 8 окт. (25 сент.) 1918 г. (*Здесь и далее перевод Р.Рязянова*).
- ⁴ Башкорт. — 1917. — №12. — 10 ноябрь, 1918. — №22. — 20 июнь, 1918. — №23. — 10 июль, 1918. — №37. — 24 сент.; Башкорт хөкүмәтенә теле. — 1918. — №5. — 3 сент., 1918. — №13. — 8 окт., 1918. — №18. — 24 окт.
- ⁵ Имеется в виду Национальное управление мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири — орган, избранный на I Всероссийском мусульманском съезде в мае 1917 г. в Москве.
- ⁶ Башкорт хөкүмәтенә теле. — 1918. — № 13 (6). — 8 окт. (25 сент.) 1918 г.
- ⁷ Курбангалиев М.-Г. — сын ишана Габидуллы Курбангалиева. Не приняв идеи национально-государственной автономии Заки Валидова, тем более ее советского варианта, М.-Г. Курбангалиев с войсками Колчака ушел в Сибирь, оттуда — в Китай. Его дальнейшая судьба служит доказательством того, что полученное в башкирских медресе образование могло стать мощным стержнем дальнейшей профессиональной деятельности и жизненного успеха. В 20—30-е гг. М.-Г. Курбангалиев служил имам-хатыпом в Манчжурии и в Японии. В Токио он построил на свои средства мечеть, медресе и типографию, оказывал помощь тем мусульманам, кому удавалось выбраться из Советской России. Жизненные перипетии вернули его в СССР в 1945 г., но в качестве арестанта. Схваченный в г. Далянь советскими войсками, он был этапирован во Владимирскую тюрьму, где отсидел до 1955 г. Власти запретили ему выезд к семье в Токио. До самой смерти (умер в 1972 г.) он выполнял обязанности муллы в Челябинской области — в родных своих местах. — Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии. 1917—1994. — Уфа, 1994. — С.23.

- ⁸ Юлдашбаев Б.Х. Первый субъект. 75 лет назад была провозглашена автономия Башкирии // Советская Башкирия. 23.03.1994.
- ⁹ Личный архив Б.Х.Юлдашбаева.
- ¹⁰ ЦГИА РБ. Ф.1107. Оп.1. Д.1. Л.91об., 130об.
- ¹¹ Ишемгулов Б. Контрреволюция еллариңда динчеләр. — Уфа, 1927. — С.47.
- ¹² Башкорт хөкүмәтенең теле. — 1918. — № 13 (6).
- ¹³ Халиков Мансур Хатыпович (1886 — 1934), муфтий ДУМ Башреспублики в 1921-1923 гг. Родился в д. Большое Утяшево Кальчир-Табынской вол. Уфимского у. в семье мугаллима. В 1908 г. закончил Троицкое медресе «Расулия», затем — Уфимское медресе «Галия», мугаллим медресе в Утяшево. Делегат губернского крестьянского съезда в Уфе в 1917 г., Всероссийского Учредительного Собрания в 1918 г. В 1918-1921 гг. работает в Наркомате юстиции Малой Башкирии, в Башнаркомпросе. В марте 1921 г. на I Башкирском духовном курултае избирается муфтием, главой Башкирского духовного ведомства. С 1923 г. — рядовой мулла. В 1929 г. репрессирован, умер в исправительно-трудовом лагере на строительстве Магнитки в 1934 г. Посмертно реабилитирован в 1991 г.— Кутушев Р. Первый башкирский муфтий // Известия Башкортостана. 1994, 25 февраля.
- ¹⁴ ЦГИА РБ. Ф.394. Оп.2. Д.2078. Л.162—164; ЦГАОО РБ. Ф.122. Оп.5. Д.186. Л.118.
- ¹⁵ Ишемгулов Б. Контрреволюция еллариңда динчеләр. — Уфа, 1927. — С.42—46.
- ¹⁶ ГА РФ. Ф.1318. Оп.1. Д.1694. Л.20.
- ¹⁷ Гатауллин Мутыгулла — Гатай (1875, д. Кунашак Шадринского у. Екатеринбургской у. — 4 июня 1936 г. Уфа), муфтий, председатель Духовного управления Башреспублики в 1926-1936 гг. Мещеряк. Отец — известный на Урале златоустовский ишан [Г]Атаулла. Образование Гатай получил в медресе Кунашака и «Расулия». До 1923 служил имамом мечети I прихода Кунашака (с 1922 г. — Аргаяшский кантон БАССР), с 1923 г. — кади, с 1926 г. — муфтий, председатель ДУМ Башреспублики. Издатель и редактор религиозного журнала «Дианат» (1926-1928 гг.). Убеденный противник джадидизма, в борьбе башкирского духовного управления с ЦДУМ (20-30-е гг.) занимал крайне националистическую позицию. Умер 4 июня 1936 г. Похоронен в Уфе на территории магометанского кладбища.— Юнусова А. Б Ислам в Башкирии. 1917-1994.
- ¹⁸ ГА РФ. Ф.1318. Оп.1. Д.1694. Л.19.
- ¹⁹ ЦГАОО РБ. Ф.24. Оп.1. Д.60. Л.41; ЦГИА РБ. Ф.472. Оп.1. Д.544. Б/п.
- ²⁰ ЦГИА РБ. Ф.1252. Оп.1. Д.39. Л.43; ЦГАОО РБ. Ф.24. Оп.1. Д.60. Л.15.
- ²¹ ЦГИА РБ. Ф.394. Оп.2. Д.2078. Л.155; Ф.1252. Оп.1. Д.526. Л.90.
- ²² Еще в конце XVIII в. при определении резиденции Оренбургского магометанского закона Духовного Собрания была выбрана Уфа, а не Оренбург, слишком близко расположенный к среднеазиатским мусульманским государствам, и не Казань, бывшая некогда оплотом мусульманского мира на восточных рубежах России и хранившая память о своей

государственной самостоятельности. Но главным фактором при определении места резиденции ОМДС было стремление правительства Екатерины II держать под контролем башкирское население, активно проявившее себя во время пугачевского бунта. Вопрос о перемещении российского мусульманского управления в Казань поднимался и им самим, например в 1906 г. на Всероссийском съезде мусульманского духовенства в Нижнем Новгороде, но не был решен положительно. Стремление сохранить Уфу в качестве центра внутрirosсийских мусульман осталось и у советских властей. Оба управления, таким образом, продолжают пребывать в Уфе.

²³ ЦГИА РБ. Ф.1252. Оп.1. Д.526. Л.3—6.

²⁴ ЦГАОО РБ. Ф.122. Оп.5. Д.186. Л.110.

²⁵ ЦГАОО РБ. Ф.122. Оп.5. Д.186. Л.122—140.

²⁶ ЦГАОО РБ. Ф.122. Оп.5. Д.186. Л.124.

²⁷ ЦГАОО РБ. Ф.122. Оп.6. Д.127. Л.8.

ВЛАСТИТЕЛИ ДУМ

Михаэль Кемпер

МЕЖДУ БУХАРОЙ И СРЕДНЕЙ ВОЛГОЙ: СТОЛКНОВЕНИЕ АБД АН-НАСРА АЛ-КУРСАВИ С УЛЕМАМИ ТРАДИЦИОНАЛИСТАМИ.*

В духовной истории татар Бухара играла важную роль как центр традиционного исламского знания. В течение нескольких веков мусульмане Волги посылали своих учеников в многочисленные медресе этого города. Поэтому длительное время казанские и оренбургские улемы придерживались среднеазиатской традиции в исламской науке. И только в 19 в. возникло новое явление, связанное с духовным освобождением татарских (или «волжских булгар», как называли их до тех пор) и широкое распространение получили богословские споры. Этим процессам и особенно роли, которую играл в них татарский улема Абд ан-Наср Абу'н-Наср ал-Курсави посвящается это исследование. В нем использован богатый материал таких крупных работ как «Мустафад ал-ахбар» Шихаб ад-Дина ал-Марджани (умер в 1889 г.), «Асар» Риза ад-Дина Фахра ад-Дина (умер в 1936 г.) и «Талфик ал-ахбар» Мухаммада Мурада ар-Рамзи (умер в 1934 г.), опубликованных в переломную эпоху в Волго-Уральском регионе.¹

После ударов, нанесенных Иваном Грозным по культуре волжских мусульман, лишь во второй половине 17 века ученики «булгарских земель» вновь обретают дорогу в бухарские медресе.² Несмотря на скудность сведений, дошедших до нас, о духовной жизни мусульман России того периода, можно утверждать, что в 18 веке для волжских шакирдов медресе Бухары были предпочтительнее чем медресе Кабула и Дагестана.

Основание Оренбурга и мусульманской слободы — Сеитовского посада, активное сотрудничество русских и татарских купцов вызвали во второй половине 18 века усиление торговых связей со среднеазиатскими ханствами. В то же время улучшились караванные дороги в казахских степях.³ Эти явления способствовали развитию культурных связей между мусульманскими народами Волго-Уральского региона и Средней Азии. К этому периоду относятся и первые, известные нам, краткие рассказы волжских мусульман о Бухаре.

* Статья М.Кемпера была опубликована в журнале «Cahiers du Monde russe», XXXVII (1-2), janvier-juin 1996, pp.41-52.

Авторы едины в стремлении подчеркнуть значение этого города, связанное с присутствием на его земле множества могил особо почитаемых мусульманских святых.⁴ Увеличение потока учащихся с Волги в Среднюю Азию в последней трети 18 века было связано с предоставлением тогда мусульманам России религиозной свободы, одним из проявлений которой было учреждение в 1788 году Духовного Собрании мусульман.⁵ Примечательно, что первый муфтий Духовного Собрании Мухаммаджан б. ал-Хусаин ал-Бурундики (Хусаинов) (умер в 1824 г.) учился в Бухаре.⁶

Наиболее влиятельные среднеазиатские шейхи, у которых в 18—19 вв. учились волжские и уральские шакирды, принадлежали к суфийскому братству (тарика) Накшбандийа Муджаддийа. Этот эпитет отражает влияние, оказанное на это среднеазиатское братство индийским шейхом Ахмадом ас-Сирхинди (умер в 1624 г.), которого ученики называли «реформатором второго тысячелетия» (муджаддид-и ал-фи сани). Сирхинди стремился к укреплению в рядах тарика «воздержанности» («Послания»). Он основал движение, которое требовало от своих членов неукоснительного соблюдения предписаний исламского закона, противопоставив его традиции экстатического суфизма. Правоверное и аскетическое учение Сирхинди основывалось исключительно на Коране и Сунне, то есть единственным примером служил пророк Мухаммад, подражать которому предписывалось членам братства.⁷

Основными распространителями учения Сирхинди среди татар и башкир были кабульский шейх Фаизхан ал-Кабули и бухарский ишан халифа Ниязули ат-Туркмани. Согласно источникам у шейха Фаизхана б. Хизрхана ал-Кабули (умер в 1802 г.) было пятнадцать учеников с Волги и Урала, среди которых знаменитый поэт Абд ар-Рахим б. Усман ал-Утыз Имяни (Утыз-Имяни, 1754—1834).⁸ В Бухаре некоторые ученики ал-Кабули не только учились, но и служили в качестве духовных лиц, как, например, тот же самый Утыз Имяни, который некоторое время состоял при мечети Магок-и Аттар.⁹

Ишан халифа Ниязули б. Шахнияз ат-Туркмани (умер в 1820/1821 гг.), по-видимому, пользовался в Бухаре большим уважением. В этом отношении интересно высказывание бухарского эмира Хайдара б. Масума (правил в 1800—1826 гг.) на похоронах Ниязули: «В Бухаре было два эмира. Теперь остался только один».¹⁰ В 1806—1807 гг. Ниязули ат-Туркмани основал медресе при бухарской мечети Кахар Минар.¹¹ Он подготовил по крайней мере четырнадцать учеников из Татарии и Башкирии (одним из них был известный поэт Абу'л-Маних ал-Каргали (умер после 1833 г.)), которые, впоследствии, вернувшись на родину, стали преподавателями медресе.¹²

Деятельность этих последователей Фаизхана и Ниязули имела важное значение для будущего развития религиозной и политической

мысли в Татарии и Башкирии в 19 веке. Их обучение в значительной степени ориентировало на Бухару следующие поколения учащихся. К тому же в Волго-Уральском регионе очень быстро распространилась поэзия татарских и башкирских последователей среднеазиатских шейхов. Однако особое место занимают богословские труды на арабском языке молодого улема, бывшего ученика Ниязуки ат-Туркмани, Абд ан-Насра ал-Курсави (1776—1812).

Курсави находился в Бухаре в первое десятилетие 19 века.¹³ В то время он был занят полемикой с некоторыми бухарскими учеными. Дискуссия была вызвана богословскими взглядами Курсави. В первый раз он изложил их в комментарии сочинения «Шарх ал-ака'ид ан-насафийа» крупного богослова Сад ад-Дина ат-Тафтазани (умер в 1390 г.).¹⁴ В свою очередь сочинение Тафтазани являлось комментарием, очень популярными в медресе, и кратким изложением взглядов (акида) Умара ан-Насафи (умер в 1142 г.). Сочинение ан-Насафи и комментарий Тафтазани считались справочниками, совершенно ортодоксальными, в вопросах калама и суннитской теологии и являлись обычными учебниками, которые использовались в бухарских медресе.

В обеих книгах затрагиваются проблемы, связанные с существованием Бога и его атрибутов. Одно из главных разногласий во взглядах между ан-Насафи, представителем школы ал-Матуриди, и Тафтазани, который, в основном, следовал учению ал-Асари, состояло в определении числа постоянных божественных атрибутов (сифат затийа). Согласно последователям Матуриди, Бог имеет восемь атрибутов: жизнь, могущество, воля, знание, слух, зрение, творение (таквин). Ашариты утверждали, что этих атрибутов только семь. По их мнению, творение не может считаться отдельным целым атрибутом, так как присутствует и в других атрибутах, особенно в могуществе и в воле.

В источниках отмечается, что бухарские улемы считали приемлемым оба мнения: «У Бога семь или восемь сифат».¹⁵ Курсави же, судя по его комментариям трудов Насафи и Тафтазани, не поддерживал ни одну из этих точек зрения. По его убеждению, определение числа конкретных атрибутов Бога находится в противоречии с высшим принципом божественной трансцендентности, что препятствует человеку свободно высказываться по поводу бытия Бога, его свойств и их соотношения. Единственный путь, по утверждению Курсави, заключался в использовании по отношению к Богу тех определений, которые были даны Им самим в Коране. В Коране же, как считал он, не говорилось об ограничении сифат числом семь или восемь и не устанавливалось различие между существенными и несущественными атрибутами Бога.

Хотя Курсави, очевидно, никогда серьезно не занимался тасаввуф, можно предположить, что его идеи были связаны с учением Ахмада ас-Сирхинди, в соответствии с которым оба мыслителя требовали

нового подхода к первоисточникам ислама. Так же как и Сирхинди, который отошел от некоторых экстатических традиций мусульманской мистики, Курсави оспорил богословские традиции, которые развились после смерти Пророка и, по его мнению, в течении веков препятствовали осуществлять предписания Корана.

Взгляды Курсави вызвали ярость определенной части бухарских улемов, которые в 1808—1809 гг. вызвали его на собрание (меджлис) ученых для выяснения его богословских убеждений в присутствии эмира Хайдара б. Масума. Курсави так защищал свои убеждения, что улемы издали фетву, согласно которой любой мусульманин, не признававший семь или восемь божественных атрибутов, считался отступником (мурад) и подлежал смертной казни. Фетва была подписана четырнадцатью видными улемами и муфтиями, среди которых был и эмир Хайдар. Текст этой памятной фетвы, со всеми подписями (довольно полно представлены в биографических работах Марджани и Риза ад-Дина б. Фахра ад-Дина) сохранился до наших дней.

В конце концов, как сообщается в источниках, Курсави все же вынудили отказаться от своих слов, а его книги были публично сожжены. В положении, в котором он оказался, было трудно избежать расправы. Мурад Рамзи писал, что бухарский шейх Ниязкули ат-Туркмани публично защищал своего ученика. Он даже угрожал возмутить народ против эмира Хайдара, если тот немедленно не освободит Курсави.¹⁶

Как бы то ни было, в итоге, Курсави вернулся на родину — в родную деревню Верхняя Корса (недалеко от Казани), где приступил к исполнению обязанностей мударриса. Верный своим первоначальным убеждениям, он работает над «Шарх ал-ака'ид ал-джадид»,¹⁷ восстанавливает комментарий к Тафтазани. Кроме богословия он стал также заниматься вопросами исламского права (фикх), где также исходил из принципа трансцендентности Бога во всех вопросах жизни и культа. По его мнению, каждый мусульманин может ссылаться на слова Бога и на слова и деяния Пророка, чтобы найти ответ на любой возникший вопрос.

Таким образом, речь шла о возможности личного толкования Корана и Сунны (иджтихад). Курсави изложил свою теорию в знаменитом трактате «ал-Иршад ли'л-ибад». Она шла в разрез с господствующей теорией ханифитского права, которое, опираясь на многочисленные работы мусульманских правоведов, предопределило все стороны человеческой жизни и требовало от верующих таклид, то есть буквального соблюдения решений видных средневековых мусульманских правоведов.

В «ал-Иршад...» Курсави приступил к рассмотрению ряда правовых вопросов, обсуждаемых многими болгарскими улемами Поволжья,

и имевших важное значение для мусульман России.¹⁸ Его внимание особенно привлекла проблема ночной молитвы (на татарском йасту) на Севере, там где летом никогда не наступает полная темнота и невозможно, таким образом, заметить сигнала к ночной молитве, совершаемой, по обычаю Пророка, с исчезновением последних солнечных лучей. В источниках указывается, что в начале 19 в. величайшие болгарские ученые Поволжья из осторожности и страха перед Богом отменили обязательную ночную молитву при отсутствии полной темноты. Среди сторонников отмены ночной молитвы находились двое очень влиятельных улемов — Абд ар-Рахим Утыз Имяни и Ишнияз б. Ширнияз ал-Хваразми (умер в 1790/1791 гг.).¹⁹ Курсави же высказался решительно против подобной отмены. Основываясь на Коране и обычаях Пророка, он пришел к выводу, что ни в Коране, ни в Сунне нет ничего, что позволяет освободить мусульман от пяти обязательных ежедневных молитв. В качестве решения он предложил совместить ночную молитву с одной из четырех других. Такое решение ему казалось правомерным, поскольку сам Пророк при некоторых обстоятельствах, например в путешествии, совершал две молитвы в одно время.

Аргументация Курсави свидетельствовала, что он, обосновывая свое решение, опирался исключительно на Коран и обычаи Пророка, как первоисточники ислама, игнорируя отсталую ханифитскую правовую литературу, в которой особое внимание обращалось вопросам божественного культа при любых возможных и воображаемых обстоятельствах. Оппоненты Курсави направились по совершенно другому пути в разрешении возникших вопросов, акцентируя внимание на правовой стороне дела. Они ссылались на канонические труды ханифитского фикха, которые сравнивали между собой и в конце концов выбирали одно из решений, предложенных юриспруденцией. Этот метод хорошо продемонстрирован в работах по религиозному праву Абд ар-Рахима Утыз Имяни — одного из крупнейших оппонентов Курсави в Татарии.²⁰ До конца 19 века проблема йасту оставалась предметом дискуссий улемов Волго-Уральского региона. Ее обсуждение свидетельствовало о серьезном расхождении между улемами традиционалистами и теми, кто проповедовал самостоятельную мысль.

Вторая дискуссия, в которой Курсави отстаивал свои взгляды, возвратившись из Бухары, касалась общей пятничной молитвы. Она явно имела политический характер. По ханифитскому праву совершение пятничной молитвы было оговорено некоторыми условиями: наличие судьи (кади) и главы мусульман (вали), которые изыскивали и стояли на страже исламского права. Влиятельные шейхи, как например Утыз Имяни, утверждали, что при русских властях эти условия не соблюдались и, следовательно, стечение народа и пятнич-

ная молитва в Казани, Оренбурге и Уфе являются незаконными.²¹ На самом деле подобная точка зрения скрывала оппозицию Духовному Собранию и муфтию, который, напротив, как официальный представитель российских мусульман, старался защитить ислам даже при чужеземном господстве.

Также как и при обсуждении проблемы ночной молитвы, опираясь лишь на Коран и Сунну, Курсави отстаивал законность и обязательность общей пятничной молитвы, считая необоснованными политические условия, якобы необходимые для осуществления пятничной молитвы. Так или иначе своей деятельностью Курсави усиливал позиции уфимского муфтия.

Его главные оппоненты Абд ар-Рахим Утыз Имяни и Баймурад б. Мухаррам ал-Булгари (умер в 1849 г.) полемизировали с ним в многочисленных трактатах.²² В 1810 году муфтию дамулле Фаталлаху ал-Уруви (умер в 1843/1844 гг.) была даже подана жалоба, в которой, из-за приверженности к своим богословским и правовым взглядам, Курсави обвинили в ереси, что грозило ему, как в Бухаре, наказанием.²³ Надо отметить, что в Бухаре Фаталлах учился у шейха Ата'аллаха б. Хади — одного из учеников эмира Хайдара б. Масума.²⁴ Ничего удивительного в том, что позднее он выступил против Курсави.

Тем не менее подобное противостояние, кажется, не вызывало никакой реакции со стороны муфтия Мухаммаджана, который явно занимал нейтральную позицию. Она объяснялась тем, что некоторые оппоненты Курсави были также известны как критики Духовного Собрания и муфтия. Поэтому у него не было оснований для их поддержки. С другой стороны, он не мог публично выступить на стороне Курсави, поскольку не слыл большим знатоком исламского права.²⁵ Возможно сыграло свою роль и поведение самого Курсави, которому его биографы приписывают неуживчивый и надменный характер. В этих условиях, имея столь слабые позиции в среде местных шейхов, муфтий стремился к сохранению своего сана, которым был обязан русским властям.

Этот новый выпад против Курсави снова вызвал вмешательство его учителя — бухарского шейха Ниязкули ат-Туркмани, по наущению которого другой его ученик, шейх Давлетшах б. Адилшах, составил официальное письмо в защиту Курсави.²⁶ В то время Давлетшах был мударрисом в Бурунгуле (одна из окрестных деревень Оренбурга). У него имелись связи с судом при Духовном Собрании и, возможно, с самим муфтием.

В письме Давлетшах поддержал мнение Курсави о божественных атрибутах. Коснувшись правовых споров, он оказался менее красноречивым. Давлетшах, в основном, старался показать, что, несмотря на

все разбирательства, объектом которых был Курсави, Духовное Собрание считало, что он по праву занимает должности имама и мударриса в деревне Верхняя Корса. По его мнению, не было никаких оснований для преследования Курсави. Один из главных аргументов Давлетшаха состоял в том, что Курсави «учился у уважаемых шейхов и великих улемов» (автор, главным образом, имел в виду Ниязули ат-Туркмани).²⁷

Но и это вмешательство не ослабило давление традиционалистов на Курсави. Пытаясь избавиться от них, Курсави решил отправиться в паломничество, в Мекку, во время которого он умер в 1812 году в Стамбуле.

После смерти Курсави некоторые муллы Волго-Уральского региона продолжали отстаивать его учение. Среди них еще один ученик Ниязули ат-Туркмани — шейх Нигматаллах б. Биктимир (умер в 1844 г.) из Стерлибашево (недалеко от Уфы). Он знакомил своих учеников с комментарием Курсави к сочинению Насафи.²⁸

Во второй половине 19 века идеи Курсави получили значительное распространение с того момента, когда их главным распространителем стал Шихаб ад-Дин Марджани (1818—1889). Марджани познакомился с учением Курсави в Средней Азии, где он находился одиннадцать лет (1838—1849). Марджани, как писал его биограф Шахар Шараф, учился у бухарских шейхов, критически настроенных к традиционному обучению в бухарских медресе. Один из его учителей, дамулла Абд ал-Му' мин Хаджа ал-Бухари ал-Афсанджи (умер в 1866 г.), был согласен с Курсави по ряду вопросов.²⁹ Следовательно, идеи Курсави, несмотря на уничтожение его книг, оказали сильное влияние на умы бухарских ученых. Кроме того надо отметить, что Марджани получил иджазат в тарике Накшбандийа Муджаддидийа шейха Губайдаллаха б. Ниязули (умер в 1852 г.), сына шейха Ниязули ат-Туркмани, у которого сорок лет назад учился Курсави.³⁰

В Бухаре Марджани учился в медресе Мир-и Араб, где вскоре сам начал преподавать. Он много занимался в библиотеках, особенно в библиотеке медресе Кукельдаш³¹ у известного татарского библиофила Мухаммада б. ал-Хусаина ал-Булгари ал-Бухари (умер в 1858 г. в Бухаре), который был близок к эмиру Насраллаху б. Хайдару.³² В Самарканде Марджани учился у некоего кази Абу Саида. В библиотеках Бухары и Самарканда он собрал сведения, на основе которых впоследствии написал историю среднеазиатских ханств, «Курфат ал-хавакин», и биографические работы: «Мустафад ал-ахбар» и «Вафийат ал-аслаф».³³

Однако одна из первых работ Марджани (сохранилась в рукописи) была посвящена Курсави.³⁴ В ней автор подробно рассказывает о злоключениях Курсави в Бухаре и особенно о событиях, повлек-

ших вынесение ему смертного приговора. В работе Марджани Курсави впервые предстал героем подлинного ислама, который отважно борется против засилья мутакаллимов традиционалистов.

Возвратившись в Казань, Марджани продолжает дело Курсави, способствует распространению его идей. В таких работах как «Назурат ал-хакк» (1870), «ал-Барк ал-вамиз» (1888) и «ал-Хикма ал-Балика» (1888) Марджани защищает основные положения религиозного права, сформулированные Курсави, критикуя по ряду проблем вековые традиции калама ашаритов. Тем самым Марджани встал в оппозицию некоторым шейхам, которые поспешили смешать его с грязью в своих работах и донести на него муфтию. Между тем положение Марджани сильно отличалось от положения Курсави в начале 19 века. Тот, по существу, был всего лишь сельским школьным учителем, а Марджани имамом и мударрисом Большой мечети Казани. Кроме того Марджани пользовался покровительством некоторых муфтиев (Абд ал-Вахид Сулейманов, с 1842 по 1862 гг.; Салим Гирей Тевкелев, с 1862 по 1884 гг.), при которых он исполнял обязанности цензора изданий Корана. Наряду с этим Марджани сотрудничал с русскими учебными заведениями: Казанский университет, опубликовавший значительное число его работ; Татарская учительская школа, в которой он занимал должность преподавателя истории ислама и религии. Его многочисленным недругам несколько раз удалось добиться его отставки с должности имама и цензора изданий Корана, но они так и не смогли ограничить успехи работ Марджани и распространение его идей, а следовательно и учения Курсави.³⁵

Оппоненты Курсави и Марджани имели схожие черты: приверженность к правовой ханифитской литературе, традиционная специализация в каламе. Кроме того, Марджани подвергся критике со стороны консервативных шейхов братства Накшбандийа, так как затронул некоторые элементы их учения.³⁶ Против него выступил Баха ад-Дин Ваиси (умер в 1893 г.), который, к сожалению, изучен еще недостаточно полно.³⁷

До последнего времени эта гетерогенная группа улемов была обойдена вниманием в научных исследованиях. Очень часто в современных исследованиях, посвященных истории российского ислама того периода, их целиком включают в растяжимую и дискриминационную группу «Кадимийа». В современной историографии, особенно в советской, кадимисты служили «реакционным» противовесом «Джадидийи». В «Кадимийи» были вперемешку объединены как оппоненты Курсави и Марджани, так и те улемы чьи богословские и правовые взгляды ненамного отличались от их взглядов.

В начале 20 века идеи Курсави и Марджани, базирующиеся на союзе Корана и Сунны (как единственных источников, заслуживаю-

щих доверия) и поощрения иджтихада стали преобладающими в татарских научных кругах. Риза ад-Дин б. Фахр ад-Дин адаптирует и развивает в своих трудах по богословию и праву мысли Курсави и его знаменитого ученика. Совершенно отличным от «жаркого» приема, оказанного новым богословским и правовым идеям в начале 20 века, было издание в 1914—1915 гг. памятной работы о Марджани.³⁸ В ней был представлен самый разнообразный состав авторов от консервативных улемов и накшбандийских шейхов как ар-Рамзи до интеллектуальных модернистов как Хади Атласи, покрывающих лаврами Марджани, а значит, хотя и косвенно, и Курсави. Десятью годами раньше казанский шейх и мударрис Галимджан Баруди (умер в 1921 г.) подготовил первое издание «Иршад...» — сочинение Курсави по праву на арабском языке.

Богословские работы Курсави, напротив, не были столь интересны для читателей, чтобы быть опубликованными, поскольку их жанр (комментарий и толкование на арабском языке) казался уже устаревшим.

По мере того, как с начала 20 века татарское общество секуляризировалось, богословские и правовые работы обоих авторов теряли свое значение для современников. В советский период фигуры Курсави и Марджани, творчество которых, как мусульманских мыслителей, было решительно игнорировано, превратились в стереотипные (совершенно секуляризированные и однозначные) фигуры духовной истории татар. В их официальном мировоззрении не было больше места религиозному. Зато признавалось их выступление, на том или ином основании, против мусульманских учебных заведений. В результате в Марджани уже не было видно представителя специфически татарского Просвещения, а в Курсави его предтечи. Впрочем принцип иджтихада, опирающийся на непосредственное изучение Корана и Сунны для решения возникших правовых вопросов, мог считаться освобождением сознания от религиозной опеки.³⁹ Впоследствии мифологизация Курсави должна была устранить все отклонения от официальной трактовки его фигуры.⁴⁰ И лишь совсем недавно начали по-настоящему изучать религиозные работы на арабском языке обоих улемов. Эти изыскания далеки от марксистской концепции Просвещения мусульманских народов.⁴¹

Несомненно Курсави и Марджани — ученые традиционной формации, связанной с классическим исламским воспитанием. Значение их соответствующих богословских и правовых трудов, для будущего джадидистского движения, заключается в том, что авторы явились, в соответствии с потребностями начала 20 века, основателями независимой религиозной мысли. Они символизировали, в связи с этим, разрыв с некоторыми учеными традициями Средней Азии. Отказ от вековых традиций богословия и права и непосредственное обращение

к первоисточникам ислама содержал в себе элемент культурной эмансипации по отношению к прежнему центру знания — Бухаре.

Издавна для многих поколений мусульман Бухара была символом исламского воспитания и почитания. Однако в 19 веке для многих мусульман Волги и Урала стали явными проявления духовного застоя, эрудированного педантизма, суеверия и фанатизма, далекими от «истинного» ислама. Смертный приговор, вынесенный Курсави в Бухаре выявил масштабы государственного произвола и отсутствие всякой свободы личности в эмирате. И даже в поэзии такого наиболее решительного оппонента Курсави, как Утыз Имяни, отмечается упадок бухарских ученых кругов. В результате Бухара оказалась в роли антипода новой зарождающейся культуре. В этом процессе «булгарские» улемы 19 века стремились, переосмыслив ислам, к его истинной сути, тогда как татарская интеллигенция, появившаяся в начале 20 века — к национальной и светской идеологии на основе европейской модели, ориентированной в дальнейшем идеями, далекими от среднеазиатских традиций.

В заключение еще об одном аспекте данной проблемы. В начале 19 века корпорация бухарских улемов утратила свою гомогенность. В ней появились представители новых течений исламской мысли (Ниязкули ат-Туркмени). Можно предположить, что новое богословское мышление Курсави и Марджани могло развиваться именно в условиях бухарской культуры эрудиции и софистической дискуссии. Более обстоятельное изучение покажет каким образом мышление Курсави и Марджани могло вырасти из среднеазиатской традиции Муджадидийи и насколько тесной могла быть их связь.

К сожалению известно не так много о мусульманских ученых как Волго-Уральского региона, так и Бухары.⁴² Поэтому мы еще будем находиться в плену некоторых стереотипов, хотя многие проблемы до сих пор не разрешены. Однако не вызывает сомнений, что духовная история обоих регионов в ту эпоху может быть постигнута только в анализе их взаимодействия.

Примечания:

¹ *Шихаб ад-Дин ал-Марджани*. Мустафад ал-ахбар..., Т.1. Казань, 1880; Т.2. Казань, 1900. *Риза ад-Дин б. Фахр ад-Дин*. Асар. 15 вып. Казань-Оренбург, 1900—1908; *Мухаммад Мурад ар-Рамзи*. Талфик ал-ахбар..., Т.1—2. Оренбург, 1905.

² Асар, вып.2, с.38.

³ *Г.А.Михалева*. Торговые и посольские связи России со среднеазиатскими ханствами через Оренбург. Ташкент, 1982.

⁴ См. рассказ о путешествии купца Бикмухаммада в 1751 году (был издан Риза ад-Дином б. Фахром ад-Дином в 1903 году в Казани под названием «Путешествие Исмаила»). Первым автором с Волги, оставившим заметки о путешествии в Бухару был Муртаза б. Кутлугуш (Асар, вып.2. с.33—36).

- ⁵ Alan W. Fisher. «Enlightened despotism and Islam under Catherine II», *Slavic Review*, 27, 4, decembre 1968, pp. 542-553.
- ⁶ Мустафад ал-ахбар, т.2, с.288.
- ⁷ Об учении Сирхинди см. следующие работы: *Muhammad Abdul Haqq Ansari*. Sufism and Sharia. A study of Shaykh Ahmad Sirhindi's effort to reform Sufism, Londres, 1986; *Yohannan Friedmann*. Shaykh Ahmad Sirhindi: An outline of his thought and a study of his image in the eyes of posterity, Montreal, 1971.
- ⁸ Талфик ал-ахбар, т.2, с.434—435. См. также: *Hamid Algar*. «Shaykh Zaynullah Rasulev, the last great Naqshbandi shaykh of the Volga-Urals-Region», in Jo-Ann Gross, ed., *Muslims in Central Asia. Expressions of identity and change*. Durham — Londres, 1992, pp.113-115.
- ⁹ Талфик ал-ахбар, т.2, с.434—435. Волжские и уральские муллы часто становились имамами мечети Магок-и Аттар. Например, Хаджи Вали ад-Дин ал-Багдади (умер в 1831 г. (Талфик ал-ахбар, т.2, с.430)) и Мухаммад Хусаин ал-Булгари ал-Бухари (умер в 1858 году (Мустафад ал-ахбар, т.2, с.267)) — оба родом из д. Каргалы.
- ¹⁰ *Ш.Шараф*. Биография Марджани // Марджани. Казань, 1915, с.33.
- ¹¹ *Саид Мухаммад Насир ад-Дин б. Саид Амир Музаффар*. Тухфат аз-за'ирин. Бухара. 1910—1911, с.98—99.
- ¹² Талфик ал-ахбар, т.2, с.425.
- ¹³ Сведения о Курсави извлечены из следующих источников: Талфик ал-ахбар, т.2, с.416—419; Асар, вып.3, с.95—131; Мустафад ал-ахбар, т.2, с.168—175.
- ¹⁴ Казанский государственный университет. Научная библиотека им. Н.И.Лобачевского, г-841, л.86—12а.
- ¹⁵ Мустафад ал-ахбар, т.2, с.172.
- ¹⁶ Талфик ал-ахбар, т.2, с.417—418.
- ¹⁷ Санкт-Петербургское отделение Института Востоковедения Российской Академии наук. А-1241, л.916—147а.
- ¹⁸ ал-Иршад ли'л ибад. Казань, 1904. По темам, которые будут рассмотрены, ночная и пятничная молитвы, см. с.57—60 и с.60—64.
- ¹⁹ Асар, вып.6, с.307; Мустафад ал-ахбар, т.2, с.216.
- ²⁰ Рисала-и шафакийя. Казанский государственный университет. Научная библиотека им. Н.И.Лобачевского, г-2400, л.76а—79а.
- ²¹ Асар, вып.6, с.305.
- ²² Казанский государственный университет. Научная библиотека им. Н.И.Лобачевского, г-999.
- ²³ Асар, вып.3, с.108—109.
- ²⁴ Асар, вып.9, с.8.
- ²⁵ Первое известное выступление Мухаммаджана за сохранение ночной молитвы относится к 1819 году, то есть спустя семь лет после смерти Курсави (Мустафад ал-ахбар, т.2, с.290).
- ²⁶ Асар, вып.6, с.290.
- ²⁷ Копия документа хранится в Научной библиотеке им.Н.И.Лобачевского Казанского государственного университета: т-98.
- ²⁸ Асар, вып.9, с.79.
- ²⁹ *Ш.Шараф*. Указ. соч., с.34.

- ³⁰ Там же, с.71.
- ³¹ Там же, с.40.
- ³² Мустафад ал-ахбар, т.2, с.266—268.
- ³³ Об исторических работах Марджани см.: *М.Юсупов*. Шигабутдин Марджани как историк. Казань, 1981. В книге содержится краткий список работ Марджани (с.211—214).
- ³⁴ Танбих абна' ал-аср ала танзих анба' Аби н-Наср. Казанский государственный университет. Научная библиотека им. Н.И.Лобачевского, г-1468.
- ³⁵ Жизненный путь Марджани подробно описан Ш.Шарафом, см.: Указ. соч., с. 2-193. О его положении между муфтием и улемами традиционалистами см. мою статью: «Margani als Religionsgelehrter», in Kemper — von Kugelgen — Yermakov, eds, *Muslim culture in Russia and Central Asia, 18th — 20 centuries*, I, Berlin, 1996 (sous presse).
- ³⁶ Талфик ал-ахбар, т.2, с.479—480.
- ³⁷ *Н.Ф.Катанов*. Новые данные о мусульманской секте вайсовцев. Казань, 1909, с.6—7; Chantal Quelquejay, «Le Vaisisme a Kazan», *Die Welt des Islams*, VI, 1959, pp.91-112.
- ³⁸ Марджани. Казань, 1914—1915.
- ³⁹ *Я.Абдуллин*. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976, с.70—71. Ошибочной интерпретацией страдает работа А.Н.Хайруллина (*Место Курсави в истории общественной мысли // Из истории татарской общественной мысли*. Казань, 1979, с.72—78). Превратно истолковав место Курсави, он видит в нем эпигона древнегреческой философии, который освободил калам, ставший философской дисциплиной, от «теологии» и примата шариата. Тогда как в действительности все наоборот: Курсави хотел освободить именно теологию от влияния фалсафа (к которой он относился довольно непочтительно), отвергая калам (Шарх джадид ли'л ака'ид, л.93а-б).
- ⁴⁰ См. также: *История татарской литературы*. Т.2. Казань, 1986. Вследствие одностороннего подхода к двум маленьким отрывкам из его работы Курсави представлен, так сказать, прототипом «прогрессивного» мыслителя (с.22—23). А в конечном счете его вместе с Утыз Имяни (!) причислили к «реформаторам» (с.69)...
- ⁴¹ *А.Н.Юзеев*. Некоторые вопросы калама в трудах А.Курсави и Ш.Марджани // *Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения*. Казань, 1994, с.153—160.
- ⁴² *Edward J.Lazzerini*. The revival of Islamic culture in pre-revolutionary Russia: Or, why a prosopography of the Tatar ulema?, in Ch. Lemerrier-Quelquejay, G. Veinstein et S.E. Wimbush, eds, *Passe turco-tatar, Present sovietique. Etudes offertes a Alexandre Bennigsen*. Louvain-Paris, 1986, pp.367-372.

Перевод с французского Ильдара Валиуллина.

Айдар Хайрутдинов*

МУСА БИГИЕВ

ОБ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ БОЖЬЕЙ МИЛОСТИ.

В 1909 году видный татарский богослов и философ Муса Бигиев (1873(75)—1949) выступил с учением об универсальности божьей милости [Рэхмэт Илаһия Гомумияте]. Статьи, где он раскрывал это учение, публиковались на страницах популярного журнала «Шура» начиная с конца 1909 г. Позже, в 1911 г., Бигиев свел воедино эти статьи и издал их в виде брошюры под названием «Рэхмэт Илаһия Борһаннары» (Доказательства Божьей милости). С самого начала идея Бигиева вызвала бурю полемики в российских мусульманских изданиях. Печатались как восторженные отклики, так и непримиримая критика и даже призывы казнить автора. Страсти вокруг поднятой Бигиевым проблемы перекинулись и на страницы зарубежной мусульманской прессы. Дошло до того, что духовный лидер Османской империи Мустафа Сабри наложил запрет на распространение названного выше труда и ряда других сочинений Бигиева.

Утверждение Мусы Бигиева о всеохватности божьей милости было логическим продолжением и составной частью разработанного и читаемого им в медресе «Хусаиния» курса «Истории религий». Поэтому было бы лучше начать с этого пункта его учения.

Бигиев прежде всего определяет важность самого понятия истории религий. Он заявляет, что изучение вопросов истории религиозности человечества [диянэт тарихы] даже более важно, чем изучение экономического, политического состояния человечества, его прогресса в науках. «Религия — говорит он — представляет собой прогресс и развитие духовности человека; основной фактор воздействия на жизнь человека есть фактор религиозного духа [диянэт рухы].»¹ Он говорит, что все замыслы и устремления человека, его жизненная стратегия находят отражение в религии. Религия, если рассматривать ее в привязке к определенной эпохе, явится ни чем иным, как точным отражением степени развития нации [милләт]. каждая религия отражает степень, уровень мышления своих последователей.... В силу того, что религиозность человека и его культура [цивилизованность] развиваются взаимосвязано, то и степень духовности человека полностью соответствует степени его цивилизованности [дәрәжә-и мәдәния]. таким образом, изучение истории религий является ничем иным, как изучением основ цивилизации [истории цивилизации], то есть это общая история, заключающая в себе как

* Айдар Гарифутдинович Хайрутдинов, аспирант Института Истории АН РТ.

духовный так и материальный прогресс человечества. «Можно ли представить более полезную для человечества науку?»² заключает он.

Бигиев, который сразу же после возвращения на родину в 1904 году, окунулся в водоворот политической жизни мусульман, разбуженных первой русской революцией, начинал свою деятельность как националист.³ Поэтому неудивительно, что важность осведомленности в истории религий он оценивает через призму национальных интересов: «Для нации, стремящейся к наукам и просвещению, важность истории религий.., несомненно, очень велика.»⁴ Но более важен этот предмет для мусульманских народов, ибо для того, чтобы вера мусульман в небесное происхождение Корана, его абсолютное совершенство, в то, что Ислам превосходит все иные религии человечества не оказалось пустым звуком и безосновательным притязанием, нужно иметь точное и подробное понятие о каждой из всех религий. «Заявлять, что «Ислам лучше всех иных религий» не зная их верований и учений было бы неверно.»⁵ Он понимает, что такое заявление, само по себе, конечно, верно, но оно не имеет какой-либо научной ценности в глазах иных народов, если не подкреплено сравнительными исследованиями. «Как мы можем говорить о недостатках или ложности этих учений, если мы не знаем всех их тонкостей? Для того, чтобы говорить о превосходстве Ислама нам необходимо знать и остальные религии»⁶ — заключает он.

Кредо Бигиева в подходе к истории религий выражено в принципах непредвзятости и беспристрастности. Он, указывая на особую важность данного вопроса для мусульманских народов, тем не менее далек от осуждения каких-либо из народов в ереси или отступничестве из-за их вероисповедания, и не выходит за рамки приличий, принятых в мире науки: «Нет сомнений в том, что человек в цивилизационной плоскости развивался естественным образом. Как неверно было бы осуждать людей, прошедших этапы примитивной цивилизованности на заре истории за их низкую культуру с позиций сегодняшнего дня, так же неверно осуждать тех, кто прошел через этапы примитивной духовности...»⁷

Бигиев выделяет следующие моменты, несущие мусульманам пользу, при изучении ими истории религий: 1. прежде всего совершенно ясным станет небесное, сверхъестественное происхождение Ислама; 2. вера в истинность Корана перестанет быть верой по традиции, а станет верой по убеждению; 3. поскольку души и умы российских мусульман, учающейся молодежи и имамов, охвачены беспокойством, растерянностью и пессимизмом, то изучение истории религий может спасти их и от этой напасти. История религий, по мнению Бигиева, есть единственная наука, единственный способ доказательства абсолютного совершенства исламского учения и его небесного происхож-

дения. Именно поэтому, считает он, крайне необходимо введение этого курса в мусульманских учебных заведениях.

Такими Бигиев видит значение и перспективы изучения истории религий.

Идеи об универсальности божьей милости были почерпнуты Бигиевым из наследия мусульманских ученых средневековья. Он был знаком с мыслями великих суфиев о том, что все люди — и монотеисты и многобожники, и те кто самостоятельно определял себе образ и способ поклонения — все они навеки останутся под сенью божьей милости. Бигиев говорит, что если такие великие умы как Абу Йазид Бистами, Джунайд Багдади и Зун-Нун Мисри утверждали, что спасено будет все человечество, то и он, Муса Бигиев, принимает их взгляды. Он применил эти идеи древних ученых в разрабатываемой им истории религий. Универсальность божьей милости, таким образом, стала рассматриваться как основополагающий принцип развития человеческой цивилизации. Но неприятие, с которым общественность встретила его выступление с названной идеей, вынудило его детально обосновать и растолковать ее: «В силу того, что теория об: «универсальности Божьей милости» есть наипервейшая и главнейшая истина, которая может стать основой грядущей жизни человечества, которое было сотворено для постоянного движения к счастью, — пишет он, — я давно уже был прикован вниманием ... к этой теории, которая самым прекрасным образом соответствует духу Ислама.»⁸

Бигиев исходит из того, что убежденность в обреченности человечества на вечные муки, вопреки тому, что сотворено оно было Аллахом для наместничества на земле, не соответствует ни бескрайнему милосердию Аллаха, ни Его всеобъемлющей мудрости. «Если человек — пишет он — который совершенно лишен счастья в своей мирской жизни, (которая, при том, по отношению [к последующей — А.Х.] вечности представляет собой лишь краткий миг), обречен на вечные муки в будущем, то какую цель мог преследовать Господин Всех Миров — Аллах, сотворяя таких жалких и ничтожных людей? Если Он намерен обречь большинство человеков на вечные муки, то не окажется ли Божественная милость Аллаха ничем, по сравнению с Его божественным гневом?»⁹

Бигиев сообщает, что такого рода «сомнения» уже давно бередили его душу и в сердце его крепла убежденность во всеохватности божьей милости. Для него эта теория стала важнейшей из всех теорий, требующих доказательства. По его словам ближе всего к этому были математики, ибо они имели дело с бесконечными понятиями, такими как пространство, расстояние. Но до вопроса о бесконечности божьей милости они не дошли. (Здесь сказывается

хорошая осведомленность Бигиева в математике, полученная им в годы учебы в Бухаре). Бигиев считает, что только по этой причине судьба такой важной и основополагающей проблемы оказалась в руках не имеющих соответствующего научного инструментария и понятийного аппарата мутакаллимов. Это-то и вынудило его начать изучение проблемы с трудов мутакаллимов.

«Каламические книги, которые никому, никогда и ни по одному вопросу не давали удовлетворяющего ответа, оказались неспособными дать мне какую-нибудь стоящую мысль, наоборот, они только усилили мои «сомнения», — пишет Бигиев.¹⁰ Он выбирает иной путь: «Я обратился к трудам, написанным суфиями».¹¹ Так Бигиев знакомится с наследием Джалалутдина Руми, Аль-Кашири, Мухитдина Ибн Аль-Араби. «С помощью этих трех исламских мыслителей, клубки «сомнений» занявшие место в моей душе, распустились один за одним... Аяты Корана, не противореча друг другу, расположились в моем сердце,» — пишет он.¹²

Бигиев говорит, что познание им того, что все люди навеки останутся под сенью Божьей милости не легло бременем на его сердце, наоборот, сильно обрадовало его. «Я был очень рад и доволен, увидев такой великий взгляд именно в Исламе, ибо иные религии лишены его.»¹³ Это — главная причина того, что Бигиев выбирает путь этих великих мыслителей. Такой подход позволяет убедиться в следующих преимуществах Ислама: это учение гласит что все жившие на земле народы были облагодетельствованы ниспосланием к каждому из них Божьего Посланника. Отсюда очень уважительное отношение Ислама к религии каждого народа, к его законам и великим деятелям. Это — первое его преимущество. Иными словами Ислам ни словом, ни делом не оскорбляет иные религии и не присваивает только лишь себе божьи блага, которыми небеса одарили все народы. Ислам в своей широте подобен бескрайней божьей милости. Бигиев считает, что причиной столь быстрого, взрывоподобного распространения Ислама по свету кроется именно в этом его качестве. «Но, — говорит он — такая широта недолго господствовала в Исламе. Многие люди оказались неспособными вложить столь широкий Ислам в узкие рамки своего мышления и духа. Они стояли перед выбором: либо расширить свои сердца, либо сузить Ислам настолько, чтобы он вошел в них. Люди, потерпев фиаско в первом, не побоялись второго.»¹⁴ В итоге, Ислам, широкий, словно бескрайний разум, стал подобен наперстку, пишет Бигиев.

Естественно, что такой Ислам не смог объединить все человечество. Он стал выражаться в форме: «О, такой-то! веруй как такой-то, или гори в аду!» Так Ислам стал грубым орудием в руках невежественных слугителей культа. Бигиев заключает, что «несом-

ненно, это положение стало главной причиной социально-политических проблем, обрушившихся на человечество.»¹⁵ В свете этого Бигиев определяет одну из своих целей: донести до людей взгляд Ислама на будущую жизнь человечества. Бигиев подходит к постановке этой цели издалека, с вопросов философии пространства и времени: «Мир сущего, конечно же, не имеет конца во времени. Это доказано как непрерывно ниспосылаемыми с небес посланиями, так и собором трезвого разума.»¹⁶ Неограниченная временем вечность велика настолько, что миллионы миллиардов веков, по сравнению с ней, не могут быть представлены даже в виде секунды, даже математические величины, по сравнению с величиной бесконечной вечности являются едва ощутимыми. «Отсюда и жизнь этого нашего мира, по сравнению с бесконечной вечностью, представляет собой отрезок времени гораздо меньший, чем что-либо ощутимое на этом фоне.»¹⁷ Люди, живущие на протяжении столь ничтожного отрезка времени, больше страдают, чем наслаждаются. Затем — неопишуемые человеческим языком мучения. Где же всеобъемлющая милость Аллаха, Его прощение? спрашивает Бигиев. Тот, кто дав всего миг радости, обрекает затем на вечные муки может ли быть Наимилостивейшим и Наимилосерднейшим? Не будет ли гнев его несравненно больше его милостивости и сострадания?

Бигиев считает, что одних этих вопросов достаточно для того, чтобы предположить, что Аллах спасет всех: «и если это так, то я возвеличивал бы Его в тысячу раз усерднее, чем те, кто восславляет Бога, веря в то, что человечество обречено на вечные страдания.»¹⁸ Так Бигиев подходит ко второму преимуществу Ислама: «Если исламское учение будет предполагать спасение в будущем всего человечества, в то время как все остальные народы горделиво присваивают право на спасение в будущем только лишь себе, не станет ли эта установка великим благом для Ислама? Несомненно, что вера в это может стать вторым большим преимуществом Ислама.»¹⁹

Бигиев заявляет, что он только из любви к Исламу приложил бы все силы для того, чтобы заложить в исламское учение такой высокий принцип, даже если бы не имел ни одного доказательства того, что это на самом деле так. Он спрашивает: «Как же я могу промолчать об этом, имея на руках доказательства? Словно предупреждая одну из мыслей Р.Фахрутдинова, ответившего ему в 1910 г. книгой «Рэхмэт Илаһия мәсьәләсе», Бигиев заявляет, что если он не поднимет этого вопроса сегодня, то завтра это сделает кто-то другой.

Возвращаясь к вопросу об отношении к данной проблеме мутакаллимов, он говорит, что они безоговорочно присваивали право на спасение только уверовавшим (мөэмин), но не кяфирам. Такая точка зрения до сего времени присуща каждому мусульманину, замечает

Бигиев.²⁰ Неудивительно поэтому, что Бигиев не обходит своей критикой каламические труды.

Одним из моментов для критики калама Бигиев выбирает проблему божественного поощрения за усердие в служении и наказания за совершенные грехи. Данная проблема была, по словам Бигиева, подробно и всесторонне рассмотрена в каламических книгах. Так ашариты и матуридиты, которые относили себя к «Ахль-ас-Сунна ва аль-Джамаа» [Люди Сунны и Собора], утверждали, что ни поощрение, ни наказание не являются неотъемлемой обязанностью бога (важиб галэл-Лахи дэгелдер), а скорее, даром, божественным благом или, в случае с грехом, божественной справедливостью. Следовательно, Аллах может простить все грехи, кроме куфра.²¹ Другая ветвь калама, представленная мутазиллитами и называющая себя «асхабу адли ваттаухид» [Люди Справедливости и Единобожия], в лице Васыйла Ибн Ата, придерживалась мнения, что справедливость требует поощрения за усердие и наказания за грехи.

Бигиев отмечает, что при некотором осмыслении заявления о том, что нужно поощрять верующего за его усердие в служении богу, становится явной его ущербность, поскольку возложение человеком на Абсолютного властелина вселенной, каковым является Аллах, какого-либо права или обязанности есть ошибка трезвого разума. Бигиев, ссылаясь на Аль-Маарри, показывает, что просить вознаграждения за свое, безгранично и исчезающе малое, по сравнению с могуществом Аллаха, усердие — стыдно. Трезвый разум да устыдится этого. Ведь каждый кусочек пищи и глоток воды в этом мире есть великое благо и дар божий, как и сама жизнь, как и сама возможность проявить усердие. Приписывание Аллаху каких-либо обязанностей является, поэтому, последствием если не глупости, то великой гордыни, восставшей на почве опирания на великую божью милость и щедрость.

Бигиев подробно останавливается на моменте долженствования наказания за куфр (вөжүб-е гыкаб), поскольку в названных им каламических течениях эта установка принята за непререкаемую истину. Бигиев видит свою задачу в том, чтобы решить данный вопрос окончательно и явно не в пользу каламистов.

Бигиев считал, что положение о долженствовании наказания проникло в Ислам из христианства.²² Он спрашивает: «Что же преследуется словом «должно» в выражении «за грех должно быть наказание?» Судя по установлениям Пророка какие-либо обязанности, долженствования могут возлагаться на людей. Но в этом смысле это совершенно неприемлемо по отношению к Аллаху, ибо это требует или подразумевает наличие более верховного властелина. Бигиев отмечает, что мутакаллимы, столкнувшись с этим противоречием, вынуждены были облечь свои доводы в более приемлемые формы.

Одной из них стало понятие «Ему нужно; Ему необходимо; должно Ему» (вəжүб галэйһи), а второй — «должно от Него; обязательно от Него» (вəжүб минһу). То есть, в этих выражениях синтаксически обусловлено отсутствие того, от кого исходило бы повеление в адрес Аллаха. Таким образом подчеркивается, что должествование исходит от самого Аллаха и по Его воле. В качестве примера каламисты приводят аяты Корана (Ниса: 47 (48) и Каф: 28—29), гласящие о том, что наказание за великие грехи и куфр выносится решением Аллаха и в соответствии с Его волей. Помилование в этих случаях недопустимо, ибо это было бы вопреки Корану и, поставило бы под сомнение истинность многих аятов в нем. Но, поскольку, Аллах пречист и несовместим с ложью, то становится очевидным, что Он должен выполнять обещанное Им самим.

Бигиев заявляет, что это — самый сильный аргумент мутакаллимов, и иных доказательств у них не имеется.²³ Опровергнуть этот довод значило бы для Бигиева то, что он смог бы убедить каждого мутакаллина своими аргументами. Он видит два пути к этому. Первый заключается в том, чтобы пойти по пути самих мутакаллимов, т.е. опуститься до толкования аятов Корана в субъективном плане и подгонки их смысла к своей цели. Бигиев заявляет, что уже этого было бы достаточно для того, чтобы сразить мутакаллимов их собственным оружием, поскольку в Коране имеются аяты, в которых провозглашается милость Аллаха ко всем, кого он изберет, без указаний на степень греховности их поступков (Маида: 40), или гласящие о том, что даже самым пропавшим рабам не следует терять веру в божью милость (Зумар: 53). Однако, Бигиев считает, что нет необходимости перетолковывать аяты Корана, ибо очевидно, что доводы мутакаллимов выстроены на шатком и слабом фундаменте.²⁴

По мнению Бигиева мутакаллимов вводит в заблуждение то, что они не видят разницы между неповиновением и прощением, между недоговорением некоторых моментов и ложью. Так, неповиновение, конечно, не оправдано ни разумом ни законом, но, тем не менее, прощение и милость остаются привилегией обладателя наилучшего характера; ложь — великий грех, но умолчать ради того, чтобы не обвинить — есть следствие высшего великодушия. Здесь Бигиев раскрывает один из оригинальных приемов, который позволяет ему опровергнуть мутакаллимов. Все аяты Корана, в том числе и те, которые гласят о наказании, и на которые, кстати, и опираются мутакаллимы в своих рассуждениях, ниспосланы на арабском языке. Бигиев не зря заостряет внимание на этом. Будучи великолепным знатоком арабского языка, литературы, традиций и образа жизни арабов, он придавал большое значение каждому слову, каждой частице, употребленным в Коране, ибо был убежден, что если Слово

Аллаха ниспослано на арабском языке арабам, как до того оно ниспосылалось каждому народу на родном для него языке, то язык Божественного откровения не представлен в некоем «рафинированном» варианте, а учитывает все особенности быта, обычаев и нравов, в данном случае — арабов. Такой подход позволяет ему глубже постигать смыслы аятов и их связь с реальным бытом народа. Многие из его взглядов обоснованы именно на таком подходе к языку Откровения. В случае с критикой мутакаллимов по вопросу об абсолютности божьей милости, Бигиев исходит из того, что в обычаях арабов (которые отражаются в языке), самыми восхваляемыми достоинствами человека являются прощение им преступника, избегание осуждения кого бы то ни было. По его мнению язык Писания, в данном случае — Корана, учитывает и передает все особенности национальных традиций арабов. Следовательно, если в арабских традициях и языке прощение преступника и избегание обвинения считаются самыми похвальными проявлениями характера и великим добром, то и заявления Корана отвечают установкам традиций и языка. «В то время, как мутакаллимы выводят из таких аятов необходимость наказания, я опираюсь на широту Божьей милости и, исходя из требований арабских обычаев, склоняюсь к вере в то, что Аллах в День Суда простит каждого человека. Если так, то я надеюсь, что Аллах будет более благосклонен к моему мнению, и станется так, что и Коран я понял в более верном, соответствующем свете.»²⁵ Отсюда — неуместность потуг мутакаллимов, которые они предпринимали для того, чтобы «оградить» Коран и речь Аллаха от, якобы, имеющих в них двусмысленностей и лжи.

Так своеобразно Бигиев доказывает, что Коран был и остается пречистым, лишенным противоречий и неопределенностей наставлением от Аллаха. Его заключение сурово: «Меня поражает глупость, невежественность и аморальность мутакаллимов.»²⁶

Какие же доказательства в пользу абсолютности божьей милости приводит Муса Бигиев? Их у него восемь:

1. Первое свое доказательство Бигиев выводит из 156 аята суры «Преграды»: «...Он сказал: «Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь. Поэтому Я запишу ее тем, которые богобоязненны, дают очищение и которые веруют в Наши знамения.»* Господин Всех Миров сообщает в этом аяте, что наказывает он по Своему желанию и сразу же после этого напоминает, что все люди и все вещи находятся навечно в его милости. Таким образом наказание ограничивается божественным желанием (мэшийят), а упоминание об абсолютной милости, выраженное таким словом, имеющим самый широкий смысл как «вещь» (шэй),

* Согласно перевода И.Ю.Крачковского.

усилено, ко всему, другим словом «все» (кәлл), тоже имеющим самый широкий смысл. Это, по мнению Бигиева есть явное доказательство того, что каждый человек неизбежно и навечно находится под сенью всеохватной божьей милости.

2. Второе доказательство связано с толкованием понятия «Ар-Рахман» (Милостивый), являющегося одним из эпитетов Аллаха. Бигиев замечает, что многие из мусульман воспринимают смысл выражения «бисми л-Лаһи р-Рахмани р-Рахим» (Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного) как «Именем Аллаха, который в этом мире милостив ко всем, а в потустороннем мире — только к мусульманам.» Такое понимание, говорит Бигиев, основано на том, что значение понятия «Ар-Рахман» якобы шире, чем понятия «Ар-Рахим», следовательно это и есть указание на то, что «Ар-Рахман» охватывает всех людей в миру, а «Ар-Рахим» только мусульман в мире ином. Бигиев выступает против этого и заявляет, что понятие «Ар-Рахим» относится ко всем людям в миру, а «Ар-Рахман», в силу своего более широкого смысла — ко всем людям в потустороннем мире. Грамматически структура слова «рахман» включает в себе более широкий спектр смыслов, чем слово «рахим». Причем, смысл понятия «Ар-Рахман» означает Аллаха, который постоянно оказывает милость ко всем людям в силу абсолютности этой милости. «Ар-Рахим» же означает милость по отношению только лишь к деяниям, т.е. к этому миру.²⁷

3. Третье доказательство Бигиев обосновывает с помощью 53 аята суры «Толпы»: «Скажи: «О, рабы Мои, которые преступили против самих себя, не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине, Аллах прощает грехи полностью, ведь Он — Прощающий, Милостивый!» Бигиев говорит, что обращение «О, рабы Мои» подразумевает всех людей, ибо «Всякий, кто в небесах и на земле, приходит к Милосердному только как раб» [Марьям: 93]. Не менее однозначно и то, что выражение «грехи полностью» «несомненно, включает и каба'ир, и куфр.»²⁸

4. Четвертое доказательство Бигиев выводит из хадиса имама Бухари, который гласит: «Спросил Пророк: «Бросит ли мать дитя свое в огонь?» На что асхабы ответили: «Нет, если в ее силах, то никогда не бросит.» Тогда ответил Пророк: «Я клянусь, что милость Аллаха ко своим рабам больше милости матери ко своему чаду.» Бигиев заявляет, что доказательность таких хадисов очевидна и нет никакой необходимости в каком-либо дополнительном их разъяснении.

5. Пятое доказательство Бигиев выводит так же из хадиса: «Не останется в аду никто, у кого бы в сердце была бы хоть крупица добра.»

6. Шестое доказательство основано на 5-м аяте суры «Совет»: «Небеса готовы разверзнуться над ними, а ангелы возносят хвалу

своего Господа и просят прощения тем, кто на земле. О, да! Ведь Аллах — Прощающий, Милостивый». Он говорит, что ангелы просят прощения тем, кто на земле, не делая различия между уверовавшими и не уверовавшими. А выражение «ведь Аллах — Прощающий, Милостивый», следующее в конце аята есть благовест, сообщенный самим Аллахом и гласящий о том, что эти мольбы о прощении будут услышаны.²⁹

7. Седьмое доказательство основано на 118-м аяте суры «Трапеза», где Иисус, обращаясь к Аллаху говорит: «Если Ты их накажешь, то ведь они — Твои рабы, а если Ты простишь им, то ведь Ты — Великий, Мудрый.» Так он ответил, когда было спрошено у него: «Разве ты сказал людям: «Примите меня и мою мать двумя богами, кроме Аллаха?» [Трапеза:116]. Бигиев пишет, что «если было доказано, что абсолютно невозможно прощение неверия и придания сотоварищей, то мог бы Великий Пророк Иисус назвать прощение этого мудростью и величием?»³⁰ «Если есть такие слова, произнесенные непорочным, пречистым языком (Иисуса — А.Х.) пред Аллахом, блистающим во всем своем величии и могуществе, и подтвержденные Пречистым Кораном, то, извините, но я не могу принять утверждения мутакаллимов, выстроенные на их ограниченности и гордыне, моя вера отвергает это!» заявляет Бигиев.³¹

8. Последнее доказательство Бигиев так же выводит и Корана: «А кто призывает вместе с Аллахом другого бога, — нет у него для этого доказательства, и счет его только у его Господа! Не бывают несчастливы неверные! Скажи же: «Господи, прости и помилуй! Ты — лучший из милующих!» [Верующие: 117—118]. Муса Бигиев видит в этом то, что мутакаллимы, по своему усмотрению решавшие кому будет наказание, а кому — милость, волею Аллаха лишены этого права, ибо «если [некто — А.Х.]призывает кого-то помимо Аллаха, не имея доказательства, то расчет его — непосредственно перед Аллахом.»³² Бигиев говорит, что если бы мутакаллимы сохранили бы молчание о том, «кого миловать, а кого казнить», то в своем отношении к Корану выглядели бы более пристойно. Далее, Бигиев, возвращаясь к своей мысли о том, что прощены будут представители всех верований, говорит, что если вместо выражения «тот, у кого нет доказательства» заменить на выражение «если призывает кого-то кроме Аллаха тот, у кого есть доказательства», то и в этом случае он не выпадает из божьей милости. Видимо, здесь речь идет о том, что люди, придерживающиеся своих верований, но остающиеся объективно рабами Аллаха, делают это только по незнанию, только от того, что не имеют доказательств своего заблуждения.

Далее Бигиев приводит со слов Ат-Табари рассказ Хамида Джарира, который сообщил следующие слова Аш-Шааби: «Из двух строений быстрее всего будет возведен и быстрее всего разрушен

Ад». По мнению Бигиева одно только это доказательство во много раз превосходит то, что он приводил в качестве доказательств до этого. «Интересно, как примирить эту веру имама Аш-Шааби с Кораном, если Коран не подтверждает теорию всеобщего спасения?»³³ Бигиев сообщает, что имя имама Аш-Шааби стоит выше имен имамов, основавших в Исламе четыре известных мазхаба.

Далее, Бигиев приводит следующий довод в свою пользу: сахаба Абдулла Ибн Масуд сказал: «Клянусь, что придет день, когда в Аду не останется ни одного человека!» По мнению Бигиева одного этого достаточно для того, чтобы выбить почву из под ног противников теории об абсолютности Божьей милости. Бигиев напоминает, что по признанию самого Пророка Масуд был самым лучшим знатоком Корана и лучшим его чтецом. Он спрашивает: «Если даже я и выпадаю из Ислама, из-за того, что мои доводы противоречат аятам Корана, то что же будет с Абдуллой Ибн Масудом, который не просто заявляет то же самое, но и клянется в этом?»³⁴

Таким образом, Бигиев дает понять, что проблема абсолютности божьей милости в различных формах давала о себе знать с первых лет эры Ислама. Эта проблема, считает он, никогда не теряла своей важности. Как уже упоминалось, Бигиев видел одной из причин упадка Ислама предание забвению этого момента. Поэтому, положение Ислама в будущем зависит от того, насколько мусульмане смогут возродить этот благородный исламский принцип о неизбежности спасения всех народов.

Как нам известно, Муса Бигиев, преподавая в медресе «Хусаиния», выдвинул учение об универсальности Божьей милости. Что побудило его выступить с такими идеями и какие цели он преследовал?

Он пишет: «Я читал и знаком с рядом больших и малых трудов европейских ученых, касающихся истории религий. Меня несколько удивил подход этих профессоров к религиям иным, чем та, которую они сами исповедуют. То, что они пишут... об Исламе...так далеко от истины... Я давно хотел написать что-нибудь об Исламе, но не для того, чтобы опровергнуть вышеупомянутых знатоков, а ради того, чтобы представить и показать истину без искажений. Опираясь на абсолютную истину и великое учение Корана, я счел для себя должным в меру своих сил оказать сопротивление тому, что провозглашают европейские ученые.»³⁵

Предложенный ему курс «Истории религий» в медресе «Хусаиния» стал хорошей возможностью для претворения в жизнь этого его намерения: «Я счел нужным рассказать о религиях непредвзято...»³⁶ Он сообщает, что для сохранения этого принципа он начал с провозглашения идеи об истинности всех религий,³⁷ с которой познакомился и в которую уверовал после знакомства с наследием

Джалалутдина Руми, Ибн Араби, Абу Язида Бистами, Джунайда Багдади и Абдуллы аль-Тустари.³⁸

Муса Бигиев прекрасно представлял, что мусульманские массы, начиная от делающих погоду в «официальной» мусульманской догматике мутакаллимов, до начитанных трудами вышеупомянутых ученых рядовых верующих, не воспримут эти его идеи, напротив, они отвергнут их без раздумий. Он говорит: «Мутакаллим, который обвиняет в ереси и отступничестве всех, даже мусульман, которые не следуют его установкам, никогда не сможет принять веру в то, что все люди будут спасены.»³⁹ Он напоминает, что этот вопрос в трудах мутакаллимов всегда считался крамольным. С глубоким сожалением Бигиев констатирует, что «обвинение в ереси ученых есть древнее зло в мире Ислама. В эти дни в России зло такфира распространилось чрезмерно.»⁴⁰ Он обвиняет духовных деятелей в том, что они, укрывая свою ущербность, леность и невежественность за именем Ислама, «пускают стрелы в каждого, кто ступил на путь свободомыслия.»⁴¹ По его словам священники совершенно потеряли связь с Исламом. Служители культа, по словам Бигиева, имеют слабое представление даже о тех мазхабах, приверженцами которых они себя считают. Поэтому неудивительно то, что им неизвестно то, что даже в каламических книгах, когда речь заходит о допустимости иджтихада в вопросах основ веры, говорится, что он определенно разрешен. В этом Бигиева ссылается на авторитет таких мутакаллимов как Джахиз, Анбери, Мухасиби. Более того, Бигиев приводит и мысли великих суфиев о том, что все люди — и монотеисты и многобожники, и те кто самостоятельно определял себе образ и способ поклонения — все они навеки останутся под сенью божьей милости. Бигиев говорит, что если такие великие умы как Абу Йазид Бустами, Джунайид Багдади и Зун-Нун Мисри утверждали, что спасено будет все человечество, то и он, Муса Бигиев, принимает их взгляды.

Он заявляет: «Религиозность (дин) — естественное состояние человека, данное ему от рождения качество. Разве не говорит Аллах: «Обрати же свой лик к религии верным — по устройению Аллаха, который устроил людей так. Нет изменений в творении Аллаха...» (Румы:30). Бигиев говорит, что благодаря именно таким аятам, а также аяту «Милость Моя объемлет всякую вещь...» [Аль-Аараф: 156], смысл которого очень широк, он и выводит заключение о том, что все человечество будет спасено.⁴² Бигиев говорит: «Чтобы описать историю религий [должным образом — А.Х.], и для того, чтобы с каждым человеком иметь хорошие отношения, несомненно, следует верить в то, что Божья милость абсолютна и что все люди в потустороннем мире будут спасены. Это толкает его на дальнейшую разработку проблемы абсолютности божьей милости: «В целях

принятия мер против этого масштабного и невыносимого зла [такфира — А.Х.] и в целях наставления невежественной активности имамов на верный путь я опубликую... аяты Корана, касающиеся такой важной проблемы, каковою является проблема «всеохватности Божьей милости» с научными комментариями к ним.»⁴³

Зададимся вопросом: какую цель преследовал Бигиев подобной трактовкой истории религий? Он говорит об этом следующее: «Цель всего этого — путем открытого и трезвого обсуждения с шакирдами вопросов истории религий на основе сравнительного метода, направить молодежь к признанию того, что Ислам превосходит все религии.»⁴⁴

Помимо этого он сообщает также и о намерении нанести удар по практике такфира: «Я намереваюсь привести с научными обоснованиями те аяты Корана, которые имеют отношение к вопросу об «универсальности Божьей милости», ...для того, чтобы принять какие-то меры против этого всеобщего и невыносимого зла и для того, чтобы подправить в нужном направлении активность имамов, присущую невежественным людям.»⁴⁵

Другая цель — это выступление против калама: «Несколько лет тому назад я пришел к мысли о том, чтобы разгромить поочередно все верования, имеющиеся в каламических книгах, в надежде излечить болезни, главными из которых являются каламические верования, превратившие наши мозги в гнездилище предрассудков...»⁴⁶ Но это скорее второстепенные или сопутствующие цели. Главная цель, все же, доказать величие Ислама: «если мои идеи подтвердятся, то это станет еще одним украшением Ислама, еще более возрастут его ценность и величие среди иных религий. ... Истина Ислама будет утверждена не страхом перед Адом, а доказательствами, Божественным Установлением изложенными в Коране.»⁴⁷

Судя по всему, для себя Бигиев уже давно доказал истинность этой теории аятами Корана, а так же тем, что камня на камне не оставил от каламических измышлений, проповедовавших догму о вечности наказания. Но он решил все же более подробно ознакомиться с этой идеей своих слушателей до того, как перейти к собственно истории религий: «если мне удастся представить доказательства абсолютности Божьей милости, то позже...я перейду к обсуждению истории религий.»⁴⁸ Это он заявляет еще до того, как возникла волна возмущенных откликов. Из этого можно сделать два предположения: либо он принимает такое решение из-за непонимания, с которым столкнулся во время чтения своих лекций слушателям медресе, либо считал это необходимой и составной частью своего курса. В пользу второй версии звучит следующая его мысль: «В целях принятия мер против [зла такфира — А.Х.] ... я опубликую аяты Корана, касающиеся такой важной проблемы, каковою является

проблема «универсальности Божьей милости», в качестве вступления к тому, что я хотел сказать об истории религий.» Он настолько уверен в своей правоте, что предлагает обсудить поднятую им проблему на ближайшем Совете улемов: «если господа имамы решат таки собрать Совет, то должны сделать это минимум за два-три дня до выхода в свет N 24 журнала «Шуро», ибо в этом номере я представлю общественности свои доказательства в подробном изложении... Я не приму созыва Совета после того, как мои доказательства получат распространение.»⁴⁹ Такой совет не был созван.⁵⁰

Таким образом мы со всей уверенностью можем заявить, что Муса Бигиев, преподавая курс истории религий, в начале довольно бегло коснулся вопроса об абсолютности божьей милости, так как это была основа его идеи о том, что все религии истинны. Судя по всему он не собирался так подробно рассматривать этот вопрос. Его задача — это история религий.⁵¹ Но всплеск полемики, где доминировала непримиримая критика его воззрений вынудил Бигиева защищаться, что он с блеском и сделал.

Мы уже предположили, что Бигиев смог поднять такую проблему и успешно отстоять свои взгляды благодаря своему характеру, черты которого можно представить в свете этого конфликта, знаниям и, конечно же, благодаря преданности Исламу и огромному желанию преодолеть кризисное состояние исламской цивилизации. На наш взгляд в этом деле Бигиеву неоценимую помощь оказали его принципы, которыми он руководствовался всю свою жизнь. Главный из них — это принцип недопустимости сокрытия истины: «Если истина укрепится в моем сердце доказательствами, то я не смогу совершить подлость и скрыть ее от людей только лишь потому, что они не смогут эту истину понести.»⁵²

Итак, мы теперь знаем как начинался драматический конфликт мыслящего по новому и свободного от слепого следования общепринятым установкам молодого ученого и не готовой к восприятию новых идей общественности. Мы знаем какие цели ставил перед собой Бигиев. Он убедительно доказал, что установки калама, столько веков державшие в плену своих догм свободомыслие, выстроены на зыбкой почве пустого философствования, ибо они далеко отошли от главного источника Ислама — Корана и Сунны. Бигиев показал какие горизонты открываются перед мусульманином, воспринимающим эти источники Ислама без обращения к искажающим истину «призмам» калама и традиции — таклида.

Здесь мы подошли к очень важному моменту, который является показателем зрелости Бигиева и как ученого, и как личности. С одной стороны он ставит задачу доказать путем сравнительных религиозно-исторических исследований абсолютное превосходство Ислама.

Но известно, что в истории человечества попытки одной группы людей доказать другим группам свою правоту или превосходство редко обходились без кровопролития или, в лучшем случае — разрыва отношений. Насколько тактичен и чуток в этом вопросе Бигиев: раскрывая методику изучения истории религий, он заявляет, что основополагающим принципом в этом деле является принцип «не оскорби». Он говорит, что нельзя подходить к прежним верованиям как к продукту невежества, глупости или безбожия людей. Эту установку он провозглашает не на пустом месте, ибо у него есть свой взгляд на историю человечества и только такой взгляд мог породить столь тактичный метод исследования: Бигиев заявляет, что и религия и человек есть объекты естественного развития: «наш взгляд таков: религия и человек есть естественное состояние (табигый халэт), религия тоже развивалась как и культура [цивилизация — А.Х.] — естественным способом.»⁵³ «Религия человека, подобно его экономическому и политическому состоянию, возникнув однажды в очень простой форме, далее постоянно находилась в безостановочном процессе развития, проходя этапы регресса и прогресса, дошла до сегодняшнего дня», — пишет он.⁵⁴ Бигиев был уверен, что если вооружиться таким подходом, то отношение ко всем религиям будет уважительным. Он говорит: «Мы изо всех сил отстраняемся от обвинения в отступничестве или безбожии какого-либо народа из-за его религии или веры. Если мы будем рассматривать каждую религию как звено развития одной религии, то тогда не будет необходимости обвинять какой-либо из народов в неверии из-за его вероисповедания, или из-за его религии питать к нему враждебные чувства.»⁵⁵

Примечания

¹ М.Бигиев. Рэхмэт Илаһия Борһаннары. Оренбург, 1911, с.3.

² Там же, с.4.

³ Г.Баттал-Таймас. Муса Ярулла Биги. Казань, 1997, с.53.

⁴ М.Бигиев. Рэхмэт..., с.4.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с.5.

⁷ Там же, с.8.

⁸ Там же, с.11.

⁹ Там же, с.12.

¹⁰ Там же, с.13.

¹¹ Там же, с.16.

¹² Там же, с.16.

¹³ Там же, с.16.

¹⁴ Рэхмэт..., с.23.

¹⁵ Рэхмэт..., с.24.

¹⁶ Рэхмэт..., с.24.

¹⁷ Рэхмэт..., с.25.

- ¹⁸ Рэхмэт..., с.26.
¹⁹ Там же, с.26.
²⁰ Там же, с.28.
²¹ Рэхмэт..., с.29.
²² *М.Бигиев*. Бөөк мэвзуларда уфак фикерлэр. СПб, 1914, с.2.
²³ *М.Бигиев*. Рэхмэт..., с.33.
²⁴ Рэхмэт..., с.34.
²⁵ Рэхмэт..., с.35.
²⁶ Рэхмэт..., с.31.
²⁷ Рэхмэт..., с.51.
²⁸ Рэхмэт..., с.54.
²⁹ Рэхмэт..., с.59.
³⁰ Рэхмэт..., с.59.
³¹ Рэхмэт..., с.62.
³² Рэхмэт..., с.62.
³³ Рэхмэт..., с.75.
³⁴ Рэхмэт..., с.77.
³⁵ *Бигиев М.* Рэхмэт Илаһия Борһаннары, с.40.
³⁶ *Бигиев М.* Тарих эдъян. «Шура», №22, 1909; Рэхмэт Илаһия Борһаннары, с.41.
³⁷ Там же.
³⁸ Рэхмэт..., с.18.
³⁹ Рэхмэт..., с.7.
⁴⁰ Рэхмэт..., с.10.
⁴¹ Рэхмэт..., с.10.
⁴² Рэхмэт..., с.9.
⁴³ Там же, с.10.
⁴⁴ Рэхмэт..., с.41.
⁴⁵ Рэхмэт..., с.10.
⁴⁶ Рэхмэт..., с.80.
⁴⁷ Рэхмэт..., с.40.
⁴⁸ Тарих эдъян. «Шура», №22, ноябрь, 1909 г.
⁴⁹ «Шура», №23, 1909.
⁵⁰ *М.Görmez. Musa Carullah Bigief. Ankara, 1994.* с.154.
⁵¹ «Шура» №22, 1909 и №3, 1910.
⁵² Рэхмэт..., с.39.
⁵³ Рэхмэт..., с.6.
⁵⁴ Рэхмэт..., с.6.
⁵⁵ Рэхмэт..., с.7.

ПУБЛИКАЦИИ

Марк Батунский*

ИСЛАМ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА XVIII ВЕКА Опыт историко-эпистемологического исследования

I

Одной из характерных черт уже языческо-русской культуры была «особая сопротивляемость»¹ по отношению к Азии. Тенденция эта легко трансформировалась после массовой христианизации Руси в ничем, казалось бы, не ограниченную исламофобию.² Все, что охватывалось термином «Ислам», решительно перешло в категорию «Аномалия». А ей русская средневековая ментальность не позволяла играть даже и самой ограниченной эвристической функции в ходе развертывания операционного и символического аспектов познания и собственного и всех остальных социумов.³

В ней, этой ментальности, царил антитетический динамизм, когда:

- в интенсивные смысловые взаимодействия беспрестанно вступают между собой «дурной ислам» и «благое христианство»;
- соответственно строятся различные метафорические образы постоянного противоборства Христианства и Не-Христианства;
- то явно, то неявно создается замкнутый, но целенаправленный, с откровенно-конфессиональными обертонами, круг понятий для описания российских реалий.

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

* Настоящая статья вовсе не ставит целью сколько-нибудь детальное описание проблемы отношения русского государства, русской церкви и т.п. к исламу, — и внутреннему и зарубежному. Я пытаюсь здесь указать лишь на ряд тех тенденций в петровской и послепетровской культуре XVIII в., которые послужили интеллектуальной и психологической основой для возникновения в последующем целого ряда достаточно четко дифференцированных друг от друга — и даже нередко ставших взаимнополярными — установок по отношению к мусульманскому Востоку.

Статья известного исламоведа М.Батунского (1933-1997) была опубликована в журнале «Cahiers du Monde russe et sovetique», XXVII (1), janvier-mars 1986, pp.45-70.

ядерных терминов группируются соответствующие ассоциативно-тематические группы слов. Они актуализируют, прежде всего, семантику финальной безысходности конфессионального оппозиционера, неизбежность его — как органической, так и функциональной — «гемаплегии». Институциональное православие могло предложить ему один лишь выход — массовую христианизацию, каждый раз возмущаясь и недоумеая в случае отказа «варваров»⁴ — приверженцев «пророка их Магомеда», который взял «силу и крепость у отца своего Сатаны»,⁵ решиться на такой шаг.⁶

Шла ли речь о собственно исламе или — намного реже — о Мухаммеде, всегда почти соответствующий знак в его объективном, «словарном» значении обретал традиционно-метафорическое значение «насилия», «жестокости», «лжи», «дьявольщины» и т.п. В лексическом значении от неизменно парадигматически сопоставлен с «мраком», «темнотой», «мглой», — т.е. с очень активным в поэтике русской письменности (и фольклора) рядом. В смысловой структуре значения знака «ислам», безусловно, преобладает семантический элемент «тьма»; соответствующее лексико-семантическое поле содержит лексемы с негативной эмоционально-экспрессивной окраской (мусульмане — «подлые», «поганые», «обманщики» и т.д.).

Короче говоря, делалось все это для того, чтобы создать образ враждебного, мрачного, всегда готового нанести коварный удар, скопища варваров, и сам термин «Ислам» воспринимался в любом контексте как своеобразная метафора.⁷ Этим крайне затруднялась возможность того, чтобы знак «Ислам» мог лишиться хотя бы малой части своего семантического наполнения и обрастать побегами новых смыслов.

Против «нехристей» (в т.ч. и от католиков и протестантов, а не только от мусульман, — нередко интегрируемых единым словом «басурмане»⁸) воздвигался барьер из архаичных смысловых связей, замшелых понятийных критериев, шаблонных моделей толкования и русского и нерусских исторических процессов.

Таким образом, вместо аналитико-аккомодирующего освоения иных — «нестандартных», «противоречивых», «внезапных» — культурных миров, вступало в ход мифологизирующе-метафорическое подтягивание к раз и навсегда завершеному, вневременному образу русской культуры как последовательному воплощению возвышеннейшего конфессионального идеала, как главному оплоту истинно-верия во всей вселенной.⁹

И, однако, политическое лидерство, — а оно неизменно, по сути дела, превалировало над церковным даже в допетровской России, — стало все активней стремиться к поиску таких унитарных мировоззренческих норм,¹⁰ которые способны были бы поставить нарождавшееся и расширявшееся Российское разноэтническое и разноконфессиональное государство в систему адекватных логических отношений,

продиктованных несомой им мессианско-эсхатологической и, особенно, великадержавно-имперской, идеологами.

И поскольку задачей ставилась трансформация империи в системное целое, а вовсе не в мозаику разнопорядковых социальных, расовых, веро-исповедных и т.п. единиц, постольку предполагалось, что:

— любая перспективная попытка усилить ее преобразовательную, коммуникационную, ценностно-ориентирующую, адаптирующую и прочие доминатные функции неминуемо потребует и постепенного преодоления оппозиции Христианство/Нехристианство (а также и Православие/Неправославие), вследствие чего

— эксплицируется представление о Российской (= «имперской») истории как достаточно стабильной и организованной, имеющей, — во всяком случае, в настоящем и, особенно, в будущем, — инвариантные свойства и закономерности динамики.

В конечном счете лишились бы интеллектуальной и эмоциональной привлекательности в глазах и отечественного и, — что всего важнее, — зарубежного общественного мнения воззрения на Государство Российское как на некую «дискретность», включающую массу бесчисленноликих, независимо друг от друга живущих, общин, не охваченных поэтому интегрирующей логикой изменения и лишенных единых механизмов генезиса, трансформации и эволюции.

И чтобы навеки закрепить в сознании всех подданных царя идеал «святой Руси» как гомогенной в принципе целостности, надо было:

— свершить бесповоротную экспансию объявляемых имманентными «русскому духу» социокультурных, психологических и ценностных императивов и детерминаторов на все качественно отличные от него, — «иностранческие» — феномены;

— свести к минимуму шансы на расхождения их политических траекторий с курсом имперской властвующей элиты.

Уже одно причисление завоеванных мусульманских (да и всех иных — нехристианских и даже христианских, но неправославных) территорий к категории «Русская (= «имперская») земля» делало колониальную политику и каждой из них особым институциональным нормативным образованием, обладающим атрибутами мощного социального регулятора и преобразователя. Перед нами — способ мышления, кажущийся на первых порах однозначным, «одномерным», типичным для любого высокомерно-интерпретирующего все ему чуждое, «Я».

Однако, прагматизм российской военно-бюрократической системы¹¹ неминуемо детерминировал ее представление о мусульманском мире как о таящем в себе самые различные возможности.¹² Поэтому оно требовало и предельно осторожной тактики по отношению к этому миру, и в то же время повышенной способности к сопротивлению ему, — способности, которая лишь на первый взгляд могла бы показаться примитивным антиисламским фанатизмом.

Но неверно думать, что все та же имперская властвующая элита неизменно имела в виду только создание тотально-унифицирующего механизма.¹³

Реально мыслящие теоретики и практики сознавали, что такое макрообразование как Российское государство, беспрестанно присоединявшее к себе восточные регионы, может быть только:

— в плане структурном — сложно-интегрированным многообразием уровней, компонентов и т.д.;

— в плане функциональном — многоуровневой, «многоэтажной» системой, действующей как единое целое.

Вместе с тем, разумеется, неизменно и безусловно предполагалось, что «высший уровень» этого целого — т.е. «русско-православная культура», — должен качественно преобразовывать уровни «низшие» (мусульманские = «дикие», «косные», «враждебные» и т.п.). Однако, преобразование это должно осуществляться таким образом, чтобы основанием для дифференциации (и противопоставления, — но уже в явно-неантагонистическом ключе), сосуществующих в России конфессий служила лишь их функциональная, — с точки зрения «общегосударственных интересов», — а не субстратная характеристика. Тем самым и в официальном, и в официозном мировоззрении начинало постепенно обретать солидный вес представление о том, что все религии (и, особенно, монотеистические) образуют единую систему.

В качестве традиционно-фундаментальной ориентации сохранялась аксиологическая дихотомия: культурные (= христианские)/некультурные (= нехристианские) состояния человеческого бытия. Тем не менее, критерием для соответствующих оценок все уверенней представлял не только конфессиональный фактор,¹⁴ но и степень приобщенности к всецело секулярной категории «просвещенность», к тому же толкуемой преимущественно в европоцентристском духе.¹⁵

Такой дезаксиологический подход становился атрибутом сферы социально-управленческой деятельности властвующей элиты и ее идеологии.¹⁶ Для нее сколько-нибудь последовательная этизация (= аксиологизация) любой более или менее влиятельной нехристианской (и неправославной) конфессии оказывалась бы нежелательной акцией. Ведь в противном случае закрывался бы путь к правильной оценке ее многообразных проявлений и их воздействия на государственные стратегические и тактические планы, наконец, к поиску неких общих для империи закономерностей и инвариантных свойств, дабы увековечить ее как единый организм.

Именно эти потребности самосохранения (и расширения) России и стали решающими в формировании того, — также аксиологического, но уже на принципах прагматических (= секулярных) — базиса, над

которым могла бы без трагических потрясений надстраиваться совокупность многоликих конфессионально-этнических ценностей.

Задача, таким образом, сводилась:

— и к наведению мостов между ними, и к минимизации их деструктивных не только — и даже не столько — для господствующего, православно-русского субстрата, но и для многонационального государства в целом, реалий и потенциалов;

— к приданию выгодной для него же направленности их адаптивной, избирательно-корректирующей, активности.

Надо было, следовательно, установить генеральную, интегрирующую функцию включенных в категорию «Имперская идеология» нормативных, институциональных, ценностных, знаковых механизмов. Но в таком случае надлежало волей или неволей рассматривать все — и христианские и нехристианские — религии не как альтернативные, а как своего рода взаимодополнительные, осознавая, что ни одна из этих эмпирических форм религиозности не равняется Религии как таковой и не может претендовать на монопольное владение божественной истиной.

Отсюда — безусловная тяга имперской властвующей элиты (элиты, — что в высшей степени существенно, — со времен Петра Великого становившейся все более разнородной по своим этническим и даже конфессиональным характеристикам¹⁷) к культуррелятивизму¹⁸ (и соответственно, к некоторому временному ослаблению миссионерской деятельности).

Каковы же были его — т.е. культуррелятивизма — онтологические и гносеологические предпосылки еще в допетровскую эпоху, с их характерной для нее гипертрофированной значимостью духовных моментов в социальной жизни, — вследствие чего даже и тогда модель Тотального и Перманентного Крестового Похода осталась, при всей своей громадной эмоционально-рефлексивной и смысловой нагрузке, лишь идеалом, вынужденным отходить на задний план под давлением утилитарно-ориентированного компендиума политических устремлений?

Уже изначально русский государственный абсолютизм ставил во главу угла «конструктивно-технологическую», объективно-секуляризаторскую, функцию преобразования реальности. Успеху ее способствовало то, что вообще сам по себе нарождавшийся русский национализм вынужден был неизменно по сути дела функционировать и эволюционировать в рамках православного мировоззрения и поведенческих максим, а также во многом самоопределяться и под воздействием организационных особенностей этой конфессии.

А в православии клир не оделен радикально, — как в католицизме, — от мирян; отсутствует транснациональная организация;

допускается богослужение на национальных языках. Все это не позволило православию такой космополитический характер, который свойственен католицизму, и создало на русской почве фундаментальные предпосылки для соединения принципа православия с «русской идеей» (теория «третьего Рима», славянофильство и т.п.).

Благодаря религиозному осмыслению возникающей централизованной монархии как «третьего Рима», русское православие приобрело характер мессианистической исключительности, который оно сохраняет и впоследствии («истинное христианство» почти отождествляется с Русской державой, правоверие даже греков, — а тем более католиков и протестантов — оказывается под подозрением). Не говоря уже о том, что исключительно трудной проблемой оказывалось преобразование ортодоксального православия «в духе либерального идеала терпимости, свободы мысли, интеллектуального прогресса»,¹⁹ никогда не было сколько-нибудь глубоко прояснено соотношение между ним и националистическим мессианизмом. Если видеть в православии некий общечеловеческий принцип (что не соответствует историческим судьбам этой религии), то «народность» может иметь значение только в своем отношении к этому принципу. Если же переносит акцент на «народность», то православие — лишь случайный атрибут народности.²⁰

Таким образом, — я продолжу анализ уже в философской плоскости, — православное самосознание пребывает в сложной ситуации.

С одной стороны, оно не может быть представлено без конкретно-национального духа, а, с другой, — должно проявляться вне него, превосходя его, перекрывая его, ибо ему, этому сознанию, надлежит постоянно нацеливаться на божественную сверхреальность. Покидая «национальные» (= объективные) формы, православное самосознание становится принципиально неопределимым любой структурой, принципиально невыразимым никаким объектом, — и, значит, фундаментально недетерминированным. Причина этому — в превалирующей в нем ранскентности, в акцентировании божественного начала как того «высшего принципа», того «финального корректива», в соответствии с которым конструируется любое личностное и групповое бытие.

В русскую средневековую культурную систему, по самой природе своей тяготеющую к равновесию и однообразию, вносил напряженность и гетерогенность конфликт между:

— стремлением «подлинного православия» не оторваться от самого себя, не «самоэкспроприироваться», не децентрализоваться, не раствориться в земном существовании, не профанизировать свои категориальные модулы;

— и попытками светской в основном элиты поставит мировоззренческий и социальный заряды религии на службу мотивационно-смысловой сфере строго очерченного этнического коллектива. Он же

обладал своим упорно консервируемым стилем жизнеотношений, своими тщательно культивируемыми традициями и в то же время постулировал православие как онтологический атрибут процесса своего самосуществования в мире, самоуглубления и самопроявления.

Где-то к концу предпетровской эпохи эти, вначале явственно расходившиеся («трансцендирующая» и «прагматизирующая»), линии православия не только сошлись между собой, но и соединились с классическо-националистическим кредо. В результате возник набор специфических для такой комбинации эмоционально-интеллектуальных устремлений в ситуации плюреальности и многоосмысленности истин и положений.

Суть дела представляется следующей. Вследствие своей конфессионально-провиденциалистской структуры, «русский дух» создает модель «должного бытия», предстающую горизонтом национальной жизнедеятельности. Этот порыв можно назвать «божественной трансценденцией», — божественной потому, что она находится за пределами конкретного, человеческого существования и не несет в себе черт реального поведения. Она — зов высшего бытия, призыв к наиболее полной самореализации и отдельного человека и, главное, определенной, — русско-православной, — общности. Но божественная трансценденция в то же время и национальна, ибо она — творение «национального духа», модель национального бытия. Она:

— трансцендентна, постольку вступает на грани небытия, того, что не существует, а требует существования и отвечает наивысшим национальным устремлениям;

— имманентна, поскольку концентрирует в себе все наилучшие свойства «русской души», — «соли мира», благодатнейшего из плодов его развития.

Этот плод всегда открыт в сторону священного, всегда готов чутко реагировать на трансцендентное бытие. И хотя его конструирующим элементом остается национальная субстанция, последняя, тем не менее, предполагается как «разомкнутая», чуждая каким бы то ни было «фиксированным» состоянием, тем или иным актуальным позициям. Ведь лишь один переход в православие в состоянии вписать любого представителя любого объявленного доселе ущербным фрагмента («басурмане», «язычники», «лютерцы», «кальвины», «папежи» и т.д. и т.д.) в тотальную гармонию. Ее же устанавливает всевышний через демиургическо-мощную русскую официальную религиозную институцию и неразрывно с ней спаянную уникально-русскую ментальность, через единственный и неповторимый русский модус поведения.

Казалось, что только так могло осуществляться в пределах российской культуры «взаимопроникновение сознаний», элиминироваться все то, что провоцирует излом в ее бытии, что увековечивает функционирующие в ее политических пределах различные этнокон-

фессиональные миры со своими иерархиями ценностей, укрепляет стены идеологических и социальных цитаделей.

На самом же деле, — вновь подчеркну эту кардинальную для нашей проблемы мысль, — чаще всего брал верх критерий политической и (или) культурной лояльности.

И причина здесь таится не только в давлении прагматических соображений, но и в общеструктурной специфике связи Национализм (в данном случае: Этатизм) — Православие.

Ведь даже в предпетровской России монополия авторитарного принятия политических решений принадлежала светско-политической элите, которая упорно противилась попыткам жестко связать любое социальное действие мерками трансцендентных ценностей и тем самым установить конфессиональный абсолютизм.

Думается, что в целом спектр разных решений проблемы ликвидации ценностного, — базировавшегося на вероисповедных критериях, — расчленения имперской структуры можно свести к следующей формуле. Официальное православие требовало беспрестанных культурных инноваций, т.е. широкомасштабной свангелизации «инородческих» регионов, — и, тем более, создания лишь в соответствии с церковными идеалами смысловых и ценностных каркасов, в рамках которых осуществлялась бы вся общественная и государственная деятельность.

Напротив, политическая элита руководствовалась идеей сохранения «устойчивого состояния». Это — не инертность, а «консервативный динамизм», стремящийся выжить, и потому с чрезвычайной осторожностью селекционирующий без конца и отовсюду предлагаемые ему формы и стили преобразований.

II

Но уже со времен Петра Великого была в общем-то окончательно решена принципиальная концептуальная задача: принадлежит ли Россия к Востоку²¹ или же, напротив, она и сущностно и формально уже на веки вечные включена в динамику глубинных структур европейской цивилизации.²²

Для нее же имманентной была сочтена вера в разум и естественную гармонию общих и индивидуальных интересов, вера, выражавшая интегрированную и психологическую целостность. Утверждалось, что только в ее, этой цивилизации, реалиях, в ее утопиях и антиутопиях, в ее ценностных параметрах, в ее морально-этических критериях, наконец, в ее лишь символических — и, отчасти по крайней мере, семантических, — арсеналах, надлежит искать России регуляторы собственного будущего, даже если таковые и носили часто подчеркнуто антизападный характер.

Но она же, эта общая для всех в сущности русских интеллектуалов, установка представляла эффективным орудием не только для

всевозможных блоков России с Западом, но и для ее же массивной, — и оказавшейся весьма стабильной по своим результатам, — физической и культурной инфильтрации в мусульманский мир.

Дело в том, что поскольку все тот же Петр Великий избрал своим политическим идеалом античную имперскую структуру, постольку именно он и положил начало серии секуляристских акций (ни в коей мере, однако, не отказываясь от конфессиональной формы своей империи), которые одновременно давали возможность:

— искать все новые и новые аргументы в пользу уникального статуса Государства Российского как последовательного воплощения принципов веротерпимости;

— создавать концептуальную основу для присоединения к нему разнообразных, в том числе и «нечестных» (= мусульманских, а также языческих, буддистских и т.п.) регионов;

— демонстрировать несравненно большие, чем прежде, толерантные позиции по отношению к неправославным — и даже нехристианским — коллективам в соответствии с духом «истинно-имперской», древнеримской прежде всего, модели.

Такая позиция позволяла, в случае необходимости, всячески смягчать оппозицию между всегда считавшимися противоположными символами: Россия (=Европа)²³/нехристианский Восток; Христианство/Ислам; Православие/не православные разновидности христианства.

И, тем не менее, даже в периоды самых что ни на есть либеральных по тогдашним критериям трансформаций русского «рефлекса на Иное», стабильной оставалась такая концепция мира, который как бы расходится концентрическими кругами из центра, каковым является (или неминуемо станет!) «святая Русь».

Это понятие всегда имело статус религиозного объекта с имманентными таковыми категориями²⁴: 1. уникальность (религиозный объект наделяется совершенно особым местом в универсуме или по отношению к нему как целому); 2. первенство (религиозный объект превосходит все остальное; с личностной стороны он наделен безусловным приоритетом, а с космической — рассматривается как последняя реальность, как корневой принцип — или как сила, от которой все в конечном счете зависит и получает свой относительный статус); 3. всепроникаемость (религиозный объект существенно и интимно соотнесен с каждым аспектом жизни каждого истинно-православного; он связывает все элементы его жизни в осмысленное целое; он также интегрирует универсум как целое); 4. праведность (лишь она направляет наличное бытие приверженца «святой Руси», определяет его судьбу и т.п.); 5. постоянство («святая Русь» неподвластна времени — ср. «четвертому Риму не бывать»); 6. сокрытость (никто не в состоянии исчерпывающе выразить величие, мощь и,

главное, неисчерпаемую таинственность «святой Руси» — ср. тючевское «Умом Россию не понять... В Россию можно только верить»).

В соответствии с этим внешний, — «не-русский» — мир остается на веки вечные расчлененным на иерархически неравноценные блоки.

Первый из них — это государства и народы, наиболее близкие России по религиозным прежде всего («православные»), а впоследствии — и по этническим («братья-славяне») параметрам. Этот блок (назовем его «Югом») рассматривался как периферия русской политико-культурной зоны, как ее «сниженный дубликат», но всегда — в качестве реального и потенциального союзника в борьбе и с Западом и с мусульманским Востоком.

Второй блок — католические и протестанские домены.

Этот блок — «Запад» — и конфессионально, и культурно, и политически чужд, а во многом и прямо антиподичен России. Он был и может быть для нее, — как и исламский мир, — перманентным деструктором, инспиратором Зла. И поэтому так долго сохранялся между Западом и Россией коммуникационный вакуум, так настойчиво шла акцентуация мировоззренческого, институционального, морально-этического размежевания между ними.

Но в конце концов в отношении к Западу возобладала установка на комплементарность, т.е. на «взаимодополняющее сожителство противоположностей», долженствующее стать для России источником благотворной трансформации.

Третий круг — «нехристианский» (или, точнее, мусульманский — в первую очередь номадско-мусульманский) «Восток» — обиталище варваров, сфера репрессивной и отчужденной культуры (Не- и Антикультуры), с не-истинностью протекающих в ее руслах индивидуальных и групповых экзистенций. Поэтому она должна быть, во-первых, подчинена нормативному контролю со стороны «передовой», «настоящей» культуры и, во-вторых, размыва и разложена (путем христианизации и неотрывной от нее русификации) так, чтобы она перестала раз и навсегда являть себя фатальным источником страданий «народа-богоносца».

Все это — идеальная схема, в которую жизнь вносила фундаментальные зачастую коррективы, но, тем не менее, обретшая и в XVIII в. и позднее статус высокостереотипизированного совладения с конфликтными ситуациями и на международной арене и в пределах собственного государства.

Ни одно из течений не только средневековой, но и послепетровской культуры никогда не склонно было трактовать Россию и номадско-мусульманский Восток²⁵ как два равновесных компонента единой культурной субстанции.

Специфичность отношений России с этим кочевым Востоком (всегда, по сути дела, отождествлявшимся с исламом), — трактуемом как

радикальный отрицательный опыт, а не как нечто, способное, хотя бы и в очень отдаленной перспективе, рождать позитивные новые открытия и новые ценности, — и, главное, пошедшее во многом иными, чем на Западе, путями развитие высших сфер русской культуры.

— обусловили то, что в общем-то эта культура не знала сколько-нибудь масштабной и глубоко-корневой склонности в самоцельном эстетическом упоении взывать, после периода приторно-архаической гуманистической перенасыщенности, к «свежей силе первобытности и варварства».

Если в первых десятилетиях XIX в. еще какой-то успех, — хотя и весьма кратковременный, — мог иметь миф о «романтическом варваре-славянине», то культ мусульманина-кочевника был полностью лишен каких-либо интеллектуальных и эмоциональных подпорок.

Как долговременную парадигму надо счесть пушкинское, например, противопоставление арабов-мусульманномадам-мусульманам, которые не принесли завоеванным им странам и народам «ни алгебры, ни Аристотеля». Утверждая, что лишь «растерзанная и издыхающая Россия» спасла европейское «образующееся просвещение», Пушкин негодуя именуя золотоордынцев «варварами», вынужденными (имеется в виду финал похода Батые на Запад) возвратиться «на степи своего Востока»²⁶) (причем, читаем в пушкинском же «Кирджали», всему Востоку «свойственна жадность»).

Пушкин в этом плане — отнюдь не исключение.

Когнитивная и мотивационная психология практически всех тех, кто касался проблем мусульманства, была в громадной мере аберрирована²⁷ древней (и, разумеется, грубо-редукционистской) оппозицией Россия/кочевой Восток,²⁸ по своей суггестивной мощи покрывая (и, более того, во многом ее детерминируя) антитезу Христианство/Ислам.

В русской культуре стал поэтому аксиоматическим тезис о том, что татаро-монгольское иго привело в отечественную культуру «синдром зависимости», индуцирующий конформистские императивы, механические реакции на воздействие среды, спонтанность протеста, самые отрицательные морально-этические нормы и установки.

Впрочем, еще предстоит с большей, нежели теперь, объективностью и доказательностью рассмотреть вопрос: действительно ли золотоордынское господство привело к коллапсу традиционно-русских аксиологических структур, детерминируемых ими мотивационных звеньев и регуляторов, и имела ли поэтому место такая идеологическая мутация, деструктивных последствий которой можно было бы избежать лишь путем вестернизации?

Нельзя во всяком случае не видеть, что упорное — и по сей день еще, — противопоставление «аморальности завоевателей»²⁹ (вначале язычников, а затем мусульман) «высокой нравственности» завоеванных

христиан создает на самом деле логический капкан полярно-обусловленных понятий, которые семантически сформировались одно через другое, так что всякое их автономное употребление является просто-напросто бессодержательным. И даже тогда, когда пытались говорить об их, — даже в нейтральном или положительном смысле, — как-то внутреннем единстве («русско-татарские» мораль, ментальность, мировосприятие и т.д.), анализ в целом страдал дурной спекулятивностью.

Длительности и силе его воздействия способствовало то, что в России, — вследствие, в частности, того обстоятельства, что в средние века здесь была практически сведена к нулю роль схоластики и, следовательно, «технологии мышления», представления о самоценности мыслительной конструкции в ходе поисков истины, — долго не было простора для развертывания философского способа рассуждения с его рефлексивностью, критичностью и самокритичностью, с его способностью выдвигать все новые и новые, эффективно конкурирующие между собой, гипотезы, в том числе и в сфере знаний об исламе, с его готовностью к любой форме полидиалогичности, к восприятию интерпретации универсума как бесконечного множества равноправных форм жизнедеятельности, индивидуального и коллективного культуротворчества.

III

С вышесказанным связано и еще одно представляющееся мне чрезвычайно важным обстоятельство.

Было бы в корне неверно отождествлять Толерантность с этатистской идеологией, бесконечно противопоставляя ее идеологии конфессиональной как символу все и вся парализующей Нетерпимости. И сильно секуляризованный (если и не по форме своей, то уж наверняка по сути) этатизм, и вынужденный в специфическо-русских условиях так или иначе приспособливаться к нему конфессионализм, — оба они всегда были важнейшими (хотя и не равномошными) механизмами самосохранения русского общества.

И этатизм (= «секуляризм») и конфессионализм — это исторически релятивные категориальные системы. Но и та и другая вполне допускали возможность того, чтобы представители каждой из них руководствовались во многом общими культурными парадигмами, эпистемологическими регулятивами, когнитивными установками и политическими идеалами.

Взаимоотношения между этатизмом и конфессионализмом далеко не всегда ограничивались критическим диалогом между соответствующими стратегиями восприятия нехристианских феноменов.

Как и на современном ей Западе, в России в XVIII — первой половине XIX вв., т.е. до этапа сравнительно крупномасштабной модернизации, наука не опиралась в своих доводах на какой-либо

единственный источник знания, а использовала целый спектр таковых, в том числе и теологического характера.

Таким образом, светская и церковная интерпретации ислама непрерывно попадали в зону массивного взаимооблучения, — даже тогда, когда вторая стала воспринимать и интегрирующие и дифференцирующие умения первой, и ряд ее фундаментальных генерализаций (переводя все это, впрочем, на иную, — насыщенную провиденциализмом, — эпистемологическую платформу).³⁰

Как бы то ни было, и в послепетровский период «типичный русский интеллигент» — оказывался (несмотря на некоторую секуляризацию культуры³¹) включенным в формально разные, но в сущностном плане далеко не во всем резко отличающиеся друг от друга, культурные общности.

Такой, явно слабый вариант «структурного перекрытия» тормозил зарождение и универсализацию абстрактного мышления, интериоризацию «реляционизма». Под последним понимается (К. Mannheim) осознание возможности различных точек зрения на бытие, возможности, вытекающей из различия позиций в стратификационной системе.

Вот почему даже в профессиональном востоковедении на всем, пожалуй, протяжении его предреволюционной истории, абстрактная теория ислама не рассматривалась как фундаментально значимая по статусу. Напротив, он, этот статус, отводился преимущественно конкретным моделям (особенно аналоговым), — хотя по самой своей природе они могли быть полезными лишь для эвристических (или дидактических) целей. Подчеркнутая социальная, морально-этическая, политическая ангажированность русской науки в целом вела к падению в исламистике удельного веса интеллектуально-познавательного аспекта, к лимитированию зоны порождения и легитимизации категориально-субстрактных инноваций, последовательно-теоретизирующего мышления.³² Значит, в русской литературе XVIII в. о мусульманстве все по существу связанные этой религией ключевые понятия по-прежнему, — как и в средние века,³³ — оказывались в основном закрепленными за одной лишь понятийной областью, за пределами которой они уже не имели объяснительной силы.³⁴

Перед нами — яркий образец замкнутой системы, гарантирующей стандартизированное описание всех касающихся мусульманства эмпирических ситуаций.

В послепетровской культуре и светский и конфессиональный подходы к исламу были манифестацией идеологического стиля мышления, постулирующего, что невозможно понять сущность индивида, исходя исключительно из него самого, что это достижимо лишь через раскрытие его природы как члена той или иной группы, только как представителя определенной «коллективной личности». В результате понятийный компонент таких слов как «мусульманин» и, особенно,

«азиат» (причем последний опять-таки отождествлялся чаще всего с понятием «приверженец ислама») оказывался идеологически окрашенным, — и вновь и вновь воцарялось дихотомическое видение мира в жестко разграниченной системе категорий.³⁵

IV

Но он, этот курс, самым порой причудливым образом сочетался с иным, — вызванным множеством причин, в первую очередь сугубо прагматическими соображениями, о которых я уже упоминал выше, — перестройкой когнитивных и эффективных реакций русской культуры под знаком расширения ее эмпатического потенциала.

А это означало:

— ее ускорение к Своему Иному, которое доселе казалось Абсолютной Противоположностью;

— и, соответственно, признание и себя лишь в качестве сегмента всеобщего бытия, которое разворачивается как бесконечная цепь различий и не имеет ни смыслового, ни любого другого на веки вечные фиксированного бытия.

И надо сразу же отметить, что далеко не случайно поэтому русская культурная элита XVIII в. приняла довольно значительное участие в характерном для всей тогдашней европейской цивилизации процессе «открытия дверей» на Восток.³⁶

Показательно, что в разножанровой художественной литературе довольно быстро рос фонд «мусульманских» тем, сюжетов, образов, символов,³⁷ причем значительную роль в этом играли и переводы³⁸ соответствующих западных произведений. Среди них попадались как исламофобские, так и, напротив, довольно сочувственно относящиеся к мусульманству пьесы, романы, поэмы.

Что же касается русских писателей и поэтов, то их позиция в этом вопросе была в высшей степени амбивалентной.³⁰

Они обращались к довольно большому кругу событий из истории чуть ли не всего мусульманского Востока. Тем самым эти авторы способствовали тому, чтобы в сознании русской «просвещенной публики» образно-концептуальная модель мира ислама выступала как многомерное отображение самых разных реалий (или того, что казалось реалиями), описанных разными перцептивными, символическими и вербальными языками.

Но, с другой стороны, некоторые сочувственные высказывания об арабах,⁴⁰ персах и ряде других в общем-то отдаленных от России мусульманских народах зачастую теряли эффект перед упорно проводимой линией на уравнивание всего самого дурного с татарами как «бывшими» (хотя и в потенции способными стать и врагами «будущими») и (хотя и реже) — с турками как «врагами нынешними» (и к тому же всегда склонными выступать единым фронтом с татарами против России).

Лишь только речь заходила о временах золотоордынского ига, как тут же возникал единый, предельно эмоционально окрашенный, ключевой образ Татарина,⁴¹ символ холодной злобы, уникального коварства и не знающей никаких границ жестокости.⁴²

Если внимательно проанализировать и фольклорные и профессионально-художественные тексты, касающихся этого образа, то выяснится, что в них нет:

— иных семиотических кодов, кроме тех, которые предполагают какую-то автоматически свершающуюся семантическую трансформацию сообщения на основе крошечного набора стереотипов восприятия, — в особенности оценки внутренних качеств человека по его этно-конфессиональной принадлежности;

— той гибкой, подвижной семантики терминов, которая позволяет значительно увеличить объем информации глубинной структуры текста;

— иных символических кодов, кроме тех, которые подразумевают однозначность (или иллюзорную многослойность) ассоциаций при неизменном соотношении однозначных же (или квазимнозначных) символов, — таких, как (всегда и везде противопоставляемых друг другу в качестве контрарных понятий) «татарский Ислам»⁴³ и православно-русское Христианство⁴⁴;

— модели «я — ты» в применении к сфере межрелигиозных отношений, — позволяющей ей воспринимать универсум в гуманистическо-пантеистическом ключе, как нечто не только вечно живое, но и неразрывно связанное с глубинами Я, — и царит модель «я — оно». В ней же второй член — мусульманство — лишен атрибутов духовности,⁴⁵ трактуясь как предметный преимущественно объект, как вместилище не имеющих права входить в обитель подлинно-человеческой экзистенции асоциальных, аморальных и алогичных влечений, желаний, комплексов, инстинктов и импульсов, подчиненных — вместе и порознь — лишь самым низменным целям.

Поэтому-то, согласно православно-апологетике⁴⁶:

— у исповедников ислама нет Бога с теми его интеллектуальными и этико-моральными атрибутами, которые имманентны «истинному христианству»;

— нет, таким образом, смысла анализировать исламское вероучение путем какой-то строго субординированной системы категорий с фиксированными содержательными определениями⁴⁷;

— если сам по себе термин «ислам» и есть — лишенный поливалентности, — сигнал, заставляющий православно-русскую культуру оперативно, но однозначно на него реагировать, то уж никак нельзя его трактовать как сложный текст, вследствие этой своей сложности требующий введения, упрочения и в перспективе — даже лидирующей позиции, — пусть и минимально хотя бы формализованной, но зато более или менее долговременной, диалоговой ситуации.

Представители русской же философско-социальной просветительской мысли — приверженцы не просто христианства,⁴⁸ но прежде всего православия⁴⁹ (противопоставлявшие его католицизму⁵⁰), — в общем отрицательно⁵¹ относились к исламу (в частности, за то, что он соединяет в себе светское и религиозное начало). Так, Дмитрий Аничков критикует не только «натуральное богопочитание» — язычество, не только католицизм и папу, но и весь институт жречества, причисляя к таковому и мусульманство.⁵²

Но, полагая, что, за исключением христианства, все верования суть «одни обыкновения народные», Аничков в то же время выступает и против насильственной христианизации. Не случайно поэтому и Дмитрий Голицын характеризует крестовые походы как «бич, изобретенный честолюбием и видами политическими, поддержанный изуверством и суевериями».⁵³

Вообще же обычно наизлейшим врагом общечеловеческого прогресса русские просветители объявляли католическую церковь, а не мусульманство,⁵⁴ — при всем при том, что по-прежнему самая негативная экспрессия связывалась с приверженцами этой религии, особенно татарами⁵⁵ и турками.

Так, в известной Скифской истории А.И.Лызлова⁵⁶ (Скифия, территория северного Причерноморья, для Лызлова — колыбель, откуда вышли татары и турки) доказывается, что главной причиной успехов Турции в Европе были противоречия между христианскими государствами.

В то же время Лызлов считает татарское нашествие бедой не только для России, но и для Запада («стран полуночных»⁵⁷). Ни капли сочувствия нет у него и к другим завоевателям-арабам.⁵⁸

Причиной не только арабских, но и турецких завоеваний и насилий Лызлов считает ислам: турки «егда прияша прелесть Магометову, даже доньне, уже чрез тысящу лет и вясуши непрестанное пленение и пустошение творят народам христианским».⁵⁹ В итоге создалась огромная Османская империя, которая для христиан «превосходит египетскую неволю, вавилонское изгнание, ассирийское пленение и иерусалимское разорение». Но Лызлов верит, что близко время, когда турецкое владычество «упасти имат» и молит бога, чтобы это произошло в его дни.⁶⁰

Тем не менее, довольно широкий, — но преимущественно благодаря переводам, — наплыв в русскую культуру мусульманских персонажей,⁶¹ олицетворявших не только наивно-оптимистический пафос, но и скептическую, изъеденную рефлексией, ментальность, создавал недюжинные предпосылки для признания, говоря словами Льва Шестова, «множественности миров, множественности людей и богов среди необъятных пространств необъятной вселенной»,⁶² для

упрочения в качестве нормативной гносеологии, конгениальной классической формуле плюрализма: «дивергенция между различными мирами субъектов не определяет ложности какого-либо из них [...] это расхождение не есть противоречие, но взаимодоплнение».⁶³

Все более активное функционирование в русской культуре различных символов, различных же философий, этик, эстетик, преподаваемых нередко в мусульманских одеяниях,⁶⁴ могло бы:

— положить конец тотальному изолированию один от другого ярусов российского многонационального социума;

— взглянуть на границы между ними как на такие, которые есть в сущности феномены эмпирического происхождения, а не коренятся ни в глубинной сути восточных компонентов этого социума, ни в природе главенствующей в нем русской культуры.

Конечно, и они, и другие культуры, — культуры «инородцев», — твердо предполагались реализованными в разных структурах восприятия, осмысления и конструирования бытия, и потому полярно разделенными (до тех пор, конечно, пока «инородческие» культуры не русифицируются). Они, эти культуры, могут получить свое единство и субстанциональность от главенствующей культуры, которая воплощает в себе Движущий Дух, но сами не становятся субстанциями. Главенствующая культура и имманентна негосподствующим и трансцендентна им. Негосподствующие культуры в состоянии, в случае необходимости, реализовать (но лишь при условии, что и здесь господствующая культура будет играть ведущую роль) функцию, так сказать, физического выражения духа российского социума, но не его глубинное «Я».

Конечно, предполагался, — даже в идеале, — фрагментарный, а вовсе не целостный компромисс; исключалась сама возможность какого-то уникального праздника всепримирения, ибо зло и от татаро-монгольского ига, и от набегов крымских татар, и от ожесточенных войн с турками, могло быть в лучшем случае забыто, но никак не прощено.⁶⁵

Как бы долго ни фигурировало слово «азиатский» в качестве прилагательного с отрицательными в основном эмоциональными коннотациями, какие бы оно ни вызывало тенденциозные концептуальные наслоения, тем не менее, уже сама прагматическая неопределенность внутри — и внешнеполитической жизни Российской империи могла бы заставить далекозрящих идеологов мыслить категориями холизма. Это означало бы видение своего государства не как механической суммы частей, а как такого образования, в котором части и целое предстают как взаимно необходимые, и не только находятся между собой в иерархических отношениях, но и подчиняются общим культурным законам.⁶⁶

Произошел бы, таким образом, весьма и весьма существенный сдвиг в сторону линии на гораздо большую, чем это и юридически и на практике осуществлялось ранее, конфессиональную толерантность.⁶⁷

Однако, в общем и целом этого не случилось, — да и никак не могло случиться ни при Петре Великом, ни при его преемниках (даже при Екатерине II!), какие бы, повторяю, значительные порой послабления они и допускали в отношении, скажем, мусульман.⁶⁸

Ведь царя-преобразователя всегда пленял культ такой государственной структуры, главными качествами которой были бы геометрическая стройность и симметричность.⁶⁹

Отсюда — невиданное в прежние времена развитие и расширение сферы целенаправленных оперативных — административно-технических — форм управления. Им подчинялось, — при этом интенсивно абстрагируясь и десакрализуясь, — все больше и больше областей социальной жизни. Автономия отдельных уровней, сфер и субъектов управления минимизировалась; снимались все сколько-нибудь значимые «буфера» между долженствующим быть однородным населением империи и добивающимися беспредельной власти государством.

Значительная, — хотя и шедшая с перебоями, зигзагообразно, противоречиво, — христианизация «инородцев» (в т.ч. и мусульман⁷⁰) означала ускорение процесса их отчуждения от русского общества и русской культуры.⁷¹ Статус последних стал безраздельно абсолютизироваться и автономизироваться; им приписывались столь самодовлеющая динамика и жесткая каузальность, столь рациональная конструкция в качестве объективного самоорганизующегося, самовоспроизводящегося целого, что в сравнении с ними все прочие социумы казались лишь фантомами, которым надлежит как можно скорее завершить свою доселе самостоятельную жизнь и раствориться в бытии господствующего этноса.⁷²

V

Эта программа отчетливо сказалась и на делавшем свои первые шаги русском профессиональном востоковедении. Титанические усилия Петра по автоматизации всей буквально машины управления посредством отлично вышколенной и компетентной в строго отведенной для нее пределах чиновничьей иерархии, инициировали и тенденцию на этатизацию ориенталистики, на придание ее эмпирическим или теоретическим критериям значительной роли в процессе выработки рациональных внутри — и внешнеполитических решений.

Таким образом, на институционализирующееся исламоведение⁷³ возлагалась задача одного из тех социальных институтов, которые должны «производить смысл» (Sinn),⁷⁴ то есть информацию, сообщения и т.п., и который позволял бы показать, что нет Востока как одной и только одной реальности, что, напротив, есть множество ступеней функционирования и структурной сложности множества объемлемых этим термином объектов для ближайшей и грядущей агрессии в них царизма.

Именно при Петре начинается интенсивная,⁷⁵ — и в общем-то довольно высокоспециализированная, — подготовка знатоков восточных языков, — в первую очередь мусульманских,⁷⁶ а равно и самого ислама.⁷⁷ В 1716 г. издается первый полный перевод Корана на русский язык⁷⁸; быстро накапливаются различного рода сведения о Турции⁷⁹ и прочих исламских землях — как зарубежных, так и внутрироссийских.⁸⁰ Вскоре после смерти Петра, в 1733 г., возникает грандиозный проект создания «Академии или Общества восточных наук и языков империи Российской».⁸¹ Автором его был выходец из Германии Герман-Якоб Кер (Kehr).

Верно оценив истинные цели российской Ostpolitik, он не только составляет планы завоевания Турции и Средней Азии, но и намечает детальную программу подготовки хорошо знающих мусульманскую специфику административных кадров для управления и этими и другими захваченными странами.⁸² Весьма примечательно и предложение Кера о том, чтобы из числа воспитанников Академии русского происхождения подбирались не только исполнители на Востоке «секретных имперских дел», но и миссионеры для «обращения мусульман в христианскую веру».⁸³

Итак, комбинация безусловно-секулярного политического прагматизма с идеалом тотальной христианизации и русификации мусульманских подданных империи, — такова идущая еще с допетровских времен установка, с большими или меньшими вариациями воспринятая последующим, XIX столетием.

Но в том-то и дело, что в России беспрестанно увеличивался набор разнородных (в том числе и явно секулярных) и взаимно-антагонизирующих идейных моделей и политических программ. Каждая из них претендовала на почетный сан основного «приводного ремня», благодаря которому происходит мобилизация социального и культурного потенциала структурных элементов общества. Это говорит о том, что и в XVIII и в первой половине XIX в. (в т.ч. и во времена Николая I) в России шла довольно большая совокупность изменений, многие из которых имманентны «относительно модернизационному обществу»: функциональная специализация; дифференциация; рационализм; универсальная централизация (и, следовательно, появление «рациональной бюрократии») и т.п.⁸⁴

Тем самым рушится иллюзия социокультурной стабильности петровской и послепетровской России,⁸⁵ миф о гомогенности ее культуры, о том, что она складывалась только из одинаковых элементов и однотипных связей между ними.

Лишь признав все это, можно будет понять, почему в России сравнительно быстро начали развиваться различные элиты,⁸⁶ — в т.ч. «адаптивные» (специалисты и эксперты) и «элиты нормативных подсистем» (философы, идеологи, религиозные деятели и т.д.). Сово-

купными, — хотя зачастую и противоположными, — путями они создавали, интегрировали и реинтерпретировали новые и старые ценности, символы, установки, — в том числе и по отношению к исламу. И потому в конце концов удалось во многом отойти от традиционно-резкого монтажного сопоставления двух образов — «просвещенной Европы» и «отсталой мусульманской Азии», от концептуализированного базисного напряжения между ними.

Единой модели, однако, и в этом направлении не получилось: убыстряющаяся культурно-политическая гетерогенность русского общества и неизбежно обуславливала крайне неустойчивую систему понятий о мире ислама, какую-то блуждающую⁸⁷ иерархию ценностей, симпатий и антипатий во всем, что касалось этого феномена, и делала крайне проблематичным его рефлексивный анализ.

Примечания*:

¹ Д.С.Лихачев. Поэтика древнерусской литературы, М., 1979, с.10 и след.

² См. подр. Mark Batunsky. «Islam and Russian medieval culture. An attempt at an historical-epistemological reconstruction», Die Welt des Islams, XXVI, 1986.

³ И хотя и при татаро-монголах не было «мусульманского фанатизма», и православная церковь, более того, имела немало льгот от золото-ордынских ханов, тем не менее, нельзя согласиться с мнением I. Glazik, будто именно поэтому для русского клира (имеется в виду период до Ивана III, и, особенно, Ивана Грозного) ислам «galter nicht als der universiöhnliche Feind, den die abendländische Christenheit in ihm sehen musste, vielmehr als ein Nachbar, mit dem sie auszukommen suchte» (I. Glazik. Die Russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen, Munster-Westfalen, 1954, pp.23-24). И совсем уж не подкрепленной никакими сколько-нибудь репрезентативными данными, кажется мне попытка доказать, будто в допетровской Руси, — в частности и в особенности при Иване Грозном, — была исторически неизбежной оглядка на Восток (в первую очередь мусульманский), что вообще не только у тогдашних интеллектуалов, но и у «всех вообще русских людей» преобладала «агарянская» и «басурманская» ориентация политической культуры. (А.М.Панченко, Б.А.Успенский. «Иван Грозной и Петр Великий: концепция первого монарха. Статья первая», Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ) (Л.), XXXVII, 1983, с.65).

⁴ Именно к мусульманам этот термин применялся всего чаще (см. напр. ПСРЛ, XIII, сс. 223, 226, 521).

⁵ Цит. по: М.Н.Тихомиров. Русское летописание, М., 1979, с.161.

⁶ Важно, однако, отметить, что в своем идеологическом наступлении на доморожденные ереси (см. подр. E.Hosch. Orthodoxie und Häresie in alten Russland, Wiesbaden, 1975), — в частности, на их иконоборчество, их отрицание всей церковной иерархии и т.п., — православие не прибегало к обвинению в том, что они следуют исламу. Ведь слишком уж прочной стеной были отгорожены церковью и концептуальное содержание ислама, и его обрядность и т.д. от всего того, что росло и развивалось, — или, напротив, тут же гило, — в пределах православно-русской государственности.

* Научно-библиографическое оформление статьи оставлено в авторском варианте.

⁷ В отличие от других стран Восточной Европы, в России не было «потурченцев», «помаков», — т.е. довольно значительных групп коренного населения, перешедших в ислам. «До сих пор, — замечает Д.С.Лихачев, — в Болгарии, в Македонии, в Сербии, в Хорватии есть местности, населенные мусульманами из числа славян. В этих странах сохранились памятники славянской письменности на арабском алфавите. В России, напротив, не известно ни одной рукописи, написанной восточным шрифтом. В магометанство переходили только отдельные пленники страны, но случаев перехода в магометанство целых селений или целых районов, Россия, единственная из славянских стран, несмотря на существование золотоордынского ига в течение двух с половиной веков, не знала». (Д.С.Лихачев, указ. соч., с.12). Отсюда — и отсутствие сколько-нибудь значимых предпосылок для появления и расширения мусульманфильства, в частности, туркофилизма. Никким образом нельзя счесть его представителем Ивана Пересветова (см. напр. Д.Егоров. «Идея турецкой реформации в XVI в», Русская мысль, VII, 1907). Призывая воспринять у «агарян-сыроядцев» теорию и практику сильной, централизованной, единой, без посредников между монархом и народом, власти, Пересветов, однако, настолько ненавидел исповедников ислама, что когда была взята (в 1552 г.) Казань, предлагал «сечи и пленити» всех перекрестившихся (см. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV—XVI вв., М., 1984, с.181).

⁸ Даже в конце XIX — начале XX вв. это слово означало не только «магометанина», но и «не-православного», иностранца, не соблюдающего православных обрядов и просто-напросто иноземца (см. Словарь русского языка XVIII века, Л., 1984, I, с.149), — т.е. всех тех, кто «бога [истинного, т.е. православного. — М.Б.] не знаем». Таким образом, «басурманин» стало словом-сигналом, создающим настораживающую тональность повествования. «Басурманами» еще в средние века именовали и католиков и протестантов. Русская государственно-церковная идеология и тех и других считала «нехристями», — «римско-лютеранской ересью» (E. Benz. Die russische Kirche und das abendländische Christentum, Munich, 1966, p.24). Как видим, в перспективе слову «басурманин» суждено было стать настолько семантически открытым понятием, специфицируемым лишь в том или ином контексте, что он мог и не предполагать каких-либо категориальных, классификационных или фактологических описаний. И все-таки на основе анализа текстов допетровской эпохи есть возможность показать, что даже слово «басурманин» обладало демотатом, т.е. более или менее строго очерченным семантическим содержанием: ислам (= «бессерменство», «подлинное басурманство») чаще всего отождествлялся с «поганством» (причем эта категория — «поганые» была куда шире, нежели понятие «язычество», обретая, в случае необходимости, едва ли не универсальный размах) и реже — с иудаизмом. «Поганые» — не только мусульмане, но и католики и протестанты (см. подр. L. Müller. «Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert», in Abhandlungen der Geistes — und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, I, 1951), и даже древние евреи (см. Н.А.Казакова, Я.С.Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XVI века. М.-Л., 1955,

с.384). Идеологи средневекового православия категорически включали в категорию еретиков тех, кто «не исповедует Иисуса Христа, в плоти пришедша», есть порождение Антихриста (см. там же, с.43). Однако, любопытно, что в числе «лжепророков» и «лжеучителей» почти не упоминается Мухаммед. Не менее важно, впрочем, и следующее. Бесспорна связь виднейших участников т.к. московско-новгородской ереси (XV в.) со Стамбулом (см. Османская империя..., указ. соч., с.101). И все-таки определения самого ислама как ереси не только крайне редки, но и являются в сущности функционально ненагруженными. Они не вошли сколько-нибудь прочно в русскую употребительную лексику; они носят окказиональный характер и механически повторяют (притом в самом кратком виде) соответствующие византийские или западноевропейские формулировки; они не разрабатывались далее и в общем-то почти не подключались к тематическому уровню собственно русских произведений о конфессиональных атаках на мусульманство.

⁹ Этот накал эксклюзивизма стал, как известно, особенно силен к середине XV в. (см. подр. *H.Schaeder. Moskau, — das dritte Rom, 1929; W.Zettenbauer, Moskau — der dritte Rom. Geschichte einer politischen Theorie, Munich, 1961*). Но уже в домонгольский и монгольский периоды доктрина «богоизбранности», — позволявшая противопоставлять Русь сначала ее степным соседям, а затем и Золотой Орде, и даже всему прочему человечеству — занимает весьма видное место в идейно-символической экипировке допетровской культуры (см. *А.Л.Гольдберг. «К предьстории идеи Москва — третий Рим», в кн. Культурное наследие древней Руси, М., 1976, сс.111, 113*).

¹⁰ К тому же были случаи, когда жившие рядом с покоренными татарами русские низших сословий принимали «татарскую веру» (см. напр. Н.Фирсов, Положение инородцев Северо-восточной России в Московском государстве, Казань, 1866, с.213). Впрочем, эти факты не противоречат вышеприведенному мнению Д.С.Лихачева об отсутствии в России сколько-нибудь значительных в количественном и активных в идеологическо-конфессиональных планах групп ренегатов.

¹¹ Петра I недаром характеризовала «unmittelbare, entkirchliche Frömmigkeit eines westlichen Individualisten» (*I. Glazik, op.cit., p.33*) и, соответственно, стремления, — хотя нередко и всего навсего спорадические, — к религиозной терпимости (см. так же Ф.Терновский, Религиозный характер русских государей XVIII века, Киев, 1874).

¹² Поэтому не представляется адекватным тезис книги E.Sarkisganz (*Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischen Chilialismus, Tübingen, 1955, p.203*) о том, что: «Allerdings hatte das Russland der Petersburger Epoche niemals eine Ideologie seiner Orientpolitik entwickelt, die hinsichtlich der Volkstumlichkeit ihrer Schlagworte etwa mit dem kritischen Wort von der Bürde des weissen Mannes vergleichbar würde. Der Vormarsch des kaiserlichen Russland in Asien wurde nicht durch ideologische Schlagworte nationalisiert und Redensarten wie etwa die von der Ausbreitung der Segnungen der Zivilisation wurdenabwohi gelegentlich politisch gebraucht — niezu einem Teile des russischen Volksbewusstseins. Das Verhältnis Russland zu Asien wurde in der Petersburger Epoche niezu einem Grundproblem-russische Geschichts-Philosophie oder

weltanschaunlicher Systeme in Gegensatz zum Probleme des Verhältnisses Russland zu Europa.» Вследствие сильнейшего влияния и в петровской и в допетровской культурах эгалитаристско-христианских постулатов, в них оказалась минимизированной роль расизма (типа «бремя белого человека»). Однако, миссионерский — и церковный и цивилизаторотрегерский — накал российского Drang nach Osten как нельзя более очевиден.

¹³ Я не склонен противопоставлять Ивана IV как некоего «покровителя ислама», его преемнику Федору, развернувшему многогранную борьбу против этого верования, — борьбу, продолженную затем не только Михаилом Романовым, Анной Иоанновной, но и Петром Великим. Иное дело, что, действительно, при Федоре, — а, впрочем, еще и при его отце: «Muscovy ceased to be a purely Russian Orthodox nation-state and became a multinational Empire, in which one nationality or rather one religious group enjoyed privileged rights, the others being reduced to the rank of second-rate citizens. At the same time, Muscovy was unable to liquidate or to expel the Muslims from the newly conquered territories, as the Spaniards had succeeded in doing in Andalusia». (A.Bennigsen, M.Врохур, *The Islamic threat to the Soviet state*, Londres, 1983, p.13). Словом, волей или неволей русские цари вынуждены были сохранять «неповторимое и красочное» разнообразие своей державы, — и даже умиляться им как одним из самых блестящих ее достоинств. Попутно замечу, что никак нельзя считать одним из доказательств «исламофильства» (= «евразийства») Ивана IV те льготы, которые получали при нем «служивые люди» из среды мусульман. На самом же деле, царь им, как правило, не доверял и приказывал тщательно следить за тем, чтобы к ним не ходили «собственные» и иноземные «басурмане». (См. *Н.Фирсов*, указ. соч., с.94). Наконец, тот же Иван IV делал все для того, чтобы служившие ему татарские нобили крестились (см. там же, сс.98—99).

¹⁴ Фактор, оставшийся, однако, всегда очень влиятельным в петровских и послепетровских экспансиях в Азию. Петра отличал христианоцентризм (хотя в принципе и акцентирующий общехристианские интенции, но тем не менее, твердо отдающий первенство православной церкви), — и соответственно, вражда против, как он сам же писал, «den mohammedanischen Teufel, gegen die Feinde des heiligen Kreuzes» (цит. по *R.Stupperich*. *Staatsgedanke und Religions politik Peters des Grossen*, Koenigsberg-Berlin, 1936, p.24). Нельзя, далее, примитизировать и веротерпимость Петра. Он вовсе не был поклонником идеи полной религиозной свободы, — которая, кстати говоря, отнюдь не тождественная терпимости.

¹⁵ См. *Mark Batunsky*. «Russian missionary literature on Islam: an essay in epistemological and culturological analysis of some episodes in its institutional and intellectual history», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1986.

¹⁶ Так, один из сподвижников Петра I, знаменитый историк В.Н.Татищев, — не раз подвергаемый упрекам за религиозный индифферентизм и даже атеизм, — как, впрочем и сам обер-прокурор Св.Синода Чебышев в 1768—1777 гг. (см. *П.Знаменский*. *Руководство к русской церковной истории*, Казань, 1886, сс.386, 413), — писал, что «разность вер великой в государстве беды не наносит» (*В.Н.Татищев*. *Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ*. М., 1887, с.72), что «умному до веры другого ничто

- не касается и ему все равно — лютер ли, калтвин ли, или язычник с ним в одном городе живет или с ним торгуется» (там же, с.71). Однако, зачастую все это были лишь «интеллигентские декларации», не и более. Правительство же, — в том числе и при Петре Великом, — не мыслило свое дальнейшее продвижение в Азию без перманентной опоры на православие, — придерживаясь, впрочем, и здесь очень осторожной линии.
- ¹⁷ Далеко не случайно, думается, то обстоятельство, что немцы, — составлявшие весьма существенный компонент этой элиты, — сами были обычно индифферентны даже к своей собственной религии — протестантизму. (См. *П.Знаменский*, указ. соч., с.485).
- ¹⁸ Чему в немалой степени содействовало ознакомление русских интеллектуалов с протестантскими доктринами, в частности, мистического, пиэтического и спиритуалистического типа, — притом даже с широкими и универсально-пантеистическими импликациями (см. *E.Benz*, op. cit., p.28). Этим в свою очередь готовилась солидная основа для различного рода экуменических программ (см. подр. *N.Arseniev*. «Roots of Russian ecumenism», St.Vlad. sem. Quarterly, 6, 1). Несмотря на множество репрессий против мусульман, — прежде всего при императрицах Анне и Елизавете, — в конце концов власть вынуждена была, даже тогда пойти на уступки исламу и постепенно на время минимизировать процесс миссионерства среди его исповедников (см. подр. *П.Знаменский*, указ. соч., с.429 и др.). Но, несомненно, главную роль сыграли, — особенно при Екатерине II, — идеи французского Просвещения, идеи преимущественно деистические и неминуемо предполагающие потому неприятие экстремистских форм христианоцентризма. И все-таки, не следует говорить о какой-то чуть ли не «исламофильской» направленности внутренней политики «даже» Екатерины II.
- ¹⁹ *С.С.Аверинцев*. «Православие», *Философская энциклопедия*, М., 1967, 4, с.375.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Я хочу со всей категоричностью подчеркнуть, что термин «Восток» означал, как правило, для тогдашней русской культуры исключительно православно-христианское зарубежье, но отнюдь не «басурманские», «ага-рянские», «исмаильянские» и т.п. государства. Само же понятие «Восток» играет одну из ключевых функций в христианском самосознании и в христианской же обрядности (см. подр. *Г.С.Саблуков*. Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения, Казань, 1884, сс.39, 86, 91).
- ²² Сам этот термин — «цивилизация», — входивший в русский язык в конце XVIII — начале XIX в. понимался обычно как «гражданственность» (см. *О.М.Лисюткин*. «К вопросу о становлении категорий культуры (XVIII — начало XIX вв.)», *Философские науки*, 3, 1982, с.98 и след.). Именно в таком смысле она противопоставлялась «дикой Азии», закрепляясь лишь за европейско-христианскими социумами.
- ²³ А ведь в допетровской культуре еще не стала (в отличие от Запада) упрочиваться тенденция к тому, чтобы оперировать дихтомией «Европа-Азия». Ведь на Западе (см.подр.1). *D.Hay*, *Europe: the emergence of an idea*, Edimbourg, 1957; *C.Curcio*, *Europa. Storia di un idea*, Florence, 1958; *J.-B.Duroselle*, *L'idie d'Europe dans l'histoire*, Paris, 1957; *R.H.Foerster*,

- Europa. Geschichte einer politischen Idee, Munich, 1967, L.Castore, Communales europeennes, Paris, 1979) обычно исключали Россию из понятия «Европа».
- ²⁴ См. подр. *D.A.Cresby*. Interpretive theories of religion, La Haye, 1981, pp.234 sq.
- ²⁵ А в России конце XVIII — начале XIX в. обладавшее универсально-магической притягательностью слово «cultura» означало в первую очередь «земледелие». Высокая оценка его влекла за собой представление не только о «возделывании», «обработке», то есть о самой полезной и почетной трудовой деятельности, — но и о гражданских добродетелях, конструктивной традиционности жизни (как антиподу «восточной застойности»), благочестия, о физическом и нравственном совершенствовании, об эстетическом отношении к природе, — словом, обо всем том, что никак не могло быть свойственным «кочевнической, — дикой, хищнической Азии». Интересна, думается, и такая деталь: в земледельческих обществах ислам мало приспособлен для выражения идеологической связи с Землей. (*J.C.Trimingham*. The influence of Islam upon Africa, Londres-New York, 1980, p.81).
- ²⁶ *А.С.Пушкин*. Полное собрание сочинений, М., 1949, II, с.268.
- ²⁷ Множество ярких примеров см. в кн. *Р.М.Мавродина*. Киевская Русь и кочевники. (Печенеги, торки, половцы). Историографический очерк, Л., 1983.
- ²⁸ Обитателей его известный востоковед *А.А.Куник*, точно отражая здесь господствующее в русском общественном мнении тенденции, категорически причислял к «низшим породам человечества», которые «никогда не будут занимать высокого места во всемирной истории» (*А.А.Куник*. О торских печенегах и половцах по мадьярским источникам с указанием на новейшие исследования о черноморско-торских народах от Аттилы до Чингизхана, Ученые Академии наук по первому и третьему отделению, СПб., 1855, 3, вып.5, с.714).
- ²⁹ Из последних работ об «ордынском коварстве», «лицемерии», «жестокости» и т.п. см., напр. *В.А.Кучкин*. «Сподвижник Дмитрия Донского», Вопросы истории, 8, 1978, сс.108, 113, 114—115.
- ³⁰ Во всяком случае, в XVIII в. влияние церковной литературы на светскую еще исключительно высоко.
- ³¹ См. напр. *П.Н.Берков*. «О литературе так называемого переходного периода», в кн. Русская литература на рубеже двух эпох (XVII — начало XVIII в.), М., 1971, сс.19—32; *Д.М.Шарынкин*. «Шведская тема в русской литературе петровской поры», в кн. Русская культура XVIII века и западноевропейские литературы, Л., 1980.
- ³² Даже в конце XIX — начале XX вв. в русском профессиональном востоковедении преобладал (см. подр. *Н.А.Смирнов*, Очерки истории изучения ислама в СССР, М., 1954, гл.III) курс подчеркнуто-дескриптивный, сознательно отворачивающийся от широких генерализаций. Потому-то он мог прояснить только отдельные моменты и аспекты сложной структуры термина «мусульманский мир», но не дать целостного о нем представления.
- ³³ См. подр. *Марк Батунский*. «Развитие представлений об исламе в западноевропейской средневековой общественной мысли», Народы Азии и Африки, 4, 1971.
- ³⁴ Я уверен, что эти эвристические дефекты можно объяснить и отсутствием в России, — в отличие от Запада, — структурно-устойчивой

проблемы редукционизма, т.е. в данном случае формулировки ислама как «христианской ереси» (и, соответственно, традиции активно оперировать аналоговым мышлением). На первый взгляд, аналогия — концептуальная девиация, творящая типично-антиномическую ситуацию, попадающие в которую фрагменты теоретического знания (одновременное представление ислама порождением христианского — или христианско-иудейского, суть дела, конечно, не в этом, — и автономной системой) характеризуется отсутствием внутреннего единства, неполнотой, непоследовательностью. На самом же деле, перед нами — попытка отыскать системную определенность и во всей мировой цивилизации и в различных созидающих ее элементах, будь то западные или восточные, христианские или мусульманские. Именно этой задачей и обусловлены если и не форма, то уж наверняка смысловое наполнение теорий, которые во всех фазах бытия и мусульманских стран видели манифестации единого всемирного (и даже «космологического») исторического процесса (см. также *Mark Batunskij*. «Alfred von Kremer als einer der Begründer der modernen Islamkunde», *Viene*, 1980, p.250 (Sonderabdruck aus dem Anzeiger der philos-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 116 Jahrgang, 1979, So. 16).

- ³⁵ Петр I — во время войны с Турцией — выбросил лозунг: «the descendants of the heathen Mahomet to driven out into their fatherland, the Arabian sands and steppes». (*B.H.Sumner*. *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Oxford, 1949, p.49). Но надо признать и то, что русские подданные-мусульмане неоднократно не только сами же поднимали восстания против царской власти, но и пытались вступить в блок с Османской империей: «in no other European country but Russia were there Muslim subjects of the ruling power to which the Turks for their part might make appeal» (там же, с.50). И все же: «The Moslems in Russia were less played upon as a disruptive threat than the Orthodox in the Balkans. They were, after all, more distant and more scattered. They were quite as much, if not more, divided among themselves. Their religious connections were probably closer with Bukhara and Central Asia than with Constantinople.» (там же, с.53).
- ³⁶ Благо Лейбниц утверждал, что при Петре Великом пальма первенства переходит к русскому народу, ибо тот имеет возможность использовать достижения сразу двух континентов — и Европы и Азии (см. *М.Н.Алпатов*. *Русская историческая мысль и Западная Европа*. XVII — первая четверть XVIII века, М., 1976, с.435).

- ³⁷ И все-таки в России не получил сколько-нибудь широкого распространения «восточный маскарад», к которому так охотно прибегали в эпоху Просвещения западноевропейцы, — особенно французы (и Лесаж, и Монтескье, и Дидро, и Ретиф де Ла Бретон). В творчестве Вольтера «восточные трагедии» несли и еще одну функцию: «современные Вольтеру порядки оказывались иногда... увиденными глазами бесхитростного, наивного азиата (как и у Монтескье в Персидских письмах), и от этого их бесчеловечность или абсурдность делались еще рельефнее и очевиднее» (*А.Михайлов*. «Вольтер и его проза», в кн. *Вольтер*. *Философские повести*, М., 1985, с.10). Для русской обличительно-нравоучительной литературы и этот прием оказался ненужным, — благо использование маски «бесхитростного, наивного азиата» неизбежно привело бы к совсем обратному эффекту в глазах читательской аудитории.

- ³⁸ См. *Г.Н.Моисеева*. «К вопросу об источниках трагедии М.В.Ломоносова Тамира и Селим», в кн. *Литературное творчество М.В.Ломоносова. Исследования и материалы*, М.-Л., 1962; *В.Д.Рак*. «Переводческая деятельность И.Г.Рахманинова и журнал Утренние часы», *Русская культура XVIII века и западноевропейские литературы*, Л., 1980; *Р.М.Горохова*. «Тассо в России конца XVIII века (Материалы к истории восприятия)», там же; *П.Р.Заборов*. «Театр Л.С.Мерсье в России», там же; *Ю.В.Стенник*. *Жанр трагедии в русской литературе. Эпоха классицизма*, Л., 1981.
- ³⁹ Я имею в виду пьесы Тамира и Селим М.В.Ломоносова: Тахмас Кулихан Н.А.Плавильщикова (о персидском шахе Надире); Фемист и Иеронима В.И.Майкова: Сумбека, или падение Казанского царства С.И.Глинки; Дмитрий Донской В.А. Озерова (1807) и др.
- ⁴⁰ Слово араб и в предшествующие и в описываемые времена имело довольно однозначный характер. Одного с ним происхождения слово арат, означавшее в русском языке «чернотельный человек жарких стран, по племени, по природе чернокожий, негр» (В.И.Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, 1, с.21) и в переносном значении «плут, обманщик, пройдоха» (*Толковый словарь русского языка*, под ред. Д.Н.Ушакова, М., 1940, 1, с.53).
- ⁴¹ Как известно, еще задолго до Петра из среды крестившихся татар вышло громадное множество блестящих представителей русской политической, культурной, военной и прочих элит (см. подр. *Н.А.Баскаков*. *Русские фамилии тюркского происхождения*, М., 1979). Однако, и в допетровской России новокрещенцы не включались (в отличие от Западной Европы) в интеллектуально-полемическую и апологетическую деятельность христианской церкви, не будучи, — даже в «ситуации крайностей», — резервуаром культурной энергии. Говорить о том, что в организм русской духовности были имплантированы качественно отличные от нее структуры с автономными источниками функционирования и эволюции было бы неверно. Еще задолго до Петра новообращенные (речь идет о тех, кто стал неотъемлемым компонентом российского нобилитета) не высказывали стремлений создать хотя бы какое-то подобие консолидирующей их организации; у них не было поэтому ничего похожего на сколько-нибудь действенную этику корпоративного поведения (даже если некоторые из них, — как, скажем, Гавриил Державин, — иногда с гордостью напоминали о своих предках — татарских аристократах). Да и вообще в своем и эмоциональном и когнитивном развитии после христианизации они не выказывали ни прочной, — не только явной, но и, судя по всему, даже потайной, — привязанности к прежним коммуникативным символам, ни сожаления о прежней своей религии — исламе, ни, наконец, желания привнести в свое новое отечество даже самые элементарные позитивные знания о нем.
- ⁴² Если вспомнить хотя бы о «царе Симеоне Бекбулатовиче» как объекте «проецирования» со стороны Ивана Грозного или, наконец, о том, что еще ранее, долгое время остававшийся бездетным отец его, Василий III, хотел сделать своим наследником крещеного татарского царевича (см. *А.А.Зимин*. «Иван Грозный и Симеон Бекбулатович в 1575 г.». *Ученые записки Казанского государственного педагогического института*, вып.88. Из истории Татарии, Казань, 1970, IV, с.146), то вскрыются весьма

специфичные отношения «темного двойника» (мусульманского — или экс-мусульманского — Востока в лице того же Симеона Бекбулатовича) с «Я» русского сознания и психики, взявших курс на тотальную деориентализацию (вернее, демусульманизацию). И все-таки, это далеко не такая их интровертность, которая бы открыла путь к живому диалогическому общению, к реальному и подлинному контакту между различными этно-конфессиональными Я, бесхитростно открытыми друг для друга. Образы татаро-мусульманских захватчиков и вынужденных лишь беспрестанно от них защищаться православных русских всегда образовывали, соответственно, ряд антитетических пар (коварство — простодушие; корыстолюбие — бессеребрность; жестокость — гуманность и т.д.). Неизменно же Зло и враг-мусульманин и его предшественники — шаманский Чингиз-хан — ассоциировались с черным цветом, а Добро («святая Русь» — с белым («белая», «светлая» Русь). Эти экспрессымы в полной силе сохраняются и поныне в русской литературе (так, в книге стихов Н.Рубцова «Последний пароход», М., 1973, читаем:

«И Чингиз-хана сумрачная тень
Над целым миром солнце затмевала,
И черный дым летел за перевалы
К стоянкам светлых русских деревень».

⁴³ Татар — и вообще тюрков — и массовое и даже элитарное сознание настолько прочно отождествили с исламом, что даже в 1938 г. (!) составители 17-томного академического словаря (т. II, стб. 114) дали такое пояснение: «Магометанство. Религия, распространенная преимущественно среди тюркских народностей».

⁴⁴ О пределах экуменического диалога с позиций православия см. *M. Blane*, ed., *The ecumenical world of Orthodox civilization: essays in honor of Georges Florovsky: 3: Russia and Orthodoxy*, La Haye-Paris, 1973; *D. Becker*, ed., *The Orthodox churches and the West*. Oxford, 1976.

⁴⁵ Даже тогда, когда у «злого басурманина» вдруг может появиться некое подобие инстинктивно-альтруистического поведения и контактирующие с ним герои русского фольклора (всегда рисуемые как «страдающие добродетели») также готовы, казалось бы, проявить к нему добрые чувства, сколько-нибудь длительная эмпатическая коммуникация между ними тут же становилась невозможной. Стороны резко отталкиваются друг от друга, ибо олицетворяют полярные варианты бытия, между которыми возможен лишь антагонистический конфликт, а не диалектическая оппозиция (типичный пример — «Авдотья Рязаночка». Текст см. А.А. Гильфердинг, *Онежские былины*, СПб., 1873, № 260).

⁴⁶ Между тем, уровень ее общетеологической подготовки был крайне низок как в допетровские (см. *В.О. Ключевский*. *Собрание сочинений* в 8-ми томах, М., 1956—1959, 3, сс. 296, 297), так и в послепетровские времена (см. также *H. D. Döpman*. *Die russische orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, 1977).

⁴⁷ В терминах феноменологической эстетики *Duřrenne* (*M. Duřrenne*. *Esthetique et philosophie*, Paris, 1967, p. 78) можно охарактеризовать ситуацию следующим образом: ислам был для русской культуры одним из тех значащих знаков или сигналов, которые, однако, следовало различать, но не понимать; имелся код, но не сообщение; значение сводилось к информации.

- ⁴⁸ Так, Дмитрий (Сергеевич) Аничков восклицал: «... в каком суевении и богонеистовстве должны закосневать варварские народы, на которых еще ни учения, ни благодати божий свет не воссиял? (Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века (infra ИПРМ), М., 1952, I, с.113.
- ⁴⁹ См. там же, с.114.
- ⁵⁰ См. там же, сс.128—129.
- ⁵¹ Как и их кумир — Вольтер (см. *D.Hadidi. Voltaire et l'Islam*, Paris, 1984).
- ⁵² ИПРМ, I, с.133.
- ⁵³ Там же, II, с.39.
- ⁵⁴ Любопытно заметить, что лишь с XVIII в., — когда появляется французский перевод Корана и труды Дмитрия Кантемира об исламе, и специальная литература начинает уверенно ориентироваться на книжные традиции Востока, — в русском литературном языке, а потом и в обиходовой речи, слово «мусульманин» закрепилось как преимущественно «нейтральное». Между тем, слово «басурман/басурманин» приобрело оттенок враждебности, недоброжелательности в наименовании мусульманина (см. *Г.Ф.Благова. «Историко-этимологические заметки о словах басурманин-мусульманин и магометан-мухаммеданин», Исследования по словообразованию и лексикологии древнерусского языка, М., 1969, с.320 и след.*). Но нередко обилие дублетных терминов и их различий, связанных с одним и тем же понятием — «лицо, исповедующее ислам» («магометанин», «басурманин», «агарянин», «исмаильтянин»), — не следует интерпретировать как «яркую полисемичность», «поливалентность обозначения», «бинарные оппозиции» и т.п. Скорее всего, перед нами — говоря словами А.Martinet, всего-навсего «терминологическая распушенность» (*L'expansion terminologique débridée*), с которой и вело борьбу профессиональное востоковедение.
- ⁵⁵ Хотя Феофан Прокопович как-то раздраженно заметил, что угнетавшие в давние времена Русь татары не идут ни в какое сравнение, — в качестве врагов этого государства, — со шведами (Феофан Прокопович, Сочинения, М.-Л., 1961, с.116). Интересно, однако, что в ломоносовской трагедии Темира и Селим красноречивым восхвалителем бесчисленных достоинств России выступает крымский татарин Надир (см. М.В.Ломоносов, Полное собрание сочинений в 7-ми томах, М.-Л., 1952, 4, сс.320, 340), а в трагедии С.И.Глинки Сумбека или падение Казанского царства именно мусульманско-татарский «первосвященник Сеит» призывает своих единоверцев быть покорными русской власти и вообще всячески чтить утвердившийся порядок вещей (см. подр. *Ю.В.Стенник*, указ. соч., с.120). Сходным образом утверждались принципы «просвещенного абсолютизма» и в трагедии А.П.Грузинцева *Покоренная Казань*, или милосердие царя Иоанна Васильевича IV, прозванного Грозным (см. там же). Впрочем, все это — скорее случайность, нежели сколько-нибудь установившаяся тенденция.
- ⁵⁶ См. о нем *Е.В.Чистякова. «Русский историк А.И.Лызлов и его книга Скифская история», Вестник истории мировой культуры, 2, 1961; Она же, «Скифская история А.И.Лызлова и труды польских историков XVI—XVIII вв.», ТОДРЛ, XIX, 1963; Она же, «Скифская история А.И.Лызлова и*

вопросы востоковедения», Очерки по истории русского востоковедения, М., VI, 1963.

⁵⁷ См. *М.А.Алпатов*, указ. соч., с.304.

⁵⁸ Эти наследники Мухаммеда «повоевала всю Аравию, Сирию, Египет, Испанию и распространила государство свое от реки Ефрата до моря Атлантицкого и от речи Черныя до гор Пиринейских... К тому обладали было Сицилию и опустошили Италию и через треста лет непрестанно приумножаху себе государства, свогда обладали восточные и западные государства и были много лет под державою срацынской» (см. там же, с.305).

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же, с.317.

⁶¹ Но некоторых русских просветителей настораживал грандиозный успех соотечественников (см. *А.Веселовский*. «Сказки тысячи и одной ночи в переводе Галлана», Тысяча и одна ночь. Арабские сказки, М., 1890, II, сс.V—VI) ориентальной и квазиориентальной литературы (см. ИПРМ, II, с.184), особенно «Тысячи и одной ночи», относимой к разряду «вздорных и не имеющих никакого благоразумия басен» (там же, с.497).

⁶² *Лев Шестов*. Собрание сочинений в 6-ти томах, СПб., 1911, 5, с.157.

⁶³ *Jortega y Gasset*. El tema de nuestro tiempo, Madrid, 1955, p.100.

⁶⁴ Нередко эти квазимусульманские персонажи олицетворяли и добро и мудрость (см. напр. *И.А.Крылов*. «Письма из журнала Почта духов, — или ученая, нравственная и критическая переписка арабского философа Маликульмулюка с водяными, воздушными и подземными духами», ИПРМ, II, сс.269—379). К тому же в русский язык постепенно, — хотя и в очень небольшом пока количестве, — входили разнообразные (в т.ч. и мусульманские) заимствования, тем самым усиливая его адаптационный потенциал и позволяя избегать «lexical xenophobia» (см. подр. *V.Kiparsky*. «On the stratification of the Russian of the Russian vocabulary», Oxford Slavonic Papers, New series, 1971, pp.1-11).

⁶⁵ Не забыто и не прощено и по сей день. Так, в недавно вышедшем авторитетном труде «Итоги и задачи изучения внешней политики России» (М., 1981, с.49) читаем: «Мамай, Тохтамыш, Тимур, Едигей — зловещие в нашей истории имена... в нечеловечески трудных условиях приходилось народу возрождать страну: набегами, пожарами, поборами, полонами кочевые властители (всегда отождествляемые с термином «Ислам». — М.Б.) не раз отбрасывали ее назад». Такого рода пассажиров, — всегда почти отличающихся повышенной экзальтированностью, — можно приводить до бесконечности.

⁶⁶ Показателен в этом отношении просветитель Семен (Ефимович) Десницкий, восторгавшийся тем, что «грек и римлянин не могут похвалиться толиким обширным завоеванием, каковым росс ныне (написано в 1768 г. — М.Б.) по справедливости возносится... Азия уже отворяет ему своих сокровищ недра...» (ИПРМ, I, с.188). Десницкий, впрочем, напоминает российский правителям, что потребуются очень много времени для того, чтобы побежденные могли «действительно соединиться во единый народ с победителями». Для этого нужны будут не только «изрядное законоположение» и «великая взаимная коммерция», но и «согласное исповедание веры», т.е. очевидно массовая христианизация (см. там же, с.191). К тому же процветающее у татар многоженство никак не совместимо с

христианским идеалом (там же, с.260). Не по душе Десницкому, — совершенно чуждому старорусско-домостроевских нормативов, — то, что у «татар и арапов (арабов. — М.Б.) дети почитают и боятся своего отца, как самодержавного государя» (см. там же, сс.228—229). Известного историка Петра (Ивановича) Рычкова раздражало то, что у башкир, например, «беспутные и высокомерные о себе рассуждения» (цит. по *М.Н.Тихомиров*. К истории колонизации Самарского края, Самара, 1923, с.3), — явное препятствие для конструирования по всем параметрам унифицированного государства (см. также аналогичного типа высказывания о башкирах, собранные в кн. *Н.Фирсов*. Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 года и колонизация закамских земель. Казань, 1876, с.556).

⁶⁷ Ибо, поскольку, как уверял Михаил Ломоносов, «российский народ гибок» (цит. по *Ю.А.Коган*. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII века. М., 1962, с.177), постольку, Александр Радищев требовал «веротерпимость должна быть совершенная и устранено все то, что стесняет свободу совести» (там же, с.324).

⁶⁸ Мусульмане, подчиненные русской власти, служили для нее заложниками для многоаспектной дипломатической игры с мусульманскими державами (которые, в свою очередь, не раз пускали в ход против России «христианскую карту», — т.е. проблему находившихся в пределах Османской империи православных общин, общехристианских святых мест и т.д.). Однако, уже при Петре Великом Св.Синод опасался жалоб мусульман о том, что русские власти распространяют (речь шла о публикации книги Дмитрия Кантемира, которую обвиняли в недостоверности сведений) всякого рода ложные данные об исламе, — и без того уже известной всем православным как «секта безумная и нечестная» (см. *П.Пекарский*. Наука и литература о России при Петре Великом; I: Введение в историю просвещения в России в XVIII столетии, СПб., 1862, с.568).

⁶⁹ В последующих статьях я приведу множество примеров того, что недаром поэтому для — уже в достаточной степени европеизированного — типично-русского интеллектуала все Неевропейское представляло как бесструктурное — рыхлое и инертное, способное обрести упорядоченность лишь под воздействием «европейского духа».

⁷⁰ Ведь Петр «вполне сочувствовал стремлению своих предков, — не совсем, впрочем, удававшемуся, — распространить православную веру среди языческого и магометанского населения государства. Он был глубоко убежден, что на русском обществе лежит обязанность христианского воспитания языческих и магометанских народов, которые ходом исторических событий соединены с ним в одно государство» (*Н.Фирсов*. Инородческое..., указ. соч., с.455). В целом при Петре и после него миссионерская деятельность — как среди «язычников», так и мусульман, — не только не ослабла, в сравнении с «московской эпохой», но, напротив, значительно расширилась и качественно улучшилась (и потому многие обобщающие выводы на сей свет книги *J.Glazik*, *Die Islammission der russisch orthodoxen Kirche*, Munster, 1959 кажутся мне излишне пессимистическими во всем том, что касается политики христианизации в XVIII — начале XX веков).

- ⁷¹ Я имею в виду, конечно, не только элитарную, но и народную культуру. Как известно, в пугачевском восстании довольно широко были представлены мусульманские народы Поволжья (см. подр. *M.Raeff*. «Pugachev's rebellion» in *Preconditions of revolution in early modern Europe*, Baltimore, 1970, pp.181-185). Но сам Емельян Пугачев даже в тех своих именных указах, повеленных и манифестах, которые были прямо обращены к «мухаметанцам», всячески подчеркивает свою безусловную преданность православию. (см. ИПРМ, II, сс.87, 93, 104). Пугачевские военачальники («полковники») также не раз обращаясь к «азиатским народам» и прочим «иноверным» (там же, с.115), при этом проводили различие между «российскими» и «азиатскими» частями повстанческой армии (см. там же, с.118), ибо всегда оставались столь же ревностными блюстителями православия, как и их руководитель. Более того: один из них (И.С.Кузнецов) решительно выступил против того, чтобы представители «веры греческого исповедания из христиан и новокрещенные... по увещанию мусульман восходили в их закон» (там же, с.116).
- ⁷² Как нельзя более показателен такой факт: платные агенты Петра Великого на Западе писали (по прямой указке императора): «Из европейцев, к которым медленнее прочих приходит просвещение, татары и русские находились в самом худшем положении. Первые и донные остаются еще в неопisanном невежестве, последние постоянно преобразовывают себя по образцу немцев и, при помощи несравненных учреждений ныне царствующего государя, начинают смотреть не одним, не обоими глазами» (Цит. П.Пекарский, указ. соч., с.135).
- ⁷³ См. подр. *В.В.Бартольд*. Сочинения, 9: История изучения Востока в Европе и России, М., 1977; *И.Ю.Крачковский*. Очерки по истории русской арабистики, М.-Л., 1950; *А.Н.Кононов*. История изучения тюркских языков в России, Л., 1972; *Н.А.Смирнов*, указ. соч.; *Б.М.Данциг*. «Из истории изучения Ближнего Востока в России (вторая четверть XVIII в.)» Очерки по истории русского востоковедения, IV, М., 1954; *А.М.Куликова*. «Проекты востоковедного образования в России (XVIII-ая пол. XIX вв.)», Народы Азии и Африки, 4 1970; Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 года), М., 1984
- ⁷⁴ *H.Schelsky*. *Systemüberwindung. Demokraticierung, Gewaltenteilung*, Munich, 1973, p.71.
- ⁷⁵ Тем не менее, даже в 1836 г. крупный востоковед (перешедший из ислама в христианство) М.Казем-бек имел все основания сетовать на то, что у русских слабо внимание к «восточной словесности: во-первых, потому, что вкус к учению вообще не так заметен еще в кругу среднего класса; во-вторых, потому, что число людей, необходимых для дипломатических сношений с азиатскими племенами, менее того, которое могут выпускать все учебные заведения в России; и, в-третьих, потому, что красота восточной литературы и богатство мыслей, скрытых в великолепных манускриптах арабских, персидских и турецких, сохраняющихся как драгоценности в русских библиотеках, еще не столько известны у нас, чтобы иметь влияние на просвещенных дворян и пробудить в них желание самим заниматься восточными языками или возбуждать его в своих детях» (см. *Мирза Казем-бек*. «О появлении и

успехах восточной словесности в Европе и упадке ее в Азии», Журнал Министерства народного просвещения, II, 1836, сс.249—250. Подчеркнуто мною. — М.Б.). Не лучше обстоит дело и с «торговым классом», хотя именно он-то и должен был отчетливо осознать недюжинную «собственную выгоду» от коммерческих сношений с Азией. Казем-бек питает надежду, — не особенно, впрочем, сильную (см. там же, с.253), — на то, что и здесь Россия пойдет по пути Европы, когда преимущественно экономические интересы обусловят расцвет в этой стране ориенталистики (см. там же, сс.250—251). В общем-то, она, — несмотря на блестящие достижения многих ее представителей в первых десятилетиях XIX в. и довольно значительный рост соответствующих учебных заведений, — долго еще оставалась в статусе некоей эзотерической субкультуры, и лица, подобные Казаем-беку, могли уповать лишь на то, что активнейше направленные на Азию военно-стратегические и дипломатические усилия правительства смогут радикально изменить положение.

⁷⁶ См. подр. *А.Н.Кононов*, указ. соч., с.25, 27—28.

⁷⁷ Ибо никак уже нельзя было удовлетворяться ни отрывочными и путанными сведениями о нем в трудах допетровских книжников, ни таким, скажем, переведенным на русский язык еще около 1516 г. (см. *А.И.Соболевский*. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв., СПб., 1863, с.325) ветхозаветным опусом как «Сказание о Срацинской вере... латынина Риклодо» (т.е. Рикальдо де Монте-Кроче).

⁷⁸ См. подр. *И.Ю.Крачковский*, указ. соч., с.43.

⁷⁹ См. подр. *А.Х.Рафиков*. «Собрание русских изданий XVIII в. о Турции в библиотеке Академии наук СССР», Сборник статей и материалов Библиотеки Академии наук СССР по книговедению, Л., 1965.

⁸⁰ Впрочем, в первой половине XVIII в. крупный историк В.М.Татищев был «единственным, пожалуй, лицом, живо интересовавшимся историей тюрок в связи с историей России» (*А.Н.Кононов*, указ. соч., с.62). Интересно и то, что, издав «Родословную тюрок» Абуль-Гази, русские власти намеревались тем самым «заменить в школах (мусульманско-тюркских — М.Б.) чтение религиозных магометанских книг — историческими» (В.С.Иконников, Опыт русской историографии, Киев, 1891, I, с.159).

⁸¹ Впоследствии (в 1810 г.) развитый графом С.С.Уваровым и вызвавший значительный интерес в Европе, — в т.ч. и у Наполеона и у Гете (см. *G.Schmid*. Goethe und Uwarow und ihr Briefwechsel, StP, 1888). Более подр. см. *А.П.Базиянц*, *И.М.Гринкрус*. «Три проекта организации изучения восточных языков в России в XVIII—XIX столетиях», в кн. Формирование гуманистических традиций..., указ. соч., сс.33—52.

⁸² Правда, подчеркивая при этом необходимость «ласковым обращением с пограничными восточными народами смягчать их и привлекать к добровольному подданству и послушанию русской монархии» (Цит. по *П.С.Савельев*. «Предположения об учреждении Восточной Академии в С.-Петербурге. 1733 и 1810 гг.» Журнал Министерства народного просвещения, 89,2, отд.3, 1856, с.33).

⁸³ См. *А.Н.Кононов*, указ. соч., сс.39, 40.

⁸⁴ См. *M.Levy*. Modernization and the structure of societies, New York, 1966, 2, p.65.

- ⁸⁵ См. также *B.Dmytryshyn*. ed., *Modernization of Russia under Peter I and Catherine II*, New York, 1974.
- ⁸⁶ Согласно функциональной типологии Etrioni (см. *A.Etrioni*. *Studies in social change*, New York, 1966, pp.11-12), их четыре.
- ⁸⁷ Ведь русскому общественному мнению достаточно хорошо были известны многочисленные и идущие еще от средневековья (см. *Я.С.Лурье*. «Русско-английские связи России до XVIII в.», М., 1961, с.424) суждения западных авторитетов (в частности, Вольтера в его *Истории Российской империи* в царствование Петра Великого) о сходстве российских обычаев нравов и т.п. скорее с азиатскими, нежели с европейскими. Русские интеллектуалы сознавали — если и не полную, то хотя бы частичную — истинность этих обвинений. Ведь это факт, — едва ли не всеобщая приверженность даже считавшихся самыми передовыми писателей, поэтов, мыслителей XVIII в. к политической и эстетической символике «азиатогенного» — или «азиатоподобного» — деспотизма (см. подр. *Л.И.Робинсон*. «Симеон Полоцкий и русский литературный процесс», XVIII в. — сб.13: Проблемы историзма в русской литературе. Конец XVIII — начало XX вв., Л., 1981, сс.24, 25, 41) и вообще к моделям, минимизирующим практически любую гуманистическо-индивидуалистическую альтернативу. Как утверждал либеральствующий аристократ С.Р.Воронцов, русский деспотизм не отличается от турецкого (см. *Ю.М.Лотман*. «Черты реальной политики в позиции Карамзина 1790-х годов (К генезису исторической концепции Карамзина), там же, с.129). Впрочем, в своем «Воинском уставе» (см. подр. *Б.Е.Ларин*. Лекции по истории русского литературного языка (X — середина XVIII вв.), М., 1975, с.275) Петр Великий выдвинул такую концепцию власти российских монархов, в сравнении с которой автократия турецких султанов казалась чуть ли не детской забавой. Короче говоря, не случайно в русской культуре так долго отсутствовало целостное определение личности, заменяясь мозаичным панно отдельных понятий принципов.

НАСЛЕДИЕ

Махмуд ал-Булгари
«НАХДЖ АЛ-ФАРАДИС»

III баб

Шестой фасыл, посвященная почитанию отца и матери

Имам Газали, мир ему, в книге «Ихъя-ул-гулум» приводит следующий хадис: «Почитание отца и матери — богоугодное дело, даже более угодное богу, чем совершение хаджа, уразы или намаза».

Пророк Мухаммад, мир ему, рассказывал. «В ночь вознесения, в раю я увидел, что один человек занимает особо высокое положение. Я спросил: «Кто это, почему он так возвеличен?» «Это Нигман из племени ансари, — ответили мне. — У него была мать и он свято почитал ее. Мать благословила сына. За это Всевышний даровал Нигману величие». Пророк, мир ему, сказал: «Благословение матери — это благословение Всевышнего». «О Пророк, в чем состоит благословение матери? — спросил его.

Он ответил:

— Если даже служить матери столько, сколько песчинок на большом холме, или столько, сколько капель в дожде, или столько, сколько дней существует мир, это не окупит даже одного дня, когда мать беременем носила тебя в своей утробе». «О, Пророк, мои родители уже в преклонном возрасте. Я забочусь о них столько же лет, сколько они заботились обо мне, растя и воспитывая меня, исполнил ли я свой долг перед ними?». «Нет, — ответил пророк, — не исполнил. По той причине, что эти двое служили тебе душой и телом и всей своей сущностью во имя продления дней твоих, а ты, сколько бы добра не сделал для них, в душе всегда таил мысль, что если бы они умерли, избавили бы тебя от забот. Так что между их заботами и твоими огромная разница». «Скажи, Пророк, — а есть ли возможность исполнить долг перед родителями?» «Да, есть, — ответил пророк, — например, если родители попали в рабство, а сын (или дочь), отдав свое состояние, откупил их, освободил. Вот тогда долг перед родителями выполнен». Сына или дочь сотворили Аллах и родители. Именно они явились причиной живости этого сына или дочери. Если родители в рабстве, они не считаются живыми. Как отец с матерью дали жизнь сыну или дочери, так и сын или дочь должны дать жизнь отцу и матери. Только в этом случае, сын или дочь считаются исполнившими свой долг. Человек, почитающий отца и мать, получивший их благословение, никогда не попадет в ад,

какие бы грехи в своей жизни он не совершил. Не почитавший же родителей, обижавший их, никогда не попадет в рай, каким бы богобоязненным и богопослушным он не был. «Соплеменники, пожалуйте, никогда не огорчайте своих родителей!» — сказал спрашивающий своим спутникам.

— В каком случае считается, что человек порочит своих родителей?

— Когда двое ругаются и при этом оскорбляют родителей друг друга, то это равноценно тому, что каждый из них оскорбляет своих родителей. Когда родители поручают сыну или дочери какое-нибудь дело, а сын или дочь говорят «фу», то это будет оскорблением родителей. Нельзя говорить родителям «фу», потому что обычно арабы говорят «фу» на что-то неприятное, не нравящееся».

Однажды к Пророку, мир ему, пришел один человек с жалобой на отца своего.

— О, Расулуллах, я почитаю отца своего, даю ему все, что он хочет. А он в мое отсутствие зашел в мой дом и взял без разрешения мою вещь.

Пророк вызвал к себе отца этого человека. Он оказался сгорбленным старцем, с седой головой и бородой, с посохом в руке. Вошел, поклонился Пророку.

Пророк поклонился в ответ и сказал:

— Старик, твой сын жалуется на тебя.

— О, Расулуллах, — сказал старик, — раньше я был сильный, а сын мой был мал и слаб, я был богат, а сын мой беден, я был здоров, и мой сын нуждался во мне. Тогда я ничего не жалел для моего сына, с любовью и заботой растил его. Теперь мой сын молод и силен, я стар и слаб. Теперь мой сын богат, а я стал дервишем. Он здоров, а я болен. Я не жалел для него своего состояния. Думал, что и он не пожалеет своего, будет также служить мне с любовью и заботой».

При этих словах горячие слезы сострадания брызнули из глаз Пророка.

— Если бы слова этого старца услышали камни и почва под ногами, они тоже заплакали бы, — сказал он и повторил трижды: О, сын мой, ты сам и твоё состояние отцовы. Пожалуйста, не жалея добра для отца своего.

В следующий раз к пророку Мухаммаду, мир ему, пришел человек с жалобой на мать свою.

— О, Расулуллах, у меня мать очень злая.

Пророк сказал: — Твоя мать не была злой, когда девять месяцев вынашивала тебя, а теперь злая стала?

— Да, пророк, это истинно так, я говорю правду, моя мать очень злая,

Пророк повторил:

— Когда мать, жертвуя своим сладким сном, вставала ночью на твой зов, она не была злой, а теперь злая стала?

— О, Расулуллах, за ее заботы обо мне в детстве я уже вернул свой долг.

— Что же ты сделал? — спросил пророк.

— Посадив ее на спину, я совершил хадж и с нею на спине обошел вокруг священного камня — Ка'абы.

— Это твой хадж не стоит даже сотой доли ее мук при твоём рождении.

Однажды пророк Омар, мир ему, на пути к священному камню — Ка'абе встретил человека, который нес на спине свою мать.

Этот человек обратился к пророку с вопросом:

— Скажи, Эмир уже два месяца я несу на спине к священному камню свою мать, исполнил ли я свой долг перед нею?

— Глупец, этим ты искупил всего лишь малую долю мук, испытанных матерью при твоём рождении, — ответил Омар.

Имам Газали в книге «Ихья-ул-гулум» приводит такой рассказ. Однажды, когда пророк Юсуф уже стал царем Египта, к нему, пришел его отец пророк Якуб. При виде отца пророк Юсуф не встал со своего места в знак почтения и уважения к отцу. Всевышний сказал с укором:

— О, Юсуф, ты, став царем Египта, поставил себя выше отца своего, ты не почтил отца вставанием, когда он вошел. Даю зарок — никогда не будет пророков в твоём роде.

Однажды, когда один человек гулял со своим маленьким сыном на природе, над ними пролетела птица.

— Папа, как называется эта птица? — спросил малыш.

Отец ответил. Через некоторое время снова пролетела та же птица.

— Папа, как называется эта птица? — опять спросил ребенок. Отец спокойно, с любовью ответил во второй раз.

Эта птица появлялась семь раз. Семь раз ребенок задавал один и тот же вопрос. Семь раз отец без раздражения, терпеливо отвечал сыну. Потом сын вырос, стал взрослым юношей. И вот случайно как-то взрослый сын со своим постаревшим отцом оказались в том же самом месте, где маленький сын семь раз задавал отцу один и тот же вопрос. Отец решил испытать сына.

— Сынок, как называется эта птица? — спросил отец, показывая на пролетающую мимо птицу. Сын ответил. Та же птица появилась во второй раз. Отец повторил вопрос. А сын сказал на это:

— Ах, отец, старый ты стал, память ослабла, только что ведь сказал тебе название этой птицы, а ты уже забыл.

— Нет, сынок, я не забыл, просто испытать тебя хотел. На этом же месте семь раз ты спросил у меня название этой птицы. Я не рассердился на тебя, каждый раз с вниманием и любовью я отвечал

тебе. Я же всего лишь второй раз повторил свой вопрос, и ты уже не выдержал, стал насмехаться надо мной. Я понял, что любовь ребенка к родителям не так сильна, как любовь родителей к нему.

Однажды пророк Муса увидел человека, сидящего у подножия небесного трона.

— О, Рабби, — обратился он с поклоном к Всевышнему, — скажи, за какие заслуги этот человек удостоился такого места?

Всевышний ответил:

— О, Муса, у этого человека два важных достоинства: во-первых, у него в душе нет ни капли зависти, во-вторых, он свято служил своим родителям. За эти свойства души я благословил этого раба божия, — объяснил он и добавил: «Кто почитал своих родителей и получил их благословение, кто исполнял мои заповеди, кто не грешил, тех я причислю к своим святым рабам, тех же, кто не почитал родителей и не придерживался моих заповедей, причислю к грешникам.

Хасан, мир ему, никогда не садился за стол вместе со своей матерью. Однажды мать его Фатима обратилась к сыну с вопросом:

— Сынок, почему ты никогда не ешь вместе со мной?

Хасан сказал:

— Боюсь, матушка, если я сяду за стол одновременно с Вами, то может случиться, что, не зная, я могу ухватить тот кусок, который облюбовали ваши глаза и тем нанесу вам обиду.

— О, сын мой, я благословила тебя, прошу тебя, иди, пожалуйста, сядь и ешь со мной! — сказала мать.

После этого они всегда обедали вместе.

— Я был десятилетним отроком — рассказывал Баязит Бистами, — воспитанным как боголюб. Да самого утра, не смыкая глаз, я молился Аллаху. Матушка за меня очень беспокоилась.

— «Сынок, говорила она, — ты ведь еще дитя малое, ребенок, не спишь ночами, не причинишь ли этим вред себе».

Однажды ночью я только собрался начать молитву, матушка позвала меня лечь рядом с ней. Я не стал возражать матери, лег. Моя рука оказалась внизу, в неудобном положении. Чтобы не разбудить матушку, я не стал вытаскивать руку, но уснуть не смог и всю ночь читал молитву. К утру моя рука совсем онемела, я ничего не мог ею делать.

Благоуханье райского сада даже через пятьсот лет будут чувствовать живущие на земле. Только три группы людей не будут его чувствовать. Это — слишком высокомерные, порвавшие отношения со своими родственниками и не почитающие своих родителей.

Абу Савди, мир ему, рассказывает такую историю.

К Пророку приехал из Йемена один человек и сказал:

«О, Расулаллах, душа моя жаждет пойти вместе с тобой на священную войну, воевать с неверными во имя Аллаха и веры,

совершить богоугодное дело и умереть. Пророк спросил: «А родители у тебя есть? Они благословили тебя на участие в войне?»

— Нет, — ответил йеменский гость.

— Тогда иди домой, проси их благословения. Если получишь благословение родителей, возвращайся. Если нет, то служи родителям, это такое же богоугодное дело.

Один человек задал вопрос пророку Мухаммаду, мир ему:

— О, Расулуллах, кому я должен свято служить?

— Отцу и матери, — ответил пророк.

— У меня нет родителей.

— Тогда детям, сыну или дочери. У тебя долг как перед родителями, так и перед детьми, — сказал пророк.

Однажды Пророк, мир ему, читал проповедь в мечети. Хасан, малое дитя, вбежал в мечеть, увидев Пророка побежал к нему и упал. Пророк прервал проповедь, сошел с минбара (трибуны), поднял Хасана и вновь взойдя на трибуну, прочитал хадис. Смысл его таков: богатство ваше в истине, а еще в шалостях ваших детей, в заботах и хлопотах о них. Воспитание детей, терпимость к бедам от них — это самое богоугодное дело.

Однажды Муавийа был в плохом настроении, на что-то обиженный. В то время жил ученый по имени Ахнаф бин Кайс. Он обратился к этому любезному человеку с вопросом:

— О, Аба ал-Хасан, чего стоят наши сыновья и дочери?

Ученый сказал:

— О, Эмир ал-Муэмин, наши сыновья и дочери — это плоды наших душ, эта сила наших плеч. Мы для них как плодородная почва, как облако, образующее для них тень в летний зной. Если ребенок просит обычную вещь, надо ему дать это, и если он обижается, то нужно его успокоить. Если мы будем относиться к ним с заботой, то и они не пожалеют своей любви к нам, не сделают ничего плохого. А если мы не будем заботиться о них, то и они не захотят сблизиться с нами, наша жизнь будет им в тягость, как лишний груз, в душе они будут желать нашей скорейшей смерти.

В гостях у Пророка, мир ему, сидел Акрас бин Хабис. Вошел сын его Хасан, забрался к Пророку на колени.

Пророк обнял ребенка, поцеловал его. Акрас бин Хабис сказал:

— О, Расулуллах, у меня десять детей. Ни одного из них я ни разу не поцеловал.

— Если человек не проявляет любовь и заботу к другому человеку, то и к нему не будут относиться с любовью и заботой.

Муавийа сказал:

— Когда я шел к Вам, я был обижен на своего сына Язытдина. После ваших слов вся моя обида прошла. С благодарностью он

протянул ему двести тысяч рублей деньгами и дал двести видов одежды. Язытдин также дал ему сто тысяч и сто видов одежды.

Омар, мир ему, описывает историю, услышанную от Пророка.

Однажды три человека гуляли на природе. Начался дождь, и они спрятались в пещере. Дождь усилился, и образовавшийся бурный поток принес огромный камень и загородил вход в пещеру. Таким образом, эти трое оказались отрезанными от внешнего мира.

— Давайте, помолимся Аллаху, припомним, какое благое дело сделал в своей жизни каждый из нас. Может быть, Всевышний услышит и спасет нас, — решили они.

— Я был хлеборобом — начал свой рассказ первый, — Выращивал рис. В помощь себе я нанял одного работника, пообещав ему за работу восемь батманов риса. Он согласился и, выполнив работу, исчез на долгие годы, оставив свои восемь батманов риса у меня. Каждый год я сеял эти восемь батманов риса и получал хороший урожай. Когда рису стало много, я купил одного раба и корову. На следующий год я опять купил корову, и впоследствии образовалось целое стадо коров. Однажды явился их истинный хозяин и потребовал вернуть ему долг. Я рассказал ему всю историю и отдал ему стадо коров и раба. Он был очень рад. О, Рабби, если сочтешь мой поступок благим делом, спаси нас из этой беды. Тут, по воле Аллаха, огромный камень пошатнулся и в пещеру проник луч света.

Другой рассказал следующую историю. «У подруги моей матери была дочь — Сахибжамал (красавица). Я был в нее влюблен. Однажды мы остались одни. Я открылся ей.

— Дай мне сто золотых и я буду твоя, — сказала она мне.

Дал я ей сто золотых и хотел было совершить прелюбодеяние. Но она сказала: «Побойся Аллаха, не блуди». И я сдержался. О, Рабби, если этой мой поступок сочтешь за благое дело, спаси нас из этой беды. Тут камень еще раз пошатнулся и щель стала шире, но все же выбраться еще нельзя было.

Тогда третий рассказывал свою историю. Мой отец и мать были уже старые. Я очень заботился о них. Каждый вечер после прихода стада с пастбища, я сначала поил свежим молоком отца и мать и только после них — детей. Однажды стадо пришло слишком поздно, родители уже спали. Я подоил коров, но пожалел будить отца и мать от их сладкого сна. Да утра я простоял возле них, держа в руках крынку с молоком, чтобы, быть готовым к их пробуждению. Детишки мои плакали, просили молоко, но я им не дал, пока не напоил родителей. Проснувшись отец и мать благодарили меня и помолились за меня. О, Рабби, если сочтешь этот мой поступок за благое дело, спаси нас от этой беды.

Тут огромный камень пошатнулся еще раз и выход открылся. Путники выбрались на дорогу.

Фануза Нуриева*

«НАХДЖ АЛ-ФАРАДИС» МАХМУДА АЛ-БУЛГАРИ, КНИГА, ОТКРЫВАЮЩАЯ ДОРОГИ В РАЙ

Написанный в XIV веке (1357—1358) «Нахдж ал-Фарадис» («Открытый путь к раю») Махмуда бин Гали ал-Булгари ас-Сараи представляет эпическое произведение объемом 444 страницы, имеющий богословско-дидактический характер. Этот ценный памятник, со времени создания которого прошло 640 лет, дошел до нас в 11 списках. Подлинник отсутствует. За основу исследования был избран стамбульский список. Язык рассматриваемой копии ценен тем, что она выполнена в XIV веке. Как известно, круг письменных источников, написанных или переписанных в XIV веке, весьма узок. Он является одним из полных списков (4 главы и 40 разделов) и как более известное, широко привлекаемое в тюркологических исследованиях. В заключении имеется приписка: *Бу китап тәмам болды тарих йети йүз алтымыш бирдә шахруллахул мөбарәк жумади әл-әүвәл айының алтынч күнәндә әрди кем китабати кушлук яхтында тәмам болды. Тәкый бу китапның мусаннифы мәзкүр йәкшәнбә күн дәрул фәнадин дәрул бәкага рихлат кылды. «Эта книга завершена в семьсот шестьдесят первом году шестого дня в благословенном богом месяце Джумади ал-аввал. Окончена рано утром. Да еще составитель этой книги из тленного мира переселился в мир вечности в упомянутое воскресенье (443—444)».* В этой приписке указана дата завершения снятия копии Мухаммадем ибн Хосроу ал-Хорезми. Ценность этой приписки повышается тем, что она сохранила точную дату смерти автора этого произведения.

Памятник имеющий огромное значение для исследователей истории тюркских языков, стал известен научному миру благодаря татарскому ученому Шигабуддину Марджани. При составлении своей исторической книги «Мустафад ал-Ахбар...» он упоминает это сочинение вместе с сочинениями «Йосыф китабы», «Башлагалы», «Насихат ас-Салихин», «Бадавам», «Науруз», «Шәһри Болгар газилары» и считает, что эти произведения были известны еще в Золотой Орде среди поволжских тюрок и что они были написаны 300—400 лет назад, и довольно часто встречаются среди татар, тогда как в других восточно-мусульманских странах их нельзя найти».¹

* Нуриева Фануза Шакуровна, доцент Казанского государственного университета.

Рукопись этого произведения демонстрировалась на выставке IV Всероссийского археологического съезда (Казань, 1877, август). Среди 11 восточных рукописей и 43 ханских ярлыков за №12 была помещена рукопись «Нахдж ал-Фарадис». По исследованиям С.Вахиди, этот список принадлежал Марджани, участвовавшему на этом съезде.²

В 1930 году научный сотрудник Ялтинского восточного музея Якуб Кемаль опубликовал работу «Тюрко-татарская рукопись XIV века «Нахджуль Ферадис», представляющую собой предварительное исследование списка, найденного в 1928 г. экспедицией музея в Крыму. Якуб Кемаль сообщает, что во время экспедиции были найдены редкие литературные материалы, среди которых оказался манускрипт, принадлежавший в недавнем прошлом Али Мурзе Эмирову. Род Али Мурза Эмирова, владевший этой рукописью в течение долгих лет, имел в своей среде представителей ученого сословия улемов и тем или иным путем получил в свое владение эту рукопись.

Я.Кемаль утверждает также, что рукопись эта находилась в Крыму, во всяком случае уже в XVIII, доказательством тому служит первый лист рукописи, приклеенный по-видимому, во время переплетения книги к началу ее, на нем в свою очередь наклеен еще документ, представляющий из себя фетву времен Шаги Гирей Хана.

Судьба этой рукописи в настоящее время неизвестна. Крупный исследователь памятников XIV века Эмир Наджип сообщает, что Якуб Кемаль, работавший над рукописью умер в 1938 г. в Узбекистане. Он окончил американский колледж в Бейруте и Лазаревский институт восточных языков в Москве. Некоторое время был директором Зенжырлы-медресе (Менглигирейский институт) в Бахчисарае. Рукопись в настоящее время утеряна, и поиски, предпринятые им (Э.Наджипом), не увенчались успехом. В распоряжении тюркологов осталось лишь факсимиле четырех страниц, опубликованных Я.Кемалем.

Якуп Кемаль для выяснения других списков рукописи обратился к отечественным и зарубежным ученым: В.В.Бартольд, В.А. Гордлевскому, А.Н.Самойловичу и М.Ф.Копрюлизаде. Если в первых письмах они подтверждают только ссылку на экземпляр Марджани, утерянный в последствии, во втором своем письме академик В.В.Бартольд сообщает, что интересующая рукопись была обнаружена Заки Валиди-Тоганом в библиотеке при Стамбульской мечети «Йани-Джами». Этот список, известный в науке, как стамбульский список, был издан в Турции Я.Экмалом. Опубликованный первый том состоит из фотокопий рукописи.³

Стамбульский список содержит все четыре главы произведения и состоит из 40 разделов. К сожалению, он не содержит сведений об

авторе и месте написания. Но на 443 странице имеется ценная приписка. Здесь речь идет о времени, когда было завершено снятие данной копии переписчиком Мухаммедом ибн Хосроу ал-Хорезми и точная дата смерти автора этого произведения.

Приписка, сделанная на первой странице внизу, указывает, что данная рукопись находилась в Египте, в библиотеке Мухаммед — Бея сына Абу Саида Чагмака (1437—1445). В Египет рукопись могла попасть из Сарая, в период интенсивных связей Золотой Орды с мамлюкским Египтом. В связи с этим Э.Наджип пишет о поволжском происхождении рукописи.⁴

В конце 20-х годов нашего века особенно возрос интерес татарских ученых и историков к прошлому татарскому народу, к его письменным памятникам; об этом свидетельствуют экспедиции, организованные работниками музея, анкетирования, проведенные среди поволжских татар с целью выявления исторических памятников и рукописей.

Данные анкетирования показали большую популярность произведения «Нахдж ал-Фарадис» среди татарского населения. Многие старейшины помнили рассказы произведения наизусть, отдельные главы, отрывки переписывались в виде рукописи. В выявление списков и изучение памятника серьезную лепту внес ученый-историк и археограф С.Вахиди. Им были обнаружены три списка рукописи «Нахдж ал-Фарадис».

На сегодняшний день почти все списки известны исследователям и отчасти описаны в работах С.Вахиди, Б.Яфарова, Я.Кемалья, З.Валиди-Тогана, Я.Экмана, Я.Блоше, Э.Н.Наджиба. Новонайденные списки описаны Ш.Абиловым.⁵

Об авторе памятника. Литературный псевдоним средневекового автора, восходящее к географическим названиям, указывает на место их рождения и происхождения, или же место, где они получили образование, жили и творили. Не имея в своем распоряжении текст Ш.Марджани, где указан автор и место написания, мы не можем внести ясность, расшифровать пропуски. Однако Готвальдский список (хранящийся в библиотеке КГУ под № 602610 помогает правильно расшифровать эти пропуски. ... *нче кунендә йылкы йылы йети йүз эллик токузда Сарай шәһәрәндә ирде ...г кылгучы эл-галим әр-раббани уә эл-галим ас-самадани эл-устад эл-мутлак ... Махмуд бин Гали бин ас-Сараи мәшигән вә эл-Булгари муәлләдән уә эл-Кәрдәри.*» Приписка полностью совпадает с текстом Ш.Марджани (есть предположение, что именно этот список находился в руках Ш.Марджани) и перед *кылгучы* стоит слово, которое можно прочесть как *жәмг кылгучы «собиратель»*. Текст петербургского списка (А 1085) где имеется дополнительные сведения, вносит существенную поправку в псевдоним автора.

Бесспорным является факт рождения автора в городе Булгаре и что он жил и творил в Сарае, третий тахаллус — Кардар вызывает спор. Якуп Кемаль пишет, что «Кердер находится в Хорезме на востоке от Куни-Ургенч между современными Ене-Кале и Чимбаем; в прежнее время он считался известным городом. На этом основании Я.Кемаль допускает возможность происхождения Махмуда бин Гали из этого города.⁶

Упоминание о Кардаре имеется и у арабского историка ал-Истахри, который, перечисляя названия тридцати двух городов Хорезма, отмечает, что город Кардар расположен на обоих берегах Аму.

Э.Н.Наджип полагает, что город Кардар был одним из центров теологии тюркского мира, поэтому псевдоним *al-Kardari* следует рассматривать как указание места, где автор получил богословное образование. Однако слово «*гакдан*» Ленинградского списка позволяет выдвинуть и другую гипотезу. Как известно, многие из казахских родов и племен входили тогда в состав Золотой Орды. Племена Киши жуз кочевал в непосредственной близости от культурных центров государства в низовьях Волги. Они, в свою очередь, состояли из племен Алим уру, Бай уры и Жети уру. Последние состояли из семи крупных родов, одним из которых был — род Курдер, слово «*гакдан*», означающее «связанное», дает нам возможность связать происхождение нашего автора с казахским родом Курдер. Итак, возможно, что Махмуд бин Али происходил из казахского рода Курдер, родился в Булгаре, жил и творил в Сарае.⁷

Интересную мысль высказывает Б.Яфаров: «*Во многих текстах слово Кард употребляется со словом Булгар. Слово Кард Булгар упоминается в книге Ш.Марджани «Мустафад ал-Ахбар». В С.-Петербургском институте востоковедения под шифром 344 хранится стихотворение, где восхваляется Кард Булгар. Все эти данные наводят на мысль, что это город или село на территории Булгар или же пригород Булгар.*»⁸ Если учесть, что многие названия болгарских городов оканчиваются на -ар: Булгар, Сувар, Билэр, Кашкар и почему же не Кардар. Гипотеза Б.Яфарова и факты, доказывающие, что Кардар мог являться пригородом Булгара, мне кажется оправданной.

Источники сюжета. Одним из типологических свойств средневековых литератур является то, что в них почти нет граней между своими и переведенными произведениями, они, как фольклор и письменная литература этого времени дополняют друг друга, взаимопроникают, т.е. авторы могли свободно пользоваться имеющимися материалами устного и письменного творчества, готовыми блоками предшествующей литературы. При описании сходных или близких понятий, предметов и явлений использовался определенный круг образов.

Махмуд Булгари, опираясь на литературные традиции своего времени, создал книгу компилятивного характера. Во введении (мукаддима), где он излагает основную мысль создания книги, пишет: *«эту книгу составили, собрали»: «Если кто-из правоверных, верующих в единого бога доведет эти сорок хадисов из моей книги не слышавшим, обучит этим хадисам не знающих, то Всевышний этого человека зачислит в лигу всеведущих (ученых) и воскресит вместе с погибшими за веру. Если кто-то с плохими намерениями, зная что этих хадисов нет, солжет, сказав, что хадисы из моей книги, пусть приготовится жить вечно в аду. Мы из надежных источников выбрали сорок хадисов пророка, да будет над ним мир, и собрали эти хадисы вместе, и сообразно хадисам представили рассказы из жития пророка и четырех наместников пророка (Абубакир, Омар, Осман и Али), составили книгу из четырех глав. Каждую главу разделили на десять разделов. Каждая глава начинается с хадисов пророка, их всего сорок. Первая глава посвящена жизни и добротелям пророка, вторая — четырем наместникам пророка, членам семьи и четырем основателям суннитского мазхаба. Третья глава посвящена богоугодным делам, приближающим к богу, в четвертой — рассказывает о делах, отдаляющих человека от бога. Еще эту книгу называли «Нахдж ал-Фарадис», что в переводе означает «Открытая дорога в рай...» Надеемся, кто прочтет эту книгу, будет жить сообразно словам (советам) из этой книги, она будет для них путеводителем в рай».*

Как сказано во введении, Махмуд Булгари при написании книги, использовал надежные источники (мөгтәмэд китаплар), их всего 21. Среди них труды известных теологов мусульманского мира — имама ал-Бахави. К хадисам и изречениям из книги «Масабих» автор обращался чаще других книг — 13 раз. Сам ал-Бахави ал-Хусейн абу Мухаммад ибн ал-Фарра родился в местечке недалеко от Герата, умер 1112 г. в Мерве. Знаток хадисов и автор толкований Корана, его книга «Масабих ас-Суннати» является книгой хадисов.

Хадисы из книги имама Газали «Ихъя ул-гулум» также часто цитируются. Ал-Газали Абу Хамид Мухаммад бин Мухаммад ат-Туси (1058—1111) крупнейший теолог, философ и факих — шафи'ит.

В памятнике встречается труд знаменитого суннитского мухаддиса Мухаммада ал-Бухари (810—870) «ас-Сахих». В книге употреблено краткое название, полностью свод называется «ал Джамиг ас-Сахих». «Ас-Сахих» — наиболее известное сочинение ал-Бухари; составлению которого он посвятил шестнадцать лет. Из специалистов по хадисам и фикху ханафитского толка в книге «Нахдж ал-Фарадис» использо-

ваны труды ас-Сагани Абу ал-Фадаиль (1182—1252) «Машарик ал-Анвар», ат-Тирмизи Мухаммад ибну Али (824—892) «Джамиг».

Махмуд Булгари дал ссылку на ал-Калабази Абу Бакр Мухаммад б.Исхак ал-Бухари, известному ханафитскому фикху, автору комментариев этического характера, на некоторые хадисы пророка. «Тагаруф» (полное название «Магани ал-ахбар и ат-Тагаруф ли мазхаб ахл ат-гасавуф») — одно из сочинений, являющихся основными при изучении мусульманского мистицизма первых трех веков ислама.⁹

Источниками при написании книги, кроме вышеназванных, служили сочинения имама Абул-Магали Мухаммад Испихаби «Тафсир», имама Абул-Ала и Уши «Нишабул-Ахбар», имама Муслима Нишабури «Сахих», имама Мухаммад ибну Башравия «Конзул-Ахбар», Абу Абдуллах Кузаги «Шихабул-Ахбар» (206, 249), имама Габдуллахи Сарахси «Мафакыйт» (219), имама Абул-Лайси-Самарканди «Танбий-атул-гафилин» (259, 323, 370, 411) и имама Шабган ибну Махди «Муснаду Анас» (422).

В заключении (хатиме) переписчик называет и другие источники, которыми пользовался Махмуд Булгари при написании своей книги: *«Составитель этой книги (Махмуд Булгари) говорил так, комментарии к тафсирам (толкованиям) основаны на книгах имама Джаруллахил-алама «Каишаф», имама Абул-Магалихи Испейхани «Тафсир». Еще в начале каждой главы приводятся хадисы пророка Мухаммада и названия книг, откуда они цитированы, передатчиками являются ученые и шейхи, которые использовали книги имама Абу Талиби Мекки «Кутул-кулуб», «Зайнулаиматил Фирдауси «Мужтала» и комментарии к тексту «Мужтала», имама Вакыйди «Магази» и имама Мухаммади Катиба «Магази». Одно лишь перечисление авторов этих трудов наглядно демонстрирует о степени осведомленности автора в области богословско-теологической литературы. В то же время анализ источников вовлекаемых в круг интересов Махмуда Булгари поможет раскрыть характер распространения, развития трудов восточных философов, ученых в Поволжском регионе и их роль в формировании общественной мысли XIV в.»*

Главная идея сочинения — изложение правил поведения истинного мусульманина, обеспечивающих ему райское блаженство в потустороннем мире — раскрывается в основной части произведения которое состоит из четырех глав (баб). Каждая глава разделена на десять разделов (фаслов). Первая глава посвящена житию пророка Мухаммеда в фаслах рассказывается следующее: о добродетелях пророка; о получении проро-

* Нами подготовлен к печати полный текст «Нахдж ал-Фарадис» на татарском языке.

ком откровения; о первых сподвижниках пророка и об их подвигах; объяснение причин выезда пророка из Мекки в Медину; чудеса пророка; завоевание Мекки пророком; вознесение пророка; путешествие пророка в ночь вознесения в рай и ад; помощь ангелов пророку в битвах; о смерти пророка. Во второй главе даются биографические исторические данные о четырех халифах: Абу Бакре Омаре, Османе и Гали, да будет над ними мир, о родных пророка Мухаммеда — его дочери Фатимы, внуков Хасана и Хусейна и четырех имамах: имаме Абу-Ханифе Куфи, имаме Шафии, имаме Малике, имаме Ахмед ибн Ханбале. Третья глава посвящена богоугодным делам, приближающим к богу; намаз, зякят, исполнение постов (ураза), совершение паломничества в Мекку (хадж), о повиновении отцу и матери, о принятии только дозволенной еды (хэлэл йемэк), совершение добрых дел, о подобающем проведении времени, о терпении в несчастьях. Четвертая глава посвящена действиям, отдаляющим человека от бога: пролитие невинной крови, прелюбодеяние, вреде хмельного, надменность, ложь, привязанность к земной жизни, богатству, злопамятность, гордость и упование на отдаленные надежды.

По своей жанровой и композиционной структуре «Нахдж ал-Фарадис» относят к так называемым произведениям «ящичной композиции».¹⁰ Все они состоят из разнородных, относительно самостоятельных композиционных единиц — хикаятов. Хикаяты помещены по различным идейно-тематическим разделам, для подтверждения хадиса и цитат из сочинений видных ученых суфиев. Приведенные рассказы демонстрировали на жизненном материале идею хадиса, его мудрость, истинность. Таким образом, «Нахдж ал-Фарадис» весьма распространенный для того времени жанр дидактического сочинения синтетической формы, своего рода контаминация религиозно-этического учения с художественной формой его воплощения, пропаганды, глубокого усвоения народной памятью. Увлекательные новеллы, остроумные анекдоты, мудрые притчи в своей совокупности были признаны вырабатывать среди верующих верность исламу и стойкий иммунитет к соблазнам подстерегающим мусульманина на пути к райскому блаженству.¹¹

Примечания:

¹ Мэржани Ш. Мостафад эл—эхбэр фи эхвэли Казан вэ Болгар. — Казан, 1989, 14 б.

² Архив ИЯЛИ им.Г.Ибрагимова, фонд С.Вахидова 53-1, дело 26-43.

³ Esman J. Nercül-Feradis I, Tipki Basim. — Ankara, 1956. — 444 s.

⁴ Наджип Э.Н. О памятнике XIV века «Нахдж ал-Фарадис» и его языке // Советская тюркология, 1971, №6. — С.56—89.

⁵ Абилов Ш.Ш. О вновь найденных списках памятника XIV века «Нахдж ал-Фарадис» // Советская тюркология. — 1977, №2. — С.69—73.

- ⁶ Кемаль Якуп. Тюрко-татарская рукопись XIV в. «Нехдж-уль-Ферадис». — Симферополь, 1930. — 54 с.
- ⁷ Наджип Э.Н. Указ. соч., с.56—89.
- ⁸ Яфаров Б.А. X—XIV йозлэрдэ Кама—Волга болгарлары эдэбияты һэь «Нәһжәл-Фәрэдис» кулязмасы. Дис. канд. фил. наук. — Казан, 1949. — Б.62-150.
- ⁹ Ислам: энциклопедический словарь. — М., 1991. — 315 с.
- ¹⁰ Миннегулов Х.Ю. Татарская литература и Восточная классика. — Казань, 1993. — С.384.
- ¹¹ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья, кн.1—II. — Казань, 1961. — С.8.

Галимджан Баруди **ОСНОВЫ ИСЛАМА***

Во имя Бога, милостиваго, милосердаго.

Хвала Богу, Господу всех творений: да будет мир и милость Божия над господином нашим Мухаммедом и всем родом его и всеми асхабами его.

Выражение признания единства Божия

— «Ля иляга илля Ллагу, Мухаммядун расулю Ллаги. Значение выражения «ля иляга илля Ллагу»** следующее: «По истине нет существа, достойного поклонения, кроме Бога» Кроме Бога никакому существу поклоняться не должно. Значение слов «Мухаммядун расулю Ллаги» таково: «Мухаммед — да будет над ним мир и милость Божия — есть посланник Всевышняго, посланный им для объяснения рабам Его законов шариата». Всякий человек, который, понимая смысл этого святого выражения и признавая истинность его, произносит эти слова, есть истинный правоверный и мусульманин. Никоим образом не следует посягать на жизнь, имущество и честь подобного человека и не должно причинять ему оскорблений. Если он умрет с этою верою, то избежит вечных адских мучений и будет вечно в раю. Если же человек произнес их, став мусульманином еще в детстве, то произнесение этих слов по достижении совершеннолетия будет для него спасительным.

Слово свидетельства

«Ашгаду ан ля иляга илля Ллагу уа ашгаду анна Мухаммядан абдугу уа расулюгу». Значение выражения «Ашгаду ан ля иляга илля Ллагу» следующее: «Свидетельствую, что по истине нет другого существа, достойного поклонения, кроме Бога»; поклоняться и служить чему-либо другому не должно. Значение выражения «уа ашгаду анна Мухаммядан абдугу уа расулюгу» таково: «Еще свидетельствую, что Мухаммед — да будет над ним мир и милость Божия — есть раб Божий и посланник Его, посланный к рабам Его, дабы объяснить им законы шариата.

Мухаммед — да будет над ним мир и милость Божия — быть сыном Абдуллы, сына Абдулмутталиба, сына Гашима, а мать его была

* Книга известного татарского богослова, педагога и общественного деятеля Г.Баруди (1857-1921) была опубликована в Казани в 1906 в переводе на русский язык. В тексте сохранены стиль и орфография переводчика.

** Буква «г» означает в этом сочинении особый арабский звук, отчасти похожий на русское «г» в слове «когда» (Прим. переводчика).

Аминя, дочь Вагба. Когда он, родившись в Мекке, достиг сорокалетнего возраста. Всевышний послал ему дар пророчества чрез Джабраила (Гавриила) — да будет над ним мир и милость Божия. Он тринадцать лет ревностно призывал людей к вере и много проповедывал им. В доказательство своего пророчества он творил пред ними много чудес и вознесся на небо, т.е. однажды ночью отправился с Джабраилом (Гавриилом) — да будет над ним мир и милость Божия — из Мекки в Дальнюю мечеть, находящуюся в Иерусалиме, и оттуда вознесся на небо. На небесах он посетил те места, которые Богу угодно было указать ему, и в ту же ночь вернулся в Мекку. Прожив тридцать лет в Мекке, он, по соизволению Божию, переселился в Медину и там, на десятом году пребывания в этом городе и на шестьдесят третьем году от рождения, скончался, после того как вполне объяснил людям учение Ислама. По получении дара пророчества он жил двадцать три года. В течение этих двадцати трех лет ему был ниспослан от Бога через Джабраила (Гавриила) — да будет над ним мир и милость Божия — Коран, которому он научил своих асхабов и которому асхабы научили прочих последователей. Наш пророк Мухаммед — да будет над ним мир и милость Божия — есть последний из пророков; после него других пророков не будет, и учение его останется неизменным до самого воскресения мертвых. Мы — его последователи. Хвала Богу. Господу творений!

Подробное изложение догматов веры

«Аманту билляги уа мяляикатиги уа кутубиги уа русулиги уа ль-яумиль-ахири уа ль-кадари хайриги уа шарриги миня-Ллаги Та аля уа ль-ба си ба да ль-маути.

Значение этих слов следующее:

Аманту билляги — я верую в Бога;

уа мяляикатиги — верую во всех ангелов Божиих;

уа кутубиги — верую во все книги Божи;и;

уа русулиги — верую во всех посланников Божиих;

уа ль-яуми-ль-ахири — верую в то, что этому миру наступит конец, и будет кончина света;

уа ль-кадари, хайриги уа шарриги миня-Ллаги Та'аля — верую, что доброе и дурное происходит по предопределению Божию;

уа ль-ба си ба дя ль-маути — еще верую в воскресение мертвых.

Как должно веровать в Бога

Мауджудун — есть Бог Его бытие основываться на Его существе и не нуждается ни в чем другом, кроме Его самого.

Ахадун — Он един, не имеет себе подобного и равного, свободен от недостатков и дурных свойств и, в противоположность нам,

безвиден и безтелесен. Нельзя сказать, что он находится в той или другой стороне, т.е. что он впереди или назад, направо или налево, вверху или внизу; со всеми своими свойствами Он безначален и вечен.

Уа хайен — т.е. Он живой, но жизнь Его основывается не на душе, как у нас, а на особом принадлежащем Ему свойстве; Ему не свойственны сон и разрушение.

Уа алимун — т.е. знающий. Он знает все: большое и малое, прошедшее и будущее, нет ничего на небе и на земле, что оставалось бы Ему неизвестным. Но Его знание основывается не на уме и рассудке, как у нас, и не на изучении, а на особом принадлежащем существу Его свойстве. Нет такого времени, когда бы Он чего-либо не знал.

Уа кадирун — т.е. всемогущий, все сущее возникло по Его могуществу. Он может сделать все и не нуждается ни в чьей помощи. Его могущество основывается не на телесной силе, как у нас, а на особом принадлежащем существу Его свойстве.

Уа сами ун — т.е. слышащий. Он слышит все звуки, как бы они ни были громки или тихи, но Его слышание основывается ни на органе слуха, а на принадлежащем Ему свойстве.

Уа басырун — т.е. видящий. Он видит все: и находящееся во тьме, и большие вещи и малые. Но Его зрение основывается не на органе зрения, как у нас, а на принадлежащем существу Его свойстве.

Уа муридун — т.е. желающий. Он творит все по своей воле и желанию и по своей же воле уничтожает. Никто не может принудить Его к чему-либо.

Уа мутақяллимун — т.е. говорящий. Слова его предвечны, безграничны и бесчисленны. Коран, ниспосланный Им нашему пророку, и книги, ниспосланные Им прочим пророкам — все суть глаголы Божии. Но речь Божия основывается не на органе речи и звуках, как у нас, а на принадлежащем Ему свойстве.

Уа мукаввинун — т.е. творящий. Все существующее произошло по Его могуществу, желанию и творению.

Вообще Бог обладает всеми высокими свойствами и Ему чужды все дурные свойства. Все свойства и имена Божии, указанные в Коране, истинны и несомненны.

О вере в ангелов

Все ангелы суть чтимые рабы Божии, которые исполняют все повеления Божии, находятся в непрестанном Ему повиновении и не имеют греха. Они также не имеют пола и не принимают пищи и питья. Есть среди них более приближенные к Богу, занимающие

более высокие степени, а также пророки; таковы: Джабраиль (Гавриил), Микаиль (Михаил), Исрафил и Газраил да будет над ними мир!

О вере в книги Божии

Чтобы объяснить правила веры, Бог ниспослал своим пророкам книги.

Все ниспосланные Им книги — истинны, и каждая из них есть слово Божие. Книгу **Таурат** Он ниспослал пророку своему Мусе (Моисею), **Забур** (Псалтырь) — пророку Дауду (Давиду), **Инджил** (Евангилее), пророку Гисе (Иисусу), **Коран** — своему пророку и любимцу Мухаммяду Мустафе, пророку нашему, да будет над ними мир и милость Божия!

Коран отменил некоторые правила, заключающиеся в прежних книгах. До самого дня воскресения мертвых должно поступать согласно Корану. Кроме того, десять листов было ниспослано пророку Адаму, пятьдесят листов пророку Шись, тридцать листов пророку Идрису и десять листов Ибрагиму (Аврааму), — всего сто четыре книги.

О вере в пророков

Все пророки суть возлюбленные рабы Божии, не имеющие грехов и находящиеся в повиновении Богу. Они никогда не нарушают повелений Божиих, безошибочно передают людям правила закона, установленного Богом и проповедуют всем истинное вероучение. Всем им, подобно нам, свойственно принимать пищу и питье и вступать в брак. Они не имеют грехов и им чужда ложь.

Из них первый по времени — Адам, отец всех людей, а последний — наш пророк, доблестнейший из всех пророков и совершеннейший между всеми творениями, Мухаммед — да будет над ним мир и милость Божия. После него более не будет пророков, и вера его пребудет неизменной до самого дня воскресения мертвых.

Между этими двумя пророками являлись многие другие пророки, число которых известно лишь одному Богу. Некоторые из них упомянуты в Коране: имена их следующие: Адам, Идрис, Нух (Ной), Гуд, Салих, Ибрагим (Авраам), Лот, Исмагил (Измаил), Исхак (Исак), Ягкуб (Иаков), Юсфь (Иосиф), Айюб (Иов), Шугайб (Шаиб), Муся (Моисей), Гарун (Аарун), Зулькифль, Дауд (Давид), Суляйман (Соломон), Ильяс (Илья), Эль-ясяг (Елисей), Юнс (Иона), Зякярийя (Захария), Яхья (Иоанн), Гиса (Иисус), и Мухаммяд, — да будет над ними мир и милость Божия!

Относительно Гузайра (Азира), Лукмана и Зуль-Карнайна существуют различные мнения: некоторые считали их за пророков, а другие за великих святых.

О вере в последний день

Жизнь каждого человека должна окончиться смертью. После похорон два ангела, Мункяр и Накир, будут у него спрашивать, кто у него Господь, какой он веры и кто его пророк. При этом грешного человека постигнут в могиле мучения, а человек добродетельный будет вознаграждать почестями. Когда наступит время воскресения, истлевшие и рассыпавшиеся тела примут прежнюю форму, все мертвые оживут и соберутся на месте собрания. Каждому человеку будет дана запись его деяний, дела его будут взвешены на весах, и Всевышний потребует от каждого человека отчета в его поступках. Люди, назначенные в рай, войдут в него, прошедши по мосту Сырат, который острее меча и тоньше волоса. В раю они увидят Бога. Неверные не будут в состоянии пройти по мосту и попадут в ад, где и будут мучиться вечно. Но верующие люди, если они грешны и если Бог не простит их грехов, должны будут подвергнуться мучениям в течение времени, соответствующего степени их греховности, а затем войдут в рай и будут там вечно.

Рай и ад существуют и теперь и никогда не исчезнут, и люди в них также будут пребывать вечно: для праведников Бог сотворил рай, а для грешников ад.

О вере в предопределение

Все, что происходит в мире, и доброе и дурное, происходит по предопределению и воле Божией. Ничто не может произойти помимо предопределения Божия. Когда человек пожелает что-либо сделать, Бог сам создает желаемое действие. Если действие человека доброе, то Бог бывает им доволен и вознаграждает человека. Если же действие его злое, то Бог не бывает доволен им, но так как человек сам хочет этого, то Бог создает желаемое им действие. Однако человек, за свое дурное желание, будет подвергнут мучительному и жестокому наказанию.

Хадис о научении вере

Однажды ангел Джабраиль (Гавриил) — да будет над ним мир — явился в образе человека к пророку Мухаммеду и спросил его: «Что есть Ислам?» Пророк Божий отвечал так: «Свидетельствование о том, что нет другого существа, достойного поклонения, кроме Бога, и что Мухаммед пророк Божий; пятикратная молитва, выдача зякята, пост во время Рамазана и совершение паломничества в Мекку».

Гавриил спросил: «Что такое вера?» Пророк отвечал: «Вера есть признание Бога, Его ангелов, Его книг, пророков, последнего дня и предопределения, как доброго, так и дурного. Шесть вещей, упомянутых в этом хадисе, называются догматами веры. Признавать все здесь указанное составляет непременную обязанность каждого человека.

Четыре друга

Когда через 10 лет после переселения в Мекку пророк Божий скончался в возрасте 63 лет, то самый доблестный из всех асхабов Абу-Бекр Правдивый — да будет Бог им доволен — сделался халифом и имамом. Абу-Бекр был халифом два года и три месяца и умер 63-х лет. После его смерти имамом и халифом сделался Умар-ибн-Хаттаб, лучший из прочих асхабов. Около десяти с половиною лет он весьма справедливо управлял народом, завоевал много городов и принял венец мученический в 23 году Гиджры. Затем сделался халифом Усман-ибн-Аффан, самый кроткий из асхабов, который был женат на двух дочерях пророка. Он был халифом, управлял с замечательною кротостью 12 лет и принял мученическую кончину в 35 г.Гиджры. Его преемником был Али-ибн-Абу-Талиб, зять пророка, принявший мученическую кончину в 40 году Гиджры.

Эти четыре халифа были ближайшими сподвижниками и самыми приближенными асхабами пророка, почему они называются четырьмя друзьями или праведными халифами. И все прочие асхабы пророка также были святые люди, поэтому всех их следует любить и почитать.

БИБЛИООБЗОР

Алексей Малашенко*

УЧЕННЫЕ ИССЛЕДУЮТ ДЖАДИДИЗМ

Реформаторский ислам является не только феноменом прошлого

Исламский ренессанс в России сопровождается развитием отечественного исламоведения. Как известно, в СССР его ведущими, если не единственными центрами были Ленинград и Москва. Сегодня в области исламоведения понятия «центр» и «периферия» представляются весьма условными. Исследования ведутся в Поволжье, на Северном Кавказе, на Урале. Особые успехи достигнуты учеными Казани. Изменилась и тематика. Теперь наибольший интерес привлекают актуальные проблемы ислама и мусульман России, СНГ, а также длительное время пребывавшие под цензурным запретом вопросы недавней истории.

К таким вопросам и относится тема рецензируемой книги: «Ислам в татарском мире: история и современность». — Казань: «Панорама-форум», 1997, 378 с. Речь идет о джадидизме, которое происходит от слова джадид — так называли себя те, кто ратовал в начале века за введение в программы исламских учебных заведений светских предметов и создание светских школ в исламской среде, за то, чтобы ислам соответствовал требованиям современной эпохи.

Авторский коллектив книги интернационален: здесь и татарские ученые, в том числе представляющие научную элиту республики — Розалинда Мусина, Дамир Исхаков, Рафик Мухаметшин, французы, среди которых молодой, но уже получивший европейское признание Стефан Дюдуаньон (благодаря его усилиям сборник уже издан в Париже). Среди авторов политический советник татарстанского президента Рафаэль Хакимов. Заметим, что Хакимов отнюдь не «свадебный генерал» от науки, но один из ее реальных организаторов и к тому же действующий исследователь.

Наряду с авторскими материалами, в сборнике печатаются интересные документы, иллюстрирующие отношение в послевоенный период власть имущих Татарии к проблемам культуры и образования.

Итак, главная тема — ислам, джадидизм, культурно-просветительская традиция в татарском обществе... И политика, разумеется. Хронологические рамки широки — от XVII века (статья Искандера Гилязова) до наших дней.

* Алексей Всеволодович Малашенко, старший научный сотрудник Московского Центра Карнеги.

Первый раздел сборника открывается материалом Мансура Хасанова, в котором дается емкая оценка значения джадидизма для российского мусульманства, а также его места в контексте общеисламской традиции. «...Ислам XVIII—XX вв. невозможно понять без серьезного анализа процессов, происходящих в российском мусульманстве», — считает автор. Он же апеллирует к такому спорному, а для некоторых исследователей вообще искусственному понятию, как «евроислам». Примерно с таких же позиций рассуждает социолог Розалинда Мусина и подчеркивает, что он «ближе к светским нормам и его можно было бы назвать евроисламом».

Думается, что научный пафос сборника в значительной степени определяется стремлением его авторов не просто вписать татарский джадидизм в реформаторство на Ближнем Востоке, в Северной Африке, но и подчеркнуть его не использованный для синтеза ценностей исламской цивилизации с западными нормативами потенциал.

Вопрос соединения традиции и новации актуален в сегодняшней России не только для ее мусульман. Это общая проблема постсоветского социокультурного пространства вне зависимости от того, к какой конфессии принадлежат его обитатели. Рецензируемый сборник в этом отношении репрезентативен. Его авторы не просто анализируют джадидизм как феномен прошлого, но фактически рассуждают о его практическом значении в наши дни. Одновременно в нем успела сложиться целая парадигма собственно исламских направлений. Там есть и традиционализм, и модернизм, и пугающий всех фундаментализм, который, заметим, столь же легитимен и естествен для любой религиозной идеологии, как и прочие направления. С точки зрения их классификации особенный интерес представляют работы Рафика Мухаметшина, в том числе и статья, опубликованная в сборнике.

Интересно, что о наличии в исламе различных тенденций рассуждают не только ученые и богословы. О проблемах исламского реформаторства писал, например, известный политик, глава Союза мусульман России Надиршах Хачилаев («НГР» от 24 июля 1997 г.). Складывается такое ощущение, что в Татарстане, впрочем, как и в некоторых других регионах, происходит не только изучение джадидизма, но его реконструкция с последующей экстраполяцией на современное мусульманское общество России. Речь может идти о создании своего рода идеологии умеренной мусульманской элиты, которую, с большей или меньшей долей условности можно определить как неоджадидизм.

Это тем более важно, поскольку в целом среди мусульман Федерации доминируют «пассивно-традиционалистские» настроения, а

среди определенной их части распространены радикалистские убеждения. Это относится и к Татарстану, о чем, кстати, также говорится в книге.

Концептуальный характер сборника сочетается с присутствием в нем богатой и интересной фактуры. Это характерно для всех его статей, как тех, в которых авторы анализируют политические, культурно-конфессиональные институты XVII—XX веков, так и тех, в которых авторы только касаются вопросов современной религиозно-политической борьбы, роли духовенства, деятельности администрации и т.д.

Отдельно следует упомянуть материалы, посвященные внешним контактам татарской общины или, если угодно, татарского ислама, а также его взаимодействию с зарубежными мусульманскими ареалами. Среди них выделим работу француза Жильбера Делану «Некоторые аспекты возрождения ислама в России. Мусульманский реформизм в арабоязычных странах (1880—1940)».

Книга уже давно стала бестселлером среди тех, кто интересуется исламом, Татарстаном, историей и нынешним положением мусульман в Российской Федерации. Остается пожалеть, что ее тираж (одна тысяча экземпляров) более чем недостаточен для российской читающей публики.

