



ФАКУЛЬТЕТУ МИРОВОЙ ПОЛИТИКИ – 10 ЛЕТ

Telegram adress:

@turkiston_kutubxonasi

SCHOOL OF WORLD POLITICS – LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY

RUSSIA AND CENTRAL ASIA

POLITICS AND ISLAM

FROM THE LATE XVIII TO THE EARLY XXI CENTURY

Telegram adress:

@turkiston_kutubxonasi



MOSCOW UNIVERSITY PRESS

2013

РОССИЯ – СРЕДНЯЯ АЗИЯ

ПОЛИТИКА И ИСЛАМ
В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Telegram adress:

@turkiston_kutubxonasi



ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2013

УДК 63.3; 94(470)
ББК 86.38
Р76

Редакционный совет:

академик РАН *А.А. Кокошин* (главный редактор);
д-р ист. наук *В.В. Наушкин*; д-р полит. наук *А.Н. Панов*;
генерал-полковник в отставке *В.Я. Потапов*;
д-р юрид. наук *Л.Р. Сюкияйнен*

Авторский коллектив:

Ф.М. Мухаметшин (руководитель авторского коллектива);
С.Н. Абашин, *Д.Ю. Арапов*; *Б.М. Бабаджанов*; *В.А. Германов*;
В.А. Иванов; *Р.Н. Шигабдинов*

Россия — Средняя Азия: Политика и ислам в конце XVIII — начале XXI века. — М.: Издательство Московского университета, 2013. — 480 с.; илл.

ISBN 978-5-211-06469-0

Предлагаемая читателю книга посвящена изучению одного из важных аспектов истории и развития Средней Азии на протяжении последних двух с половиной столетий — взаимодействия политики и ислама. Основное внимание уделено роли религии в среднеазиатских ханствах и у казахов в период вхождения региона в состав Российской империи и формированию исламской политики новой власти. Раскрыты сложные перипетии взаимоотношений советской власти с местными мусульманскими элитами, включая попытки налаживания сотрудничества, применение репрессий и ответное сопротивление. Исследован процесс возрождения ислама в центральноазиатских республиках после распада СССР, а также показаны особенности формирования государственно-конфессиональных отношений.

Книга предназначена как специалистам — историкам, политологам, религиоведам, так и широкому кругу читателей.

УДК 63.3; 94(470)
ББК 86.38

© Коллектив авторов, 2012
© Факультет мировой политики МГУ имени
М.В. Ломоносова, 2012

ISBN 978-5-211-06469-0

© Издательство Московского университета, 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
Глава 1. Западный Туркестан в конце XVIII — первой половине XIX столетия	19
1.1. Ислам в среднеазиатских ханствах (какой ислам под «Куполом ислама»?).....	19
1.2. «Муджаддийская реформация»: как «исправить» ислам и мусульман?.....	42
1.3. Казахстан. Роль среднеазиатских ханств в исламизации кочевого населения.....	67
Глава 2. Исламская политика Российской империи в регионе	75
2.1. Ислам и империя: политика игнорирования.....	75
2.2. Исламские институты в системе государственной власти: казыйский суд, вакуфы и др.	86
2.3. Борьба Петербурга и Стамбула за политическое, экономическое и культурно-религиозное влияние в Центральной Азии.....	96
Глава 3. Политика формирования в Туркестанском крае лояльной России национальной элиты	126
3.1. Российские мусульмане на службе отчизне в Туркестанском крае.....	126
3.2. Миротворческие миссии в Туркестанском крае, Бухарском эмирате и Хивинском ханстве генерала Мир Хайдара Мирбадалева.....	140
3.3. Лидер партии «Шурои Улема» Серали Лапин: путь от лояльной оппозиции до непримиримой конфронтации.....	152
3.4. Тимуриды в борьбе с Россией. Тимуриды — герои России. Путь от последовательной конфронтации до подлинной лояльной позиции: генерал-майор Джурабек и полковник Бабабек.....	168
Глава 4. Исламские общества Туркестана в ситуации политического выбора	184
4.1. Андижанское восстание 1898 г.: «Дервишеский газават», или Антиколониальное выступление.....	184
4.2. Традиционная духовная элита. Проблема выбора: сосуществование с властью или панисламизм и пантюркизм.....	199
4.3. Образование в Туркестане: конкуренция разных идей.....	207
4.4. Джадидизм: вместе с русскими или врозь?.....	215

Глава 5. «Советский ислам» и «советские мусульмане»	225
5.1. «Исламский социализм» в Туркестане: борьба идей и политика	225
5.2. «Азиатский коммунизм» и ислам (как заменить ислам на коммунизм?).....	240
5.3. Ислам в первые годы советской власти: старые дискуссии в новых условиях	249
5.4. Уламо в условиях реформ 1920-х гг.	287
Глава 6. Ислам в Узбекистане: от репрессий к борьбе идентичностей	305
6.1. Народный ислам: повседневная жизнь советских мусульман	305
6.2. Период репрессий: между насилием и ликвидацией безграмотности	314
6.3. Среднеазиатское духовное управление (САДУМ, 1943–1991)	322
6.4. Религиозные лидеры советского времени: от эпохи И. Сталина до перестройки.....	334
Глава 7. «Ваххабитские реформаторы»: от диспутов к расколам и политической активности	344
7.1. «Муджаддидийа» — «Обновители ислама» советского времени	344
7.2. Кто есть кто? О богословских и политических позициях ваххабитов.....	352
7.3. Борьба за мечети.....	363
7.4. Политический аспект	369
7.5. Проблема толерантности.....	376
Глава 8. Экстремистские и террористические группы: можно ли «очистить» ислам насилием?	385
8.1. «Гураба’» — религиозные и политические изгои.....	387
8.2. Наманган, начало	390
8.3. Исламское движение Узбекистана: от первых уроков по джихаду к его теологическим обоснованиям.....	399
8.4. Хизб ал-тахрир	410
8.5. Акрамия	424
8.6. Хронология андижанской трагедии (май 2005 г.).....	431
Глава 9. Пример взаимодействия светского и религиозного в Республике Узбекистан	441
9.1. Ислам и государство.....	441
9.2. Конституционное оформление взаимоотношений государства и религии.....	445
9.3. Государственные органы и религиозные организации	458
Вместо заключения	461
<i>Сведения об авторах</i>	471
Summary.....	477
Contents	478

Представленная на суд читателей книга¹ посвящена раскрытию одной из самых важных и в высшей степени поучительных страниц истории и развития Туркестанского края в конце XVIII — начале XX столетия. Общественно-политические и экономические процессы, происходящие в этом регионе, находились под влиянием, с одной стороны, исламской религии и мусульманской культуры, с другой — России, ее политики, в том числе и в религиозной сфере. В исследовании основное внимание уделено рассмотрению в указанный период взаимоотношений религиозных и светских норм в среднеазиатских ханствах, в Туркестане, а впоследствии — формированию государственно-конфессиональных отношений в государствах Средней Азии.

Интерес к истории центральноазиатского региона не ослабевает, а, скорее, повышается. Органическая необходимость в фундаментальном изучении отношений между Россией и Туркестаном — Бухарским эмиратом, Хивинским и Коканским ханствами — вытекает как из их общеисторической значимости, так и из современной геополитической ситуации, особенно в силу возникновения после распада СССР на политической карте мира новых независимых центральноазиатских государств.

В книге прослеживается линия становления восточной политики России, когда выработывался ее своеобразный национальный государственный строй. Это был период формирования российских государственных и общественных институтов, сочетавших как европейские, так и восточные элементы, когда четко осознавалось чувство принадлежности к европей-

¹Издание сокращенное и переработанное на основе книг «Россия — Средняя Азия. Политика и ислам в конце XVIII — начале XX вв.» (т. 1) и «Политика и ислам в XX — начале XXI вв.» (т. 2).

ской цивилизации, чувство преемников Великой Византии и, наконец, осознание исключительно важной роли русского православия в становлении государственности. Этот процесс особенно усилился, когда к России были присоединены обширные территории Нижнего Поволжья, Урала, Западной и Восточной Сибири, в результате чего в состав Российского государства вошли многочисленные тюркские, угро-финские и самодийские народы и народности.

Для пытливого читателя следует сказать, что история отношений московской Руси со среднеазиатскими ханствами уходит своими корнями далеко вглубь веков. Например, известный историк-востоковед В.В. Бартольд началом постоянных и непрерывных сношений России со Средней Азией считает период после присоединения к Москве Казани и Астрахани (1552–1554). С этого времени, по его мнению, связи между среднеазиатскими ханствами и Россией становятся более прочными и осуществляются уже в форме постоянных «ссылок» посольств Бухары, Ургенча, Хивы и Балха к русскому царю и обратно. В подтверждение этого в «Записках Императорского Русского географического общества» читаем со ссылкой на имеющиеся архивные материалы, что первый посол Бухарский прибыл в Москву в 1589 г. Позднее, а именно с 1670 г., начались и сношения с Хивой. В то же время существуют документы, свидетельствующие и о более ранних отношениях Руси с ханствами Средней Азии, в частности Поволжья и Булгар, в первую очередь через организацию караванной торговли.

Многочисленные исторические источники свидетельствуют, что еще ханы Золотой Орды имели оживленные отношения с сопредельными странами, среди которых были и русские цари. Например, уникальной рукописи поэта XIV в. Сайфи Сарайи «Гулистан би-т турки и Диван»¹ наряду с коллекцией стихов поэтов Хорезма, Золотой Орды, Кавказа, Крыма, Малой Азии, Египта (мамлюкского) есть сведения о дарах посла Москвы ханам и ответных подарках, а также об исторических записях и др.

В предлагаемых вниманию читателя очерках затронуты различные аспекты феномена контакта этих существенно различных цивилизаций Евразии. В частности, представляет интерес

¹Рукопись хранится в библиотеке Лейденского университета Голландии, инв. 1553.

новая интерпретация завоевания Россией этого региона. В отличие от привычной советской версии, для которой движение России в Среднюю Азию и последующее включение ее в рамки империи имело характер неизбежности и безальтернативности. В книге овладение Российской империей среднеазиатского региона рассматривается и в контексте Большой игры, навязанной крупнейшей в Евразии империей, «владычицей морей» — Англией.

Важной составляющей политики России в исламском регионе была проблема ее взаимоотношений с протекторатами — Бухарским эмиратом и Хивинским ханством. Будучи на первый взгляд довольно простой, она отражала борьбу Министерства иностранных дел империи и Туркестанской колониальной администрации по вопросу об окончательном присоединении этих вассальных государств к России. В связи с этим немаловажное значение в начале XX в. приобрел и вопрос о возможности и необходимости проведения реформ в этих отсталых феодальных монархиях, т.е. о частичной модернизации исламских социумов, оказавшихся в границах империи. В событиях, порожденных этой проблемой, в Бухарском эмирате принимали участие: туркестанская колониальная администрация, дипломаты, сотрудники Охранного отделения, местные прогрессисты — реформаторы-джадиды. Особую остроту им придавал исламский фактор. В разделе, освещающем этот период истории Бухары и Хивы, на основе значительного комплекса источникового материала исследован процесс борьбы различных враждебных политических сил в контексте исторической дилеммы «реформа-традиция», раскрыт ход этой борьбы, представлены наиболее видные и активные участники исторической драмы.

Все титульные этносы государств Центральной Азии исповедуют ислам, а взаимоотношения России с мусульманскими (и особенно тюркскими) народами традиционно занимают в российской внутренней и внешней политике весьма важное и стабильное место. Наследие прошлого не проходит бесследно ни для настоящего, ни для будущего. Отголоски событий, связанных с принятием и распространением ислама в жизни отдельных народов, и поныне дают о себе знать, так или иначе отражаясь в исторической памяти, и тех, кто принял мусульманскую религию, и тех, кто исповедует иные вероучения или пребывает на светских мировоззренческих позициях.

Как известно, исламом первоначально были охвачены тюркские племена. С X по XII в. шло формирование мусульманского тюркского субрегиона на обширных евразийских пространствах с центрами в Поволжье и Приуралье, Средней Азии и Восточном Туркестане. Как писал известный французский историк А. Бенигсен: «... ислам проник в середине VIII в. В Закавказье, а в начале IX в. захватил Среднюю Азию на юг от Сыр-Дарьи... Уже в IX в. арабские купцы, послы багдадского халифа, принесли ислам в Булгарское ханство на Волге, а в начале X в. эта область, покрывающая современные татарские территории, была большей частью приобщена к исламу. Оттуда в XI и XII вв. Ислам перекинулся на Урал. Затем, благодаря мусульманским купцам, ислам был занесен в казахские степи на север от Сыр-Дарьи, потом в горы Киргизии и, наконец, в Синцзян. В последней четверти XII в. ислам уже безраздельно господствовал на огромной территории, простирающейся от берегов Волги до Синцзяна»¹.

Время распространения ислама на этих обширных территориях приходилось именно на мусульманский «золотой век», когда Арабский халифат был не только могуществен в военном отношении, но и славился высоким уровнем развития наук и искусств, техники и образования.

Следует подчеркнуть, что хотя первые контакты христиан и иудаистов с мусульманами в VII–IX вв. порой имели характер военного противоборства, в то же время между ними налаживались связи в торговле, политике и культуре. Это способствовало взаимному обогащению самобытных культур, возникновению и формированию новой цивилизации.

Среди особенностей утверждающейся цивилизации известный востоковед Р. Ланда выделяет отсутствие на Руси заведомо враждебных Востоку установок и объясняет это тем обстоятельством, что «отношение Руси к Востоку... определялось, прежде всего, многовековым контактом с тюркскими кочевниками, а также мощным влиянием Византии, в которой наличествовало во многом сходное отношение к Востоку, особенно в периоды конфликтов Византии с Западной Европой. Свою роль играло и имевшее место как в Византии, так и на Руси постоянное раздвоение между Востоком и Западом, сочетание

¹ Бенигсен А. Мусульмане СССР // Панорама-Форум. Казань, 1995. № 2. С. 78.

веяний Европы и Азии. Оно привело к превращению России в соединяющий два мира своеобразный Восток-Запад»¹.

Таким образом, распространение христианства и ислама среди народов, населяющих территории будущей Российской империи, происходило примерно в один исторический период — на рубеже IX–X вв. С этого времени на Руси начинается история сосуществования этих двух религиозных мировоззрений — то противостояние, то взаимное проникновение и взаимовлияние, что не могло не сказаться как на политической жизни, так и на состоянии общества в целом.

Российское государство, расположенное в евразийском пространстве, в течение многих веков является общим домом для представителей различных верований — христиан, мусульман, иудеев, буддистов и др. Именно эти конфессии стали основой цивилизационной сущности Российской империи, сыграв определенную роль в утверждении христианско-мусульманского диалога, который составляет сегодня фундамент социального мира и гражданского согласия в российском обществе.

В этом плане Центральная Азия, как и Россия, всегда была регионом высокой толерантности и взаимодействия различных конфессий. Ряд исследователей, не говоря уже об обывателях, часто не хотят замечать, что многие события прошлого и настоящего обязаны тесному этнокультурному диалогу, мозаичности этнокультурного и конфессионального многообразия.

Распад СССР, обретение бывшими советскими республиками государственной независимости придали мощный импульс росту и возрождению национального самосознания народов, открыли безграничные возможности для национального культурного ренессанса, дали возможность исследователям провести объективную и беспристрастную оценку историко-культурного наследия.

Восстановление исторической памяти, возрождение национальной духовности, протекающие в тесной взаимосвязи с общим подъемом национального самосознания, выдвинули на передний план проблему бережного сохранения этнонациональных особенностей народов.

Высокая общественная значимость исторической науки определяется, как известно, потребностями исторического

¹ *Ланда Р.Г.* Ислам в истории России. М., 1995. С. 42.

прогресса, укрепления межнационального и межконфессионального согласия, поиска эффективных путей развития. Однако часто законный интерес к историческому прошлому приводит не столько к опровержению устоявшейся в советский период системы исторических «мифов», сколько к созданию новой мифологии. В частности, стало очень модно говорить о «кровавом завоевании» Туркестана, различных негативных последствиях включения Туркестана в состав Российской империи при полном игнорировании позитивных моментов. Какова же была реальная социальная и региональная ситуация в северо-западных регионах Центральной Азии, тем более когда они находились сначала в границах Российской империи («Средняя Азия» или «Русский Туркестан»). Было ли это временем национального, религиозного угнетения, культурной экспансии, унижения достоинства народов, либо, напротив, эпохой развития — образования, промышленности, науки, взаимообогащения культур и цивилизаций? Принесла ли Россия местному населению освобождение и прогресс или же новое порабощение и колониальную эксплуатацию? И в данном смысле настоящая книга — это попытка объективно разобраться в нелегких перипетиях исторической правды, поставить некоторый интеллектуальный заслон мутному потоку непрофессиональной истории.

Присоединение Средней Азии к России объективно отвечало интересам проживающих здесь народов, принесло с собой значительные перемены, создав возможности для развития экономики, изменения социальных условий, общественного строя. Вызвало рост промышленности, земледелия, транспортных коммуникаций, вовлекая регион в орбиту капиталистического развития России. Однако следует подчеркнуть, что прогрессивное значение присоединения Средней Азии к России не умаляет те отрицательные явления, которые принес колониальный режим царской России.

Как отмечал В.В. Бартольд, «образование Туркестанского генерал-губернаторства... вызвало в крае оживленную научную деятельность. Главной целью было изучение края в географическом, естественно-историческом и статистическом отношениях, но были также приняты меры для изучения быта населения и его прошлого»¹. Иными словами, только с этого периода

¹ Бартольд В.В. История изучения Востока в Европе и России. СПб., 1911. С. 228.

можно говорить о сколько-нибудь систематическом изучении региона.

В настоящее время независимые государства Центральной Азии находятся в процессе поиска цивилизаторской и политической самоидентификации. На основе учета традиционных балансов сил и интересов, а также современных условий, обусловленных целым рядом геополитических, военно-стратегических, экономических, дипломатических и, наконец, религиозных факторов закладываются основы новой архитектуры региональной безопасности и центральноазиатского общего рынка. Велико значение Казахстана и Узбекистана, которые добились за последние годы больших успехов, — обеспечена политическая стабильность, укрепилась и продолжает развиваться экономика, государственная власть. Более динамичной становится внешняя политика стран, находясь на переднем крае борьбы с угрозами и вызовами современности, включая религиозный экстремизм.

Геополитическая и социокультурная роль России в мире и Содружестве Независимых Государств в значительной степени определяется характером ее взаимоотношений с независимыми государствами, образованными на постсоветском пространстве. Это обусловлено целым рядом факторов: исторических, географических, экономических, культурных, этнических, социальных и т.д.

Важнейшие факторы, определяющие такую роль, связаны с тем, в какой мере социально-экономическое развитие суверенных государств отвечает стратегическим интересам России и в какой степени многосторонние и двусторонние отношения с этими государствами способствуют решению главной задачи — построению в наших странах свободного от конфликтов и противоречий общества на основе национальных традиций, культуры и общепринятых гуманитарных ценностей.

Если после распада СССР была попытка выработки концепции развития СНГ как универсального интеграционного сообщества, то в последние годы приоритет отдается развитию как многосторонних отношений с группой стран, так и двусторонних связей с отдельными государствами. При этом есть общее понимание о необходимости сохранения СНГ как определенной политической и гуманитарной общности, отдавая предпочтение укреплению региональной экономической интеграции.

Наиболее ярко такой подход России к взаимодействию с государствами — участниками СНГ характерен для сотрудничества со странами Центральной Азии.

Современная Центральная Азия — регион с естественной исторически сложившейся полиэтнической, поликонфессиональной, поликультурной средой обитания. На наш взгляд, необходимо дальнейшее изучение социально-психологической специфики и уникального опыта естественного формирования толерантного межэтнического взаимодействия в регионе. Взаимный интерес, уважение, толерантность в отношениях между странами, народами, конфессиями, культурами, отдельными индивидами должны стать основой международных отношений и гуманитарного сотрудничества.

Несмотря на видимость общего согласия в необходимости культивирования толерантности в современном мире, идут глубинные процессы, подрывающие международное сотрудничество, порождающие острые межэтнические, межконфессиональные, межцивилизационные противоречия и даже конфликты. В чем причина усиления нетерпимости, и существуют ли пути преодоления или смягчения этих противоречий? Не давая ответа на эти многообразные вопросы, трудно рассчитывать на выработку адекватного стратегического мышления, позволяющего определять ориентиры долгосрочной политики.

События последних двух десятилетий, произошедшие в Центральной Азии, обусловили качественные изменения в социальной структуре общества, динамике и характере развития системы общественных отношений. Стремительными темпами происходит социальная дифференциация общества, формирование новых социальных групп, слоев. Этот процесс отразился на психологической атмосфере общества, в том числе на самочувствии этносов, уровне социальной и профессиональной толерантности.

Причины этнических и профессиональных конфликтов, потрясших мир, коренятся, с одной стороны, в нарушении традиций и обычаев народов, стремлении к неоправданной ускоренной унификации и глобализации, с другой — в политической конъюнктуре в отношении к национальному и религиозному вопросам как к предмету спекуляции в политической борьбе.

Необходимо отметить, что современное изучение одного из наиболее значимых для России регионов — Центральной Азии, к сожалению, еще не отличается глубокими историко-науч-

ными трудами. Проблемы, связанные с развитием суверенных центральноазиатских государств, порой политизированы, подвержены влиянию непрофессиональных, публицистических, не слишком компетентных подходов и взглядов.

Происходящие в современном мире события ставят перед современными учеными, и в особенности перед историками и политологами, принципиально новый круг проблем и вопросов. Характерно то, что современные этнические, конфессиональные, политические, социальные и иные конфликты многие исследователи склонны рассматривать как некие глобальные и непреодолимые противоречия между цивилизациями.

Одним из регионов такого «цивилизационного разлома» многим представляется Центральная Азия (наряду с Ближним Востоком, Кавказом, Балканами и т.д.), точнее — границы этого региона с немусульманскими цивилизациями: Китаем, Индией, Россией.

Необходимо учитывать и то обстоятельство, что практически все крупные государства, являющиеся ближними или дальними соседями центральноазиатских государств (Китай, Индия, Пакистан, Иран, Турция), уже достаточно четко определили собственные интересы и приоритеты в этом богатом природными и трудовыми ресурсами регионе.

Следует особо подчеркнуть, что здесь проживает значительное по численности русское (а также русскоязычное, русскокультурное) население, правовая и социальная защита интересов которого рассматривается Россией как один из важнейших элементов и приоритетов российской внешней политики.

В настоящее время страны Центральной Азии имеют, с одной стороны, реальную схожесть, определяемую географическими, историческими, этническими, культурными, лингвистическими, конфессиональными и иными факторами. С другой стороны, в экономическом и политическом смысле они достаточно разноуровневые, отличаются глубиной и характером проводимых социально-экономических реформ. Наряду с позитивными процессами развиваются и тенденции, вызывающие озабоченность, среди них — растущий фактор влияния исламского фундаментализма, религиозного экстремизма и терроризма. В связи с этим нельзя не согласиться со словами российского востоковеда С.А. Панарина: «Центральная Азия — крупнейший после России блок постсоветского пространства. Он занимает связующее положение между западной и восточной

частями Евразии и промежуточное между развитым Севером и развивающимся Югом. Это также один из богатейших регионов мира по запасам минерального сырья. Пространственное положение и ресурсные богатства делают Центральную Азию важным театром мировой политической игры. Государства региона могут сыграть в ней роль первого плана¹.

Современная международная обстановка в регионе и финансовая ситуация в мире показывают, что сотрудничество, взаимодействие, интеграция центральноазиатских стран с Россией для большинства из них является условием не только развития, но и сохранения национально-культурной идентичности. Как заявил министр иностранных дел России С.В. Лавров: «Наши партнеры по Содружеству являются нашими приоритетными, привилегированными партнерами. Отношения с ними строятся на столетних традициях в совместной экономической жизни, культурной жизни, в сфере чисто человеческих семейных отношений и, конечно же, основываются на совместной истории»².

Всякое научное исследование, в том числе и историческое, имеет свою методологию, т.е. проводится в рамках определенной научной системы, отражает тот или иной взгляд на мир.

В данном исследовании приняли участие представители таких авторитетных научных организаций России и Узбекистана, как Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Д.Ю. Арапов, Ф.М. Мухаметшин), Институт этнологии и антропологии РАН (С.Н. Абашин), Институт истории Академии наук Узбекистана (В.А. Германов, В.А. Иванов, Р.Н. Шигабдинов) и Институт востоковедения Академии наук Узбекистана (Б.М. Бабаджанов).

Прежде чем приступить к написанию этой книги, коллектив авторов долго размышлял над ее концепцией. Никому не хотелось «перепеть» общеизвестные исторические факты, хотя и на новый лад. Да и не было у авторов стремления чрезмерно оригинальничать, тем более выдвигать самоцелью собственные взгляды и рассуждения, поскольку существует полное понимание важности и ответственности за результат своего труда.

При этом авторы не ставили цель прийти к единообразию мнений — лишь к объективному изложению собственных по-

¹ Панарин С.А. Политическое развитие государств Центральной Азии в свете географии и истории региона // Вестник Евразии. 2000. № 1 (8). С. 90.

² Независимая газета. 2009. 19 янв. С. 8.

зиций. И им это во многом удалось. В частности, авторы индивидуальны к употреблению тех или иных терминов, понятий, категорий, но всегда — в строго научной форме. При этом они стремились максимально выдерживать академические каноны. Хотя писать научно вовсе не означает писать скучно и сухо. Читатель заметит, что авторы свободны в выборе терминологии, используя наряду с традиционной и устоявшейся системой терминов и понятий также и свои трактовки.

В этом плане на примере настоящей книги мы видим не просто набор и перечисление каких-то исторических фактов (часто действительно интересных, малоизвестных, даже порой неожиданных), но и попытку их глубокого обогащения, систематизации и анализа.

Авторы книги стараются вовлечь читателя в суть рассмотрения вопросов и сделать его своим единомышленником или, по крайней мере, соучастником процесса общественного и творческого переосмысления истории взаимоотношений России и Туркестана, политики и ислама, между которыми никогда не было каких-либо принципиально непреодолимых цивилизационных противоречий. Подчас противостояние культур внутри одной конфессии может быть намного острее, нежели межконфессиональные противоречия. Так, суннитско-шиитские противоречия во многих мусульманских странах (Ираке, Афганистане, а в историческом плане — в Бухарском эмирате и т.д.) были и являются наиболее острыми, нежели взаимоотношения между исламом и христианством.

Предпринимая попытку переосмысления, возможно, нового прочтения истории взаимоотношения Средней Азии и России в конце XVIII — начале XXI столетия, в которой в совокупности рассматриваются проблемы общественно-политического, религиозного и социально-экономического развития, авторский коллектив не мог не понимать сложности такой задачи. Решение многих вопросов — и дискутируемых, и новых — возможно лишь при наличии коллективных усилий ученых, требует последующего поиска новых источников, еще более глубокого осмысления многих аспектов истории изучаемого периода, дальнейшего накопления исследовательского опыта. Отстаивая свою точку зрения на поднятые в книге проблемы, авторский коллектив не строит каких бы то ни было иллюзий относительно окончательности ответов на них и не стремится создавать подобные иллюзии у читателей.

В то же время авторский коллектив надеется, что данное издание внесет скромный вклад не только в изучение тематики «Россия — Средняя Азия. Политика и ислам в конце XVIII — начале XXI столетия», но и в укрепление межэтнического диалога и межконфессиональной толерантности между народами.

Безусловно, читатель наделен полным правом на рассуждения, критику и собственное мнение. Отклики и замечания по поводу высказанных в книге суждений будут приняты с благодарностью.

В настоящем издании использован иллюстративный материал известного ташкентского краеведа, знатока туркестанской старины, коллекционера, писателя Б.А. Голендера.

Международный коллектив авторов из Российской Федерации и Республики Узбекистан выражает искреннюю признательность руководству факультета мировой политики Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова за помощь в подготовке к переизданию этой книги.

ЗАПАДНЫЙ ТУРКЕСТАН
В КОНЦЕ XVIII — ПЕРВОЙ
ПОЛОВИНЕ XIX СТОЛЕТИЯ

**1.1. Ислам в среднеазиатских ханствах
(какой ислам под «Куполом ислама»?)**

КРИЗИС И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

К моменту сложения трех ханств на территории собственно Туркестана (Бухарский эмират, Кокандское и Хивинское ханства) и Казахского ханства на севере богатые в былом богословские традиции региона впали в серьезную стагнацию, начавшуюся еще в посттимуридское время. Стагнация приобрела почти тотальный характер (экономика, политика, разрушение существовавших социальных структур и пр.) и усилилась после нашествия иранского правителя Надир-шаха в 1741–1742 гг. Последствия нашествия оказались особенно губительными для крупнейших городов хивинского и бухарского ханств. Бухара, Самарканд и Хива фактически опустели. В Бухаре к середине XVIII в. остались только два квартала жителей (из около 30 существовавших), а в Хиве на пятничную молитву собирались только пять человек. Многие жители Самарканда, других городов покидали дома и переселялись в деревни в надежде найти спасение от разрухи и голода. По образному выражению одного из хронистов того времени, «голод доходил до такой степени, что люди стали употреблять в пищу запретную еду и даже крыс, тоже рыщущих повсюду в поисках пищи»¹. В более лучшем положении находился Коканд, не подвергшийся прямой интервенции. Однако и в нем были сильны межплеменной сепаратизм и раздробленность, которые сопровождали ханство на протяжении его формирования и существования. Конечно, такие условия едва ли могли быть благоприятной почвой для

¹ Мухаммед Юсуф Мунши. Мукимхановская история (Тарих-и Мукимхани) / Пер., коммент. А.А. Семенова. Ташкент, 1957. С. 21–22.

развития религиозного творчества, более того, стали еще одним (едва ли не основным) стимулом стагнации внутри всех трех ханств.

После кризиса Бухара и Хорезм начали постепенно восстанавливаться только в последнюю четверть XVIII и в начале XIX в. Это связано с некоторыми экономическими и финансовыми мероприятиями в трех ханствах. Существенным стимулом в оживлении экономики стали торговые связи с Россией, в первую очередь с Поволжьем, так как в местных ханствах довольно благосклонно относились к мусульманским купцам северных регионов. Почти одновременно (в начале XIX в.) здесь были проведены денежные реформы, вновь осваивались заброшенные земли, восстанавливалась ирригационная система, стимулировалось развитие ремесел, несколько оживилась торговля. Однако постоянная взаимная вражда ханств и набег друг на друга, внутренний племенной сепаратизм во всех трех ханствах резко снижали эффективность проводимых экономических реформ, что не могло не сказаться на остальных сферах жизни общества, и прежде всего религиозной. К этому моменту серьезных религиозных сочинений почти никто не писал, а написанные сводились к поверхностным комментариям (*шарх*) и супракомментариям (*хашийа*) либо толкованиям второстепенных вопросов (*фуру'*) в законоведении, схоластике, ритуалах и пр.

Религиозную ситуацию того времени невозможно оценить без обзора состояния религиозного образования. Оно тоже оказалось в серьезном упадке, что напрямую было связано с положением в экономике страны. Обычно медресе строились на средства богатых меценатов либо правителей. После строительства донаторы обязательно наделяли построенное медресе солидными пожертвованиями (*вакф*) в виде земельных участков (с жившими на них крестьянами) либо торговых лавок, бань и другой недвижимости, арендные средства с которой считались вакфным доходом конкретного медресе, мечети и других богоугодных заведений¹. Средства с *вакфов* на медресе обычно распределялись среди преподавателей, студентов, тратились на содержание или ремонт конкретного медресе в тех

¹ См. комплексную работу по этому вопросу: *McChesney R.D. Central Asia: Foundation of Change. Princeton: Princeton University, 1996* (здесь же обширная библиография источников и специальных исследований).

долях, в каких считал нужным распределить доходы *вакфного* имущества сам жертвователь (иногда это могли быть и однократные пожертвования в виде денег, продуктов и пр.)¹. *Вакф* считался наиболее богоугодным пожертвованием (*саваб*), который могли сделать и частные лица. И в том и другом случае эти пожертвования оформляли в виде особых документов (*вакф-наме*), в которых указывали конкретный объем пожертвования, оговаривали доли распределения доходов и другие условия жертвователя. Одно из главных условий — бессрочное пожертвование, формулируемое обычно фразой «до Судного Дня», с закреплением попечительства над вакфом за потомками жертвователя (распределение доходов, согласно условиям первого жертвователя, попечительство над медресе или иным сооружением, организация функционирования жертвуемых объектов и пр.).

Из этого следует, что содержание медресе, мечетей и прочих религиозных учреждений через систему вакфов напрямую зависело от экономического благосостояния государства. Поэтому любой экономический упадок отрицательно отражался на состоянии медресе, составе их преподавателей, иных возможностях, которые обеспечивали тот или иной уровень образования в конкретных медресе или в начальных школах (*мактаб*). Именно это и произошло в момент упомянутых ранее экономического и политического кризисов в Бухарском и соседних ханствах. Иными словами, многие медресе в связи с упадком их вакфных хозяйств, закрылись либо резко ограничили учебную программу, оказавшись в состоянии содержать лишь небольшое количество преподавателей и студентов. По воспоминаниям капитана Федора Ефремова (бывшего в плену в Бухарском ханстве) примерно к 1770 г., в Бухаре функционировали всего восемь медресе, из реально существовавших к тому времени более 70. Остальные, очевидно, были закрыты

¹Основные доли с вакфного имущества обычно обговаривались в сочинениях по фикху. Например, для медресе распределение предписывалось в такой пропорции: 1/10 — попечителю (*мутавали*); 1/10 главному мударрису, 1/10 на благотворительные угощения (*ихсан*) для студентов и т.д. Однако в вакфных документах имелось еще одно обязательное условие — при необходимости останавливать оплату и расходовать доходы на ремонт. Но это условие выполнялось редко или вовсе не выполнялось, что приводило к разрушению и запущенности зданий. Источник: многочисленные вакфные документы фонда ЦГА РУз, ф. И-324. Некоторые вакфы либо их образцы имеются в фонде Кушбеги бухарского И-126.

из-за разорения их вакуфного хозяйства¹. Многие студенты не могли содержать себя и вынуждены были отъезжать на сезонные работы, а учебная программа сокращалась до минимума, растягиваясь иногда до 20 лет со значительными перерывами². В таких условиях сохранение былых традиций в обучении едва ли было возможным.

Во всяком случае экономический подъем в последней четверти XVIII и особенно в начале XIX в. сопровождался восстановлением вакфных имуществ религиозных учреждений, о чем составлялись специальные документы и прилагались к старым *вакф-наме*. Иногда последние приходилось полностью переписывать³.

Итак, экономическое возрождение сказалось и на состоянии медресе. В связи с возрождением их вакфных имуществ большое количество медресе ремонтируются и благоустраиваются. Уже к 1840 г. русские путешественники отмечают резкое увеличение функционирующих медресе. Например, русский военный дипломат Н. Ханьков пишет более чем о ста медресе в Бухаре и приводит большинство их наименований, иногда даже места расположений. Судя по названиям этих медресе, большая их часть была построена ранее и восстановлена в период подъема⁴.

Вместе с восстановлением функций и вакуфного хозяйства учебных и других религиозных заведений развивалась система

¹ О таком же плачевном состоянии медресе и основной части мечетей в Бухаре пишут русские военные П. Виткевич и И. Демезон. Они посетили Бухару в 1850 г. (Записки о Бухарском ханстве. Отчеты П.И. Демезона и И.В. Виткевича. М., 1983. С. 146 — 15а,б). По всей видимости, уже после смерти двух «ревнителей шариата» как Шах-Мурад и его сына Амир Хайдара, бухарские медресе вновь пришли в упадок из-за многочисленных злоупотреблений с вакфным имуществом и ослаблением государственного контроля. Повторное падение нравов и резкое возрастание коррупции и казнокрадства, после названных правителей, отмечают некоторые историки, кто решался написать о своих современниках-правителях из Мангытов довольно резкую критику. Наиболее характерен в этом отношении Ахмад-и Даниш/Дониш (см. далее).

² Эта традиция хорошо описана у знаменитого С. Айни (Ёддошо. Сталинобод, 1954. С. 37–40, 45–51).

³ Между прочим, среди хранящихся в настоящее время вакфных документов в Центральном госархиве РУз (фонд И-323) основное количество восстановленных и вновь составленных вакфных документов приходится на последнюю четверть XVIII и начало XIX в. т.е. на время Данийал Аталыка, Ма'сум хана и его сына Амира Хайдара. Основная часть этих документов сопровождается приписками о том, что конкретное имущество (земля, торговые лавки и ряды *дакакин / раста* и др.) было возрождено (отремонтировано или орошена земля и т.п.) и вместе с этим восстановлены юридические права на конкретное имущество.

⁴ См.: *Ханьков Н.* Описание Бухарского ханства. СПб., 1842. С. 38–52.

их контроля, так как масштабы коррупции обрели иногда довольно значительные размеры. Например, во всех ханствах доколониального периода существовал традиционный государственный контроль над функционирующими *медресе* в системе конфессионального образования (через институт *садров*, *шайх ал-исламов* и др.). Контроль осуществлялся за финансовой деятельностью *медресе* (принятые формы отчетов *мутаваллиев/попечителей* за расходами, за оплатой труда *мударрисов*, стипендий студентам, благотворительные обеды и пр.), за методикой и отчасти за самим процессом преподавания, за экзаменами, назначением *мударрисов* и т.п.

ПРЕПОДАВАНИЕ В МЕДРЕСЕ: РАЦИОНАЛИЗМ ИЛИ СХОЛАСТИКА?

Несмотря на относительную экономическую стабильность, прежние учебные программы медресе и уровень преподавания в них так и не были восстановлены на прежнем уровне и в прежнем объеме. Конечно, в кризисном состоянии системы обучения не на последнем месте стояли идеологические парадигмы, царящие в обществе. И в этом смысле условия жертвователя тоже нередко отражали отношение общества к системе «правильного» и «неправильного» образования или «нужных» и «ненужных» наук, разумеется, с точки зрения понимания конкретным жертвователем благочестия и шариата. Одним из показательных примеров могут служить два вакфных документа, юридически закрепляющих денежные пожертвования на реставрацию книг библиотеки в медресе Улугбека в Бухаре (построено Мирзой Улугбеком в 1437 г.). Они составлены в 1201/1786–1787 г. Жертвователи ставят условие, чтобы средства расходовали на реставрацию «только полезных книг» и исключили из числа реставрируемых «бесполезные книги», вроде рукописей по философии (*фалсафа*), астрономии («*илм ан-нуджум*»), религиозной рациональной догматике (*калам*) и т.п.¹

Это не значит, что рациональные науки (вроде *калама*, или намного реже философии) перестали преподаваться. Их преподавание продолжалось. Однако бывшее рациональное начало (*ар-ра'й*), которое вносил *калам* в процесс освоения и толкования религиозной догматики, сильно ослабло, и он утратил

¹Центральный государственный архив РУз, фонд И-323, док. № 114, 1194/3, 1195/3; составлены в 1201/1786–1787 г.

прежний дух критицизма¹. На наш взгляд, отказ от рациональной основы в системе обучения либо в толковании и практическом применении любых религиозных и мирских предписаний и норм тоже внес существенную лепту в общую стагнацию религиозных парадигм и затем всего общества. Наиболее показательны трансформации в толкованиях и принципах обучения в *каламе*, в котором изначально был заложен принцип самостоятельного суждения.

Известно, что в начале формирования *калам* в принципе отвергал слепое следование авторитетам (*таклид*) и настаивал на самостоятельном рассуждении и вынесении заключений подготовленными богословами по тем или иным догматическим вопросам. Между тем в Центральной Азии сложилось собственное направление *калама* — Матуридийя² — по имени самаркандского богослова Абу Мансура ал-Матуриди (ум. в 944 г.)³. Он попытался приспособить рационалистический дух *калама* к учению Абу Ханафы — основателя одного из четырех богословско-правовых суннитских школ (*мазхаб*) в исламе. Еще большее усердие в сближении основ *калама* (уже в толковании имама ал-Матуриди) с суннитским (ханифитским) исламом и в усилении его эсхатологического начала предприняли последователи ал-Матуриди — Абу Йуср ал-Паздави (ум. в 1100 г.) и особенно Абу Му'ин ан-Насафи (ум. в 1114 г.). Сочинение последнего «ал-‘Акаид» («Догматика») стало самым популярным сочинением в изложении матуридитских принципов догматики, очистив ее от влияния наиболее последовательных рационалистов — му'тазилитов, у которых пестовался культ разума («*акл*» в религии, вместо слепого следования традиции (*накл*), авторитетам и даже Священным текстам. Матуридиты поста-

¹ В среде наиболее ранних приверженцев *калама* му'тазилитов своеобразным руководящим правилом стала формула: «Условие всякого знания сомнение». Это правило в виде лозунга «Усомнись» (через латинские переводы сочинений му'тазилитов и тех ученых, кто находился под их влиянием) сформировало некоторые аспекты в доктринах европейских философов-рационалистов.

² В Хорасане появляется противоположная школа *калама* Абу-л-Хасана ал-Аша'ри (ум. в 936 г.), или *Ашарийя*/ Ашариты, учение которых во многих принципиальных вопросах догматики отличалось от Матуридийя. В позднее Средневековье богословы перестали акцентировать внимание на этой разнице и даже заявляли о принципиальной близости этих школ.

³ Это прозвище (*нисба*) по названию квартала в Самарканде Матурид. Вокруг могилы Матуриди сложилось огромное кладбище, куда хоронили его последователей и затем преимущественно знаменитых богословов. В настоящее время погребальная эпитафия этого комплекса готовится к изданию (Б.М. Бабаджанов, А.К. Муминов).

рались отыскать разумную гармонию между рационализмом и Откровениями, волей человека и фатумом¹.

Однако со временем культ следования только Сунне и букве Священных текстов (даже в повседневных и мелких вопросах) все более и более усиливается, а рационализм как метод самостоятельного суждения так или иначе сужается, уступая место традиции, слепому следованию мнениям авторитетов. Очевидно, свою роль сыграл и факт постоянной критики *калама* со стороны знаменитых богословов, обвинения богословов (*мутакаллимов*), апеллирующих к методике *калама*, в отступлении от духа религии и Священных текстов. Такое положение побуждало по-своему приспособлять дух учения Матуридийа к критике, и попытка примирения *калама* с Сунной все более и более выглядела как выхолащивание из работ *мутакаллимов* рационалистических методов толкований и суждений. Критика догматики и ее постепенная и тотальная суннизация породили своеобразный феномен: *калам*, основу которого составляли самостоятельное суждение, опора на собственный разум (вместо слепого подражания и обязательного следования/*таклид* авторитетам, их текстам), сам стал обретать все признаки *таклида*. Как следствие в медресе догматика в качестве предмета стала преподаваться исключительно на основе апелляций к авторитетным мнениям, уже почти не прививая навыков самостоятельного суждения, как это было раньше. Именно в таком духе и было составлено большинство позднейших комментариев и супракомментариев в этом направлении богословия².

¹ Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы, 1999. С. 201–204 и далее; см. также: Муминов А.К. Роль и место ханафитских ‘улама’ в жизни городов Центрального Мавараннахра (II–VII/VIII–XIII вв.): Дисс. ... д-ра ист. наук. Ташкент, 2003. С. 69–72, 117, 119 и далее (особенно Заключение).

² Первым, кто положил начало некоторому упрощению и частичному выхолащиванию его рациональных методов в «Догматике» ‘Умара ан-Насафи, стал знаменитый теолог Са‘ад ад-дин ат-Тафтазани (1322–1390), написавший обширный комментарий к сочинению ан-Насафи («*Шарх ал-‘Акаид ан-Насафи*» — Комментарий к «Догматике» ан-Насафи). Затем в течение последующих 4–5 столетий были составлены еще более десятка подобных комментариев и комментариев на комментарии (супракомментарии). Это, например, дополнительные комментарии ‘Абд ар-Рахмана ал-Иджи, Ахмада ал-Джунди, Шамс ад-дина ал-Хийали, Джалал ад-дина ад-Даввани (знаменитый «*Мулла Джалал*» с его супракомментарием «Татимма» ал-Карабаги) и др. Именно в них собственно основы догматики все более и более сужались, а «упрощение», скорее, имело вид постепенного упразднения рациональной основы *калама* и скатывание в догматическую схоластику. См. упомянутые работы У. Рудольфа и А.К. Муминова.

Таким образом, адаптация под внутриконфессиональную критику чаще всего имела ограничение рациональных основ и не только в догматике, но и в законотворчестве (*фикх*), в повседневной жизни и даже в вопросах ритуала. Другое последствие таких трансформаций — изменение методов преподавания *калама* и других (в основном из области законовещения — *фикх*) предметов в медресе, в которых стали предпочитать преимущественное обучение на комментариях и супракомментариях оригинальных сочинений, вместо оригиналов, а собственно изучаемые вопросы постоянно сужались, уступая место тем или иным формам *таклида*. Со временем (примерно с середины XIX в.) предмет *калама* в учебных программах постепенно отодвигается на второй план, обретая, скорее, значение факультативное. А его более углубленное постижение выносится в разряд предметов, изучаемых непосредственно со знатоком в частном порядке (*имла*, *худжра*¹).

В такую же стагнацию впадает и философия (*фалсафа*), которая, как замечает российский исследователь (сирийского происхождения) Т. Ибрахим, после XIII в. большинством суннитских ученых оценивается как «вредная», «бесполезная» и постепенно отвергается в качестве предмета в подавляющем большинстве медресе². И здесь тоже сыграла свою роль тотальная внутриконфессиональная критика, не желающая простить мусульманских философов за обращение к греческой философии, которую стали характеризовать как «продукты измышлений неверных». И только в XIX в. многие мусульманские мыслители признали вклад философии в стимулирование повсеместного развития исламской цивилизации как основного стимула рационализма и глобального мышления³.

¹ *Имла* представляла собой чтение, разъяснения и освоение сложных богословских или иных текстов (например, углубленное изучение математики, астрономии, фармакологии) со знатоком. Естественно, это были преимущественно предметы, не введенные в курсы медресе. Именно через систему *имла* обучались большинство выдающихся ученых, оставивших разнообразное (не обязательно исключительно религиозное) научное наследие. *Худжра* — это более низкий уровень обучения, в основном сосредоточивавшийся на более углубленном, дополнительном или даже повторном изучении исключительно богословских предметов.

² *Ibrahim T. and Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. M., 1990. P. 68–75.*

³ См., например, предисловие издателя к переводу упомянутого далее произведения Ахмад-и Даниша. Известны также пассажи относительно «полезности философии» знаменитого татарского богослова Шихаб ад-дина ал-Марджани (1818–1889), собранные, систематизированные и блестяще проанализирован-

В результате названных перемен и застойных явлений программы учебных заведений (*мактаб, мадраса/медресе*) обрели узкоконфессиональный характер в строго традиционалистском духе. За долгий период в круг изучаемых предметов вносились незначительные изменения, которые состояли из редких супракомментариев и толкований известных классических текстов, из адаптированных и крайне упрощенных изложений прежних работ на персидском и, реже, на тюркском языках и т.п. На территории Бухарского и Хивинского ханств и в ликвидированном в 1876 г. Кокандском ханстве эта система образования почти без изменений сохранилась вплоть до начала 1920-х гг.

В целом «схоластическое замыкание» в системе средневекового образования можно рассматривать как один из показателей закрепления традиционализации в богословии и обществе. Но даже имеющийся набор теологических наук во многих *медресе* (особенно в небольших) постепенно начал сводиться больше к прикладным предметам, знания которых могли быть востребованы в мечетях либо в судебно-законодательной сфере¹. Иными словами, сложившаяся система предполагала освоение нескольких уровней знания, пригодных в большинстве случаев для практического применения на поприще имама мечети, или более высокий уровень — учителя в *медресе* (*мударрис*), либо на государственные должности в чине *а'лама, шайх ал-ислама*, верховного или провинциального *кади* и т.п. Желаящие поднять свои знания на еще более высокий уровень, как сказано, делали это преимущественно самостоятельно, в крайнем случае под руководством какого-нибудь знатока (в форме *имла* и *худжра*). Однако это занимало многие годы и, по сути, не было в полной мере востребовано ни обществом, ни государством. По свидетельству современников, например, Садриддина Айни (1878–1954), обучение иногда растягивалось до 20 лет². Кроме того, такая система породила узкоориентирован-

ные доктором А.Н. Юзеевым в его монографии «Очерки Марджани о восточных народах» (Казань, 2003. С. 31–40). Там же библиография. Некоторые замечания джадидов о философии см.: *Бабаджанов Б.М.* Журнал “*Haqiqat*” как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов // *TIAS Central Eurasian Research Series*. Токио, 2007. № 1.

¹ О таком резком сужении круга изучаемых предметов в большинстве малых медресе можно судить по их вакфам, в которых иногда оговаривается круг предметов или направление обучения. Их основная часть хранится в упомянутом ранее фонде И-323 (Госархив РУз), а также в архивах Бухары, Хивы и Коканда.

² Ёддошхо. С. 60.

ный стимул большинства желающих получить традиционное мусульманское образование: освоить необходимый минимум теологических знаний, с тем чтобы затем капитализировать его на той или иной должности (как сказано — *имам, кади*, частное преподавание и пр.). Система обучения в *медресе* почти не изменилась даже после колонизации, о чем позже писали реформаторы (джадиды/джадидисты — о них см. далее), резко критиковавшие эту систему.

О серьезных проблемах в системе религиозного образования и как следствие религиозной и правовой стагнации писали некоторые местные авторы исторических хроник, например знаменитый Ахмад-и Даниш (ум. в 1897 г.)¹. Достаточно законсервированный и ограниченный характер местного образования отмечали европейские и русские путешественники и наблюдатели, посещавшие Бухару. Однако более конкретно и предметно об изъянах местного религиозного образования, о сложившихся крайне замкнутых и костных формах бытования ислама писали знаменитые мусульманские богословы Поволжья (обучавшиеся в Бухаре и посетившие другие ханства региона), Абу-н-Наср ал-Курсави (1776–1812), Утыз-Имяни (ум. в 1834 или 1835 г.) и особенно полно и аргументированно знаменитый Шихаб ад-дин ал-Марджани (1818–1889)².

Повторяем, что приведенная (достаточно беглая) оценка состояния религиозного образования и ислама в целом в Бухарском ханстве для нас не самоцель. Бухара как «Купол ислама» определила на долгие времена систему образования в других ханствах и даже повлияла на традиционное образование в Поволжье, Казахских ханствах, а следовательно, на восприятие религиозных предписаний, на порой искусственную самоизоляцию мусульманских общин в регионах и т.д. Между тем именно из Поволжья впервые в мусульманском мире брошен критический взгляд на «бухарский ислам» и особенно на систему религиозного образования в ханстве (см. об этом подробнее далее).

¹Трактат Ахмада (Ахмад-и) Дониша «История Мангытской династии» / Пер., предисл. и прим. И.А. Наджафовой. Душанбе, 1967 (предисловие — с. 10–16, текст 80–83).

²См.: Юзеев А.Н. Очерки Марджани о восточных народах. С. 132–140; Идиатулина Г. Абу-н-Наср Курсави. Казань, 2005. С. 41, 54, 55, 64–66 и далее (основная библиография в этих же работах).

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ И КУЛЬТУРА

Следует заметить, что кризис образования, а также ограниченного восприятия ислама (особенно в нормах повседневной жизни) сказался и на других сферах общественной жизни в ханствах. Это касается, впрочем, и духовной жизни как в среде политической, интеллектуальной и экономической элиты, так в более низких стратах общества. Духовная жизнь, естественно, дифференцировалась. Упомянем для начала собственно религиозные собрания и диспуты — *муназара*, которые в более ранние времена составляли основной инструмент своеобразной социальной регуляции, дававшие возможность обсуждения некоторых общественных проблем (в религиозном, разумеется, ключе), условно говоря, во дворцах правителей, т.е. в кругу политической элиты. Это в той или иной степени смягчало социальную внутривластную напряженность, так как на них нередко предметом обсуждений становились вопросы, волнующие всю общину в целом.

Прекращение традиции *муназара* (или ее резкое сужение) связано с тотальным политическим и экономическим кризисом. В период кратковременного возрождения конца XVIII и начала XIX в. *муназара* вернулись по старой традиции во дворцы правителей. В них обсуждались разные вопросы в зависимости от интеллектуальной подготовки политического лидера и его окружения, участников конкретной *муназара*. Хотя, как отмечает большинство авторов сочинений того времени, такого рода диспуты стали все чаще посвящаться далеким от жизненных потребностей вопросам и соответственно стали носить замкнутый характер.

Другой тип высокой духовной жизни (вроде дискуссий и обсуждений изысканной поэзии, литературы) в основном становился предметом обсуждений в кругах интеллектуалов. Их собрания (*муша'ира*) иногда упоминаются в рукописях, хотя, судя по всему, они тоже были замкнуты и удовлетворяли в основном духовные потребности элиты (преимущественно интеллектуальной). *Муша'ира* все реже и реже повторяли былую традицию «поэтических состязаний» при дворах правителей, в домах богатых сановников в публичных местах — на рынках, торговых развалах и даже в мечетях. Тем не менее такого рода собрания еще сохранились и были теми островками высокой интеллектуальной поэзии (преимущественно мистического содержания), которые не давали окончательно погаснуть былым

культурным традициям. На собраниях особенно популярен был поэт-мистик Бедиль (1644–1721), который провозглашал: «Устал от бренной жизни я, стремлюсь в мир покоя, дабы узреть прекрасный Его (=Бога) лик»¹. С точки зрения реалий сегодняшнего дня, с его нарастающим прагматизмом трудно целиком понять эту любовь к отвлеченной и мистической поэзии, устремленной к миру духа, к предельной абстракции, заставляющей хотя бы на мгновение отстраниться от мира с его бренностью и эфемерностью. Возможно, в те времена это был способ отвлечения от проблем повседневной жизни.

Простонародье тоже по-своему старалось удовлетворить собственные духовные потребности и чаще всего устремлялось к маргинальным суфиям, кто не всегда был религиозно достаточно грамотен, тем более не владел тонкостями и методикой постижения мистических переживаний. Но зато провинциальный шейх не дистанцировался (как многие улемы и имамы) от простолюдинов с их бесхитростными представлениями и духовными потребностями. Однако их суфизм — это преимущественно ритуалы, коллективные собрания, дающие так необходимое простолюдину чувство социальной интеграции, физическое ощущение плеча и дыхания собрата по ордену, особенно во время коллективных ритуалов (см. подробнее далее).

Суфийским собраниям простолюдинов тоже не была чужда поэзия. Но это была другая поэзия, далекая от философских и тонких интеллектуальных изысков таких титанов, как Бедиль. В кругах простолюдинов более популярны знаменитые «Хикматы» Ходжа Ахмада Йасави (предположительно умершего в 1166 г.) с его более упрощенными изложениями мистических переживаний. В среде простолюдинов был также популярен Суфи Аллахйар/Оллоёр (1616–1713). Он менее отвлечен и менее абстрактен, чем Бедил, по крайней мере, без интеллектуальной высокопарности, постичь которую сложно без специальной подготовки. Но Аллахйар тоже рассматривает проблему мира как проблему бренности и мгновения. Он твердит о преходящем бытии, никчемности богатств мира — и весь этот подчеркнутый квиетизм (так сильно повлиявший на последующую поэзию в Центральной Азии и Поволжье), как нельзя лучше отражал настроения масс, лишенных возможности выбраться из пут бедности и постоянных рисков.

¹ *Бедиль*. Избранное. М., 1989. С. 12.

Но наряду с этим у Аллахайара мы находим резкую критику «лжесуфиев», наследных ишанов и прочей религиозной элиты, которая готова была поэксплуатировать темные и ограниченные представления простолюдинов. Это критика была в рамках так называемой муджаддийской реформации (о ней см. далее), тем более что Аллахайар сам был приверженцем этого суфийского братства.

Культурные развлечения простых верующих тоже были довольно бесхитростны, среди них популярны публичные и импровизированные выступления канатоходцев (*дорбозлар*), клоунов, музыкантов, базарные представления с кукольными театрами и т.п. Такие представления обязательно, но стихийно устраивались в праздничные дни, включая местный Новый год — Навруз, религиозные праздники ('*Ид/Хайит*). Правда, в глазах пуристически настроенных улемов (особенно Бухары) такого рода публичные зрелища оценивались как явный отход от религиозных предписаний и стали квалифицироваться как «недозволенное новшество» (*бид'а*). Дело дошло до того, что однажды группа улемов Бухарского ханства добились вердикта правителя, запретившего устраивать такого рода представления в пределах города¹.

Более частый и популярный вид религиозно-общинных коммуникаций — это ритуальные собрания представителей мистической групп, т.е. суфиев (о суфизме кратко говорится в следующей главе). Собрания представляли собой довольно многолюдные сборища с обязательным исполнением принятых в конкретном братстве ритуалов, иногда (в зависимости от ритуальных традиций братства) под музыкальное сопровождение и с распеванием поэтических сочинений столпов суфийских братств (например, упомянутого Ходжа Ахмада Йасави). На суфийских собраниях проводилось также индивидуальное или коллективное чтение молитв, в том числе принятых в том или ином братстве дополнительных (*нафила*) молитвенных формул (*вирд/аурад*) с особыми правилами рецитаций коллективно и вслух (*джахран*), либо тихо и чаще индивидуально (*зикр-и хафи*). Речь идет об особом ритуале, известном под названием *зикр*, который представлял многочасовую рецитацию определенных формул или некоторых имен Аллаха (*ал-асма*

¹ Babajanov B. On the history of the Naqshbandiya-Mujaddidiya in Central Mavara'annahr in the late 18th and Early 19th Centuries // Moslem Culture in Russia and Central Asia from 18th to the early 20th Centuries. Berlin, 1996. P. 400.

ал-хусна)¹. Такого рода собрания, как сказано, были весьма популярны и проводились в особых помещениях — ханака либо в мечетях после молитв. Ритуалы были особенно популярны среди простолюдинов и ремесленников среднего класса. Они давали ощущение тесной социальной интеграции в пределах определенных групп верующих, что вполне соответствовало склонности к общинной (локальной, групповой) идентичности местных мусульман. Индивидуальность не поощрялась и могла выглядеть как отступничество.

Популярность суфизма и соответственно суфийских собраний старались использовать правители ханств. Известно, что в рассматриваемый период шла конкуренция между различными суфийскими братствами (о них см. ниже), отстаивающими собственный метод мистического пути (*тарика[m]*) как единственно правильного, по их представлениям, и соответствующего шариату. Конкуренция принимала достаточно острые формы и нередко выносилась в политическое поле. Особенно в те моменты, когда правители тоже по-своему старались использовать не только популярных суфийских лидеров, но сами объявляли себя приверженцами того или иного популярного шейха, старались обзавестись учениками и даже наставлять их на мистическом Пути или же принимать участие в массовых суфийских ритуалах (как, например, Ма'сум-хан и его сын Амир Хайдар в Бухаре, Шир-'Али хан в Коканде, принц Ирдана в Хиве)². Неизвестно, в какой степени им удавалось сочетать некоторые постулаты мистиков с тем прагматизмом, требовавшимся в политике, однако, ясно то, что суфизм становился частью не только религиозной, но и политической жизни в ханствах.

¹ *Шайх Худайдад ибн Таш-Мухаммад ал-Бухари*. Бустан ул-Муhibбин. Изд. и введение Б.М. Бабаджанова, М.Т. Кадырова. Туркестан, 2006 (см. подробнее Предисловие к изданию. С. 6–24).

² *Khalvat-i Sufiha*. Ed. Original text, Introduction, translation (in Russian), commenter B. Babadjanov // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–9th Centuries) / Ed. by A. von Kügelgen, Ashirbek Mumimov, Michael Kemper [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233]. Berlin, 2000. S. 114–217. И более подробно (с обширной библиографией): von Kügelgen A. Die Entfaltung der Naqšbandīya-Muğaddidgīya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: ein Stück Detektivarbeit // Kemper M., von Kügelgen A., Frank A. J. (eds.) Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Berlin, 1998 (там же библиография). См. также упомянутое предисловие к изданию: *Шайх Худайдад ибн Таш-Мухаммад ал-Бухари*. Бустан ул-Муhibбин.

ИСЛАМ В СОЦИАЛЬНЫХ СТРАТАХ

Социальная, экономическая или интеллектуальная дифференциация общества приводила не только к разделению предпочтений в ритуалах, духовных потребностях и даже развлечениях. Общество было де-факто разделено по социальным, экономическим и прочим признакам. Естественно, выделялась политическая элита, которая в свою очередь делилась на городскую и провинциальную. Кроме вертикальной, имела место и горизонтальная дифференциация, точнее этнородовая. Например, еще с монгольских времен сохранилось племенное деление тюркского этноса, разделение которого имело в основном вид архаичных родовых объединений. По сведениям некоторых историков, насчитывалось до 97 родов тюрков, которые в свою очередь могли делиться на колена и большие семьи. По той же монгольской и постмонгольской традиции за родами сохранились традиционные места их расселений, кочевков и зимовок. Формально подавляющее большинство племен были исламизированы, этот процесс особенно усилился при Тимуре и Тимуридах. Но «их ислам» отличался от ислама, скажем, городских жителей¹. Если же учесть, что основная часть населения во всех трех ханствах состояла именно из этих племен, то религиозная ситуация выглядела такой же пестрой, как и состав населения в ханствах.

Учитывать это тем более важно, если вспомнить, что, согласно М. Веберу, восприятие религии, ее понимание исходит из прямой связи религиозной этики и интересов различных социальных слоев общества, формально исповедующих единую религию². Особенно это ярко проявляется в статусе религиозной аристократии, точнее их собственного социального позиционирования и самоощущения. При этом отпрыски знаменитых в былом суфийских и иных религиозных авторитетов (например, потомки Пророка) пользовались особым почетом и составили «неприкосновенный» вид социальной страты, на-

¹ Теоретически ислам и не признает этнического разделения, предполагая наличие двух наций — «правверных» и «неверных». Но со временем в общине мусульман выделяются рода и кланы, имеющие собственный сакральный статус, например, прямые и побочные потомки Пророка, других знаменитых людей.

² Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 57–59, 80–97.

зываемой *сайидами*, *х^а аджа/ходжи* (потомки Пророка)¹ или ишанами² (преимущественно потомки знаменитых суфийских лидеров)³. Их родовая идентичность, а затем и религиозная, во многом определялась осознанием собственного «благородного происхождения» (Белая кость/*Ок суяк*) и побуждала дистанцироваться от «неблагородных» (Черной кости/*Кора*). В результате оформился особый институт «ишанства», состоящий не только и даже не столько из практикующих суфийских шейхов (ишанов), сколько из потомков знаменитых в былом шейхов (так называемых *Ишāн-и мирāси*).

Надо сказать, что принадлежать к «благородным» поддерживалось не только удовлетворением самосознания и тщеславия, основанным на собственной исключительности и даже иногда «богоизбранности». Важны были вполне земные и материальные стимулы. Например, потомки Пророка либо знаменитых ходжей и ишанов во всех трех ханствах пользовались налоговым иммунитетом вплоть до начала XX в., а при дворе были специальные должности, которые могли занимать только выходцы той или иной знаменитой фамилии⁴. Более бедные выходцы из благородных родов тоже эксплуатировали свое происхождение, например, во время коллективных угощений по случаю торжеств (*той*), трауров и т.п. Им отводились почетные места в застольях, их одаривали подарками и давали им деньги, т.е. старались заслужить их благосклонность. Ибо

¹Хорошо известно, что к отпрыскам семьи Пророка (*сайиды*, или *Ахл ал-Байт*) благоволил сам Амир Тимур, который не решался казнить даже мятежных выходцев из Дома Пророка, а лишь ограничивался их ссылкой либо почетным пленом.

²*Ишāн/Эшон* персидское местоимение (третье лицо, мн. числа) «они». Собственно титул, видимо, образован от сокращенной формы часто встречающегося в рукописях титула «Хазрат-и ишāн» (Их Высокоприсутствие), каковой титул обычно прилагался к суфийским лидерам и позже стал обозначать кланы религиозной аристократии, ведущей свое происхождение от суфийских шейхов. См.: *Бартольд В.В.* Ишан. Сочинения. Т. VI: Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 1966. С. 675.

³Надо сказать, что многие знаменитости носили все эти титулы одновременно (нередко на основе подделанных родословных). Но в глазах большинства людей была разница между этими титулами начала стираться, и их носители воспринимали просто как «белую кость».

⁴Благородные фамилии вели свои родословия, которые со временем обретали вид легендарных сакральных историй (*насаб-нама*). Они записывались на огромных свитках или в книжечки. В них особенно подчеркивался вклад представителей конкретного рода в исламизацию Мавараннахра в качестве предводителей войск арабов.

считалось, что их молитвы (*ду'а*) «во благо подающего и жертвующего» являются «самыми близкими», т.е. имеют серьезный шанс реального воплощения в дольном и потустороннем мирах. Ведь благородных считали наследниками тех предков, кто, по поверьям, обладали статусом «заступников» в Судный День и духами-хранителями в этом мире.

Не менее распространенным был и другой вид беспардонного сбора подношений с излишне доверчивых простолюдинов. Он назывался «Охота за мюридами» (*муридлар ови/шикор-и мурид*)¹. Дело в том, что по сложившейся традиции послушниками (*мурид*/мюрид) знаменитого шейха и его преемников (чаще всего это потомки) считались иногда все сыновья, внуки и т.д. Мюриды выплачивали особый вид платы с доходов (урожай, ремесленные изделия и пр.) своему патрону-шейху. Последний взамен читал молитвы (*ду'а*) за своих мюридов, благословлял их, призывая помощь Аллаха и «святых», для того чтобы дела его послушников либо его потомков пошли в гору. Считалось, что живой «святой» может стать заступником в Судный День.

Иногда мюридами конкретного шейха становились целыми кишлаками, выплачивая своему духовному патрону подношения (*назр, садака*). И по устоявшемуся обычаю следующие поколения жителей этого же кишлака с рождения считались мюридами этого же шейха (или *пира*), а после его смерти, автоматически становились послушниками его потомков, несмотря на то, что последние могли быть совершенно далеки как от суфизма (как от мистицизма), так и от суфийской практики. Однако институт «ишанства» по неписаному правилу предполагал обязательную выплату потомкам ишана, выходящим на «охоту за мюридами» как раз в моменты сбора урожая либо в то время, когда стада пригонялись с гор и полей для зимовки. Между тем в среде тех же простолюдинов «охота на мюридов», традиция подношений, как собственно и институт наследственного ишанства (или ходжей), становились предметом иронических фольклорных притч, рассказов, пословиц. Тем не менее эти же массы, отягощенные придуманными не без их участия поверьями, не решились отказать потомку свое-

¹См. об этом обычае этнографическое обозрение (с библиографией): Сухарев О.А. Потомки Ходжа Ахрара // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 157–168.

го *пира* (иногда уже умершего), ибо в сознании простолюдина всегда существовала внушенная с детства мысль о неизбежном возмездии со стороны Аллаха за нанесенную обиду потомку «приближенного друга Бога» (*вали*). Именно такое внушенное и очень живучее представление в бесхитроном сознании возвело в ранг «святого»/*вали* (множ. *аулийа*) не только самого шейха (возможно, некогда и отличавшегося определенным даром), но и его потомков, которые больше озабочены мирскими интересами.

Такие явления, характерные для большинства средневековых обществ, еще больше способствовали сословно-экономической и религиозной поляризации мусульманской общины в ханствах, которая формально придерживается одной религии, однако де-факто была разделена не только этническими, но и корпоративными и экономическими интересами или сословным положением. Не менее, если не более, сильна была внутренняя религиозная дифференциация в общине, усиливающаяся доступностью (или, наоборот, недоступностью) образования. Значит, восприятие, понимание религии и ее интерпретация в повседневной жизни разных слоев общества были абсолютно неодинаковыми.

Кроме того, количество «благородных» множилось, между ними шла серьезная конкуренция, в особенности за право попечительства над могилами своих знаменитых предков, вокруг которых складывались огромные архитектурно-поминальные комплексы, подчиненные сложному обряду поминовения и паломничества (*зийарат*). Это, например, комплексы Ходжа Баха' ад-дина Накшбанда в Бухаре, Шах-и мардан в Фергане, Пахлаван Махмуда в Хиве и многие другие.

На фоне упомянутых выше процессов, которые привели к ослаблению книжного (теоретического) ислама, в ханствах усиливаются позиции так называемого повседневного или адатного (от арабск. *'adat* — обычай) ислама, что отражается и в традиции составления сочинений, которые пользовались популярностью среди простых верующих. Это, например, так называемые Рисала — своеобразные сакральные уставы ремесленников, включавшие исламизированные легенды об основателях конкретных профессиональных цехов и легитимировавшие различные «профессиональные» ритуалы и т.п. Здесь же мы находим фактическое оправдание и легитимацию корпоративной (ремесленной) идентичности (на основе «предпри-

саннных») коллективных ритуалов, ритуальных угощений и пр. Однако эту идентичность иногда можно воспринимать как намеренно изолированную и уж точно как корпоративную, против чего ислам выступал всегда.

Не меньшей популярностью среди простых верующих пользовались своеобразные руководства по паломничеству к могилам (*зийарат*, от арабск. *зийара* — посещение). Эти сочинения тоже дают возможность более точно оценить формы бытования ислама в среде местных мусульман. Они включали подробные описания мест расположения могил «святых», их «функций» (т.е. какой святой «поможет» излечить тот или иной недуг, в каких делах его дух может содействовать успеху и т.п.). Сюда же включались описания ритуалов на кладбищах (*мазарах*), этикет паломничества и т.п. И, между прочим, там же отмечались те недозволенные с точки зрения шариата действия паломников (растирание «святой» пыли по лицу, громкий плач и др.), которые совершенно очевидно противоречили установкам ислама и характеризовались как проявление политеизма (*ширк*)¹. Однако сами запреты (столетиями тиражирующиеся из сочинения в сочинение) говорили о том, что такого рода «отступления» от религиозных предписаний все-таки существовали, были и остаются весьма живучими. Улемы-пуристы крайне критически относились к такого рода ритуалам, вынося его за пределы ислама. Однако сами носители таких обрядов считали и считают себя мусульманами, а исполняемые ритуалы воспринимают как дополнительные (*нафила*), как бы «улучшающие веру», «приближающие к святому» и т.п.

Особую популярность сохраняли сочинения по гаданиям (на Коране, костях животных и пр.), с предсказаниями судьбы, «отвода сглаза», «приворотов» и тому подобными суеверными ритуальными действиями (*хурафат*).

На этом фоне, по замечанию некоторых историков того времени, большинство простых мусульман не имели даже элементарного представления о предписаниях ислама, а система образования и обычных религиозных наставлений пришла в упадок. По мнению тех же авторов, большинство улемов фактически отстранилось от религиозно предписанного для них

¹Самый ранний пример такой литературы: *Му'ин ал-фукара* (Мулла-йи зада). Kitab-и Мулла-йи зада. Насир ад-Дин ал-Хусайни ал-Ханафи. Литография. Ново-Бухара (Каган), 1904; Тухфат уз-за'ирин. Литография. Ново-Бухара (Каган), 1910. См. особенно предисловие (с. 2–7).

обряда как «Амр-и ма'руф»¹, являющегося одним из главных ритуалов в системе духовных и этических наставлений простых верующих, удержанию их от тех действий и суеверий, которые считались в исламе греховными деяниями.

Таким образом, мы видим, что в результате кризиса и как следствие потери былых традиций в системе образования религиозные деятели стали утрачивать свои функции не только социального, но и ритуального, этиконравственного регулятора в обществе. Очевидно поэтому в среде простых верующих, фактически утративших своих духовных пастырей (место которых занимали малограмотные и плутоватые «деревенские шейхи и ишаны»), все больший эмфазис делается на ритуальной стороне религии, в которой, однако, появились или, точнее, были легитимированы в сознании масс множество ритуальных действий, поверий и обычаев, не связанных напрямую с предписаниями шариата.

Особенно много «недозволенных новшеств» (*бид'ат*) появилось в ритуалах паломничества на могилы и кладбища (*мазар*), являющихся важной составной частью культа «мощей святых» (*аулийа*). Вокруг их могил (вследствие особого почитания) складывались целые архитектурные комплексы (*мазар*). На них правители строили богоугодные заведения, например, усыпальницы святого, мечети и даже медресе. Сама архитектурная композиция таких комплексов-мазаров подчинялась обряду *зийарата*. Правителей обычно хоронили на таких комплексах (*Баха ад-дина* в Бухаре, *Дахма-йи шахан* в Коканде, комплекс Пахлавана Махмуда в Хиве). В строительстве и обустройстве мазаров в качестве донаторов старались принимать участие и сами потомки «святого» (святых), либо другие зажиточные люди, которые рассматривали свой вклад в благоустройство мазаров как богоугодное дело (*саваб/савоб*)². *Саваб* вышел за пределы чисто шариатских предписаний и стал мерилем «благочестивости» мусульман. Культ «святых мощей» в локальном

¹ *Амр-и ма'руф* — сокр. от арабск. *ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан ал-мункар* — Повеление одобряемого и отвержение от запретного (ср.: Коран, 2, 183). Имеется в виду коллективная проповедь с религиозно-этическими наставлениями и напоминаниями о религиозных обязанностях, Судном Дне и т.п. *Амр-и ма'руф* играло и играет значительную роль в процессе исламизации.

² См. подробнее: *Babajanov B., Muminov A., Paul J.* (eds.) *Schaibanidische Grabinschriften*. Wiesbaden, 1997; *Babajanov B., Szuppe M.* (eds.). *Les inscriptions persanes de Châr Bakr, necropole familiale des khwāja Jūbyary près de Boukhara (Corpus Inscriptionum Iranicarum. Vol. XXXI: Uzbekistan)*. L., 2002.

исламе явление весьма распространенное и живучее. И этот феномен сохраняется, несмотря на тотальную внутреннюю критику со стороны богословов.

Во всяком случае вложение средств в обустройство мазаров окупалось прижизненным авторитетом для любого донатора, особенно правителя. Однако у жертвователей, очевидно, таилась где-то в подсознании внушенная мысль о том, что «святой» обязательно заступится в Судный день, «возьмет с собой» в рай либо даже поможет в делах дольнего мира. Такого рода представления зафиксированы в упомянутых руководствах по паломничеству (*зийарат-нама*) с обязательным указанием, какой «святой» и в каких несчастьях, недугах помогает. Появлялись своеобразные реестры и «специализации» «святых» и святых мест (родников, «следов пророков» и пр.). Иногда эта традиция и «реестры» получали письменную фиксацию в отдельных сочинениях или приписках к упомянутым «инструкциям» по паломничеству.

Такого рода представления (очевидно, поддерживаемые хранителями мазаров и других «святых мест») очень глубоко укоренились в среде местной мусульманской общины. Всегда находились такие имамы или муллы из простонародья, кто готов был поэксплуатировать приверженность простолюдинов к разного рода суеверным ритуалам, в том числе и *зийарату*. Они охотно легитимировали ритуальные новшества, даже сами становились их частью, движимые, кстати, прямым материальным интересом (выгода от подношений, пожертвований и пр.).

Это касается и потомков ишанов (выдающихся в былом суфийских шейхов), которые поддерживали приверженность простолюдинов к совершению обрядов *зийарата* с целью попросить «святого» о помощи в повседневных делах, о спасении¹. Между тем в обряд *зийарата* входило такое действие, как обязательное пожертвование на могиле святого (в виде денег, продуктов и пр.), чтобы задобрить дух святого. Со временем в реестр «ритуальных услуг» во время паломничества вводились все новые и новые «сакральные» действия, которые, естественно,

¹ Между прочим, эта проблема перманентно возникала и до сих пор актуальна в исламе, богословская природа и принципы которого таковы, что дают возможность придать легитимность множеству ритуалов, положений и действий, которые при строгой оценке вполне могут вызвать сомнение у пуристически настроенного богослова, что собственно всегда происходило и происходит.

оплачивались, особенно прочитанная молитва «потомком святого». Такое положение вносило в обряд *зийарата* совершенно земной мотив — прямое обогащение хранителей и служителей мазаров за счет подношений, за счет оплачиваемых благословляющих молитв и т.п. И чем большее количество паломников сумеют шейхи мазаров заманить к «святому» (*аулийа*), тем большее количество подношений они могут собрать. Однако потомки «святых» множились и среди них, судя по дошедшим до нас документам, шла нешуточная борьба за привилегированное место на мазаре. При этом в среде родственного клана (из наследников «святого») сложилась иерархия хранителей, распределявших «места постоянного присутствия» на конкретном комплексе.

Суеверность подавляющего числа мусульман не ограничивалась многочисленными ритуалами в обрядах паломничества (*зийарат*). Она проявлялась и в повседневных коммуникациях, и в многочисленных ритуальных собраниях, особенно среди женщин. Они обычно велись неформальными духовными пастырями женщин (*биби, отин-ойи* и др.), которые фактически руководили множеством ритуальных собраний (*Биби мушкул кушод, Биби сешанбе* и др.)¹, в том или ином виде становившихся частью социоритуальных коммуникаций женщин. Кроме того, такого рода ритуальные собрания становились альтернативой для духовных запросов женщин, которые были лишены возможности пойти в мечеть и приобщиться к предписанному ритуалу, дающему, кроме всего прочего, крайне необходимое чувство социальной интеграции. Всем таким женским ритуалам, естественно, придавалась «исламская форма», хотя многие богословы крайне неодобрительно оценивали их — как прямое отступление от предписаний шариата.

Такую же резкую критику мы обнаруживаем у местных и приезжих богословов и в адрес гадалок (гадальщиков), плутоватых личностей, предлагающих «отвод глаз» и прочие «предвидения судьбы», приметы и обряды перед свадьбами, посещениями бань, базаров и т.п. (которые в виде разъяснений иногда включались и в упомянутые женские собрания)². Естественно,

¹ См. статьи с соответствующими названиями: Ислам на территории бывшей Российской империи / Под ред. С.М. Прозорова. Вып. 3, 4. М., 2001; 2003.

² *Кари Рахматаллах б. мулла 'Ашур Мухаммад Вадих. Ака'ид ун-ниса'* (Религиозные кредо женщин). Ркп. ИВ АН РУз 3759/3, л. 126б–138а. Автор с иронией описывает массу обрядов, бытовавших в среде женщин Бухары, и оцени-

все эти действия (исполнение которых представлялось в качестве некоей мистерии) напрямую стимулировали приверженность простолюдинов к такого рода ритуалам, приметам и пр., отражая устоявшееся «общественное мнение» значительной части социума. Вместе с тем имелись иные не менее важные стимулы, поддерживающие приверженность простых мусульман (иногда даже получивших религиозное образование) к суеверным ритуалам. Участие в женских собраниях, гадание, «священные молитвы во благо» и прочие «магические действия» обязательно оплачивались участниками (просителями), которые охотно расставались с деньгами или другими видами подношений, чаще всего имея абсолютно земные мотивы в надежде получить блага в мирской жизни или заглянуть в свое будущее или будущее близких. И здесь оплата мотивировалась не как оплата «услуги», а как задабривание «духов святых», ангелов-хранителей и пр.¹

По крайней мере, порыв простых верующих совершить обряд паломничества или отправиться к гадалке — это, очевидно, не простая дань традициям либо результат элементарной безграмотности большинства верующих. Феномен имеет глубокие социопсихологические корни и причины, не всегда совпадающие с религиозными ограничениями либо предписаниями. Не лишне было бы взглянуть на чувства самого паломника, ищущего защиты у «святого» или простолюдина, серьезно верящего в возможность «приворота», сглаза, веря в силу неких ритуальных мистерий, что так или иначе является результатом слабости индивидуума перед теми большими и малыми вызовами и трудностями, которые постоянно сопровождают жизнь простого человека. Тем более что реально сложившаяся система бесправия при полном безразличии окружающего мира к его проблемам или не вполне заполненное духовное пространство в его полной рисков жизни тоже заставляли искать утешения и надежду в незримой помощи «святого», в молитвах его потомков.

вает их в своем небольшом резюме как самые худшие проявления «новшеств» и «полетеизма» (об авторе и его сочинении см.: *Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts fuer Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan / Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Supplementband 37.* Herausgeber Jürgen Paul. Zusammengestellt von Baxtiyar Babdjanov [und Anderen]. Stuttgart, 2002. S. 105–108).

¹ Там же. Л. 134 а.

1.2. «Муджаддийская реформация»: как «исправить» ислам и мусульман?

Бухара, где некогда веяли свежие ветры шариата,
стала исчадием суеверий и порчи нравов ...

(Хумули)¹

В Коканде родник шариата усох,
и стало там душно истинным улемам

(Та'иб)²

Состояние ислама в ханствах (связанное с упадком образования, веры в иррациональные ритуалы) стало критически оцениваться некоторыми богословами сразу после начала экономического подъема и прежде всего в Бухаре, которая носила некогда славу «Купола ислама». Как передают авторы хроник того времени, вопрос о реформе, «очищении ислама» или его «исправлении» как бы сам витал в воздухе³. Подъем экономики требовал восстановления порядка в государстве прежде всего с теми нормами, которые служили усилению юридических и законотворческих институтов, налоговой системы, функций государственного аппарата и т.п. Между тем все эти аспекты

¹Автор религиозной истории Бухары середины XVIII — начала XIX в. (Та'рих-и-Хумули). Ркп. ИВАНРУЗ № 37/2, л. 28а.

²Мухаммад Йусуф б. Мухаммад Амин Х'аджа (Та'иб). Та'рих-и 'Али-кули Амир-и лашкар ва гариб-нама (История 'Али-кули — предводителя войска и рассказ об удивительном). Ркп. ИВ АН РУЗ, № 121366. С. 31. Кокандский историк, автор ряда сочинений, в том числе истории завоевания Ташкента войсками Черняева. Участник обороны Ташкента.

³Одним из первых в исламском мире вопрос об «исправлении» (*ал-ислах*), или «очищении» ислама от недозволенных новшеств в постмонгольское время поставил Ибн Таймийа (1263–1328). Он выступил с крайне резкой критикой «монгольских/татарских обычаев», царивших в его время, особенно среди политической элиты, в тюрко-монгольских племенах. Предметом критики были те социальные, политические или экономические нормы (налоги, *ясак* и пр.) и повседневные обычаи, которые издавна сохранялись в среде монголов и тюрков, и которые, на взгляд Ибн Таймийи, были прямым отступлением от ислама (Ibn Taimīya: Majmū'a fatāwā shaiḫ al-islām Ahmad b. Taimīya. Collected by 'Abd ar-Rahmān b. Muḥammad b. Qāsim. Rabat (n. d. /би-ла та'рих/ без даты). Vol. 28. P. 544–546). Позже с такими же призывами (и, возможно, под влиянием Ибн Таймийи) выступил турецкий ученый ал-Бергеви (1522–1573) в своем сочинении, широко известном под названием *ат-Тарика ал-Мухаммадийа*/«Путь Мухаммадов» (более полное название: *ат-Тарика ал-Мухаммадийа ва сира' ал-Ахмадийа*/«Путь Мухаммадов и восхождение Пророка»). Между прочим, это произведение вошло в учебные программы некоторых медресе Бухары и Коканда (литография, Казань, 1898).

общественной, экономической и политической жизни в той или иной степени исходили из предписаний и традиций исламских норм. Но проблема была в том, что они-то как раз и пришли в упадок.

Параллельно оживлению в экономической сфере и обретению относительной политической стабильности в ханствах ряд улемов поднимает вопрос об «исправлении» и «очищении» религии от вредных, на их взгляд, обрядов и ритуалов, видя в них не только очевидный признак «отхода от предписаний шариата», но и иногда причину порчи нравов и ослабления политической системы. Самыми показательными в этом смысле примерами стали Бухара и Коканд, где во главе движения за «очищение» и «исправление» религии стали шейхи братства Муджаддийя. Речь идет об индийском ответвлении братства Накшбандийя (о нем см. далее). Основателем Муджаддийя был Ахмад Сирхинди (ум. в 1624 г.). Его почетное прозвище — *Муджаддад алф ас-сани* / «Обновитель второго тысячелетия» (имеется в виду второе тысячелетие мусульманского календаря). Первое слово этого прозвища стало эпонимом фактически нового братства, духовная линия которого восходит к среднеазиатской Накшбандийя. Однако в религиозных позициях, оценке суфизма, его ритуалов между ними достаточно серьезная разница (см. далее).

Для точной оценки сути «муджаддийской реформации» в ханствах Туркестана необходимо несколько слов сказать о суфизме вообще, кратко рассмотреть историю и эволюцию братств Центральной Азии, а затем исторический фон, на котором зародилось братство Муджаддийя. Тогда будут ясны причины крайнего пуризма идеологии этого братства в рассматриваемый период и исключительной политизации его деятельности.

Итак, суфизм (*тасавуф*) — это мистическое, спиритуальное (иногда говорят мистико-философское) движение в исламе, представители которого полагают, что, имея определенный духовно-психологический настрой и прибегая к принятой в братстве ритуальной практике, можно постичь и познать Бога, приблизиться к Нему, а в некоторых братствах — даже духовно слиться с ним¹. Речь идет о психофизическом тренинге. Основа

¹ Конечно, дать точную и универсальную дефиницию суфизму не представляется возможным, так как слишком многогранно это явление. Сами суфии говорят и пишут, что суфизм не написан в книгах, и в лучшем случае могут объяснить методы и ритуальную практику того братства, которому принадле-

этого тренинга — *зикр*, т.е. рецитация имен Аллаха или определенных формул. Некоторые братства предпочитали разные виды так называемого внутреннего *зикра* (*ал-батин*, *ал-хафи*), чаще всего он был индивидуальным и тихим. Другие братства практиковали различные виды громкого и коллективного *зикра* (*аз-захир*, *ал-джахр*, ‘*алланийя*)¹.

О ранних суфийских шейхах, живших в Самарканде, Бухаре и Насафе примерно X–XI вв., крайне редко упоминается в рукописных источниках. Более или менее устойчиво организованные суфийские братства появились примерно в XII в. на южных окраинах региона — Термезе, Балхе, Хорасане, чуть позже — в Туркестане, Бухаре и Хорезме. Широко распространившимися по всему мусульманскому миру оказались три братства — Кубравийя, Х^ваджаган/Накшбандийя и Йасавийя.

Йасавийя. Основателем братства считается Ахмад Йасави (ум. в 1166 г., по другим сведениям в начале XIII в.), родился в районе Сайрама (совр. Казахстан). Реконструировать раннюю историю этого братства сложно из-за отсутствия письменных источников того времени; более поздние источники этого братства крайне пристрастны и неадекватны, поскольку писались в несколько изменившихся политических и религиозных условиях. Дело в том, что ранние теоретические искания Йасавийя находились под влиянием оседавших в регионе Туркестана множества оппозиционных арабскому халифату религиозно-политических течений. Большая их часть — это протошиитские группы и партии. Именно они и определили специфику религиозной ситуации в этом регионе. Во второй половине X в. эти территории были некоторое время под властью Саманидов — приверженцев традиционализма в исламе. Однако как только Туркестан в начале XI в. становится провинцией владений Караханидов (999–1206), которые в раннее время не особенно контролировали религиозную ситуацию в провинциях, бывшие протошиитские группы вновь оживили свою деятельность. К сожалению, невозможно точно говорить о степени влияния их теоретических положений на взгляды Ах-

жаг. О суфизме см.: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; СПб., 2004.

¹Об этом подробнее см.: *Бабаджанов Б.М.* Зикр джахр и сама‘: сакрализация профанного или профанация сакрального? Thikr “Jahr” and “Sama”: Sacralisation of Profane and Profanation of Sacrate? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Под ред. С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова). М., 2003. С. 237–250 (там же основная библиография отечественных и зарубежных работ).

мада Йасави и его первых преемников. Это влияние устанавливается исследователями из более поздних источников братства. Позже, когда в регионе стал доминировать суннитский ислам (в частности, ханафитской и в меньшей степени шафи'итской богословско-правовых школ), более ранняя устная и, возможно, письменная традиции братства сильно трансформируются в связи с изменением религиозной ситуации. Такое преобразование ощущается и в сборнике стихов, приписываемом Ахмаду Йасави «Диван-и Хикмат». Из него выхолащивается все, что могло бы напоминать о ранней и не вполне легитимной (с точки зрения новой религиозной ситуации) истории братства, связанной с протошиитской идеологией. Однако ее следы остаются: в цепочках духовной преемственности (*силсила*) сохраняются имена из пантеона тех самых протошиитских движений (например, Мухаммада б. Ханафийа (ум. в 700 г.) — одного из потомков крайне правого шиитского движения *Кайсанийа*).

Позже братство уже становится вполне умеренным в смысле соответствия своих теоретических положений основам суннитского ислама. Ходжа Ахмад Йасави и его ближайшие последователи участвовали в исламизации районов к северу от Трансоксианы (*Мавара' ан-нахр/Мавераннахр*¹). Известно, что некоторые тюркомонгольские правители тоже принимали ислам под влиянием и наставничеством шейхов Йасавийа. Неудовлетворение или сомнение богословов-традиционалистов вызывала ритуальная практика братства, основу которого составлял зикр *джахр*, т.е. исполняемый громко, иногда при значительном стечении народа, ритуал².

Другое братство, зарожденное в Центральной Азии, — **Кубравийа**, которое основал Наджм ад-дин Кубра (по преданию, убит в 1221 г.) в столице Хорезма Ургенче. Кубравийа стало элитным братством, так как прохождение мистического пути в этом братстве предполагало более серьезной, чем в других братствах, духовной подготовки, физического и психологического напряжения, что было под силу не каждому. Тем не менее ответвления Кубравийа успешно действовали и действу-

¹Арабское название пространства за Амударьей. Иногда это пространство не совсем точно называют «Междуречьем» (между Сырдарьей и Амударьей).

²Кроме указанной библиографии по Йасавийа, см. труды проф. Д. Ди Уиса «Йасавийа, напечатанную в 4-м выпуске упомянутого энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи», «Йасавийа» (с. 35–38), «Ахмад Йасави» (с. 8–12). В обеих статьях приведена основная библиография.

ют поныне в Иране (правда, уже с шиитскими влияниями в учении), в Индии и Турции. Нужно сказать, что и шейхи этого братства тоже участвовали в исламизации монгольских ханов на территории Центральной Азии и за его пределами.

Рассмотрим (опять же кратко) некоторые фрагменты истории еще одного популярного братства Центральной Азии Хваджаган-Накшбандийа¹. Его основателем считают Абд ал-Халика Гидждувани (ум. в 1172, по другим данным в 1220 г.). Второй эпоним (Накшбандийа) братство получило по имени одного из самых знаменитых лидеров Баха ад-дина Накшбанда (ум. в 1390 г.). После него адепты братства разошлись почти по всему свету, сделав Хваджаган-Накшбандийа самым знаменитым братством исламского мира.

В случае Хваджаган-Накшбандийа мы тоже не располагаем ранними оригинальными источниками и при реконструкции первоначальной истории братства вынуждены довольствоваться пристрастными переложениями поздних авторов. Достоверно установлено (например, из предсмертных наставлений Гидждувани), что адепты братства избегали вмешательства в политику, провозглашали отречение от богатств, власти и прочих соблазнов мирской жизни, декларировали следование шариату и сунне. Одно из наставлений гласит: «Не общайся с сомнительными людьми, вольнодумцами, власть предержажими и чернью». Такая эксклюзивность и определили самоидентификацию адептов братства на то время, которые сознательно отделяли себя от остальных членов общества. Может, поэтому своеобразная социальная самоизоляция и не способствовала более широкому распространению на ранних этапах центров братства, активная деятельность которых ограничилась бухарским оазисом.

Вместе с тем Гидждувани приписывают восемь основных принципов духовно-религиозной практики, половина которых касается непосредственно ритуала. Однако, как говорят сами суфии, ничто в мире не остается неизменным, кроме Бога. Один из упомянутых принципов братства Х^ваджаган/Накшбандийа, гласящий «Халват дар анджуман», т.е. «Уединение в обществе», в своем оригинальном значении предполагал оставаться в миру и внутренне пребывать с Богом, постоянно поминая его. Поз-

¹ Краткие статьи по этому братству см. в соответствующих статьях названного энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи», вып. 1–4 («Накшбандийа», «Ходжа Ахрара», «Махдум-и А'зам» и др.).

же (уже примерно с XV в.) этот принцип был истолкован в том смысле, что суфийскому шейху можно не отдаляться от мирских дел, заниматься политикой во благо шариата, во имя защиты мусульман, копить богатства, но не привязываться к нему сердцем. Сами шейхи (в частности, знаменитый Ходжа Ахрар, ум. в 1490 г.) не воспринимали это как упразднение былых принципов, постулированных Абд ал-Халиком Гидждувани и Баха ад-дином. Они, в частности упомянутый Ходжа Ахрар или Махдум-и А'зам (ум. в 1542 г.), ссылались на изменившиеся условия, когда в обществе возросла политическая нестабильность (из-за частых междоусобиц среди Тимуридов и потом Шейбанидов), возрастали налоги и т.п. Все это воспринималось как нарушение норм шариата, защищать который шейхи братства объявили своей основной миссией. Они стали обретать огромный политический авторитет благодаря своим личным духовным качествам и способностью психологического воздействия на отдельных правителей, каковая способность была обретена в результате духовно-ритуальных и психологических упражнений, разработанных в братствах.

Одним из первых шейхов Накшбандийа, кто теоретически (не устно, как это делал Ходжа Ахрар) обосновал идею политической активности религиозного лидера ('улама'), стал Махдум-и 'Азам (ум. в 1542 г.), который предложил довольно оригинальное толкование хадиса Пророка: «Лучший из султанов посещает улемов, худший из улемов — султанов» (имеется в виду посещение султана, чтобы призывать к управлению по законам шариата). Махдум-и 'Азам толковал хадис в том смысле, что посетивший «дворец султана» улем с целью религиозных наставлений может сам считаться «посещенным» (*маз'ур*) султаном¹.

Под влиянием новых доктрин, предписывающих тесные контакты с властью предрержащими, Накшбандийа уже не избегали политической деятельности, за что их часто критиковали представители других братств. И с этого момента бывшие относительно корректные дискуссии суфийских братств по вопросу — «Чей путь к Богу лучше» перешли в иную плоскость. Теперь шейхи братств стали оспаривать монопольное влияние на правителей не только между собой, но и внутри братств, часто оказываясь на разных полюсах противоборствующих полити-

¹ См.: *Махдум-и 'Азам*. Трактакт о Назидании султанам (Рисала-йи Танбех ас-салатин). Пер., комм. и предисловие Б. Бабаджанова // *Мудрость суфиев* / Сост. А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 373–440.

ческих лидеров. Все эти процессы возвысили влияние братств на все стороны жизни общества (в том числе и на политику), но отрицательно сказались на духовной стороне собственно мистического пути. Спиритуальный (духовный) суфизм стал постепенно умирать, а его серьезная стагнация в регионе стала реальностью уже во второй половине XVII в. Собственно ритуалы (особенно *зикр-и джахр*) часто превращались в способ сбора подношений и проводились как огромные шоу с большим количеством народа, далекого от суфийского пути¹.

Такая своеобразная популяризация суфизма (бывшего некогда «Путем избранных») определила двоякую его трансформацию. Суфизм стал массовым явлением, что привело к неизбежной его вульгаризации. Как отмечают многие исследователи, суфизм стал вбирать в себя представления и верования, бытовавшие в среде неискушенных простолюдинов, с их верой в чудеса, «святые мощи» и т.п. Именно эта вульгаризация и стала предметом критики как противников суфизма, так и самих шейхов. Вместе с тем существовавшая некогда в регионе традиция составления приличных теоретических сочинений по суфизму пришла в упадок, представляя собой в лучшем случае перепевы старых идей и положений, изложения биографий святых и т.п.

Некоторое оживление суфизма (как ритуальной практики, так и попыток теоретических исканий) мы наблюдаем в конце XVIII — начале XIX в. Но и это оно проходило под знаком ожесточенных дискуссий, так или иначе переходивших в политическую плоскость. Оживление дискуссий связано в основном с деятельностью упомянутого братства Муджаддидийа — индийского ответвления братства Накшбандийа. Именно их критика и положила начало реформаторскому порыву не только за очищение суфизма, но и в целом борьбе против накопившихся в практике и представлениях мусульман «неповолятельных новшеств» (*бид'а*). Это движение под знаменами Муджаддидийа можно назвать попыткой «муджаддидийской реформации», охватившей практически все регионы, где распространилось это братство: от Кашгара до Ирака, Турции и Балкан; от Индии и до Волго-Уральского региона.

¹См.: *Бабаджанов Б.М.* О видах зикра джахр среди братств Центральной Азии // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII–XVIII вв.: Материалы международного Круглого стола. Алматы, 2004. С. 133–157.

Основателем Муджаддидийа был Ахмад Сирхинди (ум. в 1624 г.). Его почетное прозвище — *Муджаддад алф ас-сани*/«Обновитель второго тысячелетия» (второе тысячелетие мусульманского календаря). Первое слово этого прозвища («Обновитель») стало эпонимом фактически нового братства, духовная линия которого восходит к среднеазиатской Накшбандийа. Прозвище присвоено Сирхинди его последователями за активную «обновленческую деятельность». По сути, действия Сирхинди стали активной реакцией на происходящие в Индии (в империи Бабуридов¹) религиозные процессы. Старший современник Сирхинди и один из самых знаменитых правителей этой династии Шах Акбар (1556–1605) выступил с инициативой «примирения религий», что в условиях его империи было отчасти оправданным шагом. По его представлениям, существует некая «Божественная религия» (*Дини илахий*), в которой и индус, и мусульманин могут найти близкие себе представления. Такая попытка религиозной синкретизации, насаждаемая вердиктами, естественно, не имела успеха ни у одной из общин. И первым из мусульманской среды против «Божественной религии» Шаха Акбара выступил Ахмад Сирхинди (другое прозвище — имам Раббани), до этого активно пропагандировавший идею очищения суфизма от массы, как он полагал, «вредных новшеств»².

Инициация «Новой религии» Шахом Акбаром, затем шиитские симпатии его наследника Джахангира (1605–1627)³, очевидно, еще больше подстегнули и окончательно сформировали позицию Сирхинди, во многом определив его исключительную политическую активность на всю жизнь. Теперь его идея обрела отчетливую политическую составляющую, тем более что сама идеология Накшбандийа (после Ходжа Ахрара) напрямую оправдывала политическую активность шейха⁴ — признанного лидера братства. Он направляет правителям и политической элите империи свои письма с протестами и призывами «восстановить попорченный шариат», «очистить ислам», следовать исключительно Корану и сунне. Среди писем есть те, которые

¹ В западной историографии эту династию также называют Великими Моголами.

² Об этом см.: *Bühler A.F. Sufi Heirs of the prophet: The Indian Naqshbandiyya and the rise of the mediating Sufi shaykh. Columbia, 1998. С. 24–37.*

³ Резкая критика шиизма и открытые обвинения против Джахангира стали причиной ареста и временного заточения Сирхинди (Там же. С. 27, 56–60 и др.).

⁴ См. упомянутый «Трактат о Назидании султанам» (*Рисала-йи Танбех ас-салатин*) Махдум-и А'зама.

были направлены сыновьям, последователям. И здесь звучат те же призывы, но добавляется критика того суфизма, который, на взгляд Сирхинди, отошел от предписаний шариата. «Нельзя ступать на тропу (постижения) Истины, не освоив шариат» — провозглашает он¹. Там же мы обнаруживаем повторяющуюся и резкую критику любых отступлений от шариата, новшеств (*бид'а*), введенных в ислам (особенно в ритуальную практику), критику индуизма как проявления «отвратительного многобожья (*ширк*)» и т.п. Состояние современного ему общества Сирхинди называет приближенным к неверию.

Все эти письма, собранные под названием «*Мактубат*» (Послания)², расходятся тысячами переписанных экземпляров. Тема очищения ислама и суфизма, поднятая Сирхинди, оказалась настолько актуальной в исламском мире, что само братство и «Послания» его фактического основателя стали обретать все большую популярность во многих уголках исламского мира. Особенный всплеск популярности приходится на время, когда исламский мир стал объектом колонизации развитых держав Европы. Для грядущей масштабной агрессии «неверных» и противостояний с ними идеология Муджаддидийа с ее крайним отчуждением от всего «неисламского» и как своеобразное «знамя сопротивления» оказалась как нельзя кстати.

Другая причина популярности Сирхинди и Муджаддидийа крылась, очевидно, в том, что идеология братства подспудно связывала упадок шариата с состоянием стагнации в мусульманских странах. Иными словами, восстановление шариатских нравов, призыв к строгому следованию Корану и сунне во всех сферах жизни общества и государства означали для Сирхинди и его последователей нравственное оздоровление общины. Они свято верили, что только так откроется путь к подъему общества и к преодолению стагнации.

Примерно с конца XVII в. Муджаддидийа распространяется на территории современной Центральной Азии, Кавказа, а поз-

¹ Между прочим, критика «плохого суфизма» у Сирхинди иногда обретает довольно резкие формы, распространяясь даже на позиции первоучителей Накшбандийа (без упоминаний имен). Самый показательный пример — резкая критика Ахмадом Сирхинди выдающегося мистика Ибн 'Араби (1165–1240) и приписываемой ему концепции «*Вахдат ал-вуджуд*» (Единство бытия) (см. его «*Мактубат*» / «Послания». Лакхнав, 1898. С. 18–30). Однако идеи Ибн 'Араби вполне разделяли такие выдающиеся теоретики Накшбандийа, как Мухаммад Парса (ум. в 1420 г.), Махдум-и А'зам и др.

² «Послания» заключают в себе около 530 писем, только некоторая часть (более ста) из них имеет конкретные адреса.

же и в Поволжье, что стало фактическим возвращением Накшбандийа на свою родину в совершенно обновленном виде. Для ханств, пребывающих в состоянии стагнации, это возвращение означало, что была получена идеологическая форма для мобилизации политической элиты и масс, заинтересованных выйти из кризиса. И этот путь виделся через «возрождение», или, точнее, «исправление» и «очищение» религии, особенно законодательных и этических норм¹. При господстве религиозной идеологии такая реакция на стагнацию, охватившей все слои общества, выглядит естественной. Иными словами, основную причину стагнации муджаддидийские реформаторы увидели именно в многочисленных, на их взгляд, нарушениях норм и предписаний шариата, причем нарушения религиозных предписаний, естественно, рассматривались не только сквозь призму общественной и собственно религиозной жизни. Обвал в экономической и политической сферах, законотворчестве тоже мог быть вполне объясним новыми реформаторами (Муджаддидийа) отступлением от исламских норм. Не следует забывать, что существовавшая многие столетия система экономического упорядочивания и регуляторов исходила из юридических норм фикха. Иными словами, нормы фикха в разной степени регулируют функционирование экономических или, скажем, контролирующих экономику институтов. Этими же нормами определялось частичное перераспределение продукта на общественно полезные расходы, например, в образовании (в виде пожертвований — *вакф*) либо поддержании беднейших слоев населения (*ихсан*) и других предписаний, которые в целом обоснованы понятием «*саваб*» — богоугодное дело. Напоминаем, что в круг «*саваб*» входили и такие действия, как орошение пустынных земель, восстановление заброшенных, заболоченных, честный труд и другие более элементарные предписания, которые в той или иной степени придавали смысл рутинным, но общественно полезным действиям. Нельзя сказать, что эти предписания соблюдали идеально. И, естественно, они зависели от экономического благосостояния общества, которое в свою очередь тоже было связано со многими другими вещами, в том числе зависели и от того, в какой степени выполняли вышеназванные предписания.

¹ См. подробнее в упомянутых публикациях: Babajanov B. On the history of the Naqshbandiya-Mujaddidiya; Kügelgen A. von. Die Entfaltung der Naqšbandīya Muğaddidiya.

Для муджаддидийского порыва к «очищению религии и суфизма» уже были готовы некоторые религиозно-идеологические клише, выработанные в Индии. Однако в Индии основной вектор движения Муджаддидийа поначалу был направлен против попыток акбаровских и джахангировских религиозных реформ либо против шиитских заимствований (см. далее). В Центральной Азии и Поволжье этот вектор в основном сосредоточивается на борьбе с «неправильным» суфизмом, фактическим доминированием суеверий в представлениях простых верующих, с коррупцией среди политической элиты, с отступлениями от норм шариата в предписаниях «саваб» и т.д. И хотя предложенные Муджаддидийа мероприятия по «очищению ислама и общества» не отражали полностью всех аспектов и причин стагнации, в которое впало местное общество, некоторые успехи были налицо. Например, заметно было процветание и экономическое оживление в ханствах (особенно в Бухаре), хотя в большей степени они были связаны не столько с религиозными, сколько с чисто экономическими реформами и финансовой политикой. Это, например, монетная реформа и упорядочивание финансовой системы и налогообложения (правда, только на недолгое время конца XVIII — начала XIX в.), восстановление и повторное орошение земель, обширные ирригационные работы, восстановление вакфного хозяйства и контроля за ним и др. Однако, естественно, что всем этим реформам придавалась форма восстановления норм и предписаний шариата.

Более напряженной оказалась попытка муджаддидийских реформаций в религиозной сфере, тем более что ослабление предписаний шариата здесь было очевидным. Основной вектор — борьба против упомянутого выше комплекса «вредных обычаев и обрядов» (*урф ва ‘ада[m]*). Этой борьбе была придана форма «очищения» или «исправления» ислама (*ал-ислах/ислахийя*). При этом такая борьба по инициативе шейхов Муджаддидийа началась в конце XVIII в. почти одновременно в трех ханствах. Но порыв Муджаддидийа в очищении ислама от новшеств и «вредных ‘адатов» быстро приобрел крайние формы, особенно в Бухаре. Актуальность самого вопроса для всех аспектов жизни ханства вывела его в политическое поле, тем более что самый знаменитый правитель династии Мангытов — Шах-Мурад-хан, больше известный как «Пречистый хан»/Ма‘сум-хан (1785–1800), был приверженцем шейхов Муджаддидийа. На его время падает пик реформаторского порыва и дискуссий богословов. Он прослыл как исключительно набож-

ный «дервиш на троне», жил в исключительной аскезе, строго исполнял предписанные молитвы и даже много времени посвящал ночным бдениям и дополнительным ритуалам (*нава-фи*), принятым в братстве Муджаддийа. Источники характеризуют Шах-Мурада как обновителя сунны (*мухий ас-сунна*), защитника шариата (*хами аш-шари'а*) и «очистителя [ислама] от непозволительных новшеств» (*махи ал-бид'а*)¹.

Укрепление исламских норм (в устоявшихся, разумеется, нормах) воспринималось Шах-Мурадом как прямая обязанность, тем более он позиционировал себя не только как правитель, но и в качестве религиозного лидера. Вся его реформаторская, точнее восстановительная, деятельность была в полном соответствии с идеологией Муджаддийа. Он потребовал отмены нешариатских налогов, восстанавливал медресе и мечети, крайне неприязненно относился к шиитам и представителям иных конфессий (иудеям, индийцам), жившим в Бухаре. Фактически все богословские должности при дворе были отданы шейхам Муджаддийа. Его приверженность идеологии «очищения ислама от новшеств» приобретала иногда крайне суровые формы. По совету шейхов Муджаддийа Шах-Мурад запрещает проводить в городской черте Бухары различные развлекательные сборища (передвижные кукольные представления, выступления канатоходцев, клоунов и пр.). Запрет был наложен также на ритуалы, связанные с праздниками Навруз, *Гули-сурх* и др.²

Лозунг «все неисламское должно быть запрещено», однако, обретал черты тотальной очистки и нередко использовался приверженцами Муджаддийа в целях монополизации своего влияния и попытками вытеснения своих конкурентов — представителей других братств. Так, идеологи Муджаддийа усилили нападки на Йасавийа и другие братства, которым предъявлялись претензии в том, что их суфизм «неправильный». Обвинения в адрес Йасавийа касались прежде всего ритуальной практики (*джахр, сама'* и др.), которая, по утверждению

¹ Von Kügelgen A. Die Entfaltung der Naqšbandīya Muğaddidīya im mittleren Transoxanen vom 18. Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Deterktivarbeit // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th tot he Early 20th Centuries. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations / Ed. by A. von Kügelgen, M. Kemper, A.J. Frank. Berlin, 1998. P. 101–151.

² Babadzanov B.M. On the history of the Naqshbandiya-Mujaddidiya in Central Mawarannahr in the Late 18th and Early 19th Centuries // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries / Ed. by M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov. Vol. 1. Berlin, 1996. P. 385–413.

шейхов Муджаддидийа, будто бы не соответствует шариату. Эскалация этих дискуссий переходит из догматической плоскости в политическую, что привело к преследованию некоторых йасавийских шейхов и выселению некоторых из них за пределы Бухары. Вмешательству в эти дискуссии политиков высокого ранга прямо способствовали шейхи Муджаддидийа. Один из йасавийских авторов того времени пишет по поводу тех методов, к которым прибегали Муджаддидийа так: «...(Дело дошло) до того, что упомянутые наши завистники ... возложили на нас¹ и наших шейхов дела, противоречащие шариату. Вместо того, чтобы устыдиться таких своих (неправедных) действий, они вынесли наши дела (спор) перед власть предержащими и постарались нас обругать перед ними ... такие лживые люди были известны (и раньше)... [И]в наше время есть такие (люди), кто притязает называться суфиями. Однако они стараются не только оскорбить (других) людей (суфийского) Пути (*тарикат*), но, не стесняясь своих отвратительных дел, доходят до преступлений², бросая суфиев в пучину горя. И если они сами не в состоянии совершить злые свои деяния, они доносят эту лживую и отвратительную клевету султанам своего времени, заставляя этих правителей совершать упомянутые злые дела. Нет сомнения, что люди из такого сообщества отошли не только от *тариката*, но и от велений прекрасного *шариата*»³.

Между тем, в отличие от явно враждебного отношения Муджаддидийа, действительная позиция йасавийских шейхов отличалась некоторой толерантностью по отношению к ритуальной практике Муджаддидийа. В своих произведениях они стараются доказать, что духовные корни обоих братств исходят от одних и тех же суфийских предводителей прошлого (в традиционной версии — «прото-братства» Х^ваджаган и их продолжателей Накшбандийа), для которых ритуальное разнообразие было естественным явлением, образцом многообразия «путей к Аллаху». Но сложившаяся традиция теологических дискуссий побуждает йасавийских авторов тоже искать аргумен-

¹То есть обвинили.

²Здесь очевидно подразумеваются преследования некоторых шейхов в Бухаре. Вместе с тем в местной накшбандийской агиографии XVI–XVIII вв. действительно имеется масса эпизодов, когда выдающиеся шейхи Накшбандийа прибегали к запугиваниям, избиениям и даже убийствам тех своих оппонентов, кто, например, позволял себе «неучтивость» (*би-адаб*) по отношению к конкретному шейху.

³*Шейх Худайдад ибн Тау-Мухаммад ал-Бухари*. Бахр ал-‘улум (Океан знаний). РКП. ИВ АН РУз. № 2406. Л. 3б.

ты для доказательства «уязвимых мест» ритуальной практики Муджаддидийа. Нередко авторы выносят суровые приговоры своим «потерявшим чувство меры» оппонентам, обвиняя их, например, в том, что они стали «заблудшими» и даже в отступлении от шариата, хотя и отстаивали легитимность обоих видов зикра (и громкого, и молчаливого). Один из йасавийских авторов пишет, что выбор неофитами того или иного Пути, с соответствующим типом ритуала, не может давать оснований для взаимных нападок. «Берите из сокровищницы Аллаха то, что вам угодно». При этом подобная толерантность по отношению к позиции оппонентов не выглядит как уступка более агрессивной Муджаддидийа, а, скорее, как верность традициям своего братства¹.

В связи с этим интересны прямые обвинения местных шейхов Йасавийа в адрес основателя Муджаддидийа — Ахмада Сирхинди. Они в довольно резких тонах отвергают утверждения Сирхинди о том, что громкий зикр есть новшество (*бид'а/бид'ат*) и особенно резко возражают против попыток обосновать эти утверждения со ссылкой на имя Баха' ад-дина Накшбанда. Кроме того, шейхи Йасавийа составляют серию фетв (*фатава*) и сочинений, которые были призваны предъявить аргументы в защиту практикуемых ими ритуалов. В них йасавийские авторы совершенно недвусмысленно отделяют Х^ааджаган/Накшбандийа от их индийской ветви Муджаддидийа. Более того, они откровенно их противопоставляют. И в этом есть свои резоны.

Догматические дискуссии проходили не только в плоскости суфийских ритуалов. Спор был и по поводу видов и форм нормативных предписаний и ритуальных действий (*фард/фарз*), включающих ряд ритуалов и нормативных предписаний (*салат, хаджж, джаназа* и др.).

Другая тема дискуссий — стремление шейхов Муджаддидийа к связям с правителями и высокопоставленными чиновниками. У йасавитов было достаточно оснований для критики своих оппонентов. Во-первых, эта критика исходила из положений Йасавийа с очевидным отрицанием связей с властью предрержащими. Во-вторых, именно муджаддидийские шейхи, пользуясь влиянием на правителей из бухарской династии Мангитов (1757–1920) и высокопоставленных придворных,

¹ См. соответствующие пассажи в Предисловии упомянутого издания «Бустан ул-мухиббин».

создали неблагоприятную обстановку в Бухарском ханстве для шейхов Йасавийа. И, наконец, конкуренция между двумя братствами — давняя традиция¹.

Вместе с тем за полемикой явно видна традиционная борьба братств за муридов и почитателей Сочинения того времени передают довольно нетерпимый дух жесткой конкуренции. По крайней мере, ясно, что между Муджаддийа и Йасавийа продолжалась давняя и бескомпромиссная борьба за мюридов. И потому лидеры обоих братств строго запрещали общаться с шейхами оппонентов.

Некоторое послабление радикальным мерам «муджаддийской реформации» в Бухаре было при сыне Шах-Мурада — Амир Хайдаре (1800–1826). Он во многом старался подражать отцу, даже заслужил то же звание «дервиш на троне», однако современники обвиняли его в излишнем увлечении плотской страстью вследствие его особого внимания к расширению без того огромного гарема. Хотя многие современники признают высокую религиозную грамотность Амира Хайдара, который иногда даже преподавал студентам построенного им же медресе. Тем не менее Амир Хайдар отходит от некоторых принципов своего отца, так как в ханстве усиливались антимуджаддийские настроения, что вылилось в выступления некоторых племен против центральной власти. В свою очередь содержание армии и большого бюрократического аппарата требовало значительных расходов и побудило восстановить некоторые нешар‘иатские налоги².

Особенно последовательными и кровопролитными были выступления против власти племен Кенегес (Кенегас), расселившихся в округе Шахрисабза и Китаба (восточная часть Каршинского оазиса). Главы этого племенного объединения претендовали на свое родство с Амиром Тимуром и на этом основании полагали, что Мангыты узурпировали власть, по закону принадлежащую им. Это побуждало Мангытов искать свои источники легитимации власти. Прежде всего официальные историки «реконструируют» родословную Мангытов, которая была возведена к Чингиз-хану. Другой источник легитимности власти стал как бы мусульманским. Амир Хайдар, воспользовавшись своим родством (по материнской линии) с потомками Пророка из Термеза (термезскими саййидами),

¹ Подробнее в предисловии к изданию «Бустан ул-мухиббин».

² *Kügelgen A. von. Die Entfaltung der Naqšbandīya Muğaddidīya.*

принимает титул «*Амир ул-му'минин*» — «Амир Правоверных», претендуя одновременно на восстановление теократической власти. Титул закрепляется в монетном чекане, и имя Амира Хайдара со званием «*сайид*» упоминается в документах, письмах, исторических сочинениях¹.

Для Мангытов эта «историческая находка» была настолько важна, что их монетный чекан сохранял имя Амира Хайдара со всеми соответствующими титулами даже после его смерти (1826) вплоть до начала XX в., правда, с приставкой «Мархум» (покойный). Тем не менее в глазах множества племен более важным источником легитимности власти оставалось родство с Чингиз-ханом. И это обстоятельство все правители династии тоже старались подчеркнуть во всех видах официальных документов, хрониках. Особенно примечателен в этом отношении надгробный текст Амира Хайдара, в котором как исключительное достоинство покойного упоминается его «двойная родословная», восходящая, с одной стороны, к Чингиз-хану, с другой — к Пророку. По замечанию В.В. Бартольда, особенность династий, правивших в Средней Азии, в том и состояла, что для легитимации своих державных прав опирались на эти два источника легитимности своей власти².

Такие же притязания, т.е. поиск опоры на оба источника власти, заметны и у правителей соседних (Хорезмского и Кокандского) ханств.

* * *

Некоторые реформы (правда, в более смягченных формах и с учетом местной специфики) пытались проводить правители Хорезма, особенно Аллах-Кули-хан (1826–1842)³. И хотя его реформации в определенной степени были сформированы под влиянием соседней Бухары, тем не менее здесь тоже было заметно влияние шейхов Муджаддийа, которые вносили в эти процессы вид борьбы за «очищение ислама и шариата».

¹ Мирза *Ибадулла, Мухаммад-Шариф*. Тарих-и Амир Хайдар. Ркп. ИВ АН РУз. № 1836. Л. 12а, 44а и др.

² См.: Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Сочинения. Т. VI. С. 303–319; см. также статью В.В. Бартольда «Амир Хайдар» в первом издании “*Enciclopedia of Islam*” (Leiden, 1937. Vol. 2).

³ См. подробнее, например: *Мухаммад-Юсуф ибн Бабаджан-бик Байани*. Шаджара-йи Хваразим шахи (Родословная хорезмских правителей). Ркп ИВАНРУз. № 9596. Составлен в 1914 г.

Впрочем, противостояние суфийских братств не обрело таких жестких форм, как в Бухаре¹. Реформа вышла за пределы исключительно религиозной и сопровождалась частичным оживлением торговли, ремесла и расширением ирригационных работ. В столице ханства Хиве велось огромных масштабов строительство, что тоже было возможно лишь при известном оживлении экономики. Были отремонтированы десятки медресе, мечетей, крепостные стены, мосты и т.д. Особенно оживилось вакфное хозяйство.

Проблема внутреннего сепаратизма, особенно постоянные столкновения с туркменами, с соседним Бухарским ханством, препятствовали более активному экономическому росту. Тем более Хорезм в силу географического положения оказался достаточно изолированным, что отражалось на торговле и не привлекало купцов в качестве транзитной территории. Вести караваны на юг было рискованным мероприятием из-за постоянных грабежей со стороны туркмен. На востоке была Бухара, с которой Хива тоже находилась в перманентных столкновениях, причем походы обоих ханов друг на друга преподносились историками обоих ханств как «*газават*» (война за веру), и соответствующие титулы (*гази* — воитель за веру) закреплялись в монетном чекане, в посвятительных надписях на мечетях или медресе, документах, в официальной истории. Северный путь торговли был более оживлен, хотя и он сопровождался рисками грабежей со стороны кочевых групп казахских степей.

Религиозная ситуация в Хорезмском ханстве имела некоторые сходства с соседями. Здесь также наблюдается активность шейхов Муджадидийа, столкновения с теми братствами, которые практиковали другие виды зикра. И дискуссии, начинаясь на религиозном уровне, обретали политическую окраску, так как в ханстве (равно как у соседей) наблюдается почти тотальное сращивание религиозных институтов с государством. Например, назначение на должности имамов, мударрисов в медресе, глав в суфийские обители (*ханака*), на должности главных хранителей мазаров (не говоря уж о кадиях, шейх ул-

¹ См. подробнее: *Khalvat-i Sufiha*. Ed. Original text, Introduction, translation (in Russian), commenter B. Babadjanov // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries) / Ed. by A. von Kugelgen, A. Muminov, M. Kemper [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233]. Berlin, 2000. S. 114–217. Там же библиография основных работ по теме (в особенности работы Ю. Брегея и др.).

исламе и т.п. должностях) — все это производилось исключительно особыми государственными вердиктами¹.

Хивинские ханы династии Кунград (1756–1918) вслед за бухарскими правителями также стараются легитимировать свой статус в качестве потомков Пророка, вступая в брак с женщинами из рода саййидов (потомков Дома Пророка), претендуя, таким образом, на создание теократического правления. Эти их притязания отражаются в монетной титулатуре, являющейся, кроме всего прочего, официальным документом.

Однако «муджаддийская реформация» имела более мягкие формы, так как натолкнулась на тотальное неприятие большинства населения и особенно политической элиты, в основном связанной с племенными и кочевническими традициями, в которых были сильны обычаи и обряды неисламского происхождения. Налоговая система ханства, структура и функции государственного аппарата фактически оставались такими, какими они были при Чингиздах (Чагатаидах, Узбеках), т.е. основывались в большей степени на степных законах, чем на предписаниях шар‘иата². Впрочем, и здешние правители вслед за Мангытами Бухары старались отыскать упомянутые источники легитимности своей власти. Так, Мухаммад-Рахим-I (1863–1887) после женитьбы на девушке из семьи саййидов (из потомков знаменитого шейха Саййид-ата) объявляет себя саййидом и добавляет к своему имени этот титул в монетном чекане.

* * *

В Кокандском ханстве в это время также заметен экономический подъем, оживление сельского хозяйства и отчасти торговли. Однако положительный эффект экономического подъема и роста торговли так же, как в соседних ханствах резко снижался в связи с политическими неурядицами, выражавшимися в сепаратизме и бесконечной череде межплеменных столкновений в борьбе за верховную власть. Почти на

¹ *Khalvat-i Sufiha*. Ed. Original text, Introduction, translation (in Russian), commenter B. Babadjanov // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–9th Centuries) / Ed. by A. von Kügelgen, A. Muminov, M. Kemper [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233]. S. 114–217.

² Хотя в исламе форма правления не была определена окончательно, и в истории были разработаны разные концепции правления. Собственно предписания по структуре политической власти в большей степени ограничивались морально-этическими наказаниями в адрес правителя.

всем протяжении существования ханства кокандских Мингов (XVII в. — 1876) относительное равновесие между легитимной (ханской) властью и нелегитимной родоплеменной оппозицией (кипчаки, киргизы, масса узбекских племен) большей частью обеспечивалось силовыми методами. Относительной политической стабильности (а это случалось крайне редко) добивался лишь тот хан, которому удавалось обеспечить определенный баланс политических и экономических интересов наиболее военизированных племен из кипчаков и киргизов. Эндогенный сепаратизм племен сдерживался и при помощи военной силы центральной власти. Время Нарбута хана (1763–1798) и его преемника ‘Алим-хана (1798–1810) авторы кокандских историй в основном характеризуют как относительно спокойное, а религиозная ситуация характеризуется как «время расцвета шариата». В одном из сочинений кокандского историка мы видим, что правление Мухаммад-‘Умар хана (1809–1822) и вплоть до Шир-‘Али хана (1842–1844) стало периодом значительного экономического подъема, сопровождаемого укреплением законности и порядка, основанного на законах шар‘иата. После них, по мнению местных историков, «родник шар‘иата усох»¹.

Мадали/Мухаммад-‘Али-хан (1822–1842) известен тем, что совершил набег на Кашгар против войск китайцев. При этом на захваченных территориях он накладывал закят и харадж на «неверных», буддийские ступы превращал в мечети, выделял средства для ремонта старых мечетей и для их вакфов. В период Мадали хана велось и активное строительство и особенно религиозных учреждений, шло активное освоение и орошение новых земель, восстанавливалась старая система ирригации и строились новые оросительные каналы².

Едва ли не с самого начала образования Кокандского ханства легитимация новой династии кокандских Мингов опирается на те же идеи и источники, что и в эпоху Тимуридов или бухарских Мангытов. Так, появляется на свет легендарный основатель кокандских Мингов — *Олтин бешик* (букв. «Золотая

¹ *Мухаммад Салих Ташканди*. Тарих-и джадида-йи Тошканд (Новая история Ташкента). Рқп. ИВАНРУз. Инв. № 11072, л. 348, 744а–745а; см. также: *Babajanov V. Russian Colonial Power in Central Asia as Seen by Local Muslim Intellectuals // Looking at the Colonizer. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas*. В. Eschment, Н. Harder (eds). Ergon Verlag. Berlin, 2004. P. 75–90.

² *Вахидов Ш.* Кукон хонлигида тарихнавислик. С. 34–48 и др. (там же основные источники и библиография).

колыбель»), родословную которого практически все известные источники доводят до знаменитого Захир ад-Дина Мухаммада Бабура и через него к Амиру Тимуру (1370–1405)¹, вплоть до легендарного предка тюрков Йафаса ибн Нуха². Другая линия родословия Мингов, как и ожидалось, доведена до зятя Пророка — халифа ‘Али ибн Абу Талиба (ум. в 751 г.)³.

Особый вопрос внешней политики Кокандского ханства — отношения с Россией. Еще до завоевания северных территорий Кокандского ханства русскими, вопрос о мирном сосуществовании с Российской империей среди части политической и интеллектуальной элиты ханства оставался актуальным. Один из авторов того времени Та’иб пишет, что «раньше между султанами (!) России и хаканами Коканда никогда не было противоречий и вражды»⁴. Он же упоминает о нескольких официальных посольствах в Россию от кокандских ханов, например, при Мухаммад-‘Умаре и Мухаммад-‘Али. По достигнутым договорам солдаты обоих государств не должны были пересекать условленных границ, а представители на местах обеспечивать безопасность торговцев. По замечанию современников, управление кокандских хакимов и биев в Туркестане и Кипчакской степи было основано на «диких традициях», при которых содержание войска и пополнение фуража осуществлялось грабежом окрестных аулов казахов; последние в таких случаях обращались к покровительству русских и даже содействовали им в продвижении к Чимкенту. Та’иб тоже пишет, что уже в конце правления Мухаммад-‘Али, в ханстве всё больше разгорались страсти племенного сепаратизма, одним из результатов кото-

¹ По другим версиям к Шибаниду Абу-л-Хайр хану (1428–1468) и далее к Чингиз-хану.

² См.: *Бейсембиев Т.* Легенда о происхождении кокандских ханов как источник по идеологии в Средней Азии (на материалах кокандской историографии) // Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI–XVIII вв. Алма-Ата, 1983. С. 30–45; *Вахидов Ш.* Кукон хонлигида тарихнавислик. С. 134. Здесь исследователь приводит родословную Кокандских Мингов по варианту, приведенному малоизвестным историком Исфараги.

³ Источники названы в указанной статье Т. Бейсембиева (см. предыдущее прим.). Правда, неизвестный автор Анжум ат-таварих даже указывает точную дату восхождения Олтин Бешик на престол — 924 (1518–1519) г. (л. 27а).

⁴ “Rusiyasultanlariva Khuqandkhawaqinlariorasighahargizmukhalifatvadushmanliqtushmagan ...” [Та’рих-и ‘Али-кули, с. 31]. Однако Та’иб обходит молчанием неудачный поход на приграничные владения русских, предпринятый ‘Алимханом (убит в 1810 г.), о котором упоминает другой историк Кокандского ханства Нийязи-Мухаммад [*Бартольд В.В.* Туземец о русском завоевании // Сочинения. Т. II. Ч. 2. М., 1963. С. 333–349].

рого, как пишет Та'иб, стало то, что высокопоставленные бии¹ у северных границ ханства стали совершать набеги на территории казахских биев, находящихся под протекторатом России. Дело доходило до прямых столкновений с пограничными войсками Российской империи.

Торговые караваны фактически грабили по дороге представители местной власти ханства (приграничные хакимы). Многие торговцы (в том числе и бухарские) стали писать письма с жалобами на имя российского императора. Видимо, для улаживания этих инцидентов Мухаммад-‘Али отправляет в Россию еще одну делегацию во главе с Хаджи Курбаном. Однако на границе делегацию задержали русские посты, так как в округе Санкт-Петербурга и Москвы свирепствовала холера. Императору были отправлены срочные депеши. Ответ последовал в таком духе, что прибытие делегации хана нежелательно из-за опасения заражения ее членов холерой. Императорской канцелярией было также предложено передать соответствующие письма и отложить встречу на более поздний срок. Посол Хаджи Курбан в резких и оскорбительных тонах отверг это предложение, за что был попросту изгнан из приграничного поста. Та'иб крайне негативно оценивает эти и подобные нарушения мирных договоров, нетактичное отношение к официальным лицам соседей, о том что они несли опасность вторжения русских. Между тем война племен и родов в Кокандском ханстве снова набрала силу. Ханы от разных кланов и родов сменяли друг друга.

Именно такая обстановка стала причиной повторного упадка в экономике, что сразу же отразилось на финансовой системе. Кокандские деньги резко упали в цене, им перестали доверять купцы, что сокращало и внутреннюю торговлю. В таких условиях, по свидетельству кокандских историков, резко падал уровень религиозного образования, а исполнение религиозных предписаний тоже стало серьезной проблемой.

* * *

В целом попытки пуристической переоценки роли религии в ханствах давали положительные результаты. С одной стороны, как интегрирующего фактора на фоне не утихающего племенного сепаратизма, всегда грозящего перерасти в политическую

¹ *Бий*, судя по источникам, в Кокандском ханстве так называли высокопоставленного представителя рода, возглавлявшего группу вооруженных солдат, которые несли службу у хана.

раздробленность. С другой — как стимул соблюдения законности, который в той или иной степени оставался регулятором не только общих социальных отношений, но и сохранял роль в упорядочивании экономических взаимоотношений. Правда, эта регулятивная функция шариата использовалась крайне неэффективно из-за ряда причин, указанных выше. Кроме того, как видно из приведенного беглого обзора, в силу авторитарической природы власти, построенной, скорее, на степных («чингизовских») законах, успех, равно как и провал реформ, почти полностью зависел от воли действующего правителя, его личного поведения и т.п. На десяток правителей любого из ханств объективные историки выделяют не более двух-трех из них как приверженцев законности, либо в той или иной степени придерживающегося этических и иных предписаний шариата.

Именно поэтому во всех трех государствах всегда оставалась актуальной проблема «реформации». И форму такой реформации (скорее, в религиозно-этических формах) предложили шейхи братства Муджаддийа. Однако в «муджаддийской реформации» очевидна была религиозно-идеологическая доминанта при завуалированном рационализме. Кроме того, в идеологии Муджаддийа экономические реформы заведомо сужались только в области восстановления вакуфных имуществ, орошения и т.п. В силу узкого видения проблем и фактического неприятия рациональности (даже в форме позднейшего *калама*) Муджаддийа не могли предложить более действенные пути и механизмы реформации. Их реформация без политической воли правителя оставалась лишь религиозно-этической идеологемой, нравственно актуальной, но не подкрепленной механизмом общественного контроля. В целом отсутствие такого контроля — результат почти полной зависимости (до фактического сращивания) религиозных институтов с государством (см. далее). При такой системе религия, а значит, и независимые религиозные деятели не могли выполнять функцию регулятора взаимоотношений социума с государством.

Тем не менее в образовавшихся трех ханствах, несмотря на перманентные всплески политического и финансово-экономических кризисов, ислам сохранял свои статусы — политический и социальный, не говоря уж о сфере практического законодательства. Хотя формы ислама, как было сказано, оставались достаточно пестрыми в зависимости от конкретной социальной страты либо даже этнической принадлежности. Тем

более сама религия фактически обрела сословный характер, особенно в сфере практического законодательства (в казийских судах).

В государственных структурах трех ханств наблюдается все более усиливающийся контроль над религиозными учреждениями, что привело к фактическому сращиванию исламских институтов с государством. Это довольно распространенный феномен для позднего Средневековья и Нового времени во многих мусульманских странах. Обычно специалисты говорят о том, что в исламе нет такого регулятивного института, как церковь. В исламе прерогатива религиозного освящения оставалась за богословами исходя из хадиса «Улемы — наследники Пророков». Богословам в той или иной степени удавалось сохранить независимость от государства, правителя. Однако правители так или иначе старались контролировать религиозных лидеров и приспособить их позиции под политически неконфликтный курс. Основным инструментом была система назначения богословов на определенные должности, сохраняющие не столько религиозный, сколько политический статус (главные кадии, шейх уль-ислам, главные хранители популярных святынь и т.п.). В ханствах Центральной Азии такая практика обрела особенный размах, что привело, как сказано, к сращиванию мусульманских учреждений и институтов с государством. Тем более многие правители сами прослыли богословами (по крайней мере, старались поддержать такой имидж), даже преподавали в медресе, выносили богословские решения, претендуя на восстановление статуса теократии, для чего отыскивались и фактически фабриковались легендарные истории и родословные.

Возвращаясь к «муджаддидийской реформации», вновь отметим, что она не смогла остановить стагнации в силу ее полной зависимости от воли правителя. Вместе с тем в социуме реформа (по крайней мере ее религиозно-этические предписания) тоже не нашли широкой поддержки — слишком был еще силен консерватизм и приверженность к устоявшимся формам бытования ислама, отягощенного излишним вниманием к второстепенным вопросам (*фуру'*), либо массой легитимированного общественным мнением так называемых дополнительных ритуалов и ритуальных собраний (*навафил*), большая часть которых не имела никакого отношения к предписаниям шар'иата. Еще более тяжкие последствия стагнация имела в системе образования, которое становилось неэффективным с

крайне узким направлением и непропорционально растягивалось на многие годы. Тем более сами «муджаддидисты» тоже не предложили более рациональных и жизненных альтернатив исламскому социуму, а их приверженность к слиянию с политическим истеблишментом тоже ослабляло их независимость и создавало значительную дистанцию с простыми верующими, среди которых они старались исправить «их ислам», их нравы, их обычаи.

Однако другой формы или идеологии (кроме муджаддидийской) для реформации еще не появилось. Позже приверженцы Муджаддидийа вновь поднимают вопрос о «новой реформации» — уже в последней четверти XIX в., приурочив его к началу XIII в. хиджры, хотя их позиции были ослаблены во всех трех ханствах. За повторную реформацию в муджаддидийском стиле ратовал, кстати, знаменитый историк и богослов Ахмад-и Даниш (ум. в 1827 г.), так страстно бичующий упадок нравов в ханстве, и особенно в кругах политической элиты и правителей. Именно он вновь напоминает об идее, что новый XIII в. хиджры актуализирует вопрос «обновления» ислама и говорит, что одним из «обновителей ислама и мусульман» из среды правителей был Амир Тимур и затем Шах-Мурад¹. Напоминаем, что, по устоявшемуся среди мусульманских богословов мнению, в начале каждого столетия (по мусульманскому, естественно, календарю) должен появляться «Обновитель/Муджаддид», воспринимаемый как «Очиститель ислама», или «Воскреситель религии». Вспомним, что такой же статус был присвоен основателю Муджаддидийа — Ахмаду Сирхинди, прозвище которого стало эпонимом фактически нового братства, шейхи которого, «вернувшись» в Туркестан, положили начало реформам («обновлению»).

Между тем затянувшийся упадок сказался также на все более усиливающемся критическом восприятии Бухары в качестве «Купола ислама» в среде богословов соседних регионов, например среди ученых Поволжья. Критическое восприятие было тем более символичным, если учесть, что выходцы из Центральной Азии в свое время сыграли значительную роль в исламизации Поволжья. Как отмечают многие исследователи, суфизм в Поволжье сформировался шейхами, обучавшимися секретам мистического пути в Центральной Азии (братства

¹ *Дониш Ахмад Мах дум. Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангияти, ба саъи ва ихтимоми ва тасхеҳи Абдулгани Мирзоев (в дальнейшем «Рисола»). Сталинобод, 1960. С. 11–12.*

Йасавийа, Накшбандийа, Муджаддийа). В свою очередь некоторые ученые и суфии из Булгара играли значительную роль в среде богословов Центральной Азии¹.

Связи двух регионов (в том числе и духовные) на долгое время ослабли после захвата Казани Иваном Грозным в 1552 г. И только почти два столетия спустя, после указа Екатерины II о веротерпимости (1773), поволжские татары вновь стали ездить для продолжения образования в учебные центры Бухары, Самарканда, городов Ферганской долины (Кокандское ханство). Самыми значительными фигурами, обучавшимися в Центральной Азии были ‘Абд ар-Рахим (Габдурахим) Утыз Имяни и Валид-и Ишан ал-Каргали. Первый из них — Утыз Имяни, больше известный в Центральной Азии под своей «бухарской» нисбой ал-Булгари (1754–1834) — не только обучался в Бухаре, но вскоре сам стал значительной фигурой среди богословов региона. Сразу после завершения своего обучения в Бухаре он был назначен имамом древнейшей мечети Бухары — Магок-и Аттори. Тогда же он принял участие в реставрации знаменитого Корана ‘Усмана (Османа), поскольку был признан самым лучшим в ханстве знатоком Корана (*хафиз*) и одним из лучших каллиграфов. В свою очередь сам Утыз Имяни проникается идеологией центральноазиатского ответвления братства Муджаддийа, поучившись у местных шейхов этого братства².

Однако критический взгляд на «местный ислам», особенно систему образования, как было отмечено, сохраняли и местные богословы (см. замечания Ахмад-и Даниша). Таким образом, уместней говорить об одинаковой реакции богословов двух регионов на происходящие среди мусульман Поволжья и Центральной Азии процессы ослабления регулирующей функции ислама и повторяющиеся призывы очистить его от «вредных обычаев и обрядов» (*урф ва ‘ада[т]*). Наиболее резкими в оценке религиозной ситуации и масштабов стагнации в религиозном образовании были упомянутые ал-Курсави, Шихаб ад-дин ал-Марджани, Муса Джаруллах Бигиев, Риза ад-дин Фахрутдинов. Последний даже считал образование в Бухаре не только бесполезным, но и вредным³. Во всяком случае со временем поездки татарских ученых в Центральную Азию заметно

¹ См.: *Идиатулина Г.* Указ. соч. С. 14–24.

² См.: *Юзеев А.Н.* Очерки Марджани о восточных народах. С. 136–140; *Адыгамов Р.* Габдрахим Утыз-Имяни. Казань, 2005. С. 30–35.

³ Там же.

сократились. Поволжские богословы предпочитали выезжать чаще в Турцию, хотя связи не оборвались и позже стали более активными, особенно в среде реформаторов новой волны — Джадидов.

1.3. Казахстан. Роль среднеазиатских ханств в исламизации кочевого населения

В книге Фазлаллаха ибн Рузбихана Исфাহани, в XVI в. сопровождавшего правителя Бухары в его походах, приводится мнение бухарских богословов о религиозности казахов: «...как рассказывали достойные доверия люди, стало известно, что среди них [казахов] распространены некоторые обычаи язычества. Как рассказывают надежные люди, среди них существует изображение идола, которому они земно поклоняются. Нет сомнения, что земные поклоны идолу — есть деяние, суть которого — язычество, ибо это есть настоящее глумление над верой и божественным законом... казахи поклоняются идолу, — значит, они язычники. [Но] они не настоящие язычники, потому что... они... удостоились счастья [принять] ислам... Они читают Коран, исполняют молитвы, отдают детей своих в школу, постятся, вступают в брак и вовсе не женятся без брачного договора. Конечно, эти правила без распространения среди них [казахов], знания не могут исполняться. И когда они приобретут столько знаний, то уже не смогут отговариваться, что мы-де не знаем, что земные поклоны идолу есть язычество. Так как такой отговорки от них не слышно и они [продолжают] поклоняться идолам, то они вероотступники, с ними нужно поступать, как с вероотступниками, и война с ними обязательна... »¹.

Эти рассуждения характеризуют двойственное, противоречивое отношение образованной верхушки населения крупных религиозных центров Средней Азии к периферии, населенной казахскими кочевниками. Они — бесспорно мусульмане и входят в общее с «ними» культурное и политическое пространство, но одновременно они — недостаточные мусульмане, которые нуждаются в образовании, контроле и подчинении. Среднеазиатские правители и среднеазиатская элита всегда

¹ *Фазлаллах ибн Рузбихан Исфাহани. Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя) / Пер., предисл. и прим. Р.П. Джалиловой; под ред. А.К. Арендса. М., 1976. С. 105–106.*

высокомерно рассматривали себя обязанными вести просветительскую деятельность среди казахов, обучать их истинному исламу, наставлять на правильный путь. С точки зрения столичного жителя Бухары или Самарканда, выросшего среди многочисленных школ и медресе, привыкшего к исполнению ежедневных молитв и других обязанностей благочестивого мусульманина, свысока смотрящего на незатейливую жизнь за пределами городских стен, сельские жители, не говоря о кочевниках, со своими странными представлениями и обычаями выглядели слишком подозрительно.

Разумеется, эта тяга к миссионерской деятельности была обусловлена во многом политической борьбой с воинственными казахскими ханами и султанами, которые составляли опасную конкуренцию в распределении наследства, оставленного Тимуридами. На протяжении XVI–XVII вв. Шейбанидские, а потом Аштарханидские правители Бухары вели ожесточенные войны с казахскими предводителями, своими близкими родственниками, за контроль над городами и селениями среднего течения Сырдарьи, включая Ташкент, за территорию долины Ахангарана и даже Ферганской долины¹.

Но, несмотря на войны и часто взаимную неприязнь, казахи никогда не были оторваны от мусульманской культуры городов Средней Азии. Многие из них прежде всего выходцы из знатных и богатых семей уезжали туда на учебу, получали образование в школах и медресе, приобретали полезные связи в местной элите. В некоторых богатых семьях было принято нанимать для обучения детей учителей, которых выписывали из Ташкента, Бухары, Хивы, Коканда или Кашгара. Мусульманская идентичность была прежде всего для казахской элиты инструментом укрепления своего статуса и взаимодействия с окружающим миром, который был на протяжении столетия представлен мощными исламскими центрами междуречья Сырдарьи и Амударьи — на юге, и поволжской Золотой орды — на севере. Кочевники сами чувствовали себя далекой периферией более образованного общества и всячески стремились доказать свою способность быть прилежными учениками.

Одними из основных способов исламского влияния Средней Азии на казахскую степь на протяжении веков были суфийские братства или сети общин, основанных на родственных связях,

¹См., например: *Мирза Мухаммад Хайдар*. Та'рих-и Рашиди / Введ., пер.: А. Урунбаев, Р.П. Джалилова, Л.М. Епифанова. Ташкент, 1996.

отношениях строгой иерархии и особых ритуальных практиках, с помощью которых поддерживалась групповая идентичность¹. Активная прозелитическая и миссионерская деятельность членов этих братств объяснялась как особой идеологией и корпоративной этикой, так и вполне рациональным желанием найти новых послушников, укрепить свое политическое влияние, увеличить экономическое могущество.

Огромная популярность и несомненные успехи суфийских миссионеров среди кочевников объясняются несколькими причинами.

Во-первых, выходцы из городов и вообще оседлых районов Средней Азии выполняли целый ряд необходимых кочевому обществу функций — лечили больных, обучали грамоте, несли какие-то полезные знания и информацию о других странах, были посредниками в решении конфликтов, часто выполняли роль торговцев и т.д.

Суфийский наставник — ишан (или ходжа) раз в год — иногда чаще, иногда реже — объезжал аулы своих почитателей. В районах с полукочевым хозяйством, на юге степи, где казахи были полуоседлыми и занимались земледелием, такие визиты обычно происходили осенью, после сбора урожая. Ишан привозил и раздавал недорогие гостинцы и подарки — амулеты, детские тубетейки, фрукты. Он оставался в ауле какое-то время, проводил нравоучительные беседы, решал споры, читал молитвы, лечил. В его обязанности часто входило совершать также обрезание мальчиков, т.е. именно ему предназначалась символическая и почетная роль человека, вводящего детей в мусульманскую общину. После этого ишан возвращался к себе домой, получив от своих послушников скот и другие приношения в виде платы за услуги и пожертвования (назр).

Некоторая часть семей ишанов или ходжей проживала постоянно среди казахов, около святых мест — могил своих предков, к которым кочевники приезжали на поклонение. Особенно большие группы были в Туркестане, Таразе, в Приаральских степях, на Южном Урале — на территории Внутренней (Букевской) орды.

Во-вторых, структура суфийских братств во многом повторяла и имитировала родо-племенные отношения. Во главе

¹ *Ди Уис Д.* Маша'их-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования / Отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 211–243.

братства стоял глава, которого именовали по-ирански «пир» (т.е. предок, старик) или по-тюркски «баба», «ата» (отец, дед). Полномочия главы передавались по мужской линии сыновьям и внукам, причем часто по старшей линии, как у кочевых народов. Свою родословную ишаны возводили к каким-нибудь известным деятелям исламской истории и мифологии, часто — к самому пророку Мухаммаду, что необычайно поднимало авторитет проповедников и их влияние¹. Многие семейства, которые претендовали на такое знатное происхождение, соблюдали обычай эндогамии, т.е. вступали в брак только в своем кругу, что также соответствовало традициям кочевого общества, имевшего племенную эндогамию. Последователи пира считались его духовными детьми, а себя называли «братьями».

Суфийские социальные сети сами выглядели как родо-племенные сообщества, но в то же время они приспособивались к родо-племенной структуре кочевников. Последние вступали в число последователей того или иного ишана целыми родами или родовыми подразделениями. Таким образом суфийская иерархия накладывалась на деления внутри казахского общества. Отношения передавались по наследству — члены рода становились последователями детей и учеников прежнего пира. Некоторые семьи ходжей переняли казахский язык и многие черты казахского быта и культуры, превратившись, по сути, в часть местного общества. В южных районах расселения казахов были известны такие семейства ходжей, как аккорган, корасан, дуана, карахан, саййид-кожа, кылауыд, кырык-садак, керейт, сунак. Они имели свой боевой клич (уран) — «Алла!», свою тамгу, имели привилегии в различных делах, были защищены обычаем от оскорблений и наказаний.

Некоторые династии ишанов роднились с казахскими ханами и султанами, считающими себя потомками Чингис-хана, что приводило к взаимному укреплению и повышению социального статуса. Одной из таких династий были потомки суфийского наставника сайида Мухаммад-кожа, который вместе с Абулхайрханом в середине XVIII в. переселился из г. Туркестана на северо-запад. Внушка Мухаммад-кожа вышла замуж за сына Абулхайра — султана Чингиза, а потом стала женой его брата — хана Нурали. Из этой же династии происходил Караул-кожа, который имел разветвленные родственные связи

¹ См.: *Ерофеева И.В.* Родословные казахских ханов и кожа XVIII–XIX вв. (история, историография, источники). Алматы, 2003. С. 18–37.

среди султанов, и его сын, известный просветитель Мухаммад-Салих Бабаджанов¹. Многие чингизиды, вступив в родство с потомками пророка, сами брали почетный титул «саййидов».

В-третьих, суфийские братства отличались способностью использовать для укрепления своего влияния некоторые обычаи, практики и представления того населения, среди которого они вели прозелитическую или миссионерскую деятельность. К их числу относятся некоторые шаманские приемы лечения, сакрализация и посещение могил предков, разного рода магические действия, гадания, которые повторяли действия и ритуалы, характерные для кочевников испокон веков.

В наибольшей степени всеми указанными преимуществами пользовалось братство Йасавийа², основателем которого считался Ахмад Йасави, поэт и святой, живший, по преданию, в XIII в. Могила последнего (г. Туркестан), считалась одним из наиболее святых мест в регионе и пользовалась огромной чудотворной славой у казахов. Многие жители степей, в первую очередь ханы и султаны, считали для себя обязательным быть захороненными у ног святого. В конце XIII в. И.Г. Георги писал: «Богатые и знатные люди желают быть преданы погребению у гробов своих святых или прежних ханов, либо родственников, куда отвозят их верхом. А когда в летнюю пору за отдалением кочевья от таковых мест сделать этого не можно, то обрезают они покойника мясо и хоронят оное вместе с нутренностью вблизи, а кости отвозят в желанное место»³. По словам одного современника, в XIX в. богатые казахи «посылают в Азрет останки, а иногда и части тела своих близких. Так, дети славного Чона в Баян-Аульском округе вырезали часть тела из его ноги и, обвив дорогой материей, послали в Азрет, чтобы положить рядом с останками святых»⁴. Популярностью пользовались также мазары в Сайраме, где были похоронены отец (Ибрагим-ата) и мать (Карашаш-ана) Ахмада Йасави, а также могила Арыстан-баба, который, по преданию, передал ему чудотворную силу от самого пророка Мухаммада,

¹ Там же. С. 19–21.

² См.: *Ди Уис Д. Йасавийа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 4 / Сост., ред. С.М. Прозоров. М., 2003. С. 35–38.*

³ *Георги И.Г. Описание обитающих, в Российском государстве, народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Ч. 2: О народах татарского племени. СПб., 1796. С. 139.*

⁴ См.: *Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966. С. 179.*

могилы учеников Ахмада Йасави Хаким-ата, похороненного в Хорезме, Чопан-ата и др. Многие святые места были связаны с другими известными персонажами мусульманской истории или с какими-то местными фигурами¹. У всех мазаров постоянно жили шейхи, считавшие себя наследниками святых, они собирали приношения с паломников и являлись распространителями ислама среди казахов.

Последователи Йасавийа глубоко интегрировались в казахскую среду и культуру, восприняв от нее многие обычаи и представления, а взамен, предложив кочевому обществу своим авторитетом поддерживать мусульманскую легитимность его социальных институтов и религиозного самосознания. Мистические стихи, написанные на тюркском языке и приписываемые Ахмаду Йасави, пользовались большой популярностью среди населения.

В результате такой исламизации в кочевой среде сложился своеобразный вариант ислама, который сочетал в себе довольно крепкую и устойчивую мусульманскую идентичность с весьма вольным толкованием многих религиозных требований и не очень регулярным их исполнением². Приверженность кочевой элиты исламу и публичная демонстрация этого сочетались с многообразными обычаями и представлениями у простых кочевников, подвижный образ жизни которых в стороне от городов и какого-либо общественного внимания, позволял нестрого соблюдать собственно мусульманские нормы. В среде казахов не сложилось собственной религиозной элиты, и роль духовных наставников исполняли выходцы из оседлого мира, которые в разной степени стремились приспособиваться к условиям кочевой и полукочевой жизни. Личная приверженность этим наставникам была вполне достаточным основанием, чтобы считаться мусульманином.

Конкуренцию, особенно в XVIII и XIX вв., братству Йасавийа в казахских степях составляло братство Накшбандийа³, основные центры которого находились, правда, в стороне от казахских степей — в Бухаре, Самарканде, Фергане и Кашгаре.

¹ См.: *Мустафина Р.М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1992. С. 78–112.

² См.: *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов (до 1917 г.). М., 1997.

³ См.: *Акимушкин О.* Накшбандийа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1 / Сост., ред. С.М. Прооров. М., 1998. С. 81–82.

Основателем братства считается бухарец Бахад-дин Накшбанд, который жил в XIV в. и которому поздняя молва приписывала тесные отношения с последователями Йасавайя. Они в большей степени выражали настроения и интересы городской элиты, которая стремилась утвердить свое политическое и культурное превосходство над кочевниками и соответственно подозревало или прямо обвиняло последних в недостаточной приверженности исламу. Последователи Накшбандийа, особенно последователи ветви Муджадидийа¹, выступали за более строгое исполнение норм шариата — по образцу оседлого населения, за более основательное приобщение к письменной мусульманской традиции, за более решительный отказ от всех обычаев, которые явно напоминают многобожие. Эта религиозная или идеологическая интервенция подкреплялась демонстрацией военной силы и желания правителей Бухары, Хивы и Коканда усилить свое политическое и экономическое влияние на казахов.

Если в XVI–XVII вв. главным центром, откуда ислам распространялся в степь, была Бухара, то в XIX в. особенно устойчивыми и успешными стали действия кокандских ханов, которые в первой половине столетия сумели подчинить себе Ташкент и его казахскую округу, города Туркестан, Чимкент, Сайрам, Тараз, важные религиозные и торговые центры для кочевников, Семиречье и некоторые горные долины Тянь-шаня, где кочевники — казахи и кыргызы — составляли основное население. Кокандские ханы, которые сами были недавними выходцами из кочевой и полукочевой среды Ферганской долины, настойчиво несли более строгий вариант мусульманской веры степным кочевникам, видя в них своих естественных союзников как в борьбе против Бухары, так и против двух надвигающихся с севера и востока больших империй — российской и китайской.

¹Муджадидийа — течение, которое возникло в XVII в. в Могольской Индии. Его основателем считается Ахмад Сирхинди. В XVII в. последователи Накшбандийа-Муджадидийа активно популяризировали идеи Сирхинди в Средней Азии. См.: *Фон Кюгельген А.* Расцвет Нашбандийа-Муджадидийа в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX вв.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования / Отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 275–330; *Babadzanov B.M.* On the history of the Naqshbandiya Mugaddidiya in Central Mawaraannahr in the late 18th and early 19th centuries / M. Kemper, A. von Kugelgen, D. Yermakov (Eds.) Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Berlin, 1996.

В XIX в. религиозность казахов стала, по свидетельству многих современников¹, возрастать, а точнее — менять свой характер, и всё больше принимать черты, которыми отличались соседние народы Средней Азии, а именно: более строгое соблюдение пятикратных молитв и поста; соблюдение шариатских правил заключения брака и развода, погребения умерших; обязательное освещение разного рода местных обычаев мусульманскими символами и молитвами. Большое количество казахов стало направляться в хадж в Мекку. Всё это стало возможным благодаря прежде всего усилившемуся процессу оседания казахов и переходу их к оседлой жизни. Вместе с этим фактором роста или изменения религиозности стало появление в регионе русских и тесное соприкосновение с немусульманской культурой, что привело к усилению мусульманской идентичности казахского населения и поиску новых средств выражения этой идентичности. Среднеазиатские ишаны и муллы наконец-то нашли благодатную почву для своей миссионерской и прозелитической деятельности.

¹ См.: *Басилов В. Н., Кармышева Дж. Х.* Ислам у казахов. С. 33–36.

ИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИКА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В РЕГИОНЕ

2.1. Ислам и империя: политика игнорирования

Одной из важнейших проблем в организации управления Туркестанским краем в процессе его присоединения к России в 60–80-е гг. XIX в. стала выработка курса «исламской» политики царской администрации. К этому времени российское правительство накопило заметный опыт регулирования духовной жизни своих подданных — последователей «магометанского закона». В 1773 г. указом императрицы Екатерины II была узаконена конфессиональная терпимость, в первую очередь по отношению к российскому «мусульманству». Делами устройства «магометанской» религиозной жизни занимались два учрежденных в XVIII в. суннитских муфтията — Уфимский (с 1788 г.) и Таврический (с 1794 г.), в 1872 г. в Тифлисе также возникли духовные правления суннитов и шиитов Закавказья¹.

Курс политики царизма в Туркестане по отношению к «магометанскому закону» был определен не сразу, по поводу характера его направленности в правящих кругах Петербурга и Русской Средней Азии существовали известные разногласия. Так, овладевший в 1865 г. штурмом г. Ташкентом генерал М.Г. Черняев занял в «исламском вопросе» достаточно терпимую позицию и считал необходимым идти на контакты с «мусульманским духовенством» и оказывать ему покровительство. Став тогда же начальником вновь образованной Туркестанской области, Черняев полагал целесообразным сотрудничать с лояльными по отношению к монархии Романовых мусульманскими духовными лицами. В заключенном тогда договоре Черняева с исламской элитой г. Ташкента (теперь столицы Русского

¹ См.: *Арапов Д. Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX вв.). М., 2004. С. 49–53, 133.

Туркестана) было записано: «По повелению Великого Белого царя [т.е. правящего тогда в России императора Александра II (1855–1881). — Д.А.] и по приказу наместника-губернатора Черняева объявляем вам следующее: вы, ташкентские жители, что вам Бог повелел и что предписывает Священный закон вашего Пророка, нисколько не изменяя, исполняйте в точности»¹. Вместе с тем Черняев, сохранив в целом прерогативы мусульманских духовных лиц, запретил наиболее жесткие проявления исламского судопроизводства. На территории Туркестанской области было отменено право шариатского суда приговаривать подсудимых мусульман к смертной казни и отсечению тех или иных частей тела, оплата размера услуг кадиев была заметно снижена. Ряд мусульманских духовных лиц, которые были настроены антирусски, по распоряжению Черняева, были высла- ны за пределы территории новых русских владений.

Следует отметить, что многие представители высшей имперской бюрократии критически восприняли «исламскую» политику Черняева в Туркестане, оценивая ее как попытку «заискивания» перед «магометанством». К числу подобных лиц относился и непосредственный начальник Черняева, оренбургский генерал-губернатор Н.А. Крыжановский. Глава Оренбургского края, которому тогда подчинялся г. Ташкент, в своем рапорте военному министру Д.А. Милютину от 24 августа 1865 г. указывал на то, что политика Черняева по отношению к «мусульманству» лишь усиливает позиции ислама и в корне противоречит интересам царизма в Средней Азии. Милютин солидаризировался с подобной точкой зрения оренбургского генерал-губернатора и в своей записке императору Александру II, датируемой 14 января 1866 г., подчеркивал то, что «одним из важнейших элементов», о котором русская администрация должна «заботиться» в Туркестане, есть «мусульманское духовенство». «Забота» эта, по мнению главы военного ведомства, должна была выразиться прежде всего в постоянном стремлении к снижению роли улема в жизни края. Вместе с тем Милютин считал, что ослаблять влияние исламских духовных кругов на коренное население Средней Азии надо постепенно, причем использовать для этого целый комплекс мер. По мнению Милютина, долго ранее служившего на Кавказе и специально изучавшего его мусульманский мир, мог бы при-

¹Отдел письменных источников Государственного Исторического музея (ОПИ ГИМ). Ф. 307. Оп. 1. Д. 42. Л. 1.

годиться кавказский опыт царской администрации. Военный министр предлагал активно внедрять в Туркестан действующую на русском Кавказе систему военно-народных судов, где старались всячески вытеснить кадиев из системы судопроизводства. Данная мера, по мнению Милютина, позволила бы в конечном счете снизить в Туркестане авторитет и влияние шариатских судов¹.

Петербург был в целом недоволен туркестанской деятельностью Черняева, в том числе и в «исламском деле», и в 1866 г. его отозвали в Россию². Преемник Черняева генерал Д.И. Романовский стал проводить рекомендованную Милютиным политику достаточно жесткого вытеснения ислама, особенно шариатских судов, из жизни Туркестанской области. В русском Туркестане стали создаваться военно-народные суды, которые действовали и в среде оседлого коренного населения, и в кочевой среде. В состав данных судов («мехкеме») входили русский чиновник и три «туземных» выборных члена, из которых лишь один мог быть представителем исламского судейского сословия. Подобные действия Романовского вызвали серьезное недовольство мусульманского населения области, особенно служителей исламского культа³. Позиции русской власти в Средней Азии были еще недостаточно крепкими, поэтому довольно быстро было решено свернуть непопулярные нововведения Романовского прежде всего в среде оседлого населения, а их инициатор под благовидным предлогом был отозван в Петербург.

В июле 1867 г. в Средней Азии было создано новое административное образование империи — Туркестанское генерал-губернаторство. В его состав вошли две области — Семиреченская, где преобладали мусульмане-кочевники, и Сыр-Дарьинская, в которой большую часть жителей составляли оседлые последователи «магометанского закона». Туркестанское генерал-губернаторство пребывало в подчинении Военного министерства. Внутри этого ведомства делами края занималась Азиатская часть Главного штаба. Подобный статус

¹ См.: *Литвинов П.П.* Государство и ислам в Русском Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам). Елец, 1998. С. 53–55.

² См.: *Глуценко Е.А.* Герои Империи. Портреты российских колониальных деятелей. М., 2001. С. 344–345.

³ См.: *Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана (1927 г.) // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. I. С. 353–357.

края отличал его от других губерний и областей империи, замыкавшихся в Петербурге на Министерство внутренних дел¹.

Первый генерал-губернатор Туркестана К.П. Кауфман, прибыв в Ташкент в июле 1867 г., сумел склонить верхушку мусульманских духовных кругов к сотрудничеству с царской администрацией. По его настоянию, улемы одобрили проект «Положения» 1867 г. об управлении Туркестанским краем. Кауфман добился получения фетвы (заключения), признававшего этот документ не противоречившим основам шариата. После этого Кауфман решил в дальнейшем не считаться с мусульманской духовной элитой. Распоряжением генерал-губернатора были упразднены должности казы-калона (главного судьи), шейх-ул-исламов, раисов и др. В то же время ряд документов свидетельствует о том, что в начале своего правления в крае Кауфман какое-то время предполагал все же также создать суннитский муфтият и совещался по этому поводу со своими подчиненными — областными и уездными начальниками. Большинство из них выступило против этой идеи. По их мнению, подобная мера могла лишь «солидизировать» силы «туземного мусульманства», усилить «мусульманское учение», которое лучше всего было оставить «на собственный произвол» и ждать того, когда «оно падет само собой»². Подобное мнение носило совершенно утопический характер, но оно повлияло, несомненно, на Кауфмана, быстро отказавшегося от этого своего управленческого замысла.

Кроме того, Кауфман опасался, что, поскольку существовавшие к тому времени в стране муфтияты находились в ведении МВД, то данное ведомство пожелает подчинить себе и вновь организуемое туркестанское мусульманское духовное правление. Следует отметить, что в условиях постоянных споров между Военным министерством и МВД о праве контроля над Туркестаном Кауфман стремился избежать всяческих контактов с Уфимским муфтиятом. Формально по «Уставу духовных дел иностранных исповеданий» 1857 г. мусульмане русской Средней Азии должны были быть подчинены уфимскому муфтию³.

¹ См.: *Ерошкин Н.П.* История государственных учреждений дореволюционной России. М., 1983. С. 248–249.

² См.: *Литвинов П.П.* Государство и ислам в русском Туркестане (по архивным материалам). Елец, 1998. С. 65.

³ Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001. С. 192.

В силу своих огромных дарованных лично ему Александром II полномочий Кауфман считал возможным не соблюдать вышеупомянутое законодательное положение. В 1868 г. распоряжением Кауфмана «указные» муллы-татары, присланные тогда в Туркестан уфимским муфтием, были высланы из Средней Азии. В последующие годы Ташкент неоднократно пресекал все попытки мусульманской Уфы вмешиваться в дела среднеазиатского ислама. В конечном счете в декабре 1879 г. Кауфман обратился с личным письмом к главе МВД Л.С. Макову, в котором потребовал положить конец подобным акциям уфимского муфтия. Не желая вступать в конфликт с Кауфманом, руководство МВД отдало соответствующее распоряжение уфимскому муфтию, по которому Уфа не могла вмешиваться в дела мусульман Туркестана. Данный запрет сохранил свое действие вплоть до 1917 г. Надо отметить то, что Кауфман вообще стремился избегать присутствия в Ташкенте каких-либо относительно независимых религиозных наблюдателей за своей деятельностью. Православный «русский немец» Кауфман добился от Александра II помещения среднеазиатской православной епархии в отдаленном Верном (Алматы) и старался, как можно меньше общаться с посещавшими время от времени Ташкент ее руководителями¹.

Вскоре после вступления в должность генерал-губернатора края окончательно сформировались главные черты «исламской» политики Кауфмана. В ее основу были положены принципы формального невмешательства в дела туркестанского «мусульманства» и «полного игнорирования мусульманского духовенства, как силы, чуждой политическим интересам российской государственности и цивилизации в Средней Азии»². Стремясь, насколько это было возможно, избежать обострения отношений с исламскими духовными кругами, Кауфман вместе с тем старался препятствовать росту их авторитета в среде коренного населения Туркестана. И военный министр Милютин, и его ташкентский подчиненный Кауфман сходились в общей (несомненно ошибочной) оценке ислама как «примитивной»

¹См.: *Литвинов П.П.* Государственно-религиозные и этноконфессиональные отношения в Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам): Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. М., 1998. С. 24.

²Проект всеподданнейшего отчета генерал-адъютанта К.П. Кауфмана по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 1867–1881. СПб., 1885. С. 207–208, 293.

религии и искренне верили в реальность воплощения в жизнь утопической надежды на то, что «магометанство» само по себе отомрет под влиянием российской цивилизации, европейского просвещения и воздействия «новых форм жизни»¹.

Кауфман сознательно отстранял мусульманских духовных лиц от контактов с имперской администрацией, чтобы не придать «мусульманскому духовенству» значения представителя монархии Романовых в глазах «туземного» населения. В то же время следует помнить, что кауфманское «игнорирование» ислама отнюдь не означало того, что царские администраторы «забыли» о его существовании и возможности появления негативных с точки зрения самодержавия фактов активности «мусульманства». Все военно-административные и полицейские структуры русского Туркестана внимательно наблюдали за положением дел в среднеазиатской мусульманской общине. В любой момент и Кауфман, и его подчиненные готовы были жестко «пресечь» все возможные проявления «антиправительственной» деятельности мусульманских духовных лиц и беспощадно покарать всех в ней виновных и даже просто подозреваемых.

Преемником Кауфмана на посту главы русской Средней Азии стал генерал М.Г. Черняев, занимавший пост генерал-губернатора Туркестана в 1882–1884 гг.² Резкий критик кауфманской политики в крае Черняев предпринял попытку сокрушительной ревизии наследия своего предшественника. Черняев был противником политики «игнорирования» среднеазиатского ислама и стремился наладить отношения с мусульманскими кругами. Он одобрил предложение исламского просветителя Саттар-хана Абдулгафарова (1883) сочетать преподавание в мусульманских начальных школах основ шариата с обучением детей общеобразовательным предметам на базе новых методик. Учебный процесс должен был при этом вестись на тюркских языках с изучением и русского языка³. По мнению Черняева, русская власть должна была заботиться об укреплении «исламских основ» в среде «туземцев», ибо, по его

¹ Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи. С. 138.

² См.: Бартольд В.В. Указ. соч. С. 378.

³ См.: Арапов Д.Ю. «Необходимо... заняться образованием края» (Саттархан Абдулгафаров о задачах русской политики в Средней Азии) // Вестник Евразии. 2004. № 1 (24).

словам, «каждая вера лучше безверия». В период своего руководства краем Черняев выступил с инициативой создания особой структуры управления духовными делами туркестанских мусульман. По его распоряжению была образована особая комиссия для выработки проекта духовного управления духовной жизнью исламского Туркестана. По плану этой комиссии данное правление должно было состоять из восьми членов — мусульман и русского чиновника-секретаря этого учреждения. Проектируемое управление стало бы ведать делами исламского вероучения, вакфами, мусульманскими мечетями и учебными заведениями и др.¹ Пожалуй, насколько можно представить, данная исламская структура в случае ее создания была бы наиболее похожа на Таврический суннитский муфтият, функционировавший в то время в Симферополе². Этот черняевский проект, однако, так и был реализован, сам же Черняев в своем подходе к среднеазиатскому исламу был одинок и не имел никакой аппаратной поддержки. В силу особенностей своего весьма неуживчивого характера, испортив отношения и со своими туркестанскими подчиненными, и, что особенно важно, с петербургскими верхами, Черняев уже в середине 1884 г. был отозван из Средней Азии³. Его временный заместитель на посту главы края генерал Н.И. Гродеков тут же распустил данную комиссию, и все ее наработки легли на архивные полки⁴. И Гродеков (в будущем также генерал-губернатор края в 1906—1907 гг.), и последовавшие за Черняевым туркестанские генерал-губернаторы Н.О. Розенбах (1884—1889) и А.Б. Вревский (1889—1898) продолжили в целом старый кауфманский курс политики «игнорирования» туркестанского «мусульманства».

В то же время имперские верхи Петербурга и Ташкента были все более встревожены процессами политической и духовной активизации, происходившими на рубеже XIX—XX вв. в мусульманском мире⁵. Ярким проявлением их в Средней Азии стали события, произошедшего в мае 1898 г. под лозун-

¹ См.: *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи. С. 167—68.

² Ислам в Российской империи. С. 193—205.

³ См.: *Глущенко Е.А.* Указ. соч. С. 439—446.

⁴ См.: *Литвинов П.П.* Государство и ислам в русском Туркестане. С. 68.

⁵ См.: *Арапов Д.Ю.* Россия и мусульманский мир // Сборник Русского исторического общества. М., 2003. Т. 7 (153).

гом «джихада» Андижанского восстания¹. Это движение было быстро и жестко подавлено царской администрацией, несколько сот его участников были направлены на каторгу и в ссылку, а 17 человек, в том числе духовный лидер восставших Мадали (Дукчи-ишан) были повешены². Андижанские события резко обеспокоили петербургские ведомства и их ташкентские структуры. Проводимая ранее политика «игнорирования» ислама теперь как бы «зависла». Возникли неизбежные вопросы о целесообразности ее продолжения и необходимости поиска каких-то других методов и форм решения «мусульманского дела».

Прежде всего в экстренном порядке в аппарате туркестанского генерал-губернатора был подготовлен целый комплекс «противоисламских» документов и разработан ряд мер, которые, по мнению тогдашнего военного министра А.Н. Куропаткина, должны были обеспечить «резкое ограничение вредного влияния мусульманского духовенства»³.

Центральное место среди данных антимусульманских материалов занимал доклад «Ислам в Туркестане», направленный в 1899 г. императору Николаю II генерал-губернатором Туркестана С.М. Духовским (март 1898 г. — январь 1901 г.)⁴. В данном докладе ставилась задача «беспощадной борьбы» с «мусульманством» во всех углах империи, а не только в Средней Азии, предлагалось упразднить по причине их «вредности» все существовавшие к тому времени мусульманские духовные правления. Кроме этого текста в Ташкенте был подготовлен и представлен в Петербург от имени Духовского ряд законодательных «предположений» по дальнейшей организации жизни туркестанских мусульман. Важную роль в их составлении, на наш взгляд, сыграл известный ташкентский исламовед В.П. Наливкин, бывший тогда чиновником по «особым поручениям» при генерал-губернаторе и создавший в то время ряд оригинальных авторских работ с анализом итогов андижанских событий⁵.

¹ Андижанское восстание 1898 г. // Красный архив. 1938. № 3 (88).

² См.: *Масальский В.И.* Туркестанский край. СПб., 1913. С. 708.

³ Всеподданнейший доклад по Военному министерству за 1899 год. СПб., 1900. С. 13.

⁴ Ислам в Туркестане. Доклад туркестанского генерал-губернатора С.М. Духовского. 1899 г. // Императорская Россия и мусульманский мир: Сборник материалов / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2006. С. 138–178.

⁵ В.П. Наливкин о мусульманском мире на рубеже XIX–XX вв.: «В умелых руках и при благоприятных для того обстоятельствах “газават”, священная

В предложениях Духовского было заметно проявление постоянных его колебаний в «исламском деле»: то он, как отмечалось выше, настаивал на полном уничтожении всех существующих в империи исламских духовных правлений, то, напротив, считал нужным не только сохранить их, но и пополнить их число за счет Туркестана. Так, в августе 1898 г. Духовской полагал возможным создать «Особое Туркестанское Духовное правление» из членов-мусульман во главе с русским (!) председателем-знатоком шариата, тюркских и персидского языков. После отрицательной реакции на эту его идею со стороны имперского МВД Духовской отказался от нее и поручил дальнейшую разработку «мусульманского вопроса» специальной комиссии ташкентских чиновников во главе со своим помощником генералом Н.А. Ивановым¹.

По проектам комиссии Иванова мусульманам Туркестана должно было быть разрешено «свободное отправление общественной молитвы и богослужения» и устройство «общественных молитвенных домов» (мечетей). Одновременно члены ивановской комиссии предлагали резко усилить административный контроль над туркестанскими мусульманскими духовными лицами в «рамках их богослужебной и учебной деятельности», ужесточить «надзирание» над сбором и расходованием доходов с вакфов и т.д. В то же время комиссия пришла к заключению о «нецелесообразности» учреждения какого-либо специального общекраевого органа «присмотра» за местным «мусульманством» и ограничилась предложением завести для «надзора» за «исламом» специальных русских чиновников в Сыр-Дарьинском, Самаркандском и Ферганском областных правлениях².

Ташкентские предложения по «мусульманскому вопросу» встретили далеко неоднозначную оценку в Петербурге. Так, личный эксперт А.Н. Куропаткина по исламу, русский военный разведчик капитан Абд-ал-Азиз Давлетшин в марте 1900 г.

война с неверными, страшное оружие, ибо она поднимается во имя Бога» (Цит. по: Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII — начало XX в.): Сборник материалов / Сост. и авт. вступ. ст., предисл. и коммент. Д.Ю. Арапов. М., 2006. С. 179–191).

¹ Литвинов П.П. Государство и ислам в русском Туркестане. С. 68.

² «Необходимость неотложного принятия мер для направления в духе государственных интересов духовного строя мусульман». Проект устройства управления духовными делами мусульман Русского Туркестана. 1900 // Императорская Россия и мусульманский мир. С. 192–227.

достаточно корректно, но весьма последовательно выступил против свойственных этим документам «антимусульманских крайностей». Возражая против проведения жесткой «противомусульманской» политики, Давлетшин, как умный и просвещенный представитель российского «исламского мира», особо подчеркивал ее опасность с точки зрения сохранения в стране национально-конфессионального согласия¹. Негативно отнесся ко всему комплексу ташкентских «антиисламских» планов выдающийся государственный деятель России министр финансов С.Ю. Витте. В своем «заключении» от 25 октября 1900 г. Витте писал о государственной необходимости сохранения политики терпимости по отношению к «духовной жизни» мусульман России, в том числе и ее среднеазиатского региона, и крайней опасности жесткого вмешательства в «отправление их духовных потребностей»². В конечном счете после длительного обсуждения ташкентских предложений представителями разных ведомств (Военного министерства, МВД, МИДа, Минфина и др.) в Петербурге было принято решение пока воздержаться от каких-либо радикальных изменений в политике государственного регулирования ислама. Существовавшие в Уфе, Симферополе и Тифлисе исламские духовные правления были сохранены, а в Туркестане ничего нового в конечном счете просто не стали создавать³. В начале XX в. имперские чиновники в Средней Азии, несмотря ни на что, продолжали в основном следовать кауфманской линии в исламской политике. Так, генерал-губернатор Туркестана в 1909–1913 гг. А.В. Самсонов полагал, что официальное «игнорирование» местного ислама является наиболее оптимальной мерой⁴. При Самсонове туркестанская администрация подчеркнуто не вмешивалась в процесс избрания мулл местным населением и не занималась их официальным утверждением. Когда подчиненное Ташкенту начальство Закаспийской области все же предложило узакон-

¹ «Желательно, чтобы ознакомление с мусульманством велось без крайностей, более спокойно и разносторонне». Генерал Абд-ал-Азиз Давлетшин и его труды по «мусульманскому вопросу» // Императорская Россия и мусульманский мир. С. 228–241.

² Записка С.Ю. Витте по «мусульманскому вопросу» 1900 г. // Императорская Россия и мусульманский мир. С. 242–261.

³ Там же. С. 257.

⁴ См.: *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи. С. 222–223.

нить утверждение избранных мулл русской властью, то канцелярия генерал-губернатора отвергла это предложение и заявила о том, что «едва ли в наших [т.е. имперских. — Д.А.] интересах официально насаждать ислам»¹.

Неоднократно в первые полтора десятилетия XX в. и в мусульманских, и в российских чиновничьих кругах снова возникал вопрос о создании среднеазиатского исламского управления. Мусульмане хотели получить свой, подобный другим российским, суннитский муфтият. Царские администраторы желали бы скорее выстроить чиновничью структуру, прежде всего «надзирающую» за туркестанским исламом². Однако к началу 1917 г. реально никакого органа, как-то курировавшего духовную жизнь среднеазиатских мусульман в Туркестане, так и не появилось. Все предложения по его созданию откладывались царским аппаратом как минимум до завершения начавшейся в 1914 г. Первой мировой войны³. Вместе с тем в целом исправно продолжала действовать система полицейского надзора за жизнью мусульманской общины Туркестана, причем появившиеся в итоге ее трудов жандармские отчеты являются для историков в наши дни первоклассным источником⁴.

В целом особенно в последние годы существования монархии Романовых, скорее, можно говорить не столько о политике «игнорирования», сколько о попытках хоть какого-то «сдерживания» имперской властью среднеазиатского ислама. Степень эффективности подобных действий царского аппарата реально была оценена таким ярким врагом и обличителем самодержавия, как В.И. Ленин. Анализируя известные работы Н.П. Остроумова о среднеазиатском исламе, Ленин считал возможным в 1913 г. констатировать то, что в Туркестане «свобода религии полная. Ислам здесь царит»⁵.

¹ Ислам в Российской империи. С. 297.

² Там же. С. 301–302, 311.

³ «Необходимость ограждения в должной мере интересов российской государственности». Царское Министерство внутренних дел и мусульмане России в 1916 г. // Императорская Россия и мусульманский мир. С. 446–467.

⁴ См.: *Арапов Д.Ю., Ларина Е.И.* Среднеазиатские мусульмане в 1814 году (по материалам Туркестанского районного охранного отделения) // *Расы и народы*. М., 2006. Вып. 32. С. 278–304; *Литвинов П.П.* Органы Департамента полиции МВД в системе «военно-административного» управления Русским Туркестаном (по архивным, правовым и иным источникам). Елец, 2007.

⁵ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 28. С. 514.

2.2. Исламские институты в системе государственной власти: казийский суд, вакуфы и др.

Российская власть приняла принципиальное решение оставить основные исламские институты в неприкосновенности. Два института получили официальное признание в законодательстве об управлении Туркестанским краем — шариатские суды и вакуфы. Однако в правила их действия были внесены существенные коррективы.

По Временному положению об управлении Семиреченской и Сырдарьинской областей 1867 г., которое было положено в основу организации власти в Туркестанском крае, на территории Туркестанского генерал-губернаторства действовало одновременно две системы местного самоуправления и судопроизводства. Каждая из них была привязана к хозяйственному и, как предполагалось, культурному укладу жизни населения — оседлому («сарты») и кочевому («киргизы»). Кочевое население в каждом уезде делилось на волости, волости — на аулы. Волости управлялись волостными управителями, аулы — аульными старшинами — старшины избирались на сходах, управители на съездах представителей от аулов сроком на три года. В районах проживания оседлого населения (в основном в Ташкенте и его окрестностях) местная полицейская и распорядительная власть находилась в руках аксакалов, которые пользовались властью волостных управителей кочевого населения. Они избирались на съездах «десятников» (унбаши), которые в свою очередь избирались на сходах населением. На тех же съездах избирались судьи — казии, которые могли рассматривать гражданские дела до 100 руб., дела свыше 100 руб. и уголовные дела должны были рассматривать съезды казиев. Телесные наказания и смертная казнь по приговорам этих судебных инстанций были отменены. Все эти должностные лица утверждались российской властью.

В 1870-е гг. в Ферганской области было введен в действие исправленный порядок функционирования местных органов управления, который был окончательно утвержден и распространен на территорию всего генерал-губернаторства Положением об управлении Туркестанского края 1886 г. Принципы выборности, коллегиальности и возможность апелляции были в нем сохранены.

В оседлой части местное самоуправление согласно положению 1886 г. включало сельский и волостной уровень. Жители каждого сельского общества — главы домохозяйств — на общем сходе простым большинством голосов выбирали сельского старшину (аксакала) и его заместителей («помощников»), а также выборных представителей, одного от каждых пятидесяти домохозяйств (эликбаши). На волостном съезде, где присутствовали выборные представители, на три года избирался волостной управитель (мингбаши) и его заместитель («кандидат»). Все чиновники проходили затем процедуру утверждения в вышестоящих колониальных инстанциях: сельские — уездным чиновником, волостные — областным.

Согласно статье 210 принятого Положения «Оседлые туземцы и кочевники имеют отдельные народные суды, разрешающие подсудные им дела на основании существующих в каждой из означенных частей населения обычаев». Из Положения было убрано прямое упоминание казиев и шариата. Эта незначительная деталь создавала, пусть даже теоретическую, возможность для населения и судей апеллировать не только к исламскому закону, но и к местным обычаям, что российская власть приветствовала как признак ослабления ислама.

У оседлых жителей процедура включала избрание на волостном съезде представителями-эликбаши двух кандидатов, один из которых затем утверждался областным начальником на должность народного судьи, второй — заместителем. Народный судья осуществлял свои полномочия на территории всей волости в течение трех лет. Губернатор своим решением мог снять его с должности до истечения этого срока и назначить новые выборы. С судьей работали «муфтии» и «алямы», которые помогали составлять решения, и «мирзы», которые их записывали, но статус этих лиц регулировался только местными обычаями.

Помимо народного судьи были узаконены еще два института — съезд судей и чрезвычайный съезд судей, которые выполняли роль окончательной апелляционной инстанции в случае несогласия с единоличным решением казая. По желанию сторон, местные жители могли обращаться в российские суды, но в случае, если народный суд вынес свое решение, это право аннулировалось. Съезды могли также инициировать процесс отрешения судьи от его обязанностей.

В ведение народного суда передавались все гражданские дела и мелкие уголовные дела, за исключением тяжких преступлений (убийства, изнасилования и т.д.) и преступлений против власти и государственного имущества. Суд мог приговорить виновных к штрафу в размере не более 300 руб. и заключению под стражу не более полутора лет, наказания не более 30 руб. и аресты до семи дней обжалованию не подлежали. В обязанности судей входило также утверждение всех поземельных сделок, если стоимость участка не превышала 300 руб., и всякого рода других договоров между местными жителями, заверение документов, брачных договоров и т.д. Исполнением решений судебной власти обязаны были заниматься сельские старшины и волостные управители. Вознаграждение за работы судьи получали «на основании существующих по сему предмету обычаев», как правило, это было 0,5% с исковой суммы, за составление брачного договора и оформление развода — 1 руб., за составление акта о хозяйственной сделке 2 руб. 50 коп., если речь шла о сумме до 500 руб., за подтверждение подписи — 10 коп. и пр.¹

Всего, по данным ревизии графа К.К. Палена, в оседлой части Туркестанского края в 1905 г. было 275 народных судей и 52 съезда². Судьями было рассмотрено 2746 уголовных и 17 814 гражданских дел, съездами — соответственно 554 и 1042, по 80–90% делам было принято решение³. Всего в среднем на одного судью приходилось в год 11 уголовных и 50 гражданских дел, хотя по статистике судья Шайхантаурской части Ташкента в том же 1905 г. рассматривал 90 уголовных и 250 гражданских дел⁴.

В кочевой части Туркестанского края роль судей выполняли бии, которые избирались тем же порядком по несколько человек на волость. Бии и съезды биев судили на основании норм обычного права.

Сосуществование местного самоуправления и судопроизводства с российской властью не было мирным и спокойным. Туркестанская администрация пыталась контролировать, на-

¹ Отчет по ревизии Туркестанского края, произведенной по Высочайшему повелению сенатором гофмейстером графом К.К. Паленом. Вып. 4: Народные суды Туркестанского края. СПб., 1909. С. 84.

² Там же. С. 30. В этой статистике не учитывалась Закаспийская область.

³ Там же. С. 29–30.

⁴ Там же. С. 31.

сколько у нее было сил и возможностей, назначение старшин, управителей и народных судей, следила за их деятельностью, поощряла в случае демонстрации лояльности и моментально наказывала, если только возникали подозрения в нелояльности. Однако возможности для вмешательства непосредственно в судебную практику были ограничены. Российская власть имела право вынести прокурорский протест против тех или иных решений, но только в случае, если они нарушали какие-то очевидные нормы, принятые законами империи. К таковым русские чиновники попытались отнести, например, случаи наказания судами женщин, вышедших на улицу с открытым лицом.

В свою очередь местные выборные лица всячески стремились уйти из-под жесткой опеки российских чиновников, сохранить автономию, свободу рук и даже возможность обмануть власть, обойти закон. Определенная зависимость старшин, управителей и народных судей от выборной системы заставляла их учитывать интересы населения, точнее его наиболее влиятельных семей и групп, и действовать иногда вопреки интересам государства. Во многих случаях, особенно в кочевых волостях, выборы казиев и старшин с управителями превратились в борьбу между различными группировками, в результате чего на должность назначались люди, не имеющие хорошего образования и выполняющие волю своих покровителей.

Не менее противоречивым был статус другого исламского института, узаконенного российской властью, — вакуффов. В ходе изучения вакуфных дел чиновники выяснили, что ситуация до русского завоевания была крайне неопределенной и диктовалась в большей степени устным и обычным правом, быстро менялась и была всегда предметом споров и конфликтов. В частности, в какой-то мере парадоксален тот факт, обнаруженный царскими чиновниками, что одна и та же земля могла одновременно являться объектом двух различных видов собственности — вакуфной и частной, представления о границах и площади этой земли могли носить примерный характер, сами вакуфные документы были необязательными, а потомки завещателя легко нарушали записанные в них положения о порядке наследования.

Это расхождение между желаемым и действительным хорошо показывают работы двух русских чиновников и одно-

временно практиков-востоковедов — А.Л. Куна (1840–1888) и В.П. Наливкина (1852–1918)¹.

А.Л. Кун, в начале 1870-х гг. обследовавший вакуфы в Зеравшанском округе (г. Самарканд и тяготеющие к нему районы), сразу обратил внимание на разницу между «книжными» нормами и реальной жизнью. В своей записке А.Л. Кун писал: «Из всех собранных и где было возможно проверенных лично фактов о вакуфах я встретил один хаос и путаницу на деле: никто из муттавалиев не знает в точности, что написано в завещании, какие и где находятся пожертвованные земли, сколько положено кому выдать и на что расходовать...»². Тогда им даже было введено специальное определение — «произвол» — для обозначения того, что происходило в действительности. Это термин означал, что должна была существовать некая норма, которая нарушалась нерадивыми мусульманами. При этом российская власть в лице своих чиновников и востоковедов решила определить сама, опираясь на письменные источники по мусульманскому праву, что есть норма, а что отклонение от нее. Именно в таком духе в 1872 г. А.Л. Кун написал, например, статью «Вакуфы», в которой попытался изложить критерии этой самой нормы³.

Примерно с тех же позиций выступил в 1904 г. и В.П. Наливкин в специальной работе «Положение вакуфного дела в Туркестанском крае до и после его завоевания»⁴. В ней он недвусмысленно заявил, что практика организации вакуфов в Средней Азии к моменту русского завоевания противоречила шариату. В.П. Наливкин обратил, в частности, внимание, что в XIX в. до прихода русских «... объектом непосредственного вакуфного пользования является не доход с земли, а подать...»⁵. Ученый попытался дать объяснение, как сложилась такая практика. По его мнению, будущий вакуфоучредитель проводил канал с помощью общественных помочей и объявлял всю землю «оживленной», после чего передавал ее в пользу какого-

¹ См. о них подробнее: *Историография общественных наук в Узбекистане: Биобиблиографические очерки* / Сост. Б.В. Лунин. Ташкент, 1974. С. 203–208, 247–258.

² Цит. по: *Вяткин В.* О вакуфах Самаркандской области // *Справочная книжка Самаркандской области*. Вып. 10. Самарканд, 1912. С. 101.

³ См.: *Кун А.Л.* Вакуфы // *Туркестанские ведомости*. 1872. № 21.

⁴ *Наливкин В.П.* Положение вакуфного дела в Туркестанском крае до и после его завоевания // *Ежегодник Ферганской области*. Т. 3. Выпуск 1904 г. Н. Маргелан, 1904. С. 1–56.

⁵ Там же. С. 8.

либо мусульманского учреждения и приглашал арендаторов селиться и окончательно возделывать землю, освобождая их первое время от налогов и выплат в свою пользу. Уже это было отступлением от шариата, который под «оживлением» якобы понимает полное приготoвление земли к посевам. Разная трактовка означала, что и вакуфоучредитель и арендаторы могли предъявить свои права на данную землю. В таких спорах хан принимал компромиссное решение: специальным документом (иноят-нама) освобождал вакуфодержателя от уплаты подати и этот налог, а не весь доход, как того требует шариат, шел в пользу соответствующего мусульманского учреждения. Статус вакуфной собственности при этом не менялся.

В 1870–1880 гг. на различных уровнях власти имели место ожесточенные споры о том, каким должен быть правовой статус вакуфов в русском Туркестане. Позиция первого туркестанского генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана и его сторонников состояла в том, что вся собственность в подведомственном ему крае, в том числе вакуфная, должна принадлежать государству. Обсуждался вопрос о полной конфискации вакуфов и о выплате мусульманским учреждениям (бывшим вакуфодержателям) фиксированной суммы. Однако эта идея подвергалась критике со стороны чиновников из Санкт-Петербурга, которые опасались нежелательных волнений среди мусульманского среднеазиатского населения в случае отмены вакуфов.

Положение по управлению Туркестанского края 1886 г. признавало вакуфную собственность, но с некоторыми существенными оговорками. Согласно статье 265 «населенные земли», входящие в состав вакуфов, переходили в собственность тех лиц, которые фактически владели ими и обрабатывали их, т.е. конфисковывались в пользу населения, вакуфные же подати собирались в Областные Казначейства и оттуда выдавались вакуфодержателям на содержание мечетей, медресе и т.д. В вакуфах оставались незаселенные земли, а также земли, которые возделывались самими вакуфодержателями, и другие виды собственности (лавки, мельницы и т.д.), они освобождались от налога. Российская власть налагала запрет на учреждение новых вакуфов, за исключением отдельных «заслуживающих особого уважения» случаев, которые должен быть рассматривать сам генерал-губернатор.

В законе подробно не оговаривалась процедура утверждения вакуфов. С одной стороны, Положение вроде бы подтвержда-

ло права вакуфодержателей на вакуфную собственность, а с другой — позволяло государству не просто вмешиваться в эти права, но и достаточно произвольно ликвидировать вакуфы или определять внутренний порядок их организации. По сути, «вакуфная» политика была отдана на откуп местным чиновникам царской администрации, которые могли, интерпретируя на свое усмотрение законы, принимать как весьма жесткие, так и мягкие по отношению к мусульманским учреждениям решения.

В частности, в конце 1880-х гг. было принято решение в течение года представить в распоряжение российской власти все вакуфные документы и проверить их «подлинность». При анализе собранных к установленному сроку (1887 г.) 7509 вакуфнаме оказалось, что только 737 из них имели ханские печати, а все остальные могли быть признаны недействительными¹. Перед царской властью встала весьма непростая дилемма: ужесточить требования к вакуфным документам или ослабить их. Администрация генерал-губернатора Н.О. Розенбаха не спешила с окончательным ответом, поскольку массовое «закрытие» вакуфов могло, как считалось, повлечь за собой затруднения в отношениях с мусульманской элитой. Эту позицию в специальной докладной записке обосновал председатель созданной в 1887 г. комиссии по вакуфам военный губернатор Сырдарьинской области Н.И. Гродеков².

Однако 10 апреля 1891 г. сменивший Розенбаха новый туркестанский генерал-губернатор барон А.Б. Вревский подписал «Инструкцию» по управлению вакуфным имуществом, которая регламентировала процедуру проверки вакуфных грамот. Как пишет современный историк П.П. Литвинов: «“Инструкция” содержала так много требований к последней [подлинности документа. — С.А.], что чиновники земельно-податных комиссий, которые руководствовались ею, имели весьма смутное представление о предмете исследования, но, желая отличиться, в начале признали недействительными многие документы, в том числе и немало таких, которые были на самом деле подлинными. Документы “браковались” по весьма сомнительным признакам: из-за подчисток, исправлений, разных ханских

¹ См.: Юлдашев А. Аграрные отношения в Туркестане (конец XIX — начало XX вв.). Ташкент, 1969. С. 73.

² См.: Литвинов П.П. Государство и ислам в русском Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам). Елец, 1998. С. 183–185.

печатей...»¹. Это вызвало недовольство вакуфодержателей, поэтому А.Б. Вревский в 1893 г. принял решение о перепроверке документов, переложив ответственность за окончательный вывод с земельно-податных комиссий на областные правления.

Порядок рассмотрения «вакуфного дела» включал несколько этапов: представленные в определенный срок документы рассматривало областное правление и передавало те из них, которые признавались подлинными, в уездную поземельно-податную комиссию; потом поземельно-податный комиссар снимал на план вакуфные участки и проводил расследование «на месте», после чего давал свое заключение; затем поземельно-податная комиссия выносила решение, после чего оно поступало в областное правление, решение записывалось в журнал общего присутствия, который подавался затем на утверждение генерал-губернатора Туркестанского края. Хотя в целом окончательное решение по вакуфам принималось исходя из общих политических представлений об отношении к исламу, на саму процедуру рассмотрения и расследования конкретных дел оказывали существенное влияние своеобразная бюрократическая инерция, столкновение интересов различных чиновников и их взаимоотношения между собой, возможно, даже какие-то корыстные интересы. В итоге общая российская политика применительно к вакуфам выглядела затянутой и непоследовательной.

Неясным было российское законодательство и в отношении вопроса о том, каким образом управляется вакуфное имущество, как распределяются доходы, кто контролирует этот процесс. Поскольку никаких централизованных исламских институтов в Туркестане не было создано, все вопросы, связанные с организацией мусульманских институтов и их финансирование оказались в руках местной элиты — мутавалиев, которые распоряжались вакуфным имуществом. Это вызвало, с одной стороны, массовую коррупцию и злоупотребления, с другой — недовольство населения, конфликты между разными его группами и многочисленные обращения к российской власти с просьбой вмешаться, провести расследование и наказать виновных².

Однако законных инструментов для такого контроля, да и возможностей, у власти не было. Деятельность медресе была

¹ Там же. С. 186.

² Там же. С. 191–200.

формально подчинена Министерству народного просвещения и его туркестанскому представительству — Инспекции народных училищ. В 1890 г. в Туркестане была учреждена должность 3-го инспектора народных училищ, в чьи обязанности входил надзор за мусульманскими школами. Эту должность занял В.П. Наливкин, у которого была заслуженная репутация лучшего знатока местного края. За это время он самым тщательным образом обследовал все мусульманские высшие школы в Туркестанском крае, описал их и предложил развернутый план реформирования, который включал контроль за деятельностью мутавалиев и мударисов. Этот план не был принят, а в 1895 г. должность 3-го инспектора была упразднена, что фактически означало отказ от централизованной политики в отношении туркестанских медресе. Но некоторые меры, предлагавшиеся Наливкиным, были введены, например, выборы мутавалиев (по аналогии с выборами народных судей) с последующим утверждением их российскими чиновниками. Впрочем, и эта мера не смогла заметно исправить ситуацию.

Андижанское восстание 1898 г. дало повод новому генерал-губернатору С.М. Духовскому (1898–1901) инициировать новое обсуждение «исламской темы», и созданная им комиссия подготовила целый ряд проектов об «устройстве духовных дел мусульман в Туркестанском крае», в которых в очередной раз предложила усилить контроль за деятельностью вакуфов¹. Правда, предложения туркестанской администрации вызвали критические отклики со стороны центрального правительства.

В 1903 г. тогдашний туркестанский генерал-губернатор Н.А. Иванов издал распоряжение об усилении контроля за вакуфами, а в 1904 г. было учреждено «Особое совещание по вакуфным делам» с участием областных начальников и специалистов. Но после новой ситуации в Империи, которая сложилась в 1905 г., и издания царского манифеста от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» опять стало неясно, на каких принципах решать вакуфный вопрос. Генерал-губернатор Д.И. Суботич в 1906 г. в очередной раз констатировал запутанность вакуфного дела и предлагал созвать в областях «особые съезды» из представителей духовенства и администрации, а потом созвать краевое «Особое совещание» по данному вопросу.

¹ Там же. С. 204–205.

Проведенная в Туркестанском крае в 1908 г. ревизия сенатора К.К. Палена, на которую царская власть возлагала большие надежды, тоже закончилась весьма общими пожеланиями. Перед началом Первой мировой войны как в центре, так и в самом Туркестане создавались разного рода комиссии, работали «Совещания», писались отчеты и докладные записки, но и они не внесли (точнее, не успели внести) ясности в эту проблему.

Результаты такой противоречивой политики были двойственными. С одной стороны, власть постоянно вмешивалась в деятельность вакуффов, всегда имела возможность, из-за неопределенности закона, найти в вакуфных документах или в практике их применения какие-нибудь несоответствия и нарушения. С другой стороны, власть неохотно пользовалась этой возможностью без необходимости, если лица, владеющие вакуфами, выражали лояльность и не вызывали каких-либо подозрений. Такой порядок позволял устанавливать своеобразные договорные отношения между властью и мусульманской элитой, находить всех устраивающий компромисс. Со своей стороны население часто соблюдало собственные представления о вакуфах, не ставя об этом в известность власть. Значительное число вакуффов, особенно это касалось маленьких сельских мечетей и мазаров, существовали без каких-либо документов, по устной договоренности и по традиции, не вызывая конфликтов в самом обществе и не привлекая внимание небольшого числа российских чиновников.

История попыток российской имперской власти включить в свое правовое пространство и легализовать некоторые мусульманские институты показывает сложный и динамичный процесс взаимодействия светского западного, в основе христианского, государства, каким была и представляла собой в XIX — начале XX в. Российская империя с исламом и мусульманским обществом. Несмотря на отчетливое стремление воздействовать на колонизированные народы и уменьшать роль ислама, в котором видели источник угрозы государству и препятствие на пути модернизации (просвещения), российская власть вынуждена была учитывать и свою неспособность быстро и эффективно найти замену тем институтам, которые выполняли важные социальные функции, и необходимость поддерживать образ гуманистической державы, охраняющей интересы всех своих граждан, и потребность иметь механизмы взаимодействия с местной мусульманской элитой.

2.3. Борьба Петербурга и Стамбула за политическое, экономическое и культурно-религиозное влияние в Центральной Азии

Гамбит (итальянск. «подножка») — начало шахматной партии, в котором жертвуют фигуру ради достижения стратегического преимущества.

Англия разработала рисунок завоевания Россией Средней Азии и подставила вместо соблазнительной для нее фигуры Турции — жирной, аппетитной, слабой Турции — Среднюю Азию.

Б. Акунин. Турецкий гамбит

Панисламизм и пантюркизм имели много общего. Панисламизм — религиозно-политическая идеология, в основе которой лежат представления о том, что ислам способствует формированию наднациональной и надклассовой общности под главенством халифа. Панисламизм возник в последней четверти XIX в. Его последователи создавали мусульманско-политические центры и политические объединения с целью противостояния колонизаторам. Пантюркизм был инкорпорирован в Османскую империю извне в начале XX в., но зародился он во второй половине XIX в. также за пределами Османской империи и ставил своей целью подчинение власти Турции всех народов, говорящих на тюркских языках. Часть османской элиты после младотурецкой революции 1908 г. подхватила идею о «национальном единстве» всех тюрков и об их «расовом превосходстве» над всеми другими народами, что оправдывало политику угнетения национальных меньшинств в Османской империи и агрессивную внешнюю политику ее правителей.

Разница между двумя течениями заключалась в том, что панисламисты ориентировались на старую Османскую империю времен султана Абдул-Хамида II, духовного главы всех мусульман, а пантюркисты делали ставку на новую Турцию во главе с либеральной партией младотурков. Кроме того, панисламистское движение, в отличие от пантюркистского, предполагало объединение не только тюрков-мусульман, но и мусульман не-тюркского происхождения.

В России сторонники панисламизма и пантюркизма поддерживали связи с правящими кругами Турции, выступали за отделение от России ее тюркоязычных частей.

Панисламизм и пантюркизм претендовали на роль официальной идеологии в Османской империи, но неслучайно имели в качестве отцов-основателей выходцев из Российской империи и оказывали серьезное влияние на стратегии всех факторов, в том числе и Петербурга, в мусульманских и соседних с ними регионах Российской империи. Целый ряд наций формировался на территориях, в разное время принадлежавших разным империям. Между ними происходил обмен идеями, средствами и интенсивный кадровый обмен активистами национальных движений.

Хивинское ханство, будучи наименьшим с точки зрения территории, не обладая значительным количеством людских ресурсов, а также менее значимое по сравнению с другими ханствами с политико-экономической точки зрения, до начала 70-х гг. XIX в. нечрезмерно интересовало османское руководство. Османское руководство в традиционной для восточной дипломатии вежливой форме отказывало в реальной помощи местным правителям. В своих письмах хивинские ханы апеллировали к султану, который в их глазах являлся наиболее могущественным и независимым мусульманским правителем, и просили о защите мусульман от «неверных». Но такие просьбы входили в противоречие с той политикой, которая проводилась властями внутри самой Османской империи. Османская администрация, провозгласив курс европеизации и реформ и последовательно подчеркивая равноправие всех своих подданных вне зависимости от религии, не могла по политическим соображениям удовлетворить просьбы хивинцев. Вместе с тем османское руководство стремилось оказать хороший прием послам и тем, кто приезжал с известиями или с письмами из Центральной Азии, а также паломникам в святые места. Однако документы свидетельствуют, что начиная с 70-х гг. XIX в. эти взгляды османской администрации начинают меняться. Показателен, например, тот факт, что в Хиву был направлен специальный эмиссар, чего не наблюдалось ранее. Такой перемене способствовали внутренние изменения в османском обществе.

После военного поражения Хивы в 1873 г. в ходе установления над ней контроля России ее внешние сношения с иностранными правителями были запрещены согласно условиям мирного договора, заключенного хивинским ханом и генералом К.П. фон Кауфманом. Удалось удостоверять А.Д. Васильев, проследить ход двусторонних связей на протяжении почти всего XIX вплоть до конца 70-х гг. XIX в., когда родственники

хана Хивы посещали находившиеся в Стамбуле культовые объекты и промышленные предприятия. Однако после этого никаких документов, свидетельствовавших о двусторонних связях, обнаружено не было и можно предполагать, что эти отношения почти полностью прекратились¹. А.Д. Васильев, блестяще проанализировав источники архивов России и Турции, опосредованно ссылается на Центральный государственный архив Республики Узбекистан, отметим, это отнюдь не в упрек ему². Ранее русский военный разведчик П.П. Цветков³ публикует в книжках ежемесячного литературно-исторического издания главы задуманного им солидного научного труда «Турция и Ислам при Абдул-Гамиде»⁴. В Предисловии, к которому он пишет: «События 1908 года показали наглядным образом, что мнение Европы о Турции, как о “больном человеке”, дышащем на ладан, было слишком ошибочно. Несмотря на усилия ни на минуту не отходящего от постели больного консилиума, больной встал на ноги и решительно заявил, что он отказывается умирать. Чтобы спасти честь науки, европейским докторам оставалось лишь одно средство — решиться на убийство. Но смелости на это у них не хватило. И так, больной выздоровел: Турция из ничтожной величины обратилась в державу, с которой так или иначе приходится считаться. Чтобы вполне познакомиться с человеком, надо познакомиться и с тем, о чем он думает. Что думают турки о Западной Европе, о нас? К сожалению, это до сих пор нас мало интересовало. Одной из целей предлагаемого мною труда является желание ознакомить публику с тем, как и что думали и думают о нас тур-

¹ См.: *Васильев А.Д.* Взаимоотношения Османской империи и государств Центральной Азии в середине XIX — начале XX вв.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2007. С. 18, 19.

² См.: *Котикова Т.В.* Турецкие эмиссары в России. Документы ЦГА РУз. 1910–1914 гг. // Исторический архив. М., 2004. № 4. С. 85–94.

³ См.: *Германов В.А.* Оттоманская империя и Туркестан в жизни и смерти кавалера Турецкого ордена Меджидие полковника П.П. Цветкова // 38-й Международный конгресс по изучению Азии и Северной Африки. ICANAS (International Congress of Asian and North African Studies). 10–15 сентября 2007 г. Анкара, Турция. Под девизом: «Мир в стране — Мир во всем мире». С. 302–303.

⁴ *Цветков П.* Турция и Ислам при Абдул-Гамиде // Средняя Азия. Ежемесячное литературно-историческое издание. Кн. III. Ташкент, 1910. С. 6–142; *Он же.* Турция и Ислам при Абдул-Гамиде (Продолжение) // Средняя Азия. Ежемесячное литературно-историческое издание. Кн. IV. Ташкент, 1910. С. 5–33.

ки. Приводимые мною цитаты из турецких сочинений должны показать беспристрастному читателю, что, если иногда турки думали о нас плохо, то делали это... не без основания. Сочинения, которые я цитирую, искренни, они написаны истинными патриотами, и в них попадают страницы, написанные кровью наболевшего сердца.

Есть ошибки, поправить которые никогда не поздно. Наши отношения к Турции часто были ошибочны: это доказала нам история, об этом говорят нам турки. Что нам делать дальше, — вывод напрашивается сам собою»¹. Данный труд предваряла публикация небольшой статьи Цветкова, являвшейся как бы прологом к нему².

Но нельзя исключить и то, что не все архивы Турецкой Республики сегодня открыты для исследователей.

Одной из последних попыток опосредованно опереться на материалы турецких архивов заявляет З.Б. Рахманкулова³, одновременно защитившая на узбекском языке диссертацию «История социально-политических и культурных взаимоотношений среднеазиатских ханств и Османского государства в XVI — начале XX века».

Любопытные сведения о тайных визитах турецких эмиссаров в среднеазиатские государства в свое время собрал Л.М. Ланда⁴.

Бухарские эмиры, апеллируя к авторитету султана как наиболее могущественного мусульманского правителя и призывая его защитить среднеазиатских мусульман, стремились получить техническую и военную помощь со стороны Османской империи. На протяжении XIX в. они поддерживали постоянные дипломатические отношения с османами, периодически направляя посольства в Стамбул. Послы информировали султанский двор о ситуации в среднеазиатском регионе.

¹См.: *Цветков П.* Турция и Ислам при Абдул-Гамиде // Средняя Азия. Ежемесячное литературно-историческое издание. Кн. III. Ташкент, 1910. С. 6–142.

²См.: *Цветков П.* Царствование Абдул-Гамиде как проповедь панисламизма // Средняя Азия. Ежемесячное литературно-историческое издание. Кн. I. Ташкент, 1910. С. 22–31.

³См.: *Рахманкулова З.Б.* Культурно-духовные связи народов Центральной Азии и Турции // Тезисы докладов международного форума молодых ученых. Ош, 2003. С. 12–13; *Она же.* Культурные связи народов Средней Азии в начале XX в. История: проблемы объективности и нравственности // Материалы научной конференции. Ташкент, 2003. С. 180–183; и др.

⁴См.: *Ланда Л.М.* Панисламистская и пантюркистская агентура в Туркестане (конец XIX в. — 1917 г.): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук.

Особую роль в двусторонних отношениях играла бухарская диаспора в Стамбуле, представителей которой привлекали для политических консультаций и тайных дипломатических миссий в Бухару. Нужно отметить, что местные владыки надеялись благодаря султанской помощи упрочить положение или изменить в свою сторону ситуацию во время междоусобных войн. Они просили султана направить им оружие, учителей, мастеров в различных областях промышленности. Среднеазиатские государи просили османскую администрацию воздействовать по дипломатическим каналам на русские власти, которых обвиняли во враждебных действиях. Однако османские власти отказывались оказать какую-либо значимую помощь эмирам и в ответных письмах указывали на то, что эмир сам должен заключить с Россией мирное соглашение. Такое положение сохранялось и в 60-х гг. XIX в., когда Россия активизировала внешнюю политику в Центральной Азии.

В годы реформ Танзимата для османов самым важным было сохранить территориальную целостность своего государства и не дать повода европейцам для вмешательства в дела империи. Попытки же выступления в качестве самостоятельного игрока в Азии не способствовали усилению роли Османской империи в мировой политике и вызывали лишь негативную реакцию со стороны европейских посланников в Стамбуле. В целом одним из условий для полноценного сотрудничества и отправки османского дипломатического представителя являлась полная независимость Бухары и отсутствие не урегулированных конфликтов с Россией. Это требование не было принято во внимание местными правителями.

В 1868 г. с бухарским эмиром был заключен договор, поставивший его в положение российского вассала. Несмотря на это, в начале 70-х гг. XIX в. связи эмиров и османских султанов активизируются, а в Бухару направляют главу суфийского текке в Стамбуле, уроженца Бухары, для того чтобы он мог лучше объяснить на месте позицию османов. Это ему удалось, но последовавшие за этим в 1872 г. переговоры о необходимости модернизации в эмирате были прекращены под нажимом русского посла в Стамбуле Н.П. Игнатьева.

Именитого венгерского ученого Арминия (Германа) Вамбери волновала загадка происхождения венгров. В венгерском языке можно было найти слова, схожие с теми, которые употребляют тюркоязычные народы. Может быть, прародиной венгров была Средняя Азия?

В Стамбуле он оказался, когда ему было примерно 20 лет. Приняв ислам, Арминий Вамбери работал некоторое время секретарем у Мехмеда Фуад-паши, министра иностранных дел Турции. Венгерская Академия наук заинтересовалась изысканиями Вамбери. И, наконец, Арминий Вамбери, обладатель турецкого паспорта, вскоре известный всему Стамбулу как Рашид эфенди, перевоплотился в странствующего дервиша.

В «Путешествии по Средней Азии из Тегерана через пустыню Каракум по восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару, Самарканд», предпринятом с ученой целью Вамбери, которого чрезвычайно трудно заподозрить в русофильстве, в частности, писал: «Русское образование и культура ловкой рукой была пересажена в Среднюю Азию, в эту крепость дикого фанатизма, алчности и тирании. Завоевание русскими Туркестана было счастьем для населения этой страны. В этом должна сознаться даже Англия»¹.

В том же своем «Путешествии по Средней Азии» Вамбери провозгласил и новую геополитическую доктрину — пантюркизм, основывающийся на приоритете этнической общности и происхождения турок и других тюркских народов. Следовательно, пантюркизм был изобретен отнюдь не турками: впервые его синтезировал как глобальную геополитическую идею никто не иной Арминий Вамбери, венгерский еврей-эмигрант, ученый и путешественник, работавший на британскую разведку. Кроме того, он путешествовал по Средней Азии под видом суфия с целью объединения вокруг турецкого султана всех антироссийских сил.

Вамбери писал: «Турецкая династия, оплот Османского могущества, создала из многих элементов на основе общего языка, религии и истории империю, простирающуюся от берегов Адриатики до самого Китая, более могущественную империю, чем та, что собрал Романов из самых разнородных и разрозненных материалов. Анатолийцы, азербайджанцы, туркмены, озбеги, киргизы и татары должны войти в единое целое могучего турецкого колосса, что позволит ему на равных померять-

¹ *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. Описание поездки из Тегерана через Туркменскую степь по восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару и Самарканд, совершенной в 1863 году Арминием Вамбери, членом Венгерской Академии. С картой Средней Азии / Пер. с англ. СПб., 1865; *Он же.* Очерки Средней Азии (дополнение к «Путешествию по Средней Азии») А. Вамбери, профессора восточных языков и литератур при Пражском университете. М., 1868.

ся силами с северным соперником». Дело в том, что в стамбульский период своей жизни Вамбери был еще и наставником будущего лидера младооттоманского заговора Мидат-паши, который в 1876 г. захватил власть в Оттоманской империи. Захватил власть для реализации этой пантюркистской программы, программы спасения уже перевалившей за пик своего могущества и шедшей к упадку империи. Эта же программа в основных своих принципах оставалась доминирующей в идеологии младотурков уже в начале XX в.

Автор первого весьма значительного и серьезного в мировой историографии исследования, посвященного проблеме, А.Д. Васильев¹ в конечном счете приходит к выводу, что, начиная с 30-х гг. XIX в. и вплоть до начала 70-х гг. XIX в., Османская империя проводила политику невмешательства в дела центральноазиатских ханств. Такой внешнеполитический курс был логическим продолжением внутренних реформ, направленных на европеизацию и на сохранение оставшихся территорий, а также идеологической доктрины османизма как единства всех подданных империи вне зависимости от религии. К началу 70-х гг. XIX в. стало очевидным, что попытки центральноазиатских правителей укрепить свою власть, провести техническую модернизацию с османской помощью и противостоять продвижению России с дипломатической поддержкой Османской империи не увенчались успехом.

Опираясь на архивные материалы, отмечает А.Д. Васильев, удалось проследить, что идеи панисламизма исходили от ханов центральноазиатских государств и были восприняты и использованы османским политическим руководством лишь во второй половине 70-х гг. XIX в.

Правящие круги султанской Турции строили планы создания под ее эгидой колоссальной «мусульманской» империи, выдвигая доктрину о том, что Турция является эпицентром всего тюркского мира. Британская империя, понимая крайне сомнительную обоснованность и неосуществимость этих претензий, поддерживала их, чтобы воспользоваться ими в своих целях для ослабления позиций России в Средней Азии.

Использовать Османскую империю против Российской призывал Дэвид Уркварт, известный на Востоке под именем Даудбея и именуемый в британской литературе «крестоносцем права и свободы викторианской эпохи». Чтобы привлечь вни-

¹ См.: *Васильев А.Д.* Указ. соч. С. 25.

мание правительства Великобритании к своим планам, Уркварт в 1833 г. издал книгу «Турция и ее ресурсы». В ней преувеличивалась военная и экономическая мощь Османской империи и подавались рекомендации к широкому ее использованию в борьбе против России.

Формирование в Стамбуле этой опорной базы Англии явилось одним из звеньев общего наступления британских правящих кругов на всем Востоке.

Еще до Крымской войны эти круги при помощи Турции стремились организовать подрывную деятельность в обширном районе от Крыма и Кавказа до Бухары и Хивы. Хивинское посольство при переговорах с генерал-губернатором В.А. Перовским в Оренбурге в 1852 г. угрожало уступить «земли, лежащие между Хивой и Сырдарьей, турецкому султану или англичанам» для устройства там англо-турецкой крепости и военной базы. Посол проговорился, что еще год назад хивинский сановник был отправлен для обсуждения этого вопроса в Тегеран, где проживал «именитый турок от лица султана»¹.

После начала Крымской войны, весной 1854 г., на Варнском совещании англо-французский военный совет обсуждал планы расчленения России и отторжения от нее Крыма и Кавказа, Польши и Белоруссии, Литвы, Финляндии и значительной части Украины. Великобритания думала не о защите Турции, а о поражении России и укреплении своих позиций в Европе и Азии. Османская империя, идя в фарватере Британской империи, оживленно содействовала британской политике на Востоке, преследуя при этом и свои цели. Тогда же активизировалась военно-политическая деятельность турецкой агентуры в Средней Азии.

После начала Крымской войны, в конце 1853 г., в различных районах Средней Азии появились турецкие эмиссары. Они были обеспечены посланиями-обращениями от имени турецкого султана, в которых Бухара, Хива и Коканд призывались к нападению на Россию².

Неслучайно именно в это время 12-тысячный отряд кокандцев предпринял наступление на форт Перовский. Кокандские

¹ *Халфин Н.А.* Султанская Турция и английская экспансия в Средней Азии (50–80 гг. XIX века) // Труды Среднеазиатского Государственного университета им. В.И. Ленина. История стран Востока. Новая серия, выпуск XCIV. Исторические науки, книга 14. Ташкент, 1957. С. 30.

² Центральный государственный архив Республики Узбекистан (далее — ЦГА РУ), ф. И-715, д. 15, док. 5.

войска были отбиты и Оренбургский генерал-губернатор генерал от кавалерии, генерал-адъютант, граф Василий Алексеевич Перовский писал, что молва, которая разойдется по Средней Азии в связи с поражением кокандцев, будет, «конечно, содействовать ослаблению враждебных для нас расположений, возбуждаемых агентами турецкого и английского правительства в Бухаре и Хиве»¹.

Отмечая существование неплохих отношений с Бухарой, Перовский продолжал далее, что «на прочность этого дружества полагаться нельзя, если только турки действуют в Бухаре столь же ревностно, как в Хиве. Здесь... стараются они внушить доверие к англичанам... против русских же возбудить недоверие; вследствие прошлогоднего хивинского посольства в Константинополь прислали они хану трех мастеров пушечного дела, двух турок, а третьего — англичанина, которые и отлили для хивинцев несколько орудий»².

Турецкие посланцы уделяли немало внимания распространению антироссийских настроений в Кокандском ханстве, стремясь использовать недовольство Коканда начатым со стороны Российской империи наступлением на захваченные кокандцами казахские территории. В Кокандском ханстве и среди казахских племен распространялись известия об отправке султаном несметного войска для войны с Россией, о призыве султана к организации военного блока Бухары и Коканда против России, чтобы «соединив свои головы, идти войной до Кизил Яра (Петропавловск) на русских»³. Вскоре из Стамбула возвратился бухарский посланник. Он привез в Бухару фирман султана о присвоении эмиру почетного титула⁴.

Для иллюстрации приемов турецкой агентуры характерен следующий эпизод, о котором сообщал в Петербург Перовский: «Между прочими средствами к возбуждению в народе религиозного фанатизма кокандские муллы пустили в ход древнее мусульманское поверье, заключающееся в том, что в Софийской мечети в Константинополе хранится меч Али, зятя Мухаммеда, и что когда настанет время восстать всем право-

¹ ЦГА РУ, ф. И-715, док. 22;

² Там же.

³ ЦГА РУ, ф. И-715, д. 15, приложение к док. 47.

⁴ ЦГА РУ, ф. И-715, д. 15, док. 78; письмо Перовского начальнику штаба Сибирского корпуса от 16 мая 1854 г. 10. Там же, док. 108; письмо от 26 августа 1854 г.

верным против гяуров, то меч этот сам должен выйти до половины из ножен. Теперь чудо это совершилось, проповедуют фанатики, обрекая проклятию всех, кто не послушается такого очевидного знака воли божьей. Ту же идею стараются распространить в Бухаре турецкие послы, подтверждая справедливость сказанного чуда»¹.

Интенсивная деятельность турецких агентов в Средней Азии вызывала нередко преувеличенные опасения о возможности прямого военного вторжения в среднеазиатские ханства. Русский пристав при «киргизах Большой Орды» сообщал, что в конце 1854 г. к бухарскому эмиру приехал английский посол, возбудивший вопрос о пропуске из Афганистана через ханство на север английских войск из Индии. Эмир якобы сначала отверг это требование, но когда английский посланник привез ему фирман турецкого султана, то он разрешил².

Летом 1855 г. правительственные чиновники Кокандского ханства, ссылаясь на «халифа правоверных», распространили среди находившихся в русском подданстве казахских племен множество религиозных воззваний, призывавших к открытой войне против России. Кокандские войска готовились к нападению на укрепление Верное. Гасфорд в донесении военному министру удостоверял, что среди кокандцев «есть иностранцы и присланные от турецкого султана начальники и что в войсках этих замечено более правильное устройство, чем прежде у них видали»³.

Нападение кокандских войск не состоялось — в этот район были переброшены дополнительные русские отряды. Но турецкая агентура успешно отвлекала силы России от театра Крымской войны.

Добиться открытого выступления всех среднеазиатских ханств против России или создания антирусского блока Османской империи не удалось. Народы Средней Азии настроенно относились к предложениям о сближении с Англией. Призывы же к войне с русскими среди казахов неизменно не пользовались успехом. Общеизвестны казахские восстания против кокандского гнета и активная поддержка, оказываемая казахами русским войскам в войне с Кокандом.

¹ЦГА РУ, ф. И-715, д. 15, док. 111, письмо Перовского от 20 сентября 1854 г.

²ЦГА РУ, ф. И-715, д. 16, док. 11.

³ЦГА РУ, ф. И-715, д. 16, док. 32.

Бухарское ханство было заинтересовано в развитии политических и экономических связей с Россией. Бухарские купцы с большой пользой для себя сбывали на русских рынках сельскохозяйственную продукцию ханства. В то же время в Бухаре большим спросом пользовались металлические и текстильные изделия русской промышленности.

Британские правящие круги во второй половине XIX в. не хотели примириться с тем, что в результате завоевания Средней Азии Россией, они лишались возможности превращения среднеазиатских ханств в свои рынки сбыта и продолжали использовать турецких агентов в формировании антироссийских настроений.

В конце 1868 г. в Бухарском ханстве появился турецкий улем Суави эффенди. Выбор духовного лица для засылки в Бухару был обусловлен тем, что турки рассчитывали через его посредство связаться с мусульманским духовенством ханства, чтобы, опираясь на него готовиться к военным действиям против России. Русский посол в Стамбуле Н.П. Игнатъев сообщал, что перед Суави эффенди были поставлены две задачи: «...с одной стороны, доставлять в Англию сведения о положении дел в Средней Азии, а с другой — направлять умы тамошнего населения в смысле нам враждебном»¹. Для этих целей британское правительство передало в распоряжение Суави эфенди крупные денежные суммы.

Через Кабул в Бухару был тогда же отправлен еще один турецкий эмиссар Шейх Сулейман. Он, человек, «весьма ловкий, изворотливый и довольно образованный», являлся посланцем турецкого султана к бухарскому эмиру «с инструкциями и советами для противодействия нашей деятельности в Средней Азии», — писал Н.П. Игнатъев².

Бывший представитель Кокандского ханства в Стамбуле Мирза Якуб — человек «набожный и литературно образованный» — намеревался остаться на постоянное жительство в этом городе и даже вызвал семью. Однако был задействован турецкими разведывательными органами для выполнения специального задания в Средней Азии. Мирза Якуб внезапно выехал в Египет. Перед ним была поставлена задача: через Индию проникнуть, не привлекая внимания в Коканд. Заинтересованные

¹ Российский Государственный военно-исторический архив (далее — РГВИА), ф. 846 (Военно-ученый архив Главного Штаба (ВУА), д. 6810, л. 6.

² РГВИА, ф. 846 — Военно-ученый архив (ВУА), д. 6810, л. 61.

турецкие инстанции снабдили его разнообразными документами и деньгами в сумме 60 тыс. пиастров. «Нет ничего невозможного в том, — писал Н. Игнатъев А. Горчакову, — что в его обществе имеются английские агенты»¹.

Одновременно с отправкой в Среднюю Азию отдельных эмиссаров турецкие клерикальные круги стремились использовать в качестве «связных» паломников, посещавших Мекку. В 1869 г. у возвращавшихся в Туркестан из Османской империи паломников были изъяты письма от имени турецкого султана к хивинскому хану и туркменским племенным вождям с призывом объединиться вокруг Турции².

Турецкие правящие круги с особенной настойчивостью стремились наладить непрерывную пересылку в среднеазиатские ханства литературы, призывавшей «страны ислама» к поддержке политики Османской империи. Особенно настойчиво стала проводиться засылка таких изданий в начале 70-х гг. XIX в., с приходом к власти правительства англофила Мидхат паши. Русский посол в Стамбуле Н. Игнатъев писал в министерство иностранных дел в январе 1873 г., о том, что турецкие политические круги, как и «английские агенты, надеются мало-помалу возбудить враждебные к нам чувства в Средней Азии...»³.

Через Кашгар в 1876 г. прошел в Семиречье турок Мухамед Али Имам эфенди, занимавшийся сбором денег на мечети в Медине. Обходя различные кишлаки и аулы, Имам эфенди собрал свыше тысячи рублей. Он посетил Верный, намереваясь двинуться затем в Ферганскую долину, но был задержан⁴ и по этапу выслан в Турцию. Любопытно, что во время пребывания этого турецкого агента под арестом в Ташкенте в канцелярию туркестанского генерал-губернатора началось паломничество некоторых представителей местной знати и духовенства, ходатайствовавших об освобождении Али Имам эфенди или о выдаче его на поруки⁵.

Премьер-министр Англии Дизраэли писал королеве Виктории в письме от 22 июля 1877 г.: «Россия должна быть атакована в Азии, войска должны быть посланы через Персид-

¹ РГВИА, ф. 846 (ВУА), д. 1327, л. 12; депеша Игнатъева в министерство иностранных дел от 4/16 февраля 1869 г.

² ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 34, д. 3, л. 6.

³ РГВИА, ф. 846 (ВУА), д. 6853, л. 15–16.

⁴ См.: *Халфин Н.А.* Указ. соч. С. 29–46.

⁵ ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 20, д. 8869, л. 1–39.

ский залив, и императрица Индии должна приказать своим армиям очистить Среднюю Азию от москвитов и сбросить их в Каспийское море»¹. Важным этапом на пути подготовки подобной «атаки России в Азии» являлась деятельность турецкой агентуры по созданию в Бухарском ханстве «нового центра религиозного мусульманского движения», как это констатировало Министерство иностранных дел России в переписке с туркестанским генерал-губернатором Кауфманом в 1877 г.

В Бухару и Кабул были отправлены турецкие посольства с идентичными письмами Абдул-Хамида, в которых говорилось: «Ислам представляет собой большое Дерево, корни которого находятся в Стамбуле, а ветви — в Кабуле и Бухаре. Я, как корень, занимаю теперь, по могуществу аллаха и при помощи англичан многие русские города и тесню русских. Поэтому вам не следует прекращать дружбу с англичанами, которые помогли нам во многом. Я — халиф Рума — отвечаю перед пророком, что англичане вам никакого вреда не сделают, и на страшном суде не захочу предстать с черным лицом... Мы, турки, с одной стороны, — гласило далее послание султана, — вы и англичане — с другой будем теснить русских»².

В Бухаре турецкая агентура вновь распространяла дезинформацию, о том что англичане обязались содержать стотысячное афганское войско, а также сосредоточили в районе Пешавара 35-тысячную армию. Опять утверждалось, что эта армия в случае отклонения бухарским эмиром англо-турецких предложений об объединенном нападении на Россию захватит Бухарское ханство и передаст его Афганистану. В 1877 г. в Бухару прибыл из Стамбула посланец от Абдул Малика — старшего сына бухарского эмира Музаффара, бежавшего в 1868 г. из Бухарского ханства. Абдул-Малик, как правило, появлялся на туркестанской границе в период осложнения отношений между Англией и Россией и использовался для оказания давления на Бухарское ханство. Вскоре, завершив переговоры в Бухаре, турецкий посланец вернулся в Стамбул³.

Одним из примеров является деятельность Валентина Бэкера. Совершив в 1873 г. совместно с капитаном Клейтоном и лейтенантом Биллом разведывательную поездку по Ирану

¹ *Seton-Watson*. Britain in Europe. L., 1945. P. 527; цит. по: *Халфин Н.А.* Указ. соч. С. 38.

² ЦГА РУ, ф. И-1, оп-34, д. 345, л. 114–117.

³ ЦГА РУ, ф. И-1, оп-34, д. 345, л. 55.

и Туркмении¹, полковник Бэкер опубликовал книгу «Тучи на Востоке». В ней он предлагал определенную политическую программу. Через посредство Афганистана или Турции Англия должна установить тесные связи с туркменами и распространить на них свой контроль. В 1877 г. Бэкер поступил на турецкую службу и в качестве генерал-майора под именем Бэкерпаши принимал участие в русско-турецкой войне 1877–1878 гг. После ее окончания ему был поручен важный военный пост на границе Турции с Россией. Как сообщал военному министру Д.А. Милютину военный агент России в Лондоне Горлов в письме от 5/17 августа 1879 г., Бэкер написал ряд книг в защиту Турции, преисполненных русофобией².

В городах Османской империи, расположенных на подступах к русским владениям в Закавказье, действовали и другие английские офицеры³.

Особенно активизировались их действия в конце 70-х — начале 80-х гг. XIX в. в Туркмении. Расположенная на фланге позиций России в Средней Азии Туркмения являлась удобной базой для английских и турецких интриг не только в Туркестанском генерал-губернаторстве, но и, что не менее интересовало Англию и Турцию, в Бухарском и Хивинском ханствах.

Англичанин О'Донован, исполнявший задания британских правящих кругов в Мерв в 1881 г., стремился привлечь к Англии симпатии туркменской аристократии и духовенства заверениями, что англичане «действуют с согласия турецкого султана»⁴. Но туркменские племена чрезвычайно недоверчиво относились к английской пропаганде и подкупам.

Деятельность Англии и Турции в Туркмении не увенчалась успехом. Изучение политики британских империалистов и султанской Турции в Средней Азии в 50–80-е гг. XIX в. приводит к следующим выводам: английские правящие круги в своей экспансии на Среднем Востоке и в Средней Азии стремились использовать в своих интересах авторитет и влияние Османской империи в «мусульманском мире». Эти действия облегчались тем обстоятельством, что турецкая элита и сама

¹ См.: *Халфин Н.А.* Указ. соч. С. 41.

² РГВИА, ф. 846 (Военно-Ученый архив (далее — ВУА)), д. 1, за 1879 г., л. 168–169.

³ РГВИА, ф. 846 (ВУА), д. 1, за 1879 г., л. 168–169.

⁴ РГВИА, ф. 846 (ВУА), д. 6938, л. 32; письмо начальника Каттакурганского отдела начальнику Зарафшанского округа Туркестанского края от 25 июля 1881 г.

стремилась к установлению господства над всеми «мусульманскими народами». Турецкие «султаны-халифы» должны были возглавить этот «мусульманский мир».

Перед турецкой агентурой ставилась задача наряду с военно-политической разведкой вести систематическую идейную мировоззренческую обработку народов Средней Азии, подогреть в них недружелюбные чувства к России и разнообразно превозносить Великобританию. В различных конкретных исторических условиях турецкая агентура ориентировалась на то или иное из среднеазиатских ханств. Идеологическое и политическое наступление султанской Турции за рассмотренный период не принесло ощутимых результатов.

С конца 1870-х гг. руководство Османской империи переходит к политике панисламизма для противодействия европейской экспансии. Основным регионом для распространения идей панисламизма в Азии османское руководство начинает рассматривать Афганистан. Турецкое влияние в регионе становится на рубеже XIX–XX вв. настолько сильным, что едва не приводит Афганистан к вступлению в Первую мировую войну на стороне Османской империи¹.

Азиатский отдел Главного штаба 8 января 1908 г. доложил Главному управлению Генерального штаба о просьбе британских подданных лейтенанта Уайтэкера и Т. Миллера посетить пограничные с Китаем районы Туркестанского края, Степного края и Алтая. Посольство Великобритании обратилось к России о санкции на поездку. Главное управление Генерального штаба 16 января ответило категорическим отказом, так как «...направление и странное совпадение их маршрутов совершенно недвусмысленно обнаруживает истинную цель их путешествия». А именно — разведку. К письму в Главный штаб генерал-квартирмейстер Главного управления Генерального штаба приложил подробную карту местности, по которой намеревались путешествовать англичане, с обозначением запланированных ими маршрутов, тактически оба в различное время и во встречных направлениях намеревались проследовать по одному маршруту, пролежавшему по наименее изученным и весьма важным с военной точки зрения районам. Ключевыми пунктами намеченного пути были Пишпек, Верный, Кульджа, Семипалатинск, Кошагач и Бийск².

¹ См.: *Васильев А.Д.* Указ. соч. С. 26.

² РГВИА, ф. 2000, оп. 15/с., д. 30, л. 14, 15.

К концу 1907 г. Россия оказалась в очередной раз на грани войны с Турцией, которой покровительствовала Германия. Без поддержки Англии решиться на подобный конфликт для России было бы безумием. В начале января 1908 г. русско-турецкие отношения обсуждались в Совете государственной обороны, 21 января для выработки окончательного решения собралось Особое совещание, возглавленное председателем Совета министров П.А. Столыпиным. Самым горячим сторонником войны был министр иностранных дел Извольский. На совещании он заявил, что недавно заключенные соглашения с Японией и Англией предполагают активизацию России на «Турецком Востоке». Он уверял, что в этой ситуации «легко было бы скомбинировать совместные военного характера мероприятия двух государств в Турции», т.е. совместные с Англией боевые операции¹.

Большинство участников совещания высказалось против войны, Извольского поддержал только начальник Генштаба Палицын. В письме военному министру 1 февраля Извольский писал: «...в настоящее время возбужден общий вопрос о возможности допуска английских подданных в наши среднеазиатские владения... впредь, до выяснения точки зрения заинтересованных ведомств, было бы желательно не отвечать Великобританскому правительству отказом на поступающие от него ходатайства о разрешении его подданным совершать поездки по Азиатской России, чтобы не обострять вопрос заранее и не компрометировать без нужды последних переговоров»². Извольский просил «поддержать ходатайство» посла Артура Никольсона и по тому же «запретному» маршруту разрешить поездку британскому подполковнику К. Вуду, и не отказать в пропуске через Туркестан консулу Г. Макартнею и путешественнику Т. Бэти³.

Военный министр вынужден был отменить первоначальный запрет «ввиду соображений, приведенных министром иностранных дел»⁴. К весне 1908 г. опасность войны с Турцией миновала, но британская разведка успешно ею воспользовалась.

На базарах, в караван-сараях Бухарского ханства живо интересовались конституционной борьбой в Персии и Турции.

¹ См.: *Бестужев И.В.* Борьба в России по вопросам внешней политики 1906–1910 гг. М., 1961. С. 150–151.

² РГВИА, ф. 2000, оп. 15/с., д. 30, л. 19.

³ РГВИА, ф. 2000, оп. 15/с., д. 30, л. 20.

⁴ РГВИА, ф. 2000, оп. 15/с., д. 30., л. 18.

Народ Бухары сравнивал свое угнетенное состояние с состоянием обновленных наций Персии и Турции. Это сравнение не шло в пользу бухарского государственного устройства и бухарское общество убеждалось, что такое положение не может быть более терпимым.

Турецкие эмиссары использовали периодическую печать для пропаганды идей пантюркизма в Бухарском ханстве, насаждая эти идеи преимущественно среди бухарского купечества. В Средней Азии распространялись турецкие газеты и журналы, в которых пропагандировалась идея объединения мусульман под главенством Османской Турции для борьбы с Россией. Турецкий комитет «Единение и прогресс» имел в Бухаре своих постоянных представителей, снабжавших его необходимыми агентурными данными и различными справками.

Приверженцы пантюркизма в Средней Азии были инициаторами различных денежных сборов для поддержания турецкого флота, армии, строительства военных железных дорог¹.

По инициативе представителей мусульманского духовенства в Бухаре был проведен сбор пожертвований для поддержки ислама и халифата. В конце 90-х гг. XX в. было собрано четыре миллиона таньга, что равнялось 680 тыс. рублей золотом и отправлено через паломников в Турцию для передачи султану. В 1901 г. при деятельном участии высшего мусульманского духовенства был организован сбор в пользу Турции на строительство железной дороги в Мекку. 117 137 руб. золотом были переведены через отделение Государственного банка в Министерство иностранных дел для передачи турецкому послу в Петербург².

Политике духовенства следовали и эмир, и кушбеги, и другие высшие сановники. По свидетельству А.А. Семенова, «без излишней огласки эмир Абдулахад в начале девяностых годов пожертвовал несколько сот тысяч рублей золотом на постройку Геджазской железной дороги. Стремясь следовать своему повелителю, бухарский кушбег пожертвовал на те же цели 150 тысяч рублей, столько же дал верховный судья Бухары, жертвовали и прочие сановники»³. Духовенство вело усиленную пропаганду за изгнание с помощью Турции русских из Бухары.

¹ См.: *Ишанов А.И.* Бухарская Народная Советская Республика / Под ред. академика АН Узбекистана И.К. Додонова. Ташкент, 1969. С. 96.

² ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 66, л. 77–80.

³ *Семенов А.А.* Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени. Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. II. Душанбе, 1954. С. 9.

Османская империя соперничала с Российской империей за политическое и культурное влияние в Средней Азии и стремилась отторгнуть Бухарский эмират от ее влияния и установить над ним протекторат Турции. После Турецкой революции 1908 г. в Бухаре активизировалась деятельность турецких агентов приезжавших в эмират под видом купцов, странствующих мулл, дервишей¹. В Бухаре они находили приют у мударрисов, ишанов и других духовных лиц². Турецкие эмиссары рассматривали живших в Зарафшанском оазисе шиитов — иранцев в качестве агентов влияния Российской империи в Бухаре³.

Эмир Абдулахад к управлению страной привлек шиитских лидеров и внешне благожелательно относился к России. В связи с этим суннитское духовенство Бухарского эмирата было настроено против эмира, хотело отстранить его от власти и поставить на бухарский трон кого-нибудь из его братьев⁴. Турецкие агенты и суннитское духовенство вели среди населения устную пропаганду против эмира Абдулахада и не уставали напоминать, что он рожден от иранки, а своего наследника Саид Алима обучает среди христиан в Петербурге⁵. Кроме того, эмир Абдулахад стал генералом от кавалерии русской армии, получил придворное звание генерал-адъютанта и сделался почетным атаманом Терского казачьего войска, шефом 5-го Оренбургского казачьего полка. Он носил титул «высочество» и был награжден всеми русскими орденами вплоть до высшего императорского ордена Святого Андрея Первозванного с цепью включительно, а также орденом Итальянской короны 1-й степени, французскими орденами Почетного легиона и Большого офицерского креста и др.

Его наследник имел чин полковника русской армии, придворное звание флигель-адъютанта и титул светлости. Эмир имел дачу-дворец в Крыму, в Ялте, где он построил себе дворец и дачи в Железноводске и Кисловодске, дом в Петербурге. Эмир любил путешествовать. Впервые посетив Россию в 1882 г.,

¹ ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 27, д. 1600-а, л. 2; ф. И-3. оп. 2, д. 52, л. 10, 12, 17; РГВИА, ф. 400, оп. 262/912-915, 1910, св. 300, д. 133, л. 4, 65, 82, 87; ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 157, л. 1, 2; д. 172, л. 8; оп. 1, д. 519, л. 19.

² ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 1, д. 705, л. 75, 76; оп. 2, д. 177, л. 24-25.

³ РГВИА, ф. 400, оп. 262/912-915, 1910 г. св. 300, д. 133, л. 6-7.

⁴ Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ ИДУ МИД РФ), ф. Среднеазиатский стол, д. 303, Письмо политического агента А.А. Нератову в Министерство иностранных дел от 30/1-1913 г., л. 21-24.

⁵ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 150, л. 1.

он затем неоднократно бывал в Москве и Санкт-Петербурге: в 1893 г. он привозил в столицу Российской империи своего сына Алим-хана, в 1896 приезжал на торжества по случаю коронации императора Николая II, а последний раз был в Санкт-Петербурге незадолго до своей смерти и торжественно отмечал там двадцатипятилетие своего пребывания на бухарском троне. Кроме этого он бывал в Киеве, Одессе, Екатеринославе, Баку, Тифлисе, Батуме, Севастополе, Бахчисарае. Почти каждое лето Абд ал-Ахад отдыхал на Кавказе, на Минеральных водах или в Крыму.

При эмире Абд ал-Ахаде в ханстве были отменены пытки и ограничены смертные казни, а самые жестокие виды из них (например, когда осужденного сбрасывали с самого высокого в Бухаре минарета Калян) были запрещены. При нем в ханстве была начата промышленная добыча меди, железа, золота, проложены железные дороги и телеграфных линий, а также активно развивалась торговля. Сам эмир деятельно участвовал в торговле каракулем, занимая третье место на мировом рынке по объему торговых операций с этим ценным сырьем. По некоторым данным на личных счетах эмира в российском государственном банке хранилось около 27 млн руб. золотом и еще около 7 млн — в частных коммерческих банках России.

Турецкие агенты и суннитское духовенство использовали и тот факт, что в результате столкновения, произошедшего в 1894 г. между эмиром и суннитским духовенством, Абдулахад переехал на жительство в Кермине. Эмир Абдулахад пребывал там до самой своей смерти в конце 1910 г.¹

Эмир Абдулахад, совершая поездки в Петербург, Крым, на Кавказ, часто делал подношения видным чиновникам Российской империи. Оппозиция старалась вселить в сознание суннитскому населению, что Абдулахад отошел от государственных дел, он напрасно проматывает государственные деньги, пытаясь угодить императору России и его министрам². В подготовке суннито-шиитского конфликта 1910 г. суннитским феодалам и духовенству существенную поддержку оказывали и турецкие агитаторы³.

¹ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 161, л. 5.

² Там же.

³ См.: *Хамраев А. Х.* К вопросу о январских событиях 1910 года в Бухаре // Труды Среднеазиатского государственного университета им. В.И. Ленина. Вып. LVII. Ташкент, 1954. С. 72.

Многочисленное и всесильное в условиях Бухарского эмирата духовенство и земледельческая аристократия были глубоко консервативными силами. Они отстаивали отжившие деспотические порядки, выражали недовольство эмиру за его уступки правительству России. Они протестовали против постройки шоссейной дороги Самарканд — Термез, против открытия банков, заводов в Новой Бухаре. Модернизация объявлялась духовенством противоречащей шариату и духу ислама.

В 1910 г. один из влиятельных представителей духовенства — ишан Шаяхси, который имел в ханстве около ста тысяч мюридов, обратился с письмом, подписанным 56 духовными лицами Бухары, к правителям Афганистана и Турции об оказании помощи бухарцам в освобождении от власти Российской империи¹. К этому времени относится возникновение национально-религиозной вражды между узбеками и иранцами, проживавшими в Бухаре, превратившейся в кровавую резню². По требованию российского политического агента, раис города Бухары Бадретдинов как зачинщик национально-религиозного столкновения был отстранен от должности и выслан за пределы столицы. Это вызвало сильное недовольство мусульманского духовенства, видевшего в Бадритдинове «ревностного мусульманина и сторонника объединения мусульманского мира под эгидой Турции»³. По требованию духовенства, Бадретдинов был возвращен и в 1913 г. назначен кази-калоном Бухарского ханства. Пользуясь высоким положением, он собрал 300 тыс. руб. для военных нужд Турции и снабжал турецких разведчиков в Бухаре открытыми листами, денежными субсидиями и подарками.

В июле 1910 г. из Стамбула был направлен в Бухару Салих Эфенди со специальной миссией поднять среди татар и бухарцев движение за единение всех мусульман⁴.

В 1913 г. в Бухаре было собрано и отправлено в Константинополь 500 тыс. руб. в распоряжение «Общества национальной помощи оттоманскому флоту», созданному при турецком комитете «Единение и прогресс»⁵.

Начавшаяся летом 1914 г. Первая мировая война не могла не оказать определенного воздействия и на население Средней

¹ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 66, л. 77–80.

² Военный сборник. 1910. № 5. С. 213–214.

³ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 3, д. 269, л. 7–9.

⁴ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 155, л. 4–8.

⁵ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 3, д. 239, л. 10.

Азии, в том числе Хивинского ханства. После начала войны ведущие державы двух империалистических блоков развернули упорную дипломатическую борьбу за привлечение на свою сторону нейтральных стран. В этой борьбе Турция и, в частности, мусульманское духовенство этой страны выступили в поддержку Германии. Турецкий глава мусульманского духовенства шейх-уль-Ислам, например, в мечети Фатих в Стамбуле в начале же войны огласил свои фетвы (призывы) к мусульманам всего мира, предлагая им объединиться для борьбы со странами Антанты¹.

Исключительно большое возбуждение у мусульман Средней Азии, в том числе Хивинского ханства и Бухарского эмирата, вызвали прокламации, выпущенные в Турции под названием «Священная война обязательна». Они были изданы после вступления Турции в войну против стран Антанты — России, Англии и Франции. Прокламации были тайно ввезены в Хивинское ханство, Бухарский эмират и Туркестанский край турецкими агентами и розданы местному мусульманскому духовенству. Последнее затем распространяло их среди верующих мусульман. Основной целью прокламаций стало стремление поднять на вооруженную борьбу мусульманские народы, находившиеся под господством России, Англии и Франции². Этот призыв был поддержан мусульманским духовенством Средней Азии.

Бухарские ишаны Шаяхсы и Ибадулла в 1915–1917 гг. несколько раз обращались к жителям Хивы и Туркестана с воззваниями, в которых заявляли, что Германия вначале сокрушит Францию, а затем Россию и тем самым освободит Среднюю Азию от имперского господства. Они призывали мусульман Хивинского ханства и Туркестана помогать немцам и туркам, объявив «священную» войну против русских³.

В феврале 1915 г. ишан Шаяхсы в связи с объявлением Турцией войны против России выступил с воззванием ко всем мусульманам Бухары и Туркестана об оказании помощи единоверным туркам, призывая мусульманские народы к восстанию против господства России⁴.

¹ См.: *Тухтаматов Т.Г.* Россия и Хива в конце XIX — начале XX в. Победа Хорезмской народной революции. М., 1969. С. 83.

² Центральный Государственный архив Республики Узбекистан (далее — ЦГА РУ), ф. И-3, оп. 1, д. 705, л. 68–71.

³ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 177, л. 2, 24–26.

⁴ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 177, л. 4.

Во время известного национально-освободительного восстания в 1916 г. в Туркестане бухарское духовенство усердно пропагандировало идею «газавата». 17 июля 1916 г. ишан Шаяхси обратился с письмом к жителям Шахрисабза, Катта-Кургана, Самарканда и Зияутдина с призывом присоединиться к восставшему против русского владычества населению Джизака¹.

Под воздействием всенародного восстания 1916 г. в Туркестане произошли волнения в ряде местностей ханства, а именно: в Мургабе, Яккатуте, Багаутдине, Вабкенте, Гиждуване, Зияутдине, Хатырчи; там вели агитацию против русского владычества прибывшие из Каттакургона².

Бухарским правительством были предприняты энергичные меры, преграждающие влияние восстания в Туркестане на пограничные районы ханства. Зияутдинскому и Хатырчинскому бекам было предписано собрать всех нукеров и выставить их для охраны границы, чтобы никоим образом не могли проникнуть на бухарскую территорию вооруженные группы «мятежников», выяснить личность проповедника, появившегося в кишлаке Мир и призывающего население к восстанию, арестовать его. Арестовать также и тех, кто пытается поддерживать агитатора и возбуждать население. Охрана расположенных на бухарской территории железнодорожных станций Зирабулак, Зиятдин, Кермине, Малик, Кзылтпе была поручена соответствующим бекам³.

В новой туркмено-узбекской усобице, развернувшейся в 1915 г. в Хивинском ханстве, немаловажную роль играли немецкие и турецкие агенты. Немецкие и турецкие разведывательные органы считали, что Асфендиархан, будучи ставленником России на хивинском престоле, по определению выполняет волю метрополии.

Туркестанский генерал-губернатор Ф.В. Мартсон 12 апреля 1915 г. сообщил военному министру о том, что в начавшейся в Хивинском ханстве борьбе немаловажную роль играли немецкие и турецкие агенты, склонявшие туркмен к вооруженному выступлению против Асфендиархана⁴. Ф.В. Мартсон также отмечал, что немцы различными путями снабжают хивинских туркмен оружием. Начальник Азиатской части Военного ми-

¹ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 177, л. 3; см. также: *Ишанов А.И.* Указ. соч. С. 98.

² ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 444, л. 22–23, 39–40.

³ ЦГА РУ, ф. И-3, оп. 2, д. 444, л. 13–14.

⁴ См.: *Тухтаметов Т.Г.* Указ. соч. С. 84–85.

нистерства генерал-лейтенант Манакин в своем отношении в мобилизационный отдел Главного управления генерального штаба 16 апреля 1915 г. также писал, что «имеются указания на немецкую агитацию среди хивинских туркмен и снабжение их оружием через Персию».

О действиях немецких агентов, призывавших туркменских вождей к борьбе против Асфендиархана, извещается в отношении Главного штаба Военного министерства на имя военного министра от 25 апреля 1915 г. Начальник Азиатской части Главного штаба 13 мая 1915 г. в своем отношении к военному министру, сообщая об усобице в Хивинском ханстве, отмечал, что туркменских предводителей к борьбе с Асфендиарханом подстрекали и подстрекают немецкие и турецкие агенты. По мере обострения обстановки в ханстве активную роль стали играть туркменские духовные лица во главе с Ишан ханом, что следует поставить в прямую связь с турецкой и немецкой агитацией среди туркмен Хивы под влиянием младотурецкой прокламации «Священная война обязательна».

Знаменательно дело андижанского миллионера Миркамила Муминбаева¹, обвиненного в политической неблагонадежности и деятельности в пользу Турции. Ташкентское районное охранное отделение доложило, что ее агенты в доме Муминбаева обнаружили воззвание с призывом помогать Турции, письма на имя Энверпаши и Сандерса, гектограф и бикфордов шнур.

Миркамил Муминбаев и другие лица 9 августа 1915 г. были арестованы и посажены в ташкентскую тюрьму, но Муминбаев — слишком крупная фигура, чтобы его арест прошел незамеченным. За него вступилась ферганская администрация, его поддержал и сам генерал-губернатор. Охранное отделение было вынуждено признать, что собрать «неопровержимых улик не удалось». Туркестанские власти были склонны освободить Муминбаева, но решили сохранить видимость наказания, выслав в начале 1916 г. Муминбаева за пределы края на один год. Вскоре был найден предлог для «амнистии» — день рождения императора Николая II.

Лица, способствовавшие обвинению Муминбаева, — агенты охранного отделения Мухамед Садыков и Алексей Тимофеев как «заподозренные в провокации на политической почве» были надолго высланы из Туркестана.

¹См.: *Ковалев П.А.* Революционная ситуация 1915–1917 гг. и ее проявления в Туркестане. Ташкент, 1971.

Благодарный Муминбаев 25 апреля 1916 г. телеграфировал из Москвы генерал-губернатору Мартсону: «Вознося за Вас молитвы к небу, я приношу мою искреннюю и глубокую благодарность за милость, оказанную мне, и о таковой милости никогда не забудем ни я, ни мои дети»¹.

Муминбаеву были устроены в Ташкенте и Андижане торжественные встречи. В Андижане 10 мая его шумно встречали 200 человек, и полиции пришлось наводить порядок.

Высланные же с Муминбаевым андижанцы Турсунбай Мулла Абдувалиев и Ибрагим Ходжаев — люди, менее богатые, — не были амнистированы и оставались в ссылке и в последующее время.

Как сообщила туркестанская администрация, «событиями текущей войны туземное население живо интересуется», «население Ферганы сильно прислушивается к известиям с театра военных действий и, собираясь в чайханах, обсуждает настоящее положение вещей» и «по чайханам среди низших слоев идут оживленные беседы о войне, носящие характер сказок и вымыслов»².

В донесениях с мест осенью 1915 г. отмечалось, что «все население всколыхнулось, взбудоражилось», что «нужда растет, а вместе с ней недовольство народонаселения, могущее вылиться в открытое возмущение». Кризисные явления в колониальном крае, наблюдавшиеся из месяца в месяц, происходили в сложных условиях внутренней и внешней обстановки, порожденной обострением борьбы империалистических группировок. В этой борьбе «большие надежды» возлагались «на мусульманские окраины России»³. Во время войны действовал и «незримый фронт»: в Туркестане заметно усилили разведывательно-диверсионную деятельность турецкие резиденты, союзники Германии, принимавшие меры для усиления панисламистского и пантюкистского движения в крае.

С этой целью использовались современные события: война Турции с Россией, поражения российских вооруженных сил, появление в крае беженцев, военнопленных. Особенно активную деятельность германо-турецкие агенты развернули среди служащих иностранных торгово-промышленных фирм, немецких колонистов, высших и клерикальных слоев коренного населения, причем они больше всего были активны в наиболее

¹ ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 31, д. 1073, л. 78.

² ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 31, д. 1084, л. 5; д. 999, л. 148.

³ ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 31, д. 1073, л. 78.

отсталых, отдаленных и пограничных районах. В самом начале войны 15 августа 1914 г. начальник Туркестанского районного охранного отделения подполковник Сизых сообщал начальнику Штаба Туркестанского военного округа, что «в последнее время в гг. Кермине, Новую и Старую Бухару поступает из Турции в значительном количестве корреспонденция, адресованная “знатным сартам”»¹. В колониальном крае, разумеется, была почва для недовольства местными порядками и среди верхов коренного населения.

Власти, особенно охранка, придавали этому недовольству во всех случаях панисламистскую окраску. Туркестанская администрация особенно тревожилась по поводу издания Манифеста панисламистов, собравшихся в Стамбуле и поддержавших глобальный геополитический план Энверпаши, который предусматривал прорыв Кавказского фронта, захват Закавказья и Северного Ирана, а затем (с помощью Ирана и Афганистана) — Закаспийской области, Средней Азии и т.д.²

Манифест провозглашал, что почти весь мусульманский мир — остров Ява, Алжир, Марокко, Тунис, Египет, Судан, великая Сибирь, великий Туркестан, Хива, Бухара, Кавказ, Крым, Казань, Астрахань, земли казахов — «терроризированы жестокими врагами нашей религии». Манифест призывал всех мусульман подняться на «священную войну» за освобождение всего мусульманского мира (200 млн человек) от Явы до Кавказа, от Казани до Индии, за создание мирового халифата под эгидой турецкого султана³. Местные власти в связи с этим подхватывали и гиперболизировали всевозможные тревожные слухи. Туркестанская колониальная администрация, особенно в первые годы войны, занялась повальным розыском лиц, сочувствующих Турции, собирающих деньги в ее пользу. Власти старались выселять из края турецких подданных — мусульман. Факты протурецкой деятельности имели место, их было достаточно, особенно среди духовных лиц, которые симпатизировали единой Турции, вели протурецкую пропаганду и склонны были использовать обстановку войны в своих панисламистских целях⁴. В мечетях и медресе иногда производились

¹ РГВИА, ф. 1396, оп. 5, д. 2, л. 105, 107.

² См.: Миллер А. Турция и Германия в годы первой мировой войны. М., 1944. С. 17.

³ ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 31, д. 999, л. 65.

⁴ См.: Савицкий А.П. Некоторые данные об исламских учреждениях и политике царских властей в Туркестане // Труды ТашГУ. Ташкент, 1956. С. 67–68.

обыски, были случаи арестов мулл и казиев якобы за призыв после вечернего «азана» (молитвы) к «джихаду», т.е. священной войне. Ловили «панисламистов» порой и на улице.

Властей беспокоило и немалое количество турецких военнопленных в крае. Военнопленные турки, особенно офицеры, привлекались в качестве учителей в мактабы и медресе Туркестанского края, создавали нелегальные военно-спортивные школы для туркестанской молодежи, в которых наряду с обучением военному делу пропагандировали идеи пантюркизма.

Весной 1916 г. в русских поселках Пржевальского уезда среди жен солдат поднялось брожение, вылившееся в селении Тюп в демонстрацию и разгром волостного правления.

Чашу народного терпения переполнил памятный для Средней Азии указ № 1526 «О привлечении мужского инородческого населения для работ по устройству оборонительных сооружений и военных сообщений в районе действующей армии, а равно для всяких иных, необходимых для государственной обороны работ».

Указ, датированный 25 июня 1916 г., был обнародован 2 июля по всей Средней Азии, как раз в тот момент, когда туда пришло известие о поражении в соседнем с Средней Азией Иране корпуса генерала Баратова. Германо-турецкие силы принудили армию России начать отступление в районе Керманшаха¹. Весть о неудаче царской армии в «мусульманской стране» чрезвычайно быстро распространилась по всей Средней Азии. Престиж российской колониальной власти в глазах местного населения в связи с этим известием падал все больше и больше, и нередко можно было услышать разговоры о том, что скоро единоверные турки появятся в Туркестане в роли освободителей мусульман. Всё это вылилось в знаменитое восстание 1916 г. в Средней Азии и Казахстане. Загнанные вовнутрь волнения продолжались и подогревались извне вплоть до Российской революции 1917 г.

Новый импульс пантюркистским настроениям в Туркестанском крае, Бухарском эмирате и Хивинском ханстве дала Российская революция.

В национальном вопросе некоторые члены образованного 26–29 ноября (9–12 декабря) 1917 г. и просуществовавшего 64 дня, Правительства Туркестанской Автономии сочувствен-

¹ См.: *Азиз Ниалло*. Очерки истории революции и гражданской войны в Киргизии и Средней Азии. Материалы по истории киргиз и Киргизстана / Под ред. и с предисл. канд. ист. наук Г.Г. Куранова. Фрунзе, 1941. С. 33.

но относились к идеям пантюркизма и панисламизма. «Во что бы то ни стало нужно внедрить в сознание мусульманского народа, — писал официальный орган Правительства газета «Эль-байроги», — идеи пантюркизма и панисламизма»¹.

Отдельные лидеры Кокандской автономии пытались осуществлять свою деятельность в Ташкенте, где члены комитета «Иттихад ва таракки» популяризировали пантюркистские идеи через газету «Улуг Туркестан».

Вскоре после февраля 1917 г. в Ташкенте обосновался турецкий офицер Османбек в качестве представителя турецкой партии «Иттихад ва таракки». С помощью местных единомышленников он создал в Ташкенте объединенный центр общества «Иттихад ва таракки», стремившийся создать из Туркестана и других областей России, населенных тюркоязычными народами, «Великое тюркское государство» под эгидой Турции².

В период оккупации Закавказья военный министр Турции Энвер-паша направил из Баку в Ташкент для ведения политической работы одного из видных пантюркистов Юсуфзия-бека. Прибыв в Ташкент, Юсуфзия-бек встретился с туркестанскими пантюркистами — членами общества «Иттихад ва таракки». Туркестанские пантюркисты приняли предложения Юсуфзия-бека о создании в Средней Азии Великого Туркестанского султаната в составе пяти ханств: Ташкентского, Кокандского, Бухарского, Хивинского, Туркменского. Они согласились признать верховным властителем Туркестанского султаната одного из турецких принцев и подчинить его султанской Турции.

Интенсивно распространялись слухи о скором прибытии в Туркестан Турецкой Армии ислама³.

В 1920 г. Энвер приехал в Баку, где в то время происходил I съезд народов Востока. Он передал президиуму съезда декларацию. Съезд народов Востока в своем решении по декларации Энвера указал на необходимость проявить по отношению к нему особую осторожность⁴.

Новые отношения у России с Турцией начались после секретной миссии М.В. Фрунзе и его встречи с Кемалем — па-

¹ Эль-байроги. 1918. № 16.

² См.: *Бабаходжаев А.Х.* Провал английской политики в Средней Азии и на Среднем Востоке (1918–1924) / Под грифом: Институт востоковедения Академии наук Узбекской ССР и Институт истории и археологии Академии наук Узбекской ССР. М., 1962. С. 2.

³ Там же. С. 27.

⁴ Стенографический отчет I съезда народов в Баку. Пг., 1920. С. 107–108.

шей. Ирония судьбы — большевистский военачальник разрушивший Бухарский эмират помог Кемалю Ататюрку спасти Турцию.

После Первой мировой войны Антанта приступила к ликвидации Османской империи, на помощь Турции пришла... ее извечный враг Россия.

Правда, представлял Россию... Главнокомандующий Вооруженными Силами Украинской Советской Социалистической Республики Михаил Васильевич Фрунзе. Видимо, в силу особой деликатности миссии Фрунзе на короткое время сделался «украинцем».

В 1916 г. тогда еще царская Россия договорилась с союзниками по войне о будущем разделе Турции, терпевшей на тот момент поражение за поражением. Но революция 1917 г. внесла в эти планы серьезные коррективы. Капитуляция Турции в октябре 1918 г. стала концом империи. В мае 1919 г. на полуостров Малая Азия высадились отряды греков, вооруженные Англией. Турция была деморализована, и их продвижение не встретило серьезного отпора. Согласно Севрскому мирному договору 1920 г. часть восточной Фракии, район г. Смирна (Измир) и некоторые другие территории перешли в состав Греции, Турецкая Армения — в состав Армении, а официальный Стамбул обязался подавлять все выступления недовольных такой капитулянтской политикой. Движение недовольных возглавил генерал Мустафа Кемаль-паша (будущий Ататюрк). 23 апреля 1920 г. Великое национальное собрание Турции избрало Кемаль-пашу президентом Турции.

Михаил Фрунзе 4 ноября 1921 г. с советниками выехал спецпоездом из Харькова. 13 декабря миссия благополучно прибыла в Анкару. Командарм Красной Армии выступил в Великом Национальном Собрании Турции. 2 января 1922 г. договор «дружбе и братстве» между Турцией и Украинской Советской Социалистической Республикой был заключен. В 1921–1922 гг. согласно указанному договору в Турцию было поставлено около 40 тыс. винтовок, сотни пулеметов, 54 орудия с многотысячным комплектом снарядов и огромное количество военного снаряжения. Турецкие корабли пополнялись командным составом черноморско-азовского флота. Через Азербайджан в Турцию шли нефть, бензин и керосин. Кроме того, Турции была оказана финансовая помощь в размере не менее 10 млн руб. золотом. Ленин также подарил Турции без малого 20 тыс. кв. км территории с населением 492 тыс. чело-

век, проживавших в закавказских округах Карс, Ардаган и Артавин. Столь весомая помощь плюс нахождение в стане Кемаля советских военных советников не могли не сказаться на ходе боевых действий. 26 августа 1922 г. турецкие войска перешли в контрнаступление и за две недели освободили оккупированную территорию. 9 сентября 1922 г. не без помощи советских военспецов турки в решающей битве разгромили греков под Измиром и освободили Анатолию.

В октябре 1922 г. было заключено перемирие. По Лозаннскому мирному договору 24 июля 1923 г. в составе Турции оставалась Восточная Фракия и Турецкая Армения; греческое население Малой Азии репатриировалось в Грецию; в свою очередь в Анатолию переселялись турки, проживавшие в Балканских странах. Турции были также возвращены острова Имброс и Тенедос. Заслуги Михаила Фрунзе перед Турцией увековечены в монументе Республике на центральной площади Стамбула, где стоит в одном ряду с героями национально-освободительной войны во главе с Мустафой Кемалем Ататюрком.

Изучение и всесторонний анализ источников позволили проследить, что во взаимоотношениях Турции с Россией в Средней Азии четко прослеживаются, по крайней мере, три тенденции.

1. Середина XIX в. — это отвлечение России от Константинополя и проливов Босфор и Дарданеллы, что составляло «Великую Российскую мечту», в сторону Средней Азии. В этом Османской империи подыгрывала Британская империя. Обе империи, может быть, бессознательно надеялись, что российский военный потенциал впустую, без пользы, уйдет, как вода в сухой среднеазиатский песок, и поднимая шум на весь мир при каждом новом продвижении России в Среднюю Азию подталкивали ее в этом направлении. Турции тоже было выгодно играть с Россией почти на своем поле, где жили родственные, сочувствующие ей народы.

В 60-е гг. XIX в. Арминий Вамбери создает глобальную концепцию пантюркизма, ее усовершенствуют татарские интеллектуалы из Казани и Бахчисарая и инкорпорируют извне в Оттоманскую империю. Но там господствует идеология оттоманизма и панисламизма и борьба с Россией в Средней Азии проходит под этим флагом.

С приходом к власти младотурков в 1908 г. они вскоре разочаровываются в оттоманизме и берут на вооружение идеологию пантюркизма.

Пик пантюркизма в Средней Азии приходится на время Балкано-Турецкой войны. Народы Средней Азии экономически и политически сочувствуют Турции.

2. Россия пытается в борьбе с Турцией в Средней Азии использовать противоречия суннитской Турции и шиитского Ирана и Афганистана, который в борьбе за лидерство в регионе преследует свои интересы.

3. Происходит конкурентная борьба за влияние в Средней Азии между Турцией и Татарстаном, имея общие интересы, они в то же время в Средней Азии также начинают подспудную борьбу за влияние здесь.

4. После капитуляции Турции в октябре 1918 г. перед странами Антанты и подписания 2 января 1922 г. договора о «дружбе и братстве» между Турцией и Украинской Советской Социалистической Республикой отношения между Российской Федерацией и Турецкой Республикой приобретают качественно новый смысл, в том числе и в Средней Азии.

ПОЛИТИКА ФОРМИРОВАНИЯ В ТУРКЕСТАНСКОМ КРАЕ ЛОЯЛЬНОЙ РОССИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЭЛИТЫ

3.1. Российские мусульмане на службе отчизне в Туркестанском крае

— В одном лесу рос старый, большой дуб. Там было спокойно, пели птицы. И вот по лесу пошел шепот: деревья передавали друг другу тревожные вести. Заметил это дуб и, как старший, спросил: «Что шепчетесь, что беспокоит вас?» Наклонилась к нему березка и говорит испуганно: «В лес пришли люди, они хотят срубить тебя». «Чем они будут рубить меня?», — спросил дуб. «Каким-то железом». Дуб засмеялся: «Не может этого быть: железо ведь находится у меня под корнями». Березка снова ему: «У железа того деревянная рукоятка». Дуб задумался. «Тогда они могут меня срубить», — сказал он.

Ишан долго молчал, затем, посмотрев на меня, сказал:

— Так, наверно, получится и со мной.

Рассказ Каракум-Ишана уральским казакам на Амударье большевику Герасиму Капустину и своему мюриду казаку Заирской сотни Шилимову, принявшему мусульманство

В истории завоевания Российской империей Средней Азии существует интересная, но малоизученная историками проблема о привлечении на военную и государственную службу лиц, ранее не имевших российского подданства, отцы которых в подавляющем большинстве с оружием в руках сражались против русских на Кавказе и в других мусульманских странах. Их дети, которые получили блестящее воспитание и европейское образование в Петербурге и за границей за счет российской казны и сохранили знания родных языков и наречий и национального менталитета, в иных случаях перешли в христианство и приняли христианские имена, в других сохранили мусуль-

манство, становились неоценимыми союзниками России в ее геополитическом устремлении в Среднюю Азию.

Как русские граждане миллионы мусульман страны, подчеркивал писатель и публицист С.Н. Сыромятников в статье «Россия и мусульманство», пользовались всеми правами, наравне с русскими. «У нас есть генералы, судьи, инженеры, чиновники, исповедующие ислам, и я не помню примера, чтобы кто-нибудь из них изменил общей родине». Он отмечал, что у русских и русских мусульман есть «больше общего, чем различий» — «все это сделало наших мусульман столь близкими к нам, что мы не отдаем себе отчета, чем, кроме законного многоженства, они могут от нас отличаться Я говорю “законного”, потому что незаконное многоженство процветает и среди русских. Ислам же не убил в них чести и совести и верности монарху и родине»¹. «Наряду с созданием исламских управленческих структур царские власти, — отмечает Д.Ю. Арапов², — начиная с екатерининского времени, стали включать представителей мусульманской общины России в различные имеющиеся в монархии сословия и сословные группы (дворянство, купечество, казачество и др.) с распространением на них соответствующих прав и обязанностей. Постепенно был организован порядок духовной жизни мусульман в Вооруженных силах Российской империи: гвардии, армии, казачьих войсках и др. Признав ислам как законно существующую в стране религию, администраторы Империи обязаны были учитывать особенности догматов Ислама и отправления мусульманского культа. Это побуждало их организовывать особый, с использованием Корана, порядок принесения мусульманской воинской и судебной присяги, предоставлять время мусульманам для ежедневной пятикратной молитвы, обеспечивать возможность паломничества верующих в Святые места ислама и т.д. Решая подобные сюжеты в рамках реализации задачи-минимум, политики империи никогда не забывали о необходимости достичь целей задачи-максимум — оптимально интегрировать руско-подданное мусульман в “единое государственное тело”».

Представляется интересным изучение и освещение места и вклада мусульман России в военных и дипломатических

¹Цит. по: *Исхаков С.М.* Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. — лето 1918 г.). 2-е изд., испр. и доп. М., 2004. С. 26–27.

²Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII — начало XX в.): Сборник материалов / Сост. и авт. вступ. ст., предисл. и коммент. Д.Ю. Арапов. М., 2006. С. 7–8.

успехах и неудачах России в Средней Азии, начиная с XVII в. до конца XIX в.

Не изучены побудительные мотивы перехода одних на российскую службу и неукоснительное соблюдение ими верности российскому правительству и перехода других, в конце концов, на сторону народов, боровшихся за независимость, а иногда по несколько раз туда и обратно (комплекс Хаджи-Мурата). Остается неосвещенной система их специальной подготовки и воспитания российскими структурами для работы в специфических условиях.

Однако среди мусульман России есть немало фигур, чьи имена навсегда вписаны в историю России. Приведем лишь некоторые примеры.

Александр Бекович Черкасский — князь, происходил из Малой Кабарды (до крещения в православную веру носил татарское имя Девлет-Гирей-Мурза). Время его появления в России точно неизвестно. Есть версия, согласно которой А. Черкасский и два его брата еще детьми были похищены или взяты заложниками, известно, что отец был бек — князь. А. Черкасский воспитывался в доме дядьки Петра I, князя Бориса Алексеевича Голицына, вместе с его сыновьями. В 1707 г. был послан Петром за границу, где среди прочих наук изучал мореплавание. По возвращении был послан с дипломатическим поручением в Кабарду, поступил на военную службу в Преображенский полк. В 1717 г. возглавлял экспедицию в составе около пяти тысяч человек в Хивинское ханство для переговоров с ханом о принятии российского подданства, а также поисков золота в русле Амударьи. Но главная цель миссии А. Бековича-Черкасского — разведка путей в Индию и изучение возможности возвращения Амударьи в старое русло, которое впадает в Каспийское море для создания транспортной стратегической водной артерии, сокращающей дорогу в Индию. Князь А. Черкасский был вероломно убит в Хиве. Экспедиция закончилась безрезультатно.

Алексей Иванович Тевкелев — посланник императрицы всея Руси Анны Иоановны, переводчик и советник Коллегии иностранных дел, по отцу Кутлумухаммед Искандер Мырза, или Мамет-Мырза, как его называли башкиры, калмыки и иные мусульманские народы, у которых приходилось бывать ему, выполняя дипломатические миссии.

Вахит Имамов в своей книге «Запрятанная история татар. Набережные Челны, 1994» пишет о нем нелицеприятно:

«... за составление удобного правительства проекта принялись крещеный татарский мурза Алексей Тевкелев (Кутлумухамет Мамашев) и обер-секретарь Сената Иван Кирилов... Предатель своего народа Тевкелев уже долго карабкался по лестнице власти. Службу он начал переводчиком иностранной коллегии, был замечен Петром и в 1916 г. в составе русского посольства направлен в Персию. В 1731 г. царица Анна Иоановна направила его как русского посла в Среднюю Азию, и Тевкелев добился там получения клятвы на верность России у казахского хана Абулхаира. В 1734 г. Тевкелев и Кирилов в основном перечислили предложения, представленные Татишевым и Волынским, но добавили “сугубо свои” — что на реке Орь, фактически являющейся границей между казахскими и башкирскими кочевьями, основать новую мощную крепость; все побережье Яика покрыть сетью военных крепостей с мощными гарнизонами; переманить мусульманских старшин посредством мелких подарков на сторону правительства и таким образом пробудить между ними взаимную вражду; ускорить строительство заводов, переселить туда русские деревни и т.п.

Выбравшему своей очередной жертвой в захватнической политике Среднюю Азию, царскому правительству особенно импонировало предложение о строительстве нового военного форпоста — будущего Оренбурга — на границе с Азией. Поэтому 1 мая 1734 г. данный проект утвердили и Сенат, и царица. Однако составившим проект чиновникам награды и почести были розданы соответственно происхождению и национальности. Кирилов был возведен в чин генерал-майора и получил в подарок — три тысячи рублей. Тевкелеву же пришлось довольствоваться званием полковника и одной тысячью рублей. Одновременно было отдано распоряжение: отрядить специальную команду в Закамье для проведения в жизнь проекта Тевкелева — Кирилова. Начальником данного колонизаторского похода, вошедшего в историю под “оригинальным”, даже “цивилизованным” названием “Оренбургской экспедиции”, назначили, конечно, Кирилова, а его помощником определили Тевкелева».

Чокан Чингизович Валиханов (1835–1865) родился в семье внука хана Аблая. Он оставил казахское имя, но добавил к нему измененные на русский манер отчество и фамилию. Он не перешел в христианство, но приобрел к концу жизни русское дворянство. По окончании Омского кадетского корпуса

в 1853 г. участвовал в ряде экспедиций в Среднюю Азию и Китай.

Следуя примеру Перовского и Муравьева-Амурского, полковник М.Г. Черняев, завоеватель Ташкента постарался заинтересовать ученых возможностью совершить путешествие в неведомые края. В походе согласились принять участие зоолог Н.А. Северцов, этнограф Ю.Д. Южаков, художник М.С. Знаменский. Поехал с Черняевым и Валиханов. Зачем? Дюгамель писал военному министру Д.А. Милютину, что полковнику Черняеву даны инструкции предложить киргизам присоединиться к России, а если правитель Ташкента или Туркестана изъявит такое желание, полковник Черняев должен вступить в предварительные переговоры. «Для такого рода отношений при нем будет состоять штабс-ротмистр Валиханов, весьма ловкий и развитый азиатец, хорошо знающий русский и татарский языки».

В рапорте Черняева Дюгамелю от 27 мая 1864 г. особо отмечены усердие и знания штабс-ротмистра Валиханова, способствующие ослаблению вражды между казахами и киргизами.

За отличие в делах с кокандцами штабс-ротмистр Валиханов был представлен к чину ротмистра.

М. Алиханов-Аварский, сам выходец с Кавказа, в своей книге «Поход в Хиву кавказских отрядов. 1873. Степь и оазис» (СПб., 1899. С. 55–56) пишет о своем однофамильце, встреченном в походе, майоре Аварском. «Не могу при этом не сказать двух слов о замечательной романтической судьбе этого прекрасного офицера. Он из кавказских горцев, уроженец Дагестана. Будучи мальчиком, в 1839 году, при штурме Ахульго, где был убит его отец, герой обороны, Аварский был взят в плен третьим батальоном Апшеронского полка и отправлен для воспитания в Петербург. Здесь в корпусе он принял православие и, будучи выпущен в офицеры, служил сначала в гусарах, а теперь, по истечении 34 лет после плена, судьба привела его командовать тем самым третьим Апшеронским батальоном. Этот же батальон под начальством Аварского заслужил в Хивинском походе Георгиевское знамя, а сам он умер подполковником от раны, полученной у ворот Хивы»¹.

Погибший от бомбы, брошенной террористами, в Александрополе в 1907 г. в ночь на 3 июля генерал-лейтенант

¹ *Алиханов-Аварский М.* Поход в Хиву кавказских отрядов. 1873. Степь и оазис. СПб.: Паровая Скоропечатня Я.И. Либермана, Фонтанка, д. № 86, 1899. С. 55–56.

А.М. Алиханов-Аварский принадлежал к числу выдающихся русских деятелей в Средней Азии и на Кавказе.

Отец Алиханова — Алихан — родом аварец, был одним из главных сподвижников последнего дагестанского имама, знаменитого Шамиля, у которого слыл наибом. Это был человек выдающейся храбрости и удали, железной воли, сложением богатырь, рыжеволосый, как многие аварцы, пользовавшиеся славой одного из лучших бойцов в Дагестане. Популярность его среди народа была велика. Женат он был на сестре второго имама Дагестана, которую очень любил и имел от нее двух детей — сына Максуда и дочь Веги-Султан. Максуд — будущий Алиханов-Аварский, родился около аула Хунзах в 1846 г. Первые проблески самосознания ребенка застали его среди разгара борьбы Шамиля с русскими войсками¹.

Максуд Алиханов к 17 годам успешно окончил гимназию. Он мечтал поступить в военное училище в Петербурге. После долгих уговоров отец согласился отпустить его на учебу в Петербург, поставив условие, что сын прежде женится. Исполнив волю отца, после свадьбы Максуд немедленно отправился в Петербург.

По приезду в столицу Максуд Алиханов успешно сдал экзамен в Константиновское военное училище и был принят приходящим. Средства его были весьма ограничены, жил до чрезвычайности скромно. Окончив курс, по первому разряду он был выпущен в Сумской гусарский полк². Сумские гусары квартировали в Москве. Там Алиханов прослужил около шести лет. Это имело на него огромное влияние. Он сблизился с М.Н. Катковым, братьями И.С. Аксаковым и К.С. Аксаковым и другими выдающимися русскими деятелями, а также с представителями московского купечества. Он стал заниматься литературой и живописью.

В 1873 г. Алиханов участвовал в Хивинском походе в составе Мангышлакского отряда в бою при штурме столицы Хивы был ранен в обе ноги. В следующем году он поехал с Узбойской экспедицией, имевшей целью ознакомиться с внутренним состоянием той части Туркестанского края, где впоследствии

¹ Н.Ш. Из воспоминаний о генерале А.М. Алиханове-Аварском // Исторический Вестник. Историко-литературный журнал. Октябрь. Т. СХVIII. СПб., 1909. С. 570–580.

² Российский Государственный военно-исторический архив (далее — РГВИА), ф. 409, оп. 1, д. 81–589/22 (1900). Послужной список полковника Алиханова по состоянию на 1 января 1900 г.

возникла Закаспийская область. Было изучено и направление древнего русла реки Амударьи — Узбоя. Из этой экспедиции он вернулся летом 1875 г.

За участие в ахалтекинской экспедиции в 1879 г. Алиханов был произведен в подпоручики. Следующие два года он провел на Кавказе. И в 1882 г. вернулся в полюбившиеся ему закаспийские пески, по которым ему пришлось в течение 1883—1884 гг. совершить ряд походов и рекогносцировок. Тогда он близко познакомился с Мервским оазисом и завел добрые отношения со многими туркменскими вождями. В то же время он усиленно занимался литературой, сотрудничая в «Московских Ведомостях», «Русском Вестнике» и других столичных изданиях, обнаружив недюжинный литературный талант. Некоторые из рисунков по Средней Азии Алиханова были помещены в «Путеводителе по Туркестану» А.Н. Дмитриева-Мамонова (СПб., 1903), а также в различных столичных иллюстративных изданиях. Он также автор многих корреспонденций, помещавшихся в «Русском вестнике» и в «Московских ведомостях».

В июне-июле 1883 г. в составе свиты начальника Закаспийской области А.В. Комарова Алиханов совершил поездку в Персию, в Хорасан. В Кочане делегацию ждет торжественный прием. В Буджнурте происходит встреча с шахом Наср-эд-Дином, после чего происходит возвращение в Асхабад¹.

Весной 1884 г. были открыты управления в Мерве и Теджене. Исполняющим должность начальника Тедженского округа был назначен майор милиции Махтум-Кули-хан, а начальником Мервского округа — штаб-ротмистр Алиханов².

Присоединение Мерва неоднократно служило темой для описаний и рассказов и составляет большую заслугу Алиханова перед Россией, сумевшего силой убеждения побудить воинственное свободолюбивое племя добровольно по собственному желанию присоединиться к России. Искусному управлению Алиханова следует приписать и то, что в Мервском уезде не только не было ни разу какой-либо попытки к восстанию, но мервцы образовали прекрасную милицию, которая приняла вскоре блестящее участие в битве при Кушке, где наши войска прописали жестокой урок афганцам, предводительствуемым английскими офицерами... Вчерашние враги стали преданны-

¹ См.: *Алиханов-Аварский М.* В гостях у шаха. Очерки Персии. Тифлис: тип. Я.И. Либермана, 1898.

² См.: *Тихомиров М.Н.* Присоединение Мерва к России. М., 1960. С. 182—183.

ми и полезными сынами, кровью своей запечатлевшими верность Отчизне.

Его роль в деле присоединения Мервского оазиса, большой авторитет среди вождей туркменских племен, активное противодействие проiscaм британской агентуры в Средней Азии не могли не вызвать ответную реакцию Великобритании. Под давлением британских властей МИД России возбудил перед Военным ведомством вопрос «об удалении» Алиханова из Закаспия, что и было сделано — он был направлен на Кавказ¹.

Заслуживает исследовательского внимания и жизнь татарской диаспоры в глубинах Средней Азии, особенно ее духовная жизнь, тесно связанная с культуртрегерской функцией. Между тем в силу различного рода исторических причин данному вопросу не уделялось должного внимания. В то же время источниковый материал архивов Узбекистана позволяет сделать вывод о весомости татарского фактора в истории среднеазиатских народов. Мы освещаем один из аспектов этого фактора, а именно его влияние на духовно-религиозную жизнь коренного населения.

Известно, что проникновение отдельных групп татар или их отдельных «атомов» в интересующий нас регион началось довольно давно. Достаточно отметить, что известный татарский историк Газиз Губайдуллин (1887–1937) писал в свое время: «Казанский татарин-торговец вследствие знания языка и обычаев родственных тюркских племен с XVI века становился посредником между русской и азиатской торговлей»². В ходе же продвижения России на юг очень быстро вблизи некоторых населенных пунктов (обычно, крепостей), находившихся на пересечении торговых путей, основывались и татарские селения. Именно татарское население за счет средств богатых выходцев из своей среды начало строить мечети и образовательные заведения при них: медресе и мактабы.

По материалам архивов Узбекистана известно, что татарские мечети были построены и действовали на территории нынешних республик — Казахстана и Киргизстана в следующих городах: «г. Прежевальск: из пяти мечетей одна татарская, го-

¹Алиханов (Аварский) Максуд // Русские военные востоковеды до 1917 года. Библиографический словарь / Авт.-сост. М.К. Басханов. М., 2005. С. 12–13.

²Губайдуллин Г. Из истории торгового класса приволжских татар // Известия восточного факультета Азербайджанского государственного университета. Востоковедение. Т. 1. Баку, 1926. С. 52.

род Пишпек (ныне Бишкек. — *Р.Ш.*): из пяти мечетей — две татарских»¹. Татары основали вблизи укрепления Верный татарскую слободку, где ими была построена мечеть и действовала медресе Габдуллы муллы². В 1884 г. Сыр-Дарьинским областным правлением купцу Хусаинову было дано разрешение построить мечеть в г. Казалинске³.

Сравнительно быстро, вскоре после образования Туркестанского генерал-губернаторства в 1867 г., К.П. фон Кауфман во Всеподданнейшем отчете сообщал: «Колонизационный результат татарской эмиграции заключается не в разливе татарской народности по киргизским аулам, не в основании степных поселков, а почти исключительно в торгово-промышленной эксплуатации кочевников, к которой присоединяется религиозно-мусульманская пропаганда... Опасность, и опасность серьезная, таится в том именно, что зачинающееся религиозное перерождение номадного населения, при распространении в степи мусульманской школы, неизбежно получит общий тип этого верования». Далее фон Кауфман отметил, что признает татарский элемент проповедников «до такой степени вредным во всех случаях, где он сходится с киргизским населением, что предпочитал бы лучше, в видах государственной пользы, видеть на их месте самых отъявленных фанатиков Бухары, именуемой здесь матерью Ислама»⁴.

Следует отметить, что параллельно с мусульманским влиянием, шедшим с севера, существовало аналогичное течение с юга, со стороны оседлого населения Средней Азии. Верненский уездный начальник летом 1910 г. сообщал Военному губернатору Семиреченской области: «С присоединением к России в киргизские степи был водворен порядок... начала широко развиваться торговля, которую захватили в свои руки исключительно мусульмане: татары... из России и сарты Туркестана, то есть люди, до фанатизма закореневшие в религии Магомета. Наводнив киргизские кочевья, мусульманские торговцы вклинились в киргизскую жизнь... приобрели несомненное влияние и стали интенсивным проводником идей ислама,

¹ ЦГА РУз, ф. И-1 (Канцелярия Туркестанского генерал-губернатора), оп. 13, д. 483, л. 64об.

² *Галия Шахмухамад кызы Кармышева*. К истории татарской интеллигенции 1890–1930 годы. Мемуары. М., 2004. С. 25.

³ ЦГА РУз, ф. И-17 (Сыр-Дарьинское областное правление), оп. 1, д. 776, л. 1.

⁴ ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 27, д. 10^а, л. 1.

внедряясь в религиозное сознание киргиз, мусульманство пустило глубокие корни»¹.

Среди оседлой части населения Туркестана, как показывают документы, была иная реакция на «татарский» ислам.

В 1909 г. чины колониальной администрации, анализируя настроение умов населения Ферганской области, отмечали, что среди пришлого населения области «особенного внимания заслуживают татары, и за последнее время почти не вступающие в тесную связь с туземцами». Объясняют это татары «невосприимчивостью туземцев к проповедям, преподаваемыми татарскими миссионерами и инертностью к совершающимся вокруг политическим событиям». Татары, на взгляд местных жителей, «не строго придерживаются некоторых правил шариата»².

Таким образом, сравнительно легкая пропаганда ислама среди кочевого населения, в большинстве случаев формально числившегося мусульманским, была неэффективной среди коренного населения — территорий сплошной оседлости. Генерал-губернатор С.Е. Духовской в известном докладе «Ислам в Туркестане» (1899) сообщает: «Татары, являясь в роли проповедников и насадителей ислама среди киргиз, никогда не решаются на это открыто среди сартов, которые по части мусульманского книжничества ушли гораздо дальше». Но если по свидетельству одного из документов «татары не заслужили доверия населения в смысле пропагандистов, то они сыграли видную роль, как просветители, открытием новометодных школ».

Связано это было с активизацией исламской цивилизации, в частности тюркского мира. На рубеже XIX–XX вв. передовые татарские просветители, педагоги новометодных (джадидских) школ, деятели культуры, печати, литературы и театра, впитавшие в себя передовые достижения восточномусульманской и европейской культур, начинают играть все более и более заметную культурно-просветительскую роль в жизни народов Туркестана³.

¹ ЦГА РУз, ф. И-461 (Туркестанское Районное Охранное Отделение), оп. 1, д. 744, л. 7.

² ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 31, л. 37.

³ См.: *Турдыев Ш.* Среднеазиатские татары: роль и значение в культурной и политической жизни Туркестана первой четверти XX в. // Ислам в татарском мире: история и современность (материалы международного симпозиума, Казань. 29 апреля — 1 мая 1996 г.). Казань, 1997. С. 169.

Первые места компактного проживания татар и татарские мечети и медресе появились на территории среднеазиатских ханств задолго до их завоевания Россией. В качестве примера остановимся на истории двух татарских аулов — кишлаков, носящих одинаковые названия «Ногай-Курган».

В одном из прошений татар-жителей кишлака Ногай-Курган Занги-атинской волости Сырдарьинской области туркестанскому генерал-губернатору говорится: «Предки наши или мы сами задолго до покорения русским оружием вышли из внутренних губ. Российской империи и поселились в селении Ногай-Курган на землях, отведенных для поселения в 1819 г. известным своей отзывчивостью на добрые дела татарским Мулла — Губаем. По мере заселения и течения времени отведенной земли для потребностей населения стало мало, так как хозяйства развились. Тогда в 1827 г. жители этого селения, обратившись с просьбой к кокандскому правителю Мадали-Хану, просили его об отведении им земель, необходимых для посевов, посадок, выгонов и т.п. Снизойдя к этому ходатайству, Хан повелел прирезать к селению Ногай-Курган до 600 десятин земли, дав на это документ с приложением своей печати. С этого времени Ногай-Курганцы явились владельцами этой земли, оставшись там на жительство»¹. Можно сказать, употребляя современную терминологию, кокандский хан своим законодательным документом перевел татар, живущих на территории своего ханства, из категории «де-факто» в категорию «де-юре».

В кишлаке Ногай-Курган татарами была сооружена мечеть. Здание мечети, не имеющее минарета, — каркасное, площадь его 128 кв. м². В настоящее время здание действующей мечети сохранилось, хотя и реконструировано. В советское время религиозные службы в этой мечети возобновились с 1945 г.³ и проходят по сей день. В Ногай-Кургане был мактаб, который одним из первых в Туркестанском крае преобразован в новометодную школу.

Кишлак Ногай-Курган довольно известное место, вызывавшее у многих исследовательский интерес. Здесь неоднократно бывали, описывали необычный кишлак, проводили раскопки, рисовали картины такие известные люди, как В.В. Вереща-

¹ ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 13, д. 545, л. 7–7об.

² Государственный архив Ташкентской области (ГАТО), ф. 2456, оп. 1, д. 137, л. 50.

³ Там же.

гин, П.И. Пашино, Н.П. Остроумов, И.А. Кастанье, А. Валиди, М.Е. Массон, У. Хашимов и многие другие. Вероятно, это единственный в Узбекистане кишлак, представляющий своего рода феномен, где живут татары более 200 лет, сохранившие традиции, праздники, культуру, обычаи и связи со своей исторической Родиной.

Другое поселение татар также называлось «Ногай-Курган» и находилось близ местности Катартал. Археологи и архитекторы Л.Ю. Маньковская и В.А. Булатова датируют сохранившийся здесь мусульманский комплекс XVIII в. По сведениям старожилов, мечеть построена на средства Хайрабад-ишана под руководством мастера Кара Ходжи-авлия. По преданиям татарину Хайрабаду (родом из Оренбуржья) во сне послышался голос, возвестивший: «Завтра к порогу твоего дома придет белый верблюд. Садись на него и дай ему волю. И когда он остановится и ляжет — освой эту землю и живи там, это и будет место твоего счастья». Утром Хайрабад сел на верблюда и долго ехал. Наконец, верблюд остановился и лег на кургане, где сейчас стоит мечеть и мавзолей. Эта местность с тех пор называется «Ногай-Курган» (иногда, «Ногай-Кишлак»), так как ее заселили татары.

Мусульманский комплекс представлял собой мечеть с айваном, мактаб, хауз (бассейн), расположенный перед мечетью, мавзолей Хайрабад-ишана и кладбище. Это характерный пример организации малого архитектурного комплекса старого Ташкента.

Мечеть в первооснове представляла тип портално-купольной мечети, бытовавшего в Средней Азии с древнейших времен. На территории Ташкента подобный тип редок. Пристройка айвана превратила ее в квартальную монументальную мечеть.

Плафон айвана расписан оригинальной живописью растительных мотивов, масляной краской по дереву. Фасады мечети оштукатурены. Размеры: в плане — 12,5×16,5 м, высота 10,6 м, основной объем 9×9, помещение 6,6×6,7 м. Комплекс был обследован и обмерен под руководством профессора В.А. Нильсена в 1968 г. Что касается мактаба, то он был разрушен властями в 1952 г. и представлял собой одноэтажное здание. По воспоминаниям коренных жителей этой махали Абдукараха (102 года) и бывшего настоятеля этой мечети Азада Валиевича Максудова (65 лет), в 1940 и начале 1950 гг. в мактабе проводились занятия нелегально, при не афишируемой поддержке

Среднеазиатского Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ).

Занятия проводил Султан-Ходжа Ишан домла, ранее учившийся в Мекке (умер в 1964 г.). Его ученик Олим ходжа оглы, по рекомендации будущего муфтия САДУМ Зияутдина Бабаханова (1957–1982), переведен преподавать в известное медресе Мир-и Араб в Бухаре. Учителем Султана Ходжи ишана информаторами был назван Хасан-Хазрат Ахмадгалиевич Пономарев ал Кизилджари (известный татарский богослов, высланный из Петропавловска в начале 1930 г. в Ташкент, репрессирован в 1937 г.). Зияутдин Бабаханов, бравший уроки по тафсиру у Хасан Хазрата ал Кизилджари и получивший от него благословление, стал, как известно, впоследствии муфтием САДУМ в 1957 г.

В середине XIX в. в старом городе Ташкенте богатый предприниматель — татарин Шарофей Зейнагобединов построил мечеть и медресе. Мечеть Шарофей бая к настоящему времени представляет в плане (вместе с переделками) трапецию. Стоит из купольного ханака и примыкающего с юга двухпролетного айвана. Ханака и айван связаны входным проемом с двустворчатыми резными дверями.

Стена айвана декорирована резным ганчем. Потолок — балочный, расписной. Характер орнаментики — растительный и геометрический. Габариты памятника: длина по западной стороне 20,6 м, ширина 13,1 м. Исходя из описания Т.С. Страмцовой¹, к настоящему времени утрачены: на юго-восточном углу портал с непосредственно примыкающим к нему минаретом, на восточной и южной сторонах — худжры, на восточной стороне мечети — айван.

По заключению Общества охраны памятников Республики Узбекистан мечеть Шарофей бая — памятник народной архитектуры середины XIX в. Памятник является примером сочетания кирпично-купольной и деревянной конструкции и имеет образцы росписи и резьбы². Памятник архитектуры нуждается в срочной реставрации.

Судя по архивным данным, в медресе Шарофей бая в разное время училось от 20³ до 90⁴ студентов. По донесениям Военному губернатору Туркестанской области Шарофей бай ха-

¹ См.: *Страмцова Т.С.* Архитектурный облик феодального Ташкента. 1940 г. Рукопись. Архив Института искусствознания им. Хамзы.

² Архив. Общества охраны памятников Республики Узбекистан.

³ ЦГА РУз, ф. И-47, оп. 1, д. 353, л. 321.

⁴ ЦГА РУз, ф. И-17, оп. 1, д. 9770, л. 6 об.

рактировался как личность, «имеющая большое влияние на дела и народ»¹.

Возникновение первой татарской соборной мечети в европейской части Ташкента относится к началу 70-х гг. XIX в. Первоначально татарская мечеть находилась в небольшом помещении в русской части города на Воскресенском базаре. Как видно из архивных документов, дальнейшая история мечети была следующей: по купчей крепости, совершенной в Сыр-Дарьинском областном правлении 24-го августа 1874 г. за № 122, ташкентские жители Шарофей бай З., М.Л. Шарипов, М.С. Яушев, С. Абдуллин, Т. Емлиханов, Ш.С. Баталов купили за 975 руб. участок земли в г. Ташкенте в Европейском квартале «мерюю в длину и поперек 360 кв. сажень»². При мечети был организован мактаб.

Вышеназванные лица через десять лет в 1884 г. явились к ташкентским казиям и «сделали шариатское признание в том, что они, надеясь получить на том свете от Бога воздание, приобретенный ими участок земли пожертвовали в вакуф в пользу выстроенной ими же мечети с минаретом, в коей должны же быть совершаемы пятивременно, по пятницам и по праздникам намазами мусульманами»³.

Что касается татарского мактаба, то в 1902 г. он был преобразован в русско-татарское училище (школу). Был образован попечительский совет, в разные годы в него входили авторитетные представители ташкентского татарского общества: Ш. Ишаев, Батыршин, Чанышев, Х. Бурнашев, А. Диваев, Б. Илькин, М. Тюменев, братья Яушевы, А. Суташев, С. Еникеев, Х. Ширинский, Я. Сейфульмулюков, М. Ахтямов, М. Уразаев, Х. Рахматуллин, Сафагареев, Ш. Гумеров, Ш. Биккулов, М. Бакиров и др.

Ташкентская татарская соборная мечеть действовала до 1929 г.⁴ и была разрушена в связи с отводом земли под строительство театра им. Алишера Навои.

В фондах ЦГА РУз сохранилось прошение татар «О разрешении им постройки мечети в зачаулинской части г. Ташкента». В прошении указаны следующие причины этого обращения: ежегодное увеличение приезжающих из разных городов татар, дальность расстояния до татарской соборной мечети на

¹ ЦГА РУз, ф. И-336, оп. 1, д. 37, л. 3 об.

² ЦГА РУз, ф. И-47, оп. 1, д. 637, л. 71 об.

³ Там же.

⁴ ГАТО, ф. 5 (Ташкентский окружной исполком), оп. 1, д. 773, л. 19, 24, 25.

Воскресенском базаре и временная мечеть зачулинских татар находится в новой слободке в частном здании по найму¹.

Большой интерес для исследователей представляет сохранившийся в деле подробный и выполненный в цвете план мечети и минарета². Властями края в силу надуманных причин в строительстве новой татарской мечети было отказано³.

Таковы некоторые сведения, обнаруженные в архивных материалах, касающиеся татарских мечетей и медресе в Туркестанском крае. Можно с уверенностью надеяться, что дальнейшие поиски приведут к выявлению новых материалов и введению их в научный оборот.

Таким образом, мусульмане России в истории Туркестанского края сыграли весьма важную роль, и в том числе дав толчок распространению школ нового типа в районах проживания не только кочевого, но и оседлого населения на значительной части Туркестанского генерал-губернаторства, способствуя во многом возникновению и распространению туркестанского джадидизма, о чем далее будет сказано.

3.2. Миротворческие миссии в Туркестанском крае, Бухарском эмирате и Хивинском ханстве генерала Мир Хайдара Мирбадалева

В России после завоевания Туркестанского края, как и в других мировых империях, предпринимались попытки формирования лояльной метрополии национальной элиты. Над этой проблемой думали лучшие умы империи, изучался международный опыт⁴. При всем том зарубежные наработки в этом направлении не переносились в Туркестан не критично, а отбирались лишь наиболее приемлемые конструктивные, приемлемые для края.

¹ ЦГА РУз, ф. И-17, оп. 1, д. 666, л. 3, 4.

² Там же. Л. 10, 11.

³ Там же. Л. 19.

⁴ См.: *Куропаткин А.Н.* Капитан «Алжирия». СПб., 1877; *Снесарев А.Е.* Индия, как главный фактор в среднеазиатском вопросе. Взгляд туземцев Индии на англичан и их управление. СПб., 1906. VI; *Губаревич-Радобильский А.* Экономический очерк Бухары и Туниса. Опыт сравнительного исследования двух систем протектората. СПб., 1905; *Губаревич А.* Что такое протекторат // Средняя Азия. Ежемесячное литературно-историческое издание. Кн. XII. Ташкент, 1910. С. 99–107; *Остроумов Н.П.* Меры Алжирской администрации в борьбе с мусульманским фанатизмом // Туркестанские ведомости. 1911. № 162–164; и др.

«Важный поворот в государственно-религиозной политике, — удостоверяет Д.Ю. Арапов¹, — в том числе и по отношению к исламу, произошел в царствование императрицы Екатерины Великой. 17 июня 1773 г. ею был подписан указ о терпимости всех вероисповеданий в России. В 1774 г. по Кючук-Кайнарджийскому мирному договору русское правительство гарантировало неприкосновенность всех религиозных свобод для мусульман. С этого времени вплоть до начала XX в. Россия признала за турецкими султанами право на халифат, т.е. верховную духовную власть над мусульманами-суннитами, в том числе и подданными России.

В этот же период русское правительство приступило к инкорпорации мусульманской аристократии Империи в состав российского дворянства. В результате реализации данной политики к концу XIX в. в России насчитывалось примерно 70 тыс. мусульман — потомственных и личных дворян и классовых чиновников (с семьями), что составляло около 5% от общего числа дворян Империи.

Наиболее надежным путем закрепления мусульманской знати в дворянском сословии стала государственная военная и гражданская служба. Так, в 1814 г. Уфимское дворянское собрание признало в дворянском достоинстве сразу 64-х мусульман — участников заграничных походов против наполеоновской Франции. К началу XX в. представители ряда дворянских мусульманских фамилий европейской России: Юсуповы, Акчурины, Гирей, Еникеевы, Тевкелевы — активно участвовали в политической жизни страны, многие из них получили высшее светское и военное образование, они занимали высокие должности, для них был характерен дух заметного европейского космополитизма.

Известным своеобразием отличалось положение самой западной группы мусульманского нобилитета — татар-дворян, проживавших на землях бывшей Речи Посполитой. Попавшие в разное время на территорию Литвы и Польши, татары не обладали рядом привилегий, доступных лишь христианской шляхте Речи Посполитой, но неизбежно располагали главным правом дворянства — правом владеть землей и крестьянами, причем без различия их вероисповедания. Включение территорий бывшей Речи Посполитой в состав России во второй

¹ *Арапов Д.* Мусульманское дворянство в Российской империи. Мусульманский нобилитет в целом пользовался покровительственным вниманием со стороны русской власти // *Союзная газета.* 2002. 25 нояб.

половине XVIII — начале XIX в. создал в положении дворян-татар известный юридический казус, ибо по российскому законодательству мусульманам не разрешалось иметь в услужении и собственности христиан. Российская власть, однако, не стала менять сложившуюся на Западе Империи систему владений мусульманско-татарского дворянства (численностью около 200 родов). Убедившись в лояльности западных дворян-татар, имперская власть специальными решениями и указами (особенно в 1840 г.) узаконила особый, исключительный статус этой части светской мусульманской знати России.

По-иному, чем в европейской России, складывалось положение мусульманского нобилитета на Кавказе и в Туркестане. Отношения в обществе еще во многом регулировались нормами обычного права. Система сословных дворянских учреждений для мусульманской знати в азиатских районах не сложилась, оформление корпоративных прав дворян приняло затяжной характер и в целом так и не было завершено вплоть до 1917 г. Землевладельческая и кочевая знать Кавказа и Туркестана в основном сохранила собственность на землю и скот, служила на военной и гражданской службе, получала чины, ордена, звания, дававшие в конечном счете, как правило, статус личного дворянства. Практически все средние и низшие должности в системе местного управления мусульманских районов Кавказского наместничества, Степного (современный Казахстан) и Туркестанского (современная Средняя Азия) краев были заняты представителями мусульманской светской элиты (султаны, беки, наибы, аксакалы). Те из них, кто получал чин или орден, дававший право на обретение потомственного дворянского достоинства, в случае соответствующего согласия могли участвовать в жизни выборных дворянских организаций за пределами своих территорий».

К какому результату приводил процесс формирования национального элиты, постараемся установить, проиллюстрировав его некоторыми знаковыми политическими биографиями.

Прогрессист, ответственный редактор, издававшийся джадидами, газеты «Бухара-и-шариф» («Священная Бухара»)¹, подданный Бухарского эмирата, принявший в октябре 1891 г. российское подданство, генерал-майор Мир Хайдар Касымович Мирбадалев в 1938 г. был назван парижской русской эми-

¹ Мир Хайдар Касымович Мирбадалев состоял ответственным редактором издававшейся джадидами газеты «Бухара-и-шариф» («Священная Бухара») в 1912 г.

грантской газетой «Возрождение» «верным сыном России». Он умер 22 января 1938 г. в Мешхеде и в посвященном ему некрологе другая парижская русская эмигрантская газета «Последние Новости» писала: «Русское население Новой Бухары будет всегда с благодарностью вспоминать имя Хайдара Ходжи, спасшего своим заступничеством перед эмиром жизни сотен русских мирных людей в дни кровавого налета на Бухару [председателя Совета народных комиссаров Туркестанской республики] комиссара Колесова».

Он родился в Оренбурге в семье бухарского подданного. В этом же городе окончил уездное училище. С 1880 г. служил переводчиком в Управлении начальника Самаркандского отдела, в Канцелярии начальника Зеравшанского округа, в Управлении начальника Катакурганского отдела и при начальнике Зеравшанского округа.

В 1886 г. Мирбадалев был направлен в распоряжение военного инженера капитана И.Т. Пославского для участия в работах «по отчуждению земель в Бухарском ханстве под линию Закаспийской железной дороги». И.Т. Пославский, будучи знаком с естественно-географическими условиями, историей и археологией Туркестанского края, являлся одним из наиболее активных членов Туркестанского кружка любителей археологии¹. «Состоя, — читаем мы в некрологе о генерале И.Т. Пославском, — долгое время председателем Туркестанского кружка любителей археологии, он постоянно вносил в него энергию... побуждая членов Кружка к активной деятельности по изучению археологии Края»². Сама судьба давала Мирбадалеву шанс обрести в лице Ильи Титовича Пославского дальновидного и чуткого наставника, блестящего знатока г. Бухары и ханства³.

Со времени фактического открытия в Бухарском эмирате в августе 1886 г. Российского императорского политического агентства старший письменный переводчик Мирбадалев осуществляет переводы русских документов на языки народов Средней Азии. Отдавший предпочтение в результате сложив-

¹ Об Илье Титовиче Пославском см.: И.Т. Пославский // Историография общественных наук в Узбекистане. Биобиблиографические очерки / Сост. Б.В. Лунин. Ташкент, 1974. С. 295–298.

² Илья Титович Пославский // Туркестанские ведомости. 1914. № 257.

³ См., например: *Пославский И.Т.* Бухара. Описание города и ханства. Составил военный инженер подполковник И.Т. Пославский // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Т. XVIII. СПб., 1891.

шихся жизненных обстоятельств воинской службе Мирбадалев становится кадровым офицером российской армии. Кстати, его родной брат Гидаятулла Ходжа Мирбадалев, подполковник, также служил «воинским начальником» в Перовске.

Но особенно любопытно, что в Бухарском эмирате его ни явно, ни втихомолку никогда не считают изменником, в результате сменившим бухарское подданство на российское. Он пользуется абсолютным доверием эмира и высших сановников эмирата, становится письменным переводчиком эмира по сношениям бухарского правительства с Российским императорским политическим агентством. Более того, он заведующий Русской канцелярией эмира Бухарского. Именно он будет сопровождать последнего эмира Бухары в изгнание и до конца разделит горькую судьбу многих эмигрантов Бухары и России, оставаясь и на чужбине одновременно конфиденнтом и доверенным советником эмира Саида Алимхана и членом Российского общевоинского союза.

Одновременно Мирбадалев — депутат в городской управе Новой Бухары, а с 1908 г. — почетный мировой судья Самаркандского окружного суда.

Поразителен и воистину парадоксален тот факт, что свои воинские награды он получил, не проливая крови, а успешно умиротворяя враждующие стороны.

В 1890 г. награжден орденом св. Станислава 3-й ст., в 1897 — св. Анны 3-й ст., в 1904 — св. Станислава 2-й ст. Удостоен ордена св. Анны 2-й степени (1910) за заслуги «в деле умиротворения враждовавших последователей двух толков ислама», суннитов и шиитов, — заслуги, которые «были по достоинству оценены и местным бухарским населением в лице его высшего духовенства, купечества и горожан, поднесших ему благодарственный адрес».

В январе 1910 г. в Бухарском ханстве — в то время протекторате Российской империи в Средней Азии, произошло кровавое столкновение между суннитами и шиитами — почитателями двух главных толков ислама. Столкновение было спровоцировано борьбой за власть различных группировок бухарской элиты. В советской историографии наиболее точную оценку этому событию, считает Д.Ю. Арапов¹, дал Т.Г. Тухтаметов, по мнению которого «суннито-шиитская резня не

¹См.: *Арапов Д.Ю.* Бухарское ханство в русской востоковедческой историографии. М., 1981. С. 71.

имела ничего общего с освободительным движением народа. Это было реакционное антинародное движение, отражающее борьбу между различными феодальными группировками, соперничавшими за власть в ханстве»¹.

Справедливо, отметив, что в других документах² сведения о провокационной деятельности М.Х. Мирбадалева в бухарском конфликте шиитов и суннитов совсем не встречаются³, Т.Г. Тухтаматов вольно или невольно в своих монографиях поддерживает сомнительную вариацию, скорее, мистификацию начальника Туркестанского районного охранного отделения подполковника Андреева⁴. Монографии Т.Г. Тухтаматова написаны в советское время и носят явный отпечаток марксистско-ленинской идеологии. Однако это ничуть не уменьшает их значения. Они содержат обильный фактический материал, обобщения и анализ.

9 января в два часа огромная толпа суннитов двинулась к кушбеги Астанакулу, находившемуся в цитадели. Последний, застигнутый врасплох, растерялся и вместо того, чтобы выслушать толпу и принять должные меры в целях ее успокоения, предложил разойтись.

Толпа муллабачей и мюридов, к которой примкнули и другие жители города, не вняла предложению кушбеги. Тогда против нее Астанакул двинул бухарских сарбазов, в результате между суннитами, с одной стороны, и войсками, с другой — завязалась драка, вследствие чего четверо солдат были ранены, а один убит⁵. У суннитов также были раненые и убитые. Так, началась суннитско-шиитская резня, которая в ночь на 10 января прекратилась.

12 января напряжение в Старой Бухаре опять поднялось. С близлежащих кишлаков стали стекаться вооруженные жи-

¹ *Тухтаматов Т.Г.* Русско-бухарские отношения в конце XIX — начале XX в. Победа Бухарской народной революции. Ташкент, 1966. С. 69.

² РГВИА, ф. 400, оп. 262/912—915, 1910, св. 300, д. 133, л. 18; Архив внешней политики Российской империи историко-документального департамента МИД РФ (далее — АВПРИ), ф. Среднеазиатский стол, д. 295, л. 183.

³ См.: *Тухтаматов Т.Г.* Россия и Бухарский эмират в начале XX века. Душанбе, 1977. С. 35.

⁴ *Тухтаматов Т.Г.* Указ. соч. С. 37, 38; *Он же.* Русско-Бухарские отношения в конце XIX — начале XX в. Победа Бухарской народной революции. Ташкент, 1966. С. 87.

⁵ АВПРИ, ф. Среднеазиатский стол, д. 295, л. 184—185; РГВИА, ф. 400, оп. 262/912—915, 1910, св. 296, д. 11, л. 138—139; Из отношения Туркестанского генерал-губернатора Самсонова — военному министру — «Волнения в Бухаре в январе 1910 г.» от 4/IV 1910 г. за № 204, л. 135—145.

тели. Снова возобновились убийства. В довершение всего случился погром. Озверевшая толпа разбивала лавки, грабила имущество и совершала убийства. Русские учреждения и банки под охраной войск все деньги и ценности вывезли в Новую Бухару.

Экономическая жизнь Бухары замерла. Закрылись банки, учреждения, базары, чайханы. Мародеры грабили и убивали повсюду. На Регистане, перед дворцом кушбеги, собралась тысячная толпа бухарцев. Кушбеги официально запросил военной помощи у генерал-лейтенанта Лилиенталя.

Взятие бухарцами цитадели было бы равносильно политическому перевороту. Но генералу Лилиенталю удалось на первый раз обойтись без военного вмешательства. На Регистан по просьбе генерала поехал уважаемый бухарским населением заведующий русскою канцелярией бухарского правительства при Политическом агентстве в Новой Бухаре Мир Хайдар Мирбадалев. Ему удалось успокоить толпу, и она вскоре покинула Регистан. Кушбеги убедившись, что народ разошелся, и его безопасности больше ничто не угрожает, послал генералу Лилиенталю уведомление.

Характерно, что из всех бухарских чиновников только Мирбадалеву, главному раису и шахрисябзскому беку, народ после успокоения и примирения враждующих сторон выражал неподдельную и непритворную признательность. Это были, по мнению бухарцев, единственные персоны бухарского правительства, не запятнавшие себя во время резни, наоборот, своими увещаниями, немало способствовавшие уменьшению народного бедствия¹.

Депутация от имени населения Бухарского эмирата просила генерала Лилиенталя довести о подвигах этих лиц до сведения правительства России.

В начале 90-х гг. XIX в. происходит специализация бухарского сельского хозяйства на производство хлопка, каракуля, шерсти и шелка. Большое значение в этом имели мероприятия, проведенные в эмирате имперским правительством, русскими предпринимателями. Несомненно, что при этом правящие и деловые круги России преследовали колониальные цели, а

¹ *Germanov V.A. Shiite-sunnite conflict of 1910 in the Bukhara khanate // Oriente moderno. Rivista d'informazione e di studi per la diffusione della conoscenza della cultura dell'oriente soprattutto musulmano. Nuova serie, anno XXVI (LXXXVII), 1, 2007. Istituto per l'oriente C.A. Nallino. P. 129, 138.*

именно получение большого количества сельскохозяйственно-го сырья для промышленности России.

Однако объективно эти мероприятия имели положительное значение и способствовали подъему сельского хозяйства. К числу их относятся: учреждения института хлопковых инспекторов и должностей чиновника особых поручений по технической части, агронома и двух его помощников, лесничего и двух лесных кондукторов; финансирование дехкан русскими фирмами и, наконец, истребление саранчи. Институт хлопковых инспекторов был учрежден в начале 90-х гг. XIX в., а в начале XX в. была введена должность главного хлопкового инспектора, которому подчинялись все инспекторы, состоявшие из бухарских подданных. Должность главного инспектора долгое время занимал Мир Хайдар Мирбадалев¹. В задачу хлопковых инспекторов входили: содействие расширению посева хлопка и улучшению его качества, контроль над качеством хлопка, продаваемого русским, и над вопросом финансирования дехкан русскими заготовительными обществами и товариществами².

Инспекторы содержались за счет русских заготовительных фирм и частных русских лиц, которые для таковой цели, покупая хлопок, с каждого его пуда вносили бухарским сборщикам торговых налогов дополнительную плату в размере от 1 $\frac{1}{4}$ до 1 $\frac{1}{2}$ копейки³.

Хлопковые инспекторы сыграли серьезную роль в специализации бухарского сельского хозяйства и в улучшении качества хлопка⁴. Они оказали дехканам существенную помощь в вопросе водоснабжения их хлопковых полей и в повышении урожайности хлопка. И немалый вклад в это дело главного хлопкового инспектора Мир Хайдара Мирбадалева несомненен.

Награжденный в 1916 г. российским орденом св. Владимира 3-й ст. после Российской революции 1917 г. он был отпущен эмиром в отставку. Но 6 марта 1918 г. уполномоченный председателем Совета народных комиссаров и комиссаром иностранных дел Туркестанского края Ф.И. Колесовым «для ведения мирных переговоров с Бухарским правительством» генерал Мирбадалев вместе с П.П. Введенским участвовал «со стороны

¹ ЦГА Республики Узбекистан, ф. 3, оп. 1, д. 194, л. 68–70.

² Там же, д. 165, л. 99–102; д. 247, л. 382.

³ Там же, д. 247, л. 321, 382, д. 165, л. 101.

⁴ См.: Тухтаметов Т.Г. Россия и Бухарский эмират в начале XX века. Душанбе, 1977. С. 109.

России» в подписании 25 марта «Протокола дополнительно-го соглашения, заключенного между русскими и бухарскими уполномоченными в Кизил-Тепе».

По своим политическим взглядам генерал-майор Мир Хайдар Касымович Мирбадалев, на наш взгляд, оставался преданным идее монархии, «Белой Идее». После российской революции туркестанский генерал-губернатор генерал-адъютант А.Н. Куропаткин по просьбе Асфендиархана хивинского послал в ханство знатока ислама, искушенного миротворца старого генерала Мирбадалева. В марте 1917 г. войсками Временного правительства под командованием генерала Мирбадалева были усмирены народные волнения, вызванные политической анархией, нараставшей в Хивинском ханстве. Генерал был сторонником сильной политической власти.

Генерал Мирбадалев встал на пути тех сил, которые стремились осложнить внутривнутриполитическое положение страны, с тем чтобы облегчить организацию государственного переворота. Ему удалось в какой-то степени стабилизировать внутривнутриполитическую ситуацию в ханстве. Он сделал даже попытку прекратить давнюю вражду узбеков и туркмен. Но это никак не устраивало те силы, которые не прочь были вызвать дестабилизацию в стране. Миротворческая деятельность генерала Мирбадалева получила весьма занятную оценку как в ранней, так и в более поздней советской историографии. По воспоминаниям одного из активных участников Гражданской войны в Каракалпакии писателя Бориса Чепрунова, также пропавшего во времена большого террора 1930-х гг., «Генерал Мирбадалев объединил старых врагов — вождей туркменских родов и Асфендиархана — в борьбе против меджлиса. Джунаидхан приветствовал меджлис, освободивший народ от тирании Асфендиархана. Но в то же время договорился с хивинским ханом и русскими офицерами об уничтожении меджлиса, взамен Джунаидхан обещал прекратить набеги мухурдаров на города ханства»¹.

Ультрареволюционные элементы в Хиве объявили Временное правительство и его Туркестанский комитет в лице Мирбадалева противниками социально-экономических реформ.

В июне 1917 г. в Хивинском ханстве создалось чрезвычайно напряженное положение, воспользовавшись которым хи-

¹ Чепрунов Б. Джунаидхан. Исторический роман. Ишанская буча: Повесть. Рассказы. Нукус, 1965. С. 43.

винские власти, произвели переворот, арестовали 17 видных младохивинцев во главе с Матмурадовым. Генерал Мирбадалев крайне левыми был обвинен в попустительстве контрреволюции. После этого были проведены выборы в новый меджлис.

Туркестанский комитет Временного правительства России в сентябре 1917 г. назначил вместо генерала Мирбадалева комиссаром Временного правительства в Хиве полковника И.М. Зайцева. Прибыв в Хиву, полковник И.М. Зайцев стал командовать русскими войсками, расположенными в Хивинском ханстве и Амударьинском отделе¹.

Первый глава Туркестанского совета народных комиссаров большевик Федор Колесов стремился насильственно удержать в орбите влияния России Бухарское ханство, тем более что оппозиционные эмиру прогрессисты-младобухарцы грезили о власти и уговаривали большевиков оказать им военную поддержку. В связи с этим, явившись в марте 1918 г. в Новую Бухару во главе красногвардейского отряда, Колесов предъявил эмиру жесткий ультиматум с требованием о немедленном роспуске его правительства, заменяемого «комитетом младобухарской партии, которая объявляет свою диктатуру».

Однако попытка «освободить» бухарцев встретила их яростное сопротивление. Несмотря на первоначальный успех наступления на Старую Бухару, уже вскоре победители и побежденные поменялись местами благодаря невероятному по силе взрыву патриотизма, религиозной исступленности и ненависти к продавшимся «неверным» прогрессистам. В течение трех дней Колесов с трудом сдерживал ожесточенные атаки все прибывающих защитников «священной» Бухары, которые, вручную разобрав железнодорожное полотно и отрезав красногвардейцев от Чарджуя и Самарканда, начинают вымещать свой гнев на всех иноверцах, вырезая целые поселения.

Одними из первых приняли на себя удар посты русской пограничной бригады, еще охранявшей границу с Афганистаном: некоторым из них удалось пробиться в осажденные бухарцами крепости в Термезе и Керки, другие переправились на афганскую территорию, а третьи наивно поверили, что их может спасти только добровольное разоружение. «Келифский отряд, — докладывал командир 1-го отдела бригады, — успе-

¹См.: Ганин А.В. Большая игра генерал-майора И.М. Зайцева. Казачество России в Белом движении. Памяти казаков — участников борьбы с большевиками в годы Гражданской войны 1917–1922 гг. // Белая гвардия. Альманах. № 8. М., 2005. С. 193–207.

ли собрать на посту Келиф, но после выдачи оружия узбекам все погибли... О 4-м отделе точных сведений нет; говорят, что по сдаче оружия все были вырезаны в Кулябе или на местах. Женщин как в Келифе, так и в других местах поразбирали туземцы. Чиновники келифской таможни спаслись тем, что приняли мусульманство, равно как и жены их...»¹.

О происходивших тогда кровавых ужасах сообщал и начальник штаба охраны Новой Бухары Абрам Гальперин. По его словам, из оставшихся в Старой Бухаре русских уцелели лишь укrywшиеся за стенами эмирской цитадели, хотя и там некоторых «прикончили прежде, чем власть узнала о них», а около полусотни человек, пытавшихся спрятаться в здании милиции, безжалостно вырезали. Грабежи, поджоги, насилия и убийства происходили также в Термезе и Керки, где все находившиеся вне крепостей русские оказались в плену, из которого уже мало кто освободился. То же самое произошло в районах промежуточных станций между Керки, Термезом и Карши. Не уцелел и ни один из служащих железнодорожной ветки Карши—Китаб протяженностью в 115 км, а их жены и дети были все, по словам бека, «разобраны сартами»².

Но и вторгшаяся в пределы Бухарского ханства солдатская вольница вела себя не менее кровожадно. Густонаселенные кишлаки превратились в пустыню, наполненную ревом умирающего с голоду беспризорного скота.

В обстановке, когда глаза враждующих затуманивала кровавая пелена мести, ненависти и страха, нашлись лишь два смельчака, которые, несмотря на громадный риск быть растерзанными толпами обезумевших фанатиков, приняли на себя роль мирных парламентаров и отправились на переговоры к эмиру в Старую Бухару с целью прекращения дикой резни. Этими праведниками стали православный христианин Павел Введенский, бывший вице-консул в Персии и областной комиссар русских поселений в Бухарском ханстве, и мусульманин Мир Хайдар Мирбадалев — перешедший в российское подданство бухарец, который в течение многих лет заведовал эмирской канцелярией при императорском Политическом агентстве.

Поскольку агрессивно настроенная духовенством толпа была уже готова разорвать парламентаров, а эмир осознал

¹ *Генис В.* Воители и миротворцы. Православный и мусульманин остановили кровавую резню в русских поселениях Бухарского ханства. URL: <http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=50&tek=1160&issue=32>

² Там же.

необходимость укрощения разбушевавшейся стихии, Введенского и Мирбадалева поспешно вывезли из столицы и окружным путем доставили в Новую Бухару.

Ввиду успешного наступления двигающихся на помощь Колесову советских отрядов новобухарцы фактически оказались на положении заложников, и после разгрома красногвардейцами Кермине один из чиновников эмира «прилетел форменным образом на квартиру Мирбадалева и пристал к нему и Введенскому с упреком такого рода: “Мы спасли вас и население, а вы теперь грабите нас”. Он долго кричал, и, если помнится, после длинных препирательств ему заявили, что не Каган разграбил Кермине...»¹. Бухарцы обвиняли парламентаров в том, что те подвели и обманули их, позволив Колесову выиграть время до подхода эшелонов с подкреплением. Поэтому, обращаясь 16 марта к командирам советских частей, Введенский и Мирбадалев убеждали их немедленно остановить кровопролитие ввиду достигнутого соглашения о приостановлении военных действий повсюду в ханстве. «Эмир, — вспоминал Мирбадалев, — пожелал, чтобы я и Введенский были его представителями на предстоящих переговорах. Но мы отклонили это предложение, указав, что мы — русские граждане»². В переговорах в Кизил-Тепе они участвовали как члены российской делегации, являясь одновременно советниками эмира...

Трагическим итогом колесовской авантюры оказалось не только полное разрушение Бухарской железной дороги общей протяженностью свыше 1100 верст и всех гражданских сооружений по пересекавшей ханство Средне-Азиатской железной дороге и тракту Самарканд—Термез, но также вражда бухарцев к России, дискредитация «прогрессистов» и огромные человеческие жертвы. В ходе кровопролития, по самым скромным подсчетам, погибло свыше 10 тыс. человек с обеих сторон, и только в Ташкенте скопилось более 11 тыс. полураздетых и истощенных беженцев.

Хотя уцелевшие поселенцы благословляли имена Введенского и Мирбадалева, считая их своими спасителями, иначе отнеслась к миротворцам власть. Введенский, рассматривавшийся большевиками как тайный советник эмира, был похищен из Бухары и почти год без предъявления каких-либо обвинений провел в ташкентской тюрьме. Опасавшийся ана-

¹ Там же.

² Там же.

логичной участи Мирбадалев поспешил под защиту эмира в Старую Бухару, а после крушения Бухарского эмирата генерал Мирбадалев ушел с эмиром в Восточную Бухару, а оттуда — в Афганистан. Ведал финансовыми делами эмира. Впоследствии поселился в Персии, помогал эмигрантам из России: «...отдал все свои силы и крупные личные денежные средства на дело помощи беженцам. Его усилиями было создано общежитие, оказавшее за годы своего существования помощь кровом, пищей и работой тысячам обездоленных людей». Мир Хайдар Касымович ушел из жизни 22 января 1938 г. в Мешхеде в Иране.

3.3. Лидер партии «Шурои Улема» Серали Лапин¹: путь от лояльной оппозиции до непримиримой конфронтации

5 октября 1900 г. письменный переводчик при военном губернаторе Самаркандской области генерал-майоре В.Ю. Мединском, коллежский регистратор Сер-Али Мунайбасович Лапин² сделал Представление Туркестанскому генерал-губернатору. К Представлению прилагались Всеподданнейшее прошение и реверс, а также послужной список³.

Сер-Али Мунайбасович Лапин просил: «Расстроенные домашние обстоятельства лишают меня возможности продолжать службу Вашего императорского Величества, и потому всеподданнейше прошу:

...Дабы повелено было уволить меня от службы с награждением следующим чином ...

Сие прошение сочинял и набело переписывал сам проситель.

Прошению письменный переводчик при военном губернаторе Самаркандской области, коллежский регистратор Сер-Али Мунайбасов Лапин руку приложил

¹ В узбекском произношении и написании имя казаха Сер-Али Лапина, или Серали Лапина, традиционно отображалось и продолжает отображаться как Шерали.

² О Лапине см., например, сверхлаконичную справку со многими вопросительными знаками: Лапин Сер-Али (?—?) // Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. 2-е изд., перераб. Подготовил А.Н. Кононов. М., 1989. С. 141–142.

³ Российский Государственный военно-исторический архив (РГВИА), ф. 400 (Главный Штаб), оп. 17, д. 12833, л. 1–10.

Я, нижеподписавшийся, даю сей реверс в том, что, если последует разрешение об увольнении меня от службы, то о казенном содержании просить нигде не буду»¹.

Из послужного списка становится известным, что коллежский регистратор Сер-Али Мунайтбасович Лапин, письменный переводчик при военном губернаторе Самаркандской области, родился в марте 1869 г. вероисповедывания магометанского, имеет серебряные медали: в память царствования императора Александра III и св. коронования их величеств 14 мая 1896 г. и темно-бронзовую медаль за труды по первой всеобщей переписи Российской империи. Бухарские ордена Золотой звезды 3-й степени и Серебряной 1-й степени. Содержания получает в год: жалования 500 руб., столовых 500 руб. Всего 1000 руб. Происходит из киргиз Перовского уезда Сырдарьинской области. Именья у него самого и его родных ни родового, ни благоприобретенного не было. Было лишь два дома из сырцового кирпича с участком земли в Самарканде.

Первоначальное образование Серали получил в Перовском четырехклассном городском училище, затем в Туркестанской учительской семинарии. В последней с 1 июня 1889 г. по 8 января 1892 г. состоял репетитором местных языков. Тогда же он выдерживает полное испытание в Педагогическом совете Ташкентской мужской гимназии на звание домашнего учителя по предмету русского языка. 2 сентября 1891 г. ему дозволяется принять это звание со всеми выгодами и преимуществами, присвоенными означенному званию.

Далее служебная карьера Серали раскручивается по нарастающей. Орденом председателя Самаркандского областного суда 1 февраля 1892 г. он утверждается в должности переводчика суда. Через год, день в день, Лапин приказом по Самаркандской области был назначен письменным переводчиком при военном губернаторе Самаркандской области.

В 27-й день января 1894 г. российский император Александр III высочайше соизволил Серали Лапину принять и носить Бухарский орден Восходящей серебряной звезды I-й степени. 14 мая 1896 г. Лапину пожалована Серебряная медаль в связи с коронованием Николая II. Приказом по Самаркандской области от 28 августа 1896 г. письменный переводчик командировается в распоряжение главного начальника края для сопровождения командующего войсками Туркестанского

¹ РГВИА, ф. 400, оп. 17, д. 12833, л. 3, 4.

военного округа генерал-губернатора барона А.Б. Вревского в Керки и далее в Бухару. Император Николай II в 3-й день февраля 1897 г. высочайше соизволил принять и носить Бухарский орден золотой звезды 3-й степени. Военным губернатором Самаркандской области с 21 июня по 23 июля 1897 г. командирован в Искандеровскую волость Самаркандского уезда для изучения ягнобского языка. Военным губернатором Самаркандской области с 26 мая по 8 июня 1898 г. командирован в Ферганскую и Сырдарьинскую области для сопровождения в качестве переводчика министра путей сообщения России.

Командирован в качестве переводчика при депутации от населения Туркестанского края для присутствования при открытии памятника в Москве в Бозе почивающему императору Александру II. Высочайшим приказом по военному ведомству о чинах гражданских от 11 октября 1898 г., подписанным императором Николаем II, за отличие по службе Серали Лапин был произведен в коллежские регистраторы.

По личному распоряжению председателя высочайше утвержденной комиссии о мерах предупреждения и борьбы с чумной заразой его высочества принца Ольденбургского он был командирован в Искандеровскую волость Самаркандского уезда с известными его высочеству поручениями с 3 по 30 ноября 1898 г. По распоряжению Главного начальника Туркестанского края генерал-губернатора генерал-лейтенанта С.М. Духовского, отданному в постановлении по Самаркандской области от 28 июня 1899 г., — командирован для сопровождения учащейся молодежи из туземцев при их образовательной поездке по европейской России с 24 июня по 16 августа.

По распоряжению С.М. Духовского с 18 августа по 24 сентября 1899 г. был командирован для сопровождения его высокопревосходительства в качестве переводчика в поездке по Закаспийской и Ферганской областям и Бухарским владениям, с 21 июня по 17 августа 1900 г. для сопровождения учащихся молодых туземцев в их образовательной поездке по европейской России.

Тем не менее послужной список не дает ответа, почему коллежский регистратор Лапин, не подвергавшийся наказаниям или взысканиям, соединенным с ограничением в преимуществах по службе, не состоявший под следствием или дознанием, не участвовавший в походах против неприятеля, был уволен в отставку. Хотя по всем показателям в Туркестане его ждала безусловная карьера штатского генерала. Жена его, дочь

губернского секретаря Ахмерова, Биби Зюхре Нур Мухамедовна Ахмерова уже родила ему к тому времени троих детей: 3 октября 1896 г. сына Мир Али Шира, 19 ноября 1893 г. дочь Биби Рабигу и 15 марта 1895 г. Биби Райхана. В результате он лишился приличных по тому времени средств на содержание семьи. Ответ на этот вопрос следует искать, видимо, не в служебной, а в общественной его деятельности.

Не следует забывать, что Серали Лапин — выпускник Туркестанской учительской семинарии, открытой в Ташкенте в августе 1879 г., по инициативе генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана, провозгласившего, что «только народное образование способно завоевать народ духовно: ни оружие, ни законодательство не могут сделать этого, а школа, и только школа может»¹. В 1877 г. администрацией Туркестанского генерал-губернаторства в Ташкент был приглашен Н.П. Остроумов, который был рекомендован К.П. фон Кауфману самим Н.И. Ильминским, причем взамен самого себя, как первоначально того желал генерал-губернатор, — для организации системы народного образования в крае. В первую очередь для организации Туркестанской учительской семинарии. По положению одна треть слушателей семинарии должна была состоять из представителей местных национальностей. Именно в этом месте должна была формироваться лояльная империи национальная интеллектуальная и политическая элита.

Следует признать, что в самом начале служебной карьеры Лапин делает ряд успешных шагов в этом направлении. Во второй половине 90-х гг. XIX в. в Самарканде он увлекается историко-краеведческой деятельностью. Сближается и тесно сотрудничает с другим выпускником Туркестанской учительской семинарии В.Л. Вяткиным, раскопавшим знаменитую обсерваторию Улугбека. Лапина заинтересовывает перевод надписей на исторических памятниках Самарканда. Его переводы публикуются Самаркандским областным статистическим комитетом под редакцией М. Вирского². В научном сотрудничестве с В.П. Наливкиным, Г. Усовым, Н.П. Вирским и

¹ К истории народного образования в Туркестанском крае. Константин Петрович фон Кауфман. Устроитель Туркестанского края. Личные воспоминания Н. Остроумова (1877–1881 гг.). Ташкент, 1899. С. 54–55.

² Перевод надписей на исторических памятниках г. Самарканда. С.А. Лапина // Справочная книжка Самаркандской области. 1897. Издание Самаркандского областного Статистического комитета / Под ред. И. д. Секретаря Комитета М. Вирского. Вып. V. Самарканд, 1897. С. 1–22.

В.Л. Вяткиным он проводит исследования современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений мусульманского населения Самаркандской области с некоторыми указаниями на их историческое прошлое¹.

Действительный член Самаркандского Областного статистического комитета С.А. Лапин 19 ноября 1894 г. в «Вместо предисловия к первому изданию» к составленному им карманному русско-узбекскому словарю писал: «Настоящий труд является попыткой ответить на давно назревшую потребность у местного русского населения в “общедоступном” словаре узбекского языка. Ввиду подобного своего назначения, предлагаемый “Карманный русско-узбекский словарь” не претендует на полноту и непогрешимость, представляет из себя “справочную книжку”, могущую быть полезной для русского человека при разговорах с оседлыми туземцами Туркестанского края.

При этом считаю долгом высказать, что Словарь этот изданием своим всецело обязан просвещенному содействию г. Председателя Самаркандского Областного Статистического Комитета графа Н.Я. Ростовцева, принимавшего живое участие также в составлении его»².

Примечательно, что к Словарю прилагалась «Грамматика узбекского языка». Ранее и много позднее вообще речь не шла об узбекских словарях, узбекской грамматике, применялись понятия сартовский словарь, сартовская грамматика и т.д. Например, В.П. Наливкин и его знаменитый «Русско-сартовский и сартовско-русский словарь» (Ташкент, 1912). Такой подход был отнюдь не случаен, он выливался в большую дискуссию, которую Лапин будет вести и с Н.П. Остроумовым³, и с В.В. Бартольдом.

¹ См.: *Наливкин В.П., Усов Г., Вирский Н.П., Лапин С.А., Вяткин В.Л.* Краткий очерк современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области с некоторыми указаниями на их историческое прошлое: Сборник материалов по мусульманству. Ташкент, 1899; Туркестанские ведомости. Ташкент, 1898. № 60–64.

² См., например: Карманный русско-узбекский словарь. 4000 слов для обыденного разговора с оседлыми туземцами Туркестанского края. С приложением краткой грамматики узбекского языка. Издание Самаркандского Областного Статистического Комитета. Составил Действительный член Статистического Комитета С.А. Лапин. Самарканд, 1907.

³ См.: *Остроумов Н.П.* Русские не выдумывали слово «сарт» (По поводу заметки «Происхождение слова «сарт») // Туркестанские ведомости. 1912. № 241.

Поводом критики со стороны В.В. Бартольда С.М. Лапина стала заметка «Сарты и их язык», опубликованная последним в «Оренбургском листе» (1984, №6).

Не соглашаясь с выводами С.М. Лапина, В.В. Бартольд указывает: 1) что уже у писателей XV и начала XVI в. Навои и Бабура слово *сарт* употребляется в смысле «перс, таджик» и противопоставляется слову *тюрк*, а не слову *казак*; 2) что термин *сарт* придуман не киргизами; 3) что сколько-нибудь научных объяснений слова *сарт* до сих пор нет; 4) что слово *сарт* не встречается в сочинениях домонгольского периода, а так как оно впервые употреблялось монголами, то объяснения слова *сарт*, вероятно, следует искать в монгольском языке; 5) что монголы называли словом *сартакты*, в смысле «таджик», всех мусульман без различия; 6) что во время походов Чингиз-хана турки старались сблизиться с монголами и вследствие этого сближения монголы стали называть сартами не всех мусульман, а только сохранивших свою обособленность арийцев, и что от монголов этот термин перешел и к тюркам. По мере смешения с тюрками сарты утратили свой арийский язык и приняли тюркский¹.

С.М. Лапин откликается на это статьей «О значении и происхождении слова “сарт”»², представляющей ответ на заметку В.В. Бартольда «О преподавании туземных наречий в Самарканде».

В.В. Бартольд в свою очередь приводит некоторые примеры из этой статьи С. Лапина и указывает, что она не имеет серьезного значения³. Развивая свои мысли, В.В. Бартольд в новой статье приводит развернутое обоснование смысла этнонима «сарт»⁴.

Как видно из развернувшейся полемики, это уже не тот Серали Лапин, что в 1899 и 1900 гг. сопровождал учащихся моло-

¹ О преподавании туземных наречий в Самарканде // *Окраина*. 1894. № 19 (12/24. 111); см. также: *Бартольд: В.В. Сочинения*. Т. II. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 303–305.

² *Сер-Али Лапин*. О значении и происхождении слова «сарт» // *Туркестанские ведомости*. 1894. № 36 (22. V/3. VI), 38 (29. V/10. VI), 39 (2/14. VI).

³ См.: *Бартольд В.* Вместо ответа г-ну Лапину // *Туркестанские ведомости*. 1894. № 48 (7/19. VII); *Он же*. Сочинения. Т. II. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. С. 306–309.

⁴ *Бартольд В.* Еще о слове «сарт» // *Туркестанские ведомости*. 1895. № 30 (28. IV/10. V); *Он же*. Сочинения. Т. II. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. С. 310–314.

дых мусульман в их образовательной поездке по европейской России, чтобы поразить их воображение величием империи.

В 1900 г. летом была организована экскурсия туркестанской молодежи в Москву и Петербург; ездили 19 молодых людей почти из тех же городов Туркестанского края; 13 участников экскурсии были посланы за счет государства и шесть — на средства родителей. По национальности это были два казаха, два каракалпака, узбеки и таджики. Из 19 человек 10 — ученики русско-туземных школ разных городов, а семь — окончившие эти школы. В эту экскурсию ездили подростки и молодежь в возрасте от 13 до 22-х лет. Руководителем поездки молодых людей был переводчик при военном губернаторе Самаркандской области Лапин. Эту группу экскурсантов также представляли царю и членам его семьи. Военный министр принял их и дал 400 руб. для пребывания в Петербурге «сверх маршрута». Это дало возможность экскурсантам прожить в Петербурге неделю дольше и посетить окрестные города и села Петербурга. В Казани на обратном пути экскурсанты осматривали университет и его научно-исследовательские учреждения¹.

Документы Центрального Государственного архива Республики Узбекистан сохранили целый ряд ценнейших известий о том, какими путями и средствами население Средней Азии знакомилось с культурой русского народа, с Россией.

Важную роль в культурном общении народов сыграли многочисленные посещения России жителями Средней Азии.

Одну из интересных, но, к сожалению, ныне полузабытых страниц истории, — писал ташкентский историк Г.Л. Дмитриев, — представляют собой посещения России учащейся молодежью Туркестанского края². Экскурсии учащейся молодежи Туркестана в Россию проводились ежегодно в 1899–1902 гг. Основное ядро участников составляли учащиеся русско-туземных школ, среди них были узбеки, таджики, казахи и киргизы. Значительная часть экскурсантов происходила из трудящихся слоев населения, не имела средств для оплаты таких больших по тем временам расходов на поездку. Деньги на такие поездки выделял либо Туркестанский учебный округ,

¹ См.: Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865–1924). М., 1960. С. 219.

² Центральный Государственный архив Республики Узбекистан (далее — ЦГА РУ), ф. Р-2866 (Личный фонд Г.Л. Дмитрива), оп. 1, д. 35, л. 11.

либо, что было чаще, их собирали по подписным листам в тех местах, где проживали экскурсанты.

Маршрут экскурсии пролегал через следующие пункты: Самарканд — Красноводск — Баку — Москва — Петербург — Москва — Нижний Новгород — Казань — Ташкент. Длительность экскурсий доходила до двух месяцев. Руководили экскурсиями преподаватели туркестанских русско-туземных школ.

Во время пребывания в Петербурге участники экскурсии осматривали дворцы и здания, посещали Петергоф и Петропавловский собор, Зимний дворец, а также Казанский и Исаакиевский соборы, знакомились с сокровищами Эрмитажа и Русского музея, посещали оперные и драматические театры.

Участники экскурсии 1901 г. в Петербурге осмотрели даже легендарный крейсер «Варяг», в то время готовившийся к отплытию в Тихий океан.

В Москве экскурсанты побывали в Кремле, увидели Большой Кремлевский дворец, Оружейную палату, Царь-колокол и Царь-пушку. Посетили они также Политехнический русский музей и Третьяковскую галерею.

Наиболее важным и ценным во всех экскурсиях было ознакомление их участников с русской промышленностью и условиями труда русских рабочих. В каждом из городов они бывали и на промышленных предприятиях, и на фабриках, и заводах. В Баку, например, осмотрели нефтепромыслы и казармы для рабочих. В Петербурге посетили чугунолитейный и хрустальный заводы, а также бумажную, суконную и фарфоровую фабрики. Были они и в Сормове, где знакомились с судостроительными и военно-строительными заводами.

Экскурсии на промышленные предприятия, по мнению руководителей, давали самый положительный результат, так как экскурсанты общались с простыми русскими людьми. Колониальные же власти стремились свести цель экскурсий лишь к внушению учащейся молодежи местного коренного населения Туркестанского края представления «о мощи русского государства».

По их мнению, все, что выходило за эти рамки, было, условно, вредным и бесполезным. Неслучайно уже в 1903 г., когда шла подготовка к пятой экскурсии, туркестанский генерал-губернатор генерал-лейтенант Н.А. Иванов отменил ее под тем предлогом, что «такие экскурсии не следует делать

часто и не более одного раза в три года». Его же преемник — новый туркестанский генерал-губернатор генерал от кавалерии Н.Н. Тевяшёв — вообще заявил, что не видит «никакой пользы в подобных экскурсиях».

В истории поездок молодых представителей коренного населения Средней Азии в Россию, как в капле воды, отражалось двойственное отношение различных слоев российского общества к судьбам культурного развития Туркестана¹.

Спустя четыре года после выхода в отставку Серали Лапин сдает экзамены на юридический факультет Санкт-Петербургского университета, начинает карьеру присяжного поверенного и с головой окунается в политическую деятельность. К февралю 1917 г. Лапин — вполне сформировавшийся политик. Его имя на слуху среди политиков мусульман России.

В обстановке нарастающей напряженности в Ташкенте с 16 по 21 апреля 1917 г. проходил Первый Всетуркестанский съезд мусульман, созданный по инициативе «Шурои Исламия». На нем присутствовали 150 делегатов, представлявших все коренные народы края. Серали Лапин был избран в президиум съезда. В повестку дня были включены наряду с другими и вопросы, связанные с Временным правительством, формой правления в России, подготовкой к созыву Учредительного собрания².

Различное понимание конечных целей национально-освободительного движения лидерами либерально-демократического (джадидского), кадимистского (возглавляемого «Шурои Уламо») и только еще нарождающегося радикал-социалистического направления осложняло консолидационный процесс, порождая в нем центробежные и центростремительные тенденции.

Однако сторонники «Шурои Уламо» игнорировали решение созданного по их же инициативе съезда туркестанских и казахских мусульман (17–20 сентября) о необходимости выступить сплоченным фронтом при выдвижении кандидатов в Учредительное собрание. 8–1 октября они провели в Ташкенте Сырдарьинский областной съезд мусульман преимущественно из

¹ ЦГА РУ, ф. Р-2866, оп. 1, д. 35, л. 10–14.

² Туркестан в начале XX века: К истории истоков национальной независимости / Колл. авт.: Р.М. Абдуллаев, С.С. Агзамходжаев, И.А. Алимов и др. Ташкент, 2000. С. 30.

их сторонников. Из представителей шуроисламистов на съезде были единицы. Повестка дня состояла из двух вопросов: списка кандидатов в делегаты Учредительного собрания от Сырдарьинской области и выборов двух членов от области в Краевой совет мусульманских депутатов¹.

Ожесточенный спор, разгоревшийся при обсуждении первого пункта повестки дня, по сути, вылился в вопрос о сущности будущего государственного устройства края. Доводы шуроисламистов о необходимости добиваться в Учредительном собрании осуществления решений всероссийских съездов мусульман о федеративном устройстве России и национальной автономии Туркестана не устраивали сторонников «Шурой Уламо». Их лидер Шер Али Лапин, неоднократно выступавший на съезде, настаивал на признании приоритетности и верховенства в общественном устройстве края законов шариата и проводящих их органов. Съезд поддержал позицию Шер Али Лапина, и ему удалось провести свой список кандидатов². 18 октября газета «Улуг Туркистон», анализируя итоги работы съезда, с горечью констатировала, что, по представлению его участников, будущая власть в Туркестане может быть только властью «Уламо»³.

15 ноября 1917 г. в Ташкенте открылся III Краевой съезд советов рабочих и солдатских депутатов. На повестке дня съезда стояли вопросы: организация краевой власти, создание власти на местах и выборы в Учредительное собрание. Большевики с самого начала решительно настаивали на создании краевой власти на тех же принципах, на которых была организована новая власть в центре, — на строго пролетарской основе. «Победили солдаты, рабочие и крестьяне, — говорил в своем выступлении большевик Ф.И. Колесов. — И они должны взять власть в свои руки... Мы требуем всей власти советам рабочих, солдатских и крестьянских депутатов»⁴.

На съезде прозвучали два диаметрально противоположных выступления представителей коренного населения, выражавших разные направления национально-освободительного движения народов края: лидера «Шурой Уламо» Шерали Лапина и

¹ Там же. С. 57.

² Улуг Туркистон. 1917. 18 окт.

³ Там же.

⁴ Наша газета. 1917. 18 нояб.

делегата от Ходжентского совета мусульманских рабочих депутатов Абдуллы Рахимбаева. Первый не был делегатом III Краевого съезда советов, присутствовал на нем по поручению краевого совещания мусульман и выступил от его имени.

Шерали Лапин 18 ноября 1917 г. огласил на съезде резолюцию совещания мусульман об организации краевой власти. Затем он заявил, что мусульманам должно быть предоставлено в ее органах 3/4 мест. «Основываясь на принципе самоопределения... мусульманство могло бы потребовать себе и всей власти, — сказал Шер Али Лапин, — но оно делает уступку пришедшим элементам, допуская их представителей к власти... Путь мусульман самостоятельный. Он указывается им Кораном и правилами шариата, поэтому они не могут примкнуть ни к одной из русских политических партий, но будут поддерживать ту власть, которая, опираясь на все народные организации, приведет к Учредительному собранию... Мусульмане верят в обещание русской революции о самоопределении»¹.

Выступление Лапина было опротестовано председателем Ходжентского совета мусульманских рабочих депутатов Абдуллой Рахимбаевым. Он предложил съезду не считаться с мнением «Объединенного совещания различных мусульманских групп», не являвшегося, по его мнению, выразителем настроений всего мусульманского населения, каковым может быть только общемусульманский съезд, созыв которого назначен на 25 ноября².

Не получив понимания и поддержки, Шер Али Лапин покинул съезд. Так, съездом был отвергнут предложенный совещанием (съездом) мусульман компромисс в формировании краевой власти из представителей различных партий и организаций края с предоставлением при этом преимуществ коренному населению, составлявшему более 9/10 жителей Туркестана.

Отказав мусульманскому населению Туркестана в праве на управление краем, правящие партии отвергли возможность компромиссного решения вопроса о власти и предопределили тем самым будущую конфронтацию сил в политической жизни края. Решения съезда окончательно развеяли иллюзии у тех, кто до него еще надеялся на создание коалиционного правитель-

¹ Архив Аппарата Президента Республики Узбекистан (далее — ААП РУ), ф. 60, оп. 1, д. 1, л. 1–2.

² ААП РУз, ф. 60, оп. 1, д. 1, л. 1–2.

ства, и еще более утвердили в своей позиции тех, кто еще до съезда твердо заявлял о своем отмежевании от большевиков.

Эти настроения сказались на работе IV Чрезвычайного краевого мусульманского съезда, созыв которого был объявлен лидерами национальной демократии еще в первые дни после вооруженного переворота в Ташкенте. Он начал работу 26 ноября 1917 г. в Коканде.

Кроме делегатов от областей на съезде присутствовали представители «Шурой Исламия», «Шурой Уламо», совета воинов-мусульман, краевой еврейской организации (Па-олей-Сион), а также туземных евреев.

При формировании рабочих органов съезда делегаты высказались за включение в их состав представителей всех народов, проживающих в крае, также было решено пригласить на съезд с правом совещательного голоса «сведущих лиц из европейского населения».

В утвержденной съездом повестке стояли вопросы: формы управления Туркестаном, о вступлении Туркестана в Юго-восточный союз «войск горцев Кавказа и вольных народов степей», выборы Исполнительного комитета, содержание наказа ему, пере выборы Туркестанского совета мусульманских депутатов, доклады с мест, текущий момент, о Туркестанском Учредительном собрании, милиции, финансах и др.

В центре внимания съезда встал вопрос о форме управления Туркестаном. Всеми поддерживалась идея объявления автономии и независимости. Участники съезда убежденно продемонстрировали стремление защитить свою веру, обычаи, национальные права.

За три дня работы участники съезда окончательно определили свое видение будущего политического устройства Туркестанского края. В принятой 27 ноября 1917 г. в 12 часов ночи резолюции указывалось, что съезд, «выражая волю населяющих Туркестан национальностей к самоопределению на началах, возведенных великой Российской революцией, объявляет Туркестан территориально автономным в единении с Федеративной Российской республикой, предоставляя установление форм автономии Туркестанскому Учредительному собранию».

28 ноября было дано название формирующемуся государственному образованию — Туркистон мухторияти (Туркестанская автономия). Съезд определил структуру власти: до созыва

Учредительного собрания вся полнота власти сосредоточивалась в руках Туркестанского Временного Совета и Туркестанского Народного (национального) собрания. Правительство, которое возглавил М. Тынышпаев — премьер-министр, формировалось из членов Временного Совета в составе 12 человек. Численность Туркестанского Временного Совета была определена по количеству ранее делегировавшихся депутатов от Туркестанского края во Всероссийское Учредительное собрание — 32 человека.

В составе Временного Народного Совета (Национального собрания) одна треть выделялась представителям от различных краевых европейских организаций. Фактически в основу предлагавшейся схемы государственного устройства предполагалось положить принцип пропорционального представительства крупнейших этнических групп.

Утвержденные съездом принципы государственного устройства свидетельствовали о победе демократически настроенной части интеллигенции.

В состав Национального собрания, избранного съездом, первоначально вошел и лидер «Шурой Уламо» Шер Али Лапин, но он отклонил свою кандидатуру¹. Разногласия в кабинете министров Туркистон мухторияти и деловых кругах, поддержавших его, резко обострились и в конечном счете привели к смещению Тынышпаева с поста премьера и назначению на этот пост М. Чокаева, обещавшего реализовать программу «более решительных мер в деле защиты мусульманских интересов». Новое руководство действительно начало действовать более активно.

Тем не менее прибывшими из Ташкента войсками Туркистон мухторияти было объявлено вне закона, начались повальные аресты. Некоторых арестованных расстреливали без суда и следствия². В панике устремились из города и его жители. Страшную картину представлял из себя Коканд. Третьстарого города была уничтожена в полном смысле слова. Везде горы трупов. Часть из них обгорела.

После разгрома Кокандской автономии Шерали Лапин скрывался в Бухаре, затем, приехав в Ташкент, обращается

¹ Улуг Туркистон. 1917. 13 дек.

² Туркестан в начале XX века...

здесь за помощью в Германскую комиссию военно- и гражданских пленных, которая снабдила его необходимыми документами для поездки в Москву. Добравшись до Москвы, Лапин с помощью немецкого генерального консула принял турецкое гражданство и выехал в Петербург, а оттуда через Псков отправился в Германию и 20 сентября 1918 г. прибыл в Берлин¹.

Находясь в Германии, он 25 сентября встречается с представителем политического отдела Генерального Штаба лейтенантом Эльснером, которого ознакомил с политическим положением в Туркестане, сложившимся после октябрьского переворота, акцентировав свое внимание на деятельности правительства Кокандской автономии. Суть его позиции заключалась в необходимости оказания поддержки антибольшевистскому движению в Туркестане со стороны Германии, а в случае победы Шерали Лапин видел этот край в качестве протектората Германии с монархической формой правления.

Шерали Лапин направляет в Германский МИД письмо, где обстоятельно изложил цель своего визита в Берлин «как президента бывшего национального парламента автономного Туркестана» и как представителя единственной влиятельной в Средней Азии партии «Улема», которые уполномочили его от имени шести миллионов мусульман Туркестана вести переговоры о некоторых политических вопросах².

Организация военного вмешательства в туркестанские события по представлениям Серали Лапина могла выглядеть следующим образом: «С территории Турции через Закавказье перебрасываются войска в Закаспийскую область. При этом важная роль отводилась дружеским отношениям в тот момент Германии с советским правительством. Под предлогом оказания помощи большевикам в их борьбе с английскими интервентами, имевшими тесные связи с русскими белогвардейцами, Германия добивается разрешения послать свои войска в Среднюю Азию, а затем, однако, принимает участие в ликвидации здесь «большевистского господства» и в подготовке

¹ См.: *Воробьёв П. П.* Экономические и политические интересы Германии в Средней Азии (начало XX в. — 40-е гг. XX в.) // Машинопись историка Петра Петровича Воробьёва (1964—1994). — 121 л. Личный архив историка В. А. Германова.

² Там же. С. 65.

мусульманского населения к походу в Индию, вовлекая в этот поход Афганистан и Турцию»¹.

Что касается непосредственного осуществления военной экспедиции, то, по мнению лидера «улемистов», после пересечения Каспийского моря она должна продвигаться из Красноводска в двух направлениях: через Ашхабад, Мерв, Чарджуй, Бухару и через Перовск, Ташкент, наполняясь в пути представителями местных народов. Через 4–5 месяцев намечалось соединение этих двух групп в районе Ташкента или Самарканда. Руководство всей экспедицией, а также ее экипировка возлагалась на Германию. Одна из задач, которую затем предстояло решить, заключалась в создании при помощи немцев туркестанской армии с использованием в качестве инструкторов находившихся в Германии и Австро-Венгрии военнопленных мусульман.

Дальнейшее развитие Туркестана Шерали Лапин связывал с Германией, с ее интересами на всем Среднем Востоке.

Германские правительственные круги не спешили с ответом представителю туркестанской оппозиции, несмотря на все его усилия всячески подчеркнуть выгодность германского присутствия в Средней Азии и постоянные заявления о чувствах симпатии, которые питало к немцам местное население. Вероятно, такое довольно прохладное отношение к Шерали Лапину объясняется и тем, что он весьма настоятельно просил, почти требовал от правительства Германии оказать ему финансовую помощь в виде кредита на сумму 200 тыс. марок за те материальные издержки, которые имелись в ходе продолжительной поездки из Ташкента в Берлин, обещая вернуть деньги, как только установится нормальная связь с Туркестаном².

22 ноября Харальд Козак, обращаясь к фон Бюхнеру по поводу Шерали Лапина, все же счел нужным обратить внимание на него, предположив, что позже, когда для Германии пройдут тяжелые времена, связи, установленные с этим человеком, могут стать весьма ценными.

Однако приступ психического расстройства, происшедший с Шерали Лапиным 17 декабря 1918 г., вследствие которого он был госпитализирован в институт Эдель, окончательно подо-

¹Там же. С. 65, 66.

²Там же. С. 67.

рвал к нему доверие, более того, была предпринята попытка связаться с семьей Шерали Лапина и возложить на нее оплату пребывания больного в больнице¹. Его жизнь и смерть и поныне заключают в себе немало загадок. Так, в статье узбекских историков К. Раджабова и М. Хайдарова, написанной ими для Узбекской национальной энциклопедии утверждается, что он умер в 1919 г. в Самарканде и похоронен на кладбище Шах-и Зинда². Если это правда, а не красивая легенда, то остается загадкой, как «турецкоподанный» эмигрант Лапин сумел вернуться в родной Самарканд.

На такой пронзительно печальной ноте обрывается эта научная и политическая биография.

Его дочь Робия Сералиевна Лапина стала женой видного казахского политического и государственного деятеля Санджара Джафаровича Асфендиарова в свое время окончившего Петербургскую Военно-медицинскую академию, кстати, автору многих трудов, посвященных истории казахского народа, погибшему во времена большого террора 1930-х гг. Отца своего зятя Султана Саида Джафара, переводчика канцелярии туркестанского генерал-губернатора, Шерали Лапин хорошо знал по службе. А вот со своим тестем Асфендиарову в 1917 г. приходится много раз вести идейные политические диспуты. Через полтора месяца после ареста Асфендиарова его супруга Р.С. Лапина, работавшая научным сотрудником Национальной библиотеки Казахстана, была арестована. Приговором трибунала Туркестанского военного округа Р.С. Лапина была осуждена на восемь лет и отправлена в Карагандинский лагерь политзаключенных. Она мужественно вынесла все тяготы, выпавшие на ее долю. Но не дожидаясь своей реабилитации четырех лет — умерла в 1954 г.³ Школу унижения прошли и две внучки Шерали Лапина — Рахилия и Анеля, которых сегодня уже нет в живых. Лишь праправнуки берегут сегодня память о нелегком жизненном пути своих предков.

¹ Там же.

² Кахрамон Раджабов, Муродилла Хайдаров. Лапин Шерали (Серали) Мунайтпасович (1868, Окмачит — 1919, Самарканд). Узбекистон миллий энциклопедияси. Т. 5. Конимех — Мирзокуш. Тошкент: «Узбекистон миллий энциклопедияси». Давлат илмий нашриёти, 2003. Б. 227.

³ Махмудов М.М. Санджар Джафарович Асфендиаров (1889–1938) // Революцией призванные. Биографические очерки. Вып. 2. Ташкент, 991. С. 60.

3.4. Тимуриды в борьбе с Россией.

Тимуриды — герои России.

Путь от последовательной конфронтации

до подлинной лояльной позиции:

генерал-майор Джурабек и полковник Бабабек

«19-го ноября (1877 г.), вечером, я, — вспоминал Н.П. Остроумов, — получил от генерал-губернатора приглашенный билет (почтовый листочек малого формата) следующего содержания: Константин Петрович фон Кауфман покорнейше просит Вас пожаловать к нему на чай сего 22-го ноября, в 8 часов вечера. На этом вечере я пробыл с восьми до десяти с четвертью часов и ушел тихонько, не сказавшись хозяину. На вечере было мне скучно и, кроме того, было тяжело стоять все время на ногах и смотреть на танцы молодых офицеров со старыми ташкентскими барынями.

Я, с любопытством смотрел на двух бывших беков Шахриябза Джурабека и Бабабека, которые по завоевании Самарканда должны были перейти на русскую службу, жили в Ташкенте и носили: один — подполковничий мундир, а другой — майорский. У Джурабека мундир был обыкновенного военного покроя¹. Эти два туземца резко отличались друг от друга: Джурабек — высокий, стройный мужчина, с умным, худощавым лицом, а Бабабек имел круглое и сонливое лицо. С Джурабеком был сын его, молодой юноша, числившийся в конвое Его Величества. Оба Джурабека довольно порядочно говорили по-русски, а Бабабек знает только несколько слов»².

Характерно, что из Шахриябза осенью 1866 г. просили русских продолжать свое наступление на Бухару и обещали им помощь, тогда как в 1868 г. шахриябзцы воспользовались русским походом на Бухару для нападения на занятый русскими Самарканд. По Скайлеру³, Джурабек и Бабабек предлагали

¹ По свидетельству В.В. Бартольда, «узбек Джурабек, бывший владетель Китаба, впоследствии генерал русской службы, носил даже после отставки русский генеральский мундир и хорошо говорил по русски». См.: *Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана* // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. 1: Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. С. 345.

² К истории народного образования в Туркестанском крае. Константин Петрович фон Кауфман устроитель Туркестанского края. Личные воспоминания Н. Остроумова (1877–1881). Ташкент, 1899. С. 29–30.

³ *Turkestan of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldjaby Eugene Schuyler, Phil. Dr. Member of the American Geographical Society and of*

союз против эмира Кауфману еще в 1868 г., но перешли на сторону эмира, когда Кауфман дослал к ним самаркандского казия Кемаль ад-дина с требованием явиться в Самарканд. По-видимому, такого требования на самом деле не было¹. О своем путешествии рассказывает и сам казий в своей записке, но не говорит о данном ему поручении². Во время известных событий осады русского отряда в цитадели Самарканда («самаркандское сидение») штаб-квартира Джурабека размещалась в мазаре Рухабад. Именно отсюда китабский бек планировал произвести подкоп под крепостную стену самаркандской цитадели. Положение осажденного самаркандского гарнизона было критическим. Лишь весьма кстати подоспевшие основные силы генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана избавили русский гарнизон от осады.

После взятия Самарканда Кауфман послал письмо эмиру с новыми мирными условиями, причем к прежним требованиям было прибавлено требование об уступке самаркандского района и уплате военных издержек.

В русском лагере одновременно с этим существовал план — образовать из Самарканда особое ханство, как прежде из Ташкента. Кандидатом Кауфмана был племянник эмира Сейид Абдулла, бежавший от своего дяди в Шахрисябз; Кауфман потом отказался от этой кандидатуры, потому что царевич слишком находился под влиянием шахрисябзских беков. Шахрисябзцы впоследствии поддерживали эту кандидатуру уже против русских, причем Джурабеку приписываются слова: «Чем глупее он был, тем лучше было для нас: мы были бы более независимы»³. Молодой царевич впоследствии жил в Ташкенте, где его видел Скайлер в 1873 г.; тогда ему было 35 лет, он научился говорить и писать по-русски, получал от русских пенсию в 2400 руб., вел легкомысленную жизнь и всегда был в долгах, переписы-

the Imperial Russian Geographical Society, etc. With three maps and numerous illustrations. In two volumes. Vol. I: London, Sampson low, Marston, Searle, & Rivington. Crown Buildings, 188 Fleet street, 1876. P. 244.

¹См.: *Терентьев М.А.*, ген. -лейт. История завоевания Средней Азии. С картами и планами. Т. I. Типолиитография В.В. Комарова. СПб.: Невский, соб. дом № 136, 1906. С. 423.

²См.: *Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. I: Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. С. 356.

³*Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. I: Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. С. 404.

вался со своими приверженцами в Бухаре и не терял надежды сесть на место Музаффера.

Войска под началом Джурабека и Бабабека отошли, предварительно компенсировав по обычаю того славного времени свою неудачу за счет трофеев, захваченных у мирного населения Бухарского ханства. Бухарский эмир к тому времени подписал с Россией мирный договор, но Джурабек и Бабабек проигнорировали его и продолжали с переменным успехом военные действия, нанося постоянные смятения властям Зарафшанской области. Только в августе 1870 г. в результате блестящей военной операции проведенной генералом А.К. Абрамовым Шахрисябзское владение было покорено. По показаниям пленных, пишет военный историк того времени генерал-лейтенант М.А. Терентьев, русские войска имели дело лишь с 8 тысячами противника, хотя Джурабий и Бабабий могли бы выставить до 13 тысяч, если бы наступление на них не явилось таким внезапным¹.

В 1871 г. в Императорскую публичную библиотеку в Петербурге — ныне Российская национальная библиотека — переслали из Туркестана собрание уникальных восточных рукописей, среди них оказалось немало ценных манускриптов XV—XVI вв., в том числе весьма редкие полные списки исторических сочинений Зайнуддина Васифи, Хондемира, Хафизы Таныша и других средневековых авторов. Замечательная коллекция принадлежала Джурабеку Китабскому. Рукописи были захвачены как военный трофей в библиотеке дворца Китабского бека. Так, начинается достопримечательное повествование о Джурабеке Китабском ташкентский краевед и знаток туркестанской старины Борис Анатольевич Голендер².

Отступавших Джурабека и Бабабека преследовала по горным дорогам полусотня сибирских казаков во главе со штабс-ротмистром Михаилом Дмитриевичем Скобелевым, будущим знаменитым полководцем.

Тогда догнать шахрисябзцев не удалось, несмотря на то что казакам помогли местные джигиты Халыкулбия. Отряд шахрисябзских беков в числе 125 всадников перешел российско-кокандскую границу.

Нельзя не отметить того обстоятельства, что участники бухарских событий — Джурабий и Бабабий до перехода коканд-

¹ См.: *Терентьев М.А.* История завоевания Средней Азии. С картами и планами. Т. I. СПб., 1906. С. 508.

² См.: *Голендер Б.* Мои господа ташкентцы. Ташкент, 2007. С. 56.

ской границы довольно продолжительное время — пытались выйти из создавшегося критического положения, при котором оставалось только два выхода: идти с повинной к бухарскому эмиру или сдаться на милость русского командования.

Эмир Музаффар не раз убеждал генерала Абрамова в том, что главной причиной беспорядков в ханстве являются интриги Джурабия и что выступление Абдумалика тоже результат этих интриг.

После неудачи под Самаркандом Джурабий и Бабабий не переставали опасаться ответных действий со стороны русских и упорно искали выхода из этого положения.

В этом отношении интересно письмо Джурабия от 3 сентября 1868 г. в Самарканд к одному из представителей местной администрации, в котором он явно ищет путей к установлению контактов с Абрамовым: «Письмо Ваше, посланное с Мулло-Тюря ко мне, мы получили в добрый час и радовались. Письмо Ваше мы поняли и хотели писать генералу письмо. Расположение и доброту генерала мы не знаем, а потому молчим впредь до Вашего ответа, тогда напишем письмо.

Мы — узбеки и справедливы. Эмир нам не доверяет, и нас знает. По его словам, мы осаждали Самарканд, но теперь уверены, что мы попали в ошибку, потому что вернулись из-под Самарканда со стыдом и вся, какая была, дружба наша с русскими пропала окончательно. А эмир с ними подружился и тем избавился от беды. Обычаев русских мы не знаем, и какие условия необходимы для дружбы с ними, мы также не знаем. Если в условия эти входит то, что они вызовут меня в Самарканд, то народ наш на это согласен не будет, или потребует с нас, как взяли с эмира деньги, то платить деньги мы не в силах.

Бухара — владение большое и 100 тыс. или 200 тыс. собрать в ней легко в один день, в особенности с насилием. В нашей стране нет обычая тиранить. Тирания противна и нашему шариату. Если помимо двух изложенных выше обстоятельств, будут какие-либо другие основания мира, то о них Вы меня уведомите.

Если генерал не потребует с нас денег, то речь пойдет о другом. Тогда наша земля будет его землей. В заключение сообщаю, что эмир, желая снова обмануть меня, отдает мне город Байсун, Хисар, Ширабад. Я с ним не согласен. Вследствие этого я посылаю к Вам Мулло-Тюрякула с тем, чтобы Вы доло-

жили генералу и потом уведомили меня, на чью сторону склонится генерал.

Уведомите меня, и тогда я по обстоятельствам, войду в переговоры с эмиром. Хайдарулла-Ходжу мы отзовем к себе. Да будет над Вами благословение божье... Джурабек датха». Печать — А. Хорошхин.

Затем, когда позиции эмира с помощью генерала Абрамова упрочились, последний поставил перед Джурабеком ультимативные требования, ответ на которые ввиду большого интереса, им представляемого, приводим полностью:

«Высокопочтенному и сильному начальнику Зеравшанского округа генерал-майору Абрамову.

Письмо Ваше получено в удобное время и в счастливый час, мыслями в нем высказанными, и условиями, в нем предложенными нам, мы остались очень довольны.

1. Первое условие, по которому мы не должны посылать своих людей на ваши границы, мы принимаем с радостью. Но в землях узбеков вообще немало воров, и между хорошими есть и дурные; этим пользуются злонамеренные люди. Хорошо зная, что мы не в дружбе с русскими, они всякие недобрые происшествия приписывают нам и тем вселяют в Вас к нам ненависть. Во всяком случае с этого времени мы будем стараться, чтобы между нами не находились дурные люди и чтобы разбойники, вредящие спокойствию правоверных, строго были преследуемы и убиваемы. Возмутительные письма также не будут посылаться в Ваши земли.

2. Второе Ваше условие, по которому мы должны помириться с эмиром и просить у него прощения, также с радостью мы принимаем.

Мы уже и теперь находимся не в неприятельских отношениях с эмиром. С того времени, как по милости белого царя, каршинские беспорядки были прекращены, мы окончательно убедились в его величии и могуществе. И начали искать его дружбы; вследствие чего мы уже послали к эмиру посольство с подарками и с письмом, испрашивая в них себе прощение. В настоящее время до нас дошли слухи, что его величество эмир ласково принял наше посольство и взял лошадей, посланных ему нами в подарок.

Кажется, его величество умилостивился нашею просьбою. Если известие это ложное, то мы просим Вас помирить нас с ним, быть нашим защитником и исходатайствовать у него для нас прощение.

3. Третье условие, по которому в случае, если сын эмира не примирится с отцом, мы не должны принимать его в свои земли и прекратить с ним всякие сношения, мы тоже принимаем с радостью. Мы больше не будем вмешиваться в дела враждующего сына с отцом и не будем принимать его к себе. Мы уже давно стали держать себя подальше от него, зная, что когда эмир помирится с сыном, что можно было предвидеть, то нам достанется от эмира. Теперь мы окончательно отказываемся от всяких сношений с Тюрёю.

4. Четвертое условие, которое Вы нам предлагаете, Вы выразили так: “Яккобаг вы должны возратить эмиру, потому что он вам дан эмиром в залог дружбы, а вы изменили ей. Поэтому Яккобаг не должен больше принадлежать вам”. Потом ниже прибавлено: “Если примете эти мои условия — будете прощены и даже получите наши милости, а ваш народ будет спокоен”. Мы эти условия принимаем. Известно всем и мусульманам и русским, что Яккобаг не был взят нами силою; брать силою не наше дело: мы народ слабый. Бухарские эмиры всегда были нашими победителями.

В то время, когда по предопределению всемогущего Самарканд сделался городом белого царя и когда эмир, забыв благоразумие, посылал к ним своих казиев и письмо, чтобы восстановить наших подданных против Вас, советуя идти с его сыном на Самарканд — тогда он пожаловал нам Яккобаг. Мы народ простодушный, как все узбеки, поверили искренности эмира, осаждали Самарканд и тем поставлены в преступное положение перед белым царем. Потом мы вдруг услышали, что его величество эмир отдельно помирился с русскими, исключив нас, таким образом, из условий мира, он сделал одних нас виноватыми перед белым царем. Мало того, он обвинил нас во многом другом, между прочим, в подстрекательстве сына к бунту. Мы до сих пор не понимаем, как все это так могло получиться. Ведь мы уже давно, еще с покорения Ташкента, желали поступить на службу к белому царю, о чем имели переписку с прежним генерал-губернатором. Мы все еще не отказываемся служить благим намерениям белого царя. И только сознавая свои поступки, не могли об этом просить. Но теперь узнав, что нам позволено говорить с Вами, мы написали все, что было у нас на сердце, и прибавляем, что мы отказываемся от Яккобага. Теперь воля Ваша: эмиру ли его отдадите или себе возьмете. Во всяком случае мы, согласно Вашему условию, его уже возвратили его величеству. Теперь мы прочим Вас:

Во-первых, просим, чтобы Вы исходатайствовали у белого царя нам прощение за все наши недобрые действия против вас.

Во-вторых, если поступят на нас какие-нибудь доносы, то не обвиняйте нас, пока не убедитесь в их основательности.

В-третьих, в Самаркандском и Каттакурганском отделах есть, кроме Вас, другие влиятельные слуги белого царя; мы просим как от Вас, так и от них письма, которые бы удостоверили нас, что будет спокойствие и мир.

В-четвертых, если эмир захочет обижать нас, как народ слабый, то просим Вас защитить нас, потому что мы считаем себя слугами белого царя и молимся за него каждый день. С этим письмом, равно и письмами эмира, округа выиграла от этого в известных отношениях по сравнению с населением Бухарского ханства отправляем мы к Вам доверенного человека Абдурразакбая»¹.

Пока было можно, шахрисябзские беки вели затяжную переписку с бухарскими и русскими властями, полную обещаний быть лояльными тем и другим и между тем не складывали оружия. Наконец, против мятежных беков были посланы русские войска. Сохранился редкий документ, в котором подробно излагается ход операций против шахрисябцев.

Во время военных действий шахрисябцам удалось уйти от преследования сначала в направлении Ходжента, а затем в пределы Кокандского ханства. Однако 3 сентября 1870 г. шахрисябзские правители под конвоем кокандских солдат были доставлены в Ходжент при письме следующего содержания:

«Уважаемому и почетному другу нашему, какому Ходжента. На этих днях в подведомственную Коканду Исфаринскую область приехали с просьбой покровительства бывшие большие люди Шахрисябзской области.

Джурабек, Бабабек, Хусейнбек и Хаит хаджи. Узнав о прибытии их в означенную область, его величество хан известил о том друга своего туркестанского губернатора.

Получив это известие, командующий войсками Ташкента и Дешти-Кипчака просил выслать шахрисябзских беков к себе, вследствие чего его величество хан из дружбы приказал юз-

¹Цит. по: *Савицкий А.П.* Из истории присоединения Средней Азии к России. Научные труды Ташкентского государственного университета имени В.И. Ленина. Новая серия. Вып. 238. Исторические науки. Книга 50. Материалы по истории Средней Азии и Узбекистана / Отв. ред. доцент А.Х. Хамраев. Ташкент, 1964. С. 131–132.

баши Рузы-Магомету доставить их губернатору. Он, юзбаши, везет беков в Ходжент. По принятии их просим Вас отправить их в Ташкент. Остальное передаст юзбаши на словах, коим просим верить, 1287 г. (1870 г. н.э. — А.С.)»¹.

Печати: 1) Михтар Мулла Мир-Камаль мирахур Мулла Миргия-та сын.

2) Знак Наиба-Амабека датхи.

Это письмо как заключительный акт в истории шахрисябзских беков и как конкретное выражение внешнеполитической линии, проводимой туркестанской колониальной администрацией. Предотвращение возможности предоставления в Коканде политического убежища шахрисябзским беглецам не потребовало большого труда. Это учитывали в Ташкенте и последовательно проводили избранную линию и в отношении Бухары и позже в отношении Хивы. В результате феодальные владетели складывали оружие один за другим. В этом и заключалась основа внешней политики туркестанских властей, отчетливо понимавших, что они были бы бессильны против объединенных сил среднеазиатских ханств.

Шахрисябз и Китаб с помощью русских войск стали верно-подданными провинциями Бухары, укрепившими власть послушного русской администрации эмира Музаффара.

Итак, по приказу хана Джурабек и Бабабек были задержаны в Исфаре и вероломно выданы российским властям в Ташкенте 9 сентября 1870 г. Надо сказать, что генерал-губернатор К.П. фон Кауфман отнесся к знатым пленникам очень корректно. Он поселил обоих беков в Ташкенте и определил им даже довольно приличное содержание из сумм бухарской контрибуции, указав, что это справедливо, так как их прежнее владение отошло в качестве компенсации за территориальные потери бухарскому эмиру. За счет этих бекств и некоторых других ранее независимых и полунезависимых переданных русскими эмиру территория Бухарского эмирата стала даже больше, чем была до завоевания.

Беки совершенно благополучно жили в Ташкенте, не испытывая серьезных притеснений, имея статус почетных заложников.

Впоследствии, по воспоминаниям современников, Джурабек стал в Ташкенте «еще большим легитимистом чем сам ко-

¹Там же. С. 128–129.

роль», решительно высказываясь за то, чтобы и Кульджа, и Кашгар, подобно Бухаре и Хиве, были заняты русскими¹.

Секретарь американского посольства в России Е. Скайлер, побывавший в 1873 г. в Средней Азии и написавший о своем путешествии весьма субъективную книгу, писал о Джурабеке: «Редко можно встретить в Азии мусульманина с такими утонченными чувствами и умом, таким пониманием момента, такими аристократическими манерами в каждом взгляде и движении. Джурабек — высокий красивый узбек с редкой черной бородой, живыми серыми глазами и серьезным лицом. Его одежда всегда проста, но изысканно опрятна, а в выражении его лица есть какая-то печаль, жесты его мягки, грациозны и полны важности. Он — настоящий джентльмен»².

Когда в 1875 г. начались военные действия в Кокандском ханстве, Джурабек выразил настойчивое желание участвовать в военных действиях.

В верховьях реки Зеравшан осенью 1875 г. активизировались эмиссары кокандских мятежников, призывавшие население к восстанию против российского владычества³. Под их воздействием в конце 1875 г. там развернулось движение сопротивления, которое было подавлено имперскими войсками. Одновременно в Шахрисябзском бекстве активную агитацию в поддержку кокандских повстанцев развернули родственники Джурабека⁴, в недалеком прошлом бека Шахрисябза, несмотря на то что он сам участвовал в боях с кокандскими мятежниками в составе российского воинского соединения⁵. Среди шахрисябзцев в ноябре 1875 г. началось сильное брожение⁶, которое было подавлено эмиром Музаффаром⁷. Присутствием эмира в Шахрисябзе воспользовались кокандские агитаторы, бывшие в то время в верховьях реки Зеравшана. Склоняя на-

¹ ЦГА Республики Узбекистан, ф. И-5, оп. i, д. 3-а, л. 4 и далее; д. 3927, л. 229 (об) — 238 (об).

² Turkestan of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja by Eugene Schuyler, Phil. Dr. Member of the American Geographical Society and of the Imperial Russian Geographical Society, etc. With three maps and numerous illustrations. In two volumes. Vol. I: London, Sampson low, Marston, Searle, & Rivington. Crown Buildings, 188 Fleet street, 1876. P. 85, 86.

³ ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 29, д. 132, л. 1.

⁴ ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 29, д. 131, л. 32–35.

⁵ См.: *Логофет Д.Н.* Через Бухару // Военный сборник. СПб., 1907. № 2. С. 229.

⁶ ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 29, д. 131, л. 30.

⁷ ЦГА РУ, ф. И-1, оп. 29, д. 131, л. 23.

селение к выступлению Российской империи, они убеждали его, что эмир готовит в Шахрисябзе войска к походу против российских военных отрядов в Туркестане¹.

В результате личного участия Джурабека в целом ряде сражений было предотвращено большое кровопролитие с той и другой сторон. За короткое время он получил два георгиевских креста четвертой и третьей степени, а всего имел девять наград. Генерал М.Д. Скобелев к тому, чтобы награждать вчерашних врагов относился весьма критически, но русская манера, ходатайствовал перед Главным штабом о производстве шахрисябзских беков сразу в подполковники². Так, Джурабек по указу императора Александра II был произведен 6 апреля 1876 г. в подполковники кавалерии и назначен офицером для особых поручений при туркестанском генерал-губернаторе³. С этого времени Джурабек служил в Ташкенте. Он поселился в Кашгарской махалле, а затем переехал на загородную дачу у канала Карасу. Служба Джурабека протекала весьма успешно, он выполнял важные поручения властей в Ташкенте, в Восточной Бухаре и Фергане, производился в очередные чины, а с 6 мая 1901 г. стал генерал-майором⁴.

Во время русско-турецкой войны 1877–878 гг. в Санкт-Петербурге было принято решение произвести демонстрацию против Британской Индии, для чего в селении Джам на полпути между Самаркандом и Шахрисябзом был собран специальный отряд; Джурабек как близко знакомый с предполагаемым маршрутом следования отряда и пользующийся в этих краях громадным авторитетом был назначен чиновником особых поручений при начальнике отряда. Однако демонстрация не состоялась, и отряд был возвращен на постоянные квартиры.

¹ Там же.

² См.: *Герентьев М.А.* История завоевания Средней Азии. С картами и планами. Т. III. СПб.: Типо-литография В.В. Комарова, Невский, собств.Д. 136, 1906. С. 204.

³ ЦГА РУ, ф. И-1 (Канцелярия Туркестанского генерал-губернатора). Дипломатическая часть Канцелярии Туркестанского генерал-губернатора. Сведения и переписка о Худоярхане Кокандском, о расходах на его содержание и выдаче пособия бывшим шахрисябзским бекам и другим владетелям, о награждении их чинами и орденами.

⁴ Туркестанец. Джурабек, генерал-майор. Некролог // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. Т. CV. 1906. С.-Петербург: типография А.С. Суворина, Эртелев пер., д. 13, 1906. С. 257–265.

В 1880 г. Джурабек участвовал в подавлении смут в Ферганской области и вскоре за отличие был произведен в полковники. В 1888 г. награжден орденом св. Владимира 4-й степени.

Состояв в распоряжении Туркестанского генерал-губернатора, полковник Джурабек, пользуясь большим доверием и расположением русского правительства, нередко исполнял возлагаемые на него весьма серьезные и секретные поручения по дипломатической части в Бухаре, Афганистане, Кашгаре; в частности, он был одним из организаторов тайного «бегства» будущего афганского эмира Абдуррахмана из Ташкента через Бухарские пределы до афганской границы.

В 1901 г. по ходатайству Туркестанского генерал-губернатора Н.А. Иванова, поддержанному А.Н. Куропаткиным, полковник Джурабек был произведен в генерал-майоры. В 1903 г. состоялось его полное примирение с Бухарским правительством, которому после кампании 1870 г. отошли родовые владения Джурабека. В доказательство такого примирения эмир бухарский Абдулахад пожаловал Джурабеку золотую бухарскую звезду 1-й степени и назначил пожизненную ренту. В 1904 г. он был награжден орденом св. Владимира 3-й степени.

Потомок Амира Тимура, ученый и интеллектуал, он пользовался популярностью в обществе. Поэт Фуркат, в бытность свою в Ташкенте был дружен с Джурабеком. Живя в Ташкенте, покойный Джурабек приобрел себе близ города небольшое поместье, где проводил свои досуги, быстро усвоив и применив к делу все новейшие культурные усовершенствования по садоводству и сельскому хозяйству от своих близких друзей, известных туркестанских деятелей последней четверти прошлого столетия, Череванского, Петровского, Несторовского, Фовицкого, Бахтиарова и многих других, прилагавших в то время все свои труды и знания к развитию экономического благосостояния Туркестанского края. Не меньшей дружбой пользовался Джурабек и от участвовавших в минувшие года при завоевании края начальствующих лиц: Раевского, Абрамова, Фриде, Троцкого, Михайловского, барона Алимова Транзеге и Грюнвальда, которые после прежней неприязни и вражды стали его постоянными гостями и наилучшими искренними друзьями.

Не охладел бывший правитель Китаба и к собирательству старинных книг. Потеряв безвозвратно свою китабскую библиотеку, Джурабек принялся собирать новую коллекцию рукописей. Как активный библиофил, понимающий толк в туркестанской старине, этот блестящий боевой офицер быстро

приобрел авторитет и уважение среди интеллигенции Ташкента, среди ученых, педагогов и всех, кто интересовался Востоком.

Джурабек принял участие в Международном конгрессе ориенталистов, собравшемся в Петербурге в 1876 г. вместе с тремя другими туркестанцами: известным просветителем Саттарханом, полное имя которого Абд ас-Саттарходжа Абдулгафаров, одним из ташкентских аксакалов Мухаммедкуловым и казахским любителем-востоковедом Ниязовым¹.

В ходе работы конгресса делегатов знакомили в Петербурге с различными музейными раритетами и в том числе с собранием восточных рукописей Императорской публичной библиотеки, среди которых были и редчайшие манускрипты Джурабека. На сборнике стихов Бедиля «Четыре стихии» можно было прочитать, что «книга переписана для Джурабека».

В конце 1895 г. в Ташкенте организовался знаменитый Туркестанский кружок любителей археологии². Среди первых действительных членов ТКЛА были бывшие шахрисябзские владельцы полковник Бабабек Хакимбеков, полковник Джурабек и его сын Аллакулибек Джурабеков³.

Ценил Джурабека известный ориенталист В.В. Бартольд. Академик познакомился с коллекцией восточных рукописей Джурабека в 1902 г. во время командировки в Туркестан «для возобновления и расширения научных связей с местными деятелями и для осмотра имеющихся в крае собраний рукописей как общественных, так и частных». В.В. Бартольд вспоминал, что в одной из бесед генерал Джурабек не без основания сравнил русское управление Туркестаном с управлением монго-

¹ См.: *Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. 1: Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. С. 345.

² См.: *Лукин Б.В.* Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский кружок любителей археологии (1895–1917 гг.). Ташкент, 1958; *Германов В.А.* Туркестанский кружок любителей археологии: примат науки или геополитики? // Вестник Каракалпакского Отделения Академии наук Республики Узбекистан. 1996. № 1. С. 90–97; *Пугаченкова Г.А., Германов В.А.* Туркестанский кружок любителей археологии и домусльманские древности Средней Азии. К 100-летию Туркестанского кружка любителей археологии // Вестник древней истории. 1996. № 4 (219). С. 189–195 (в соавторстве с академиком Г.А. Пугаченковой).

³ Приложение. Список членов Туркестанского кружка любителей археологии за 1897 год // Туркестанский кружок любителей археологии за второй год его деятельности (11 декабря 1896 г. — 11 декабря 1897 г.). Ташкент, 1897. С. 1, 2.

лов в Мавераннахре. Во все времена — и при русских, и при монголах — всегда находились дурные люди, которым удавалось посредством лживых изъявлений преданности обманывать иноплеменных завоевателей и под их покровительством притеснять своих же соплеменников. По мнению Джурабека, против таких неумных людей и следует в первую очередь бороться.

В трудах академика В.В. Бартольда впервые опубликованы подробные данные о составе второй (ташкентской) библиотеки, собранной генералом Джурабеком. В ней было много рукописей исторического содержания, в том числе два редких сочинения по истории темуридов, поэтические сборники Алишера Навои, Физули, Джалал ад-дина Руми, поэма Абдуррахмана Джами «Юсуф и Зулейха» и другие ценные книги. Особо выделялись две уникальные рукописи. Одна из них — список XV в. со всемирно известного труда древнего историка эпохи монголов Рашид ад-дина «Джами ат-таварих». Интерес этому экземпляру придавало то обстоятельство, что собственные имена в книге даны параллельно: арабским алфавитом и древним уйгурским письмом, как это было заведено при Чингизхане. Второй раритет библиотеки Джурабека — рукопись Махмуда ибн Вели под названием «Бахр ал-асрар» по истории Восточного Туркестана, написанная в XVII в. В.В. Бартольд опубликовал обширные выписки из этой уникальной рукописи со сведениями, совершенно неизвестными науке¹.

Весьма продуктивные собирательские и исследовательские занятия бывшего владельца Китаба внезапно трагически прервались. 25 января 1906 г. весь Ташкент всколыхнула печальная весть, в этот день на собственной даче у канала Карасу был смертельно ранен неизвестными злоумышленниками генерал-майор Джурабек, скончавшийся на следующий день². Виновными объявили двух уроженцев Бухары, которые будто бы совершили подлое преступление единственно с целью ограбления, но никто не верил выводам успешного следствия.

Похороны генерал-майора Джурабека состоялись 26 января. К этому времени на дачу покойного съехались многие из высших представителей военной и гражданской администрации края, масса почитателей и друзей покойного, не говоря о

¹ См.: Бартольд В.В. Собрание рукописей Джурабека // Бартольд В.В. Сочинения. Т. VIII: Работы по источниковедению. М., 1973. С. 315–316.

² Некролог // Туркестанские ведомости. 1906. № 17.

туземцах, которых собралось множество, несмотря на проливной дождь, далекую и трудную дорогу.

Тело покойного Джурабека было опущено в склеп на углу поля, по соседству с домом.

Так, безвременно погиб один из последних среди знатных мусульман приверженцев и новых полезных подданных России.

Многие из мусульманских влиятельных и почетных лиц из разных городов Туркестанского края и Бухарского ханства по мусульманскому обычаю приезжают и поныне поклониться его могиле, что еще раз доказывает то безграничное уважение, которым пользовался покойный среди туземного населения, а, следовательно, об убийстве его из мести не может быть и речи.

Так, трагически закончилась жизнь этого выдающегося человека, храброго воина и удачливого коллекционера древних восточных рукописей. Из 60 редких рукописных книг, собранных им за время жизни в Ташкенте, до наших дней дошло меньше половины — они хранятся ныне в Институте востоковедения Академии наук Республики Узбекистан и в библиотеке Национального университета Узбекистана.

Полковник Бабабек 15 июля сего года [1898] скончался в Ташкенте на 65-м г. жизни. Из краткого некролога его видно¹, что он, перейдя в русское подданство, принимал участие в военных действиях, при покорении бывшего Кокандского ханства, был награжден знаком отличия военного ордена 4-й степени, а по Высочайшему повелению, последовавшему 6 апреля 1876 г., был зачислен по милиции с чином майора, награжден орденом св. Анны 3-й степени, для нехристиан установленным, с мечами в бантом, и с производством содержания по 2000 руб. в год. За отличия по службе Бабабек в 1880 г. был произведен в подполковники с зачислением по армейской кавалерии, а затем последовательно, награжден орденами св. Станислава 2-й степени, св. Анны 2-й степени, св. Владимира 4-й степени, серебряными медалями в память Императора Александра III и за походы в Средней Азии и чином полковника, в котором состоял с 1886 г. Главным занятием Бабабека было сельское хозяйство и большую часть своих средств, получаемых из Бухары, в уплату за отошедшие к ней Шахрисябзские владения его, а также содержание от нашего правительства, он употреблял на сооружение мечети и при ней медресе, а затем на со-

¹Туркестанские ведомости. 1898. № 54.

держание их в исправности. Покойный вел скромную жизнь и остававшиеся средства тратил на своих родственников, прибывших с ним из Шахриябза. Родственников у него было до 50 человек. Покойный Бабабек и его отец носили редкий титул *валлями*, т.е. благодетель. Шахриябзское владение лишь время от времени номинально входило в Бухарский эмират. Они всегда управлялись собственными правителями — биями тимуридами из узбекского рода кенегес. Шахриябзские беки являлись наследственными, а не назначаемыми эмиром правителями городов — Шаар и Китаб. Следует упомянуть, что, в отличие от беков, назначаемых эмиров, они имели право на жизнь и смерть своих поданных, т.е. право утверждать смертные приговоры.

Характерным является и дело сына Джурабека отставного полковника, крупного плантатора и промышленника Аллакульбека Джурабекова, проживавшего в Ташкенте. 24 июля 1916 г. Джурабеков вместе со своим племянником Ташпулатом был арестован начальником карательного отряда, прапорщиком Генрихом Контрым. Джурабекова заподозрили в участии в тойтюбинских событиях. Было известно, что Джурабеков выражал недовольство набором рабочих, считал его несвоевременным, так как «отвлечение рабочих рук в горячее время от уборки хлопка и риса не только губельно отразится на хозяйстве коренных жителей Туркестана, но и лишит последних возможности внести налоги и вызовет еще большее вздорожание в жизни». Напомним, шел 1916-й год, когда по всему Туркестанскому краю прокатилась волна народных восстаний против мобилизации коренного населения на тыловые работы в самый разгар Первой мировой войны, или как ее тогда называли Великой войны.

В таком духе Джурабеков высказывался в беседе с самим военным губернатором Сырдарьинской области генерал-лейтенантом Александром Семеновичем Галкиным, хотя и оговаривался, что это его личный взгляд, что он не думает противодействовать набору рабочих и даже обещал помогать властям в деле его проведения. Но Джурабекову не доверяли — его считали хитрым и коварным человеком. По наведенным канцелярией генерал-губернатора справкам он заслужил личное недоверие генерала А.В. Самсонова и был устранен от дежурств при его особе. Более того, ходили слухи о фанатизме и «антирусских симпатиях» Джурабекова. Поэтому все попытки Джурабекова реабилитировать себя кончались

неудачей. Временно исполнявший дела генерал-губернатора генерал от инфантерии Ерофеев сделал ему строгое внушение. Сырдарьинский губернатор Галкин на все просьбы и верно-подданнические заверения Джурабекова отвечал выражением недоверия и даже собирался выслать его из пределов области как опасного своим богатством и влиянием человека. По прибытии в июле 1916 г. в край генерал-адъютанта Алексея Николаевича Куропаткина, назначенного Высочайшим указом Туркестанским генерал-губернатором Джурабеков обратился к нему с большим письмом, в котором жаловался на действия туркестанской администрации и заверял генерал-губернатора в своей преданности правительству России. Он писал, что никогда не сочувствовал восстанию и знает, что восставшие в случае успеха «все имущество заберут и разделят между собою». Джурабеков обещал и впредь быть верноподданным царя: «Я знаю, с кем и как обращаться. Я очень понимаю, что значит заниматься политическими делами. Если я чуть замечу, какое противоправительственное дело, то мой гражданский долг и честь звания полковника русской армии потребуют от меня доложить об этом сейчас начальству».

И на жалобе Джурабекова 19 августа была наложена резолюция Куропаткина: «Прапорщику Контрым объявить выговор, при его неопытности — этим и ограничиться. Джурабекову выразить мое сожаление о случившемся, и дело считать прекращенным»¹. Генерал-адъютант А.Н. Куропаткин, его продолжали ценить как старого туркестанца, знатока края и надеялись, что он сможет умиротворить коренное население, отнюдь не забыл, как сам император, желая оказать новую милость Джурабеку за его услуги, приказал зачислить сына его к себе в телохранители, в Собственный Его Величества конвой. Небывалый дотоле пример в Туркестанском крае.

Кроме сына, зачисленного в Собственный конвой Его Величества, у Джурабека была дочь, которую он выдал за внука бывшего кокандского хана Худояра.

¹ Ковалев П.А. Революционная ситуация 1915–1917 гг. и ее проявления в Туркестане. Ташкент, 1971. С. 157, 158.

ИСЛАМСКИЕ ОБЩЕСТВА ТУРКЕСТАНА В СИТУАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ВЫБОРА

4.1. Андижанское восстание 1898 г.: «Дервишеский газават», или Антиколониальное выступление¹

При завоевании Российской империей территории Туркестана местные правители не смогли оказать сколько-нибудь серьезного сопротивления хорошо вооруженной и обученной царской армии. Сразу после того, как местные ханства приняли протекторат России, а в феврале 1876 г. было ликвидировано Кокандское ханство, основная часть так называемого официального духовенства, кажется, вполне примирилась с новыми политическими условиями. Хотя оно часто попадало в довольно щекотливые ситуации, когда, например, в пятничных и праздничных *хутбах*, по приказу колониальной администрации, после обычных славословий в адрес Пророка и первых четырех праведных халифов приходилось иногда вставлять имя «Всемилостейшего Государя императора». Эта же часть духовенства крайне редко проявляла недовольство даже в моменты, когда явно ущемлялись их интересы (например, во время частичного секвестера вакфного имущества мечетей и медресе в 1895 г.).

Тем не менее во всех слоях населения находились те, кто не скрывал своей оппозиции по отношению к царской администрации, например, те, чье положение ухудшилось после колонизации; в результате ряда реформ царской администрации

¹ При написании этого раздела использована работа: *Babadžanov B. Dukčī Īshān und Aufstand von Andīžan 1898 / Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th — to the Early 20th Centuries, vol. 2 (Inter-Regional and Inter Ethnic Relations) / Ed. A.F. Kügelgen, M. Kemper. Berlin, 1998. S. 167–191; русский и расширенный вариант этой статьи: Дукчи Ишан и Андижанское восстание 1898 года // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Ред.: С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 251–277.*

(кредиты под будущий урожай, отмена шариатских налогов и замена их общеимперскими, переселенческая политика и др.) произошло массовое обезземеливание крестьян, разорилось множество ремесленников, мелких торговцев, не выдерживая конкуренции с местным и российским крупным купечеством¹. Некоторые эксперты и должностные лица колониальной администрации признавали ухудшение положения названных слоев населения в результате капитализации сельского хозяйства и негибкой политики колониальных властей². Такая ситуация всегда создавала благоприятные условия для консолидации недовольных вокруг идеи борьбы против колонизации, которая иногда проходила под знаменем газавата³.

Одно из таких выступлений, известное как «Андижанское восстание», произошло в 1898 г. 18 мая (по Юлианскому календарю).

Ранним утром повстанцы в количестве около полутора тысяч человек атаковали казармы царских войск в Андижане и правительственные учреждения в Ошском уезде. В андижанском гарнизоне были убиты 22 и ранены 18 солдат русской армии, были жертвы среди чиновников и гражданского населения русской национальности. В момент нападения на казармы после первых ответных залпов караульной роты толпа нападавших в беспорядке рассеялась и отступила. Предводитель восставших Мухаммад-Алипо прозвищу Дукчи (Ийикчи)⁴ Ишан со своими ближайшими соратниками был схвачен уже 19 мая. У одного из схваченных — Субхан-кули Араб бая при обыске был найден документ, представляющий собой выданное Мухаммаду-Али фальшивое свидетельство в том, что он назначается халифой турецкого султана Абд ал-Хамида II (1876–1909). Все предводители восстания (шесть человек) были повешены, сотни участников высланы в Сибирь и другие районы Империи.

¹ См.: *Касимбеков К.Ф.* Из истории народных движений в Фергане в конце XIX — начале XX веков. Ташкент, 1978. С. 13, 16, 26, 29–31 и далее.

² Центральный государственный архив РУз (ЦГА), фонд И-1, оп. 31, д. 3, л. 17 (Из докладной записки Военного прокурора Ферганы, 1885 г.); *Мидендорф А.* Очерки Ферганской долины. СПб., 1882. С. 229–230.

³ См.: *Смирнов Е.* Дервишизм в Туркестане // *Материалы по мусульманству.* Вып. 2. Ташкент, 1898. С. 22–24; *Бабобеков Х.Н.* Народные движения в Кокандском ханстве и их социально-экономические и политические предпосылки (XVII–XIX вв.). Ташкент, 1990. С. 90–91; и др.

⁴ Это прозвище произошло от потомственной профессии Мухаммада «Али — ийикчи (*Дукчи*) — изготовитель чесальных веретен.

Андижанское восстание с разной степенью объективности описано в довольно обширной научной и научно-популярной литературе на многих языках¹. Характерно, что большинство авторов были явно пристрастны в отборе и подаче фактов или в их оценке. Естественно, что в официальной литературе Российской империи преобладали осуждения «Андижанского бунта», указывалось на его связь с «дервишизмом» как особо опасным явлением для русского владычества в Туркестане². Позже советские авторы почти полностью игнорировали религиозные мотивы некоторых участников восстания и оценивали его как проявление «классовой борьбы», сосредоточиваясь прежде всего на социально-экономических причинах³. Положительный импульс исследованиям дало то, что появился доступ к архивным материалам (например, протоколам допросов, телефонограммам и т.д.), имеющим отношение к андижанским событиям 1898 г.⁴

Известные нам публикации за пределами бывшего СССР были более объективны⁵, хотя недостаток (а скорее, недоступность) материала не давал возможности зарубежным ученым более подробно и беспристрастно исследовать упомянутые события. Исключение — статья (на японском языке) профессора токийского университета Хисао Коматцу, где Андижанское восстание рассматривается в контексте «всеферганского и кашгарского газавата», ориентированного, как считает исследователь, на поддержку Великой Порты⁶.

Менее заметными для исследователей оказались воспоминания участников и свидетелей, которые знали Дукчи Ишана,

¹ Основная часть этой литературы указана, см.: Bibliografy of Islamic Central Asia, parts I—III. Compiled and ed. by Yuri Bregel // Indiana Univers. Bloomington, Indiana, 1995. P. 620–621.

² См.: *Смирнов Е.* Дервишизм в Туркестане. С. 124; Андижанское восстание 1898 г. // Красный архив (Москва). 1938. № 3(38). С. 123–138. Документы с введением Е. Штейнберга (далее — КА). С. 91–92, 117, 119.

³ Некоторые советские ученые не соглашались с его оценкой как «народного восстания» (*Гафуров Б.Г.* Об андижанском «восстании» 1898 года // Вестник истории. 1953. № 2. С. 50–61).

⁴ КА. С. 123–138.

⁵ См., например: *Inan A.* Dukci İřanisyani: 65 yidonumudolayisiyle // TKul. 1963. Vol. 11. P. 10–13; *Manz B. F.* Central Asian Uprising in the Nineteenth Century: Ferghana under the Russians // Russian Review. Vol. 46. 1987. P. 267–281.

⁶ *Komatsu Hisao.* The Andijan Uprising and Dukchi Ishan // Toyshi Kenkyu. Vol. 44(1986). N 4. S. 1–31(injapan). Использованный нами английский перевод пока не опубликован и выполнен самим господином Коматцу, любезно предоставившим нам этот перевод.

или даже считали себя его *мюридами* (последователями). Книжка одного из собирателей подобных воспоминаний Фозилбека сына Ата-бека была написана на узбекском языке в 1924 г. и в том же году опубликована в Коканде; новое издание предпринято в Ташкенте в 1992 г.¹ Особо информативным является произведение самого Дукчи Ишана — *Ибрат ал-гофилин* (Назидание заблудшим), где прямо или косвенно отражены взгляды автора на религиозную ситуацию после колонизации края. И, наконец, особый интерес представляет анонимное житие (*манакиб*) Дукчи Ишана, составленное, видимо, кем-то из его учеников².

Практически все исследователи, писавшие об Андижанском восстании 1898 г., обращались к самой «темной» стороне этих событий — на их возможной связи с именем турецкого султана Абд ал-Хамида II. Особое внимание этому вопросу уделено, например, в упомянутой работе профессора Хисао Коматцу (с. 15–17), считавшего, что Дукчи Ишан надеялся не только на «всеобщий газават» в Ферганской долине и соседнем Кашгаре, но и на помощь турецкого султана. Можно согласиться с исследователем относительно надежды *Ишана* на помощь, которую он ждал от Абд ал-Хамида II. Хотя наверняка он понимал, что в действительности дело ограничится моральной поддержкой в виде каких-то символов (зеленое знамя *газавата*, «золотое кольцо» и т.п.). Тем более, что к концу XIX в. претензии Великой Порты на «могущественный и единственный оплот ислама» в мусульманских странах (особенно колонизированных) едва ли мог быть подкреплён реальным содействием. Во всяком случае, нам кажется, что при всей привлекательности (и даже большой вероятности) видеть в Турции «тайного вдохновителя» *газавата* Дукчи Ишана пока преждевременно; все «документы», опубликованные в печати в пользу таких «связей», оказывались фальшивками (см. далее). Ссылки же на «признания» самого Дукчи Ишана (во время следствия) и его веру, что он действует «с одобрения Великого Султана», не кажутся убедительными, если иметь в виду характер допросов с пристрастием, физическим насилием. Не следует забывать, что даже колониальная администрация и следственные органы

¹Фозилбек Отабек ўгли. Дукчи Эшон вокеаси. Тошкент, 1992 (далее — ДЭ).

²Manaqib-i Dukchi Ishan (The Biography of Dukchi Ishan — Leader of Andigan Uprising in 1898) Anonim. Original text, translation (in Russian) and commentary by B. Babajanov. Almaty, 2004.

Военной прокуратуры не смогли найти твердых доказательств «турецкого участия» в андижанских событиях. Они (учитывая перманентную проблему русско-турецких отношений) же царскому правительству были бы очень кстати, что видно по тому, какое значение этому придавали Министерство иностранных дел России и лично Николай II¹.

Самый «щекотливый» вопрос — динамика оценок и восприятий Андижанского восстания 1898 г. в предреволюционной, советской и постсоветской среде местной интеллигенции и религиозных деятелей. Этот вопрос особенно важен, если учесть, что уже сейчас среди части пишущей интеллигенции формируется отношение к самому *Ишану* как к герою национально-освободительной борьбы². Сам бы Дукчи Ишан наверняка был бы крайне удивлен такой характеристикой своих действий, учитывая, что он стремился создать неэтническое (неузбекское, некиргизское!) суверенное исламское государство, хотя и эти идеи об «исламском государстве» у него были выражены в крайне смутных формах и были, скорее, своеобразной реакцией на ликвидацию Кокандского ханства (см. далее). К тому же его понятие о независимости, естественно, отличалось от современного. Нет сомнения, что выступление *Ишана* и его окружения объективно было направлено на конечное освобождение края от колонизаторов. Однако нынешнее естественное стремление сформировать понятие и чувство национальной самоидентификации через переоценку уже изрядно искаженного прошлого не должно, как нам кажется, побуждать вновь его искажать. Чтобы решить вопрос, можно ли толковать Андижанское восстание как национально-освободительное движение, то проще и логичней обратиться к собственно идеям самого Дукчи Ишана, который высказал их в своем произведении *Ибрат ал-гофилин*, где автор ограничивается постановкой исключительно религиозных задач, а понятие «нация» (*миллат*) у него исключительно религиозное (см. далее).

Здесь мы рассмотрим восстание Дукчи Ишана с точки зрения оценки тех форм и основных мотивов противодействия колониальной администрации, особенно в смысле религиозных стимулов самого восстания.

Итак, несколько слов о сочинении Дукчи Ишана «Ибрат ал-гофилин». Насколько известно, это единственное его сочи-

¹КА. С. 126.

²См., например: *Эгамназаров А.* Сиз билган Дукчи Эшон. Тошкент, 1994. С. 131–132 бб. (далее — СБ).

нение, которое было написано примерно в 1311/1893–1894 гг. Автор отмечает, что нравы мусульман сильно испортились и они перестали соблюдать религиозные предписания, забыли о *шари‘ате*; новшества (*бид‘а*) и другие новые идеи (*фикрха*) стали популярней, чем «вера отцов». Эти обстоятельства и побудили его разъяснить читателям главные постулаты веры и постараться «*каلامом* зачеркнуть смуту времени». Следующие затем разъяснения основных предписаний ислама (*намаз*, *руза* и т.п.) завершаются обращением к нестареющей теме — обязательной необходимости сочетать *‘илм* и *‘амал* (знание и образ действия)¹. Дукчи Ишан много раз сетует на порчу нравов среди современных ему богословов, *мударисов*, *мулл*, которые превратили свое дело в источник взяток и нечестных доходов. С таким же жаром автор осуждает *ишанов* (=потомков суфийских семейных кланов), обирающих бедняков, но ничему их не обучая, предпочитая при этом иметь *мюридов* из богатых и жить их подачками. Он пишет также, что многие *х‘аджи*, *саййиды* и *тўра*, будучи далекими от суфийской ритуальной практики, «выходят на охоту за послушниками» (*шикар-и мурид*). По мнению Дукчи Ишана, бесполезно искать знания (*‘илм*) среди таких *‘улама*, *муфти*, *ишанов*. Эти и подобные мысли он повторяет в различных вариациях во многих местах своего сочинения.

Обращают на себя внимание часто и настойчиво повторяющиеся призывы к исполнению требований сунны и шариата, «возродить истинный ислам времени Пророка и четырех праведных *халифов*». Неоригинальны и очень кратки «суфийские рассуждения» автора. Едва ли не основная тема сочинения — многократные разъяснения элементарных обязательных религиозных обрядов. Создается впечатление, что основная часть аудитории Дукчи Ишана имела очень туманное представление даже об элементарных ритуальных предписаниях, и автор имел действительные основания на подобные назидания, желая, очевидно, привести в соответствие с шариатом не вполне исламские (с его точки зрения) обычаи и образ жизни своей аудитории.

Любопытны автобиографические замечания Дукчи Ишана, большая часть которых, впрочем, напоминает автохарактеристики состояний и душевных переживаний. Например, он пи-

¹Для Дукчи Ишана «знание» (*‘илм*), естественно, сводится к освоению религиозных знаний.

шет, что в 39 лет к нему явился некий «благородный человек» и вручил золотое кольцо. В этом эпизоде имя «благородного человека» не названо. Во время следствия и допросов участников Андижанского восстания (со слов Дукчи Ишана и его соратников) установлено, что этим «благородным» был кашгарец Абд ал-Карим (Абу-л-Макарим) ибн Мир Содик-кори (Кариев), будто бы передавший Дукчи Ишану от турецкого султана Абу-л-Хамида II золотое кольцо, зеленое знамя газавата и «грамоту», которая фактически является документом с цепочкой духовной преемственности, восходящей к Пророку (*Иршад-нама*)¹. Автор ничего не говорит об этой «грамоте» и о знамени, видимо, из осторожности, поскольку сочинение могло попасть в руки представителей колониальной администрации, что имело бы нежелательные для Дукчи Ишана последствия. Очевидно, по этой же причине мы не находим в сочинении прямых призывов к *газавату*, хотя к этой идее он пришел еще до написания сочинения.

Таким образом, непримиримое отношение Дукчи Ишана к 'улама' (богословам), потомственным *ишанам*, *тўра*, *саййидам*, к зажиточным *баям* и купцам неизбежно ставила его в оппозицию со значительной частью местной духовной и светской (преимущественно провинциальной) аристократии. Некоторые из них возможно и могли оказать ему поддержку (во всяком случае финансовую) до и во время восстания. Однако на призыв Ишана объявить *газават*, духовные авторитеты и часть глав узбекских родов ответила отрицательно (ДЭ. С. 25–26).

Дукчи Ишан был гораздо ближе и понятней тем простолюдинам, кто больше всего пострадал от колонизации. Очень осторожно он старается подчеркнуть их конфессиональное отличие от тех, кто их притесняет (там же, л. 263). Автор призывает: «Не слушай тех неверных христиан!» (*ул кофир-тарсоларга кулок солма!*). «И, если уж Бог воплотил все стремления *кафиров-тарса*, то Он обязательно удовлетворит все желания своих верных рабов — мусульман... надо только соблюдать требования шариата и *сунны*» — добавляет *Ишан*. И еще. Во всем произведении — это единственный выпад против «*тарса*» (т.е. не христиан вообще, а «неверных-завоевателей»). Но его трудно рассматривать как прямой призыв к *газавату*, который, впро-

¹Ав. С. 45; *Остроумов Н.П.* Интересный документ. С. 126, 171. На самом деле, судя по тексту, приведенному Н. Остроумовым, этот документ (*иршад-нама*) представляет собой не очень грамотную фальшивку.

чем, едва ли мог прозвучать открыто в силу указанных выше причин.

По крайней мере, Дукчи Ишан всячески старается внушить своей потенциальной аудитории собственную идентичность и некоторым образом отчуждение как от «*кафиров-тарса*», так и от собственно мусульманской религиозной элиты (ишаны, ходжи и пр.), забывшей, как он полагает, о Боге и смирившейся с падением нравов простых мусульман, вместо того чтобы наставлять их. В этой критике Дукчи Ишан неодинок. Она звучала как в произведениях традиционалистов, так и в многочисленных публикациях реформаторов (джадидов).

Сведения о становлении и деятельности Дукчи Ишана в качестве суфийского шейха очень ограничены и противоречивы. Все существующие версии (включая автобиографические сведения) разобраны в другом месте¹. Обратимся к тому моменту в биографии Дукчи Ишана, когда его почитатели и некоторые последователи собрали деньги и купили на его имя участок земли в *Мингтина*, где были возведены дом, помещения для приема и ночлега гостей (*михман-хана*), мечеть с минаретом, конюшни, начальная школа/*мактаб*, в которой обучались дети бедняков и т.п. Позже созданный комплекс получил название «*ханака*» (т.е. суфийская обитель), функции которого в основном соответствовали кругу деятельности традиционных суфийских учреждений, которые, как известно, помимо места отправления ритуалов, служили странноприимными домами для кормления малоимущих и т.п. Во всяком случае формирование общины *Дукчи Ишана* происходило традиционным для позднесредневекового мавераннахрского суфизма путем консолидации вокруг харизматической личности *мушида* (*пир*), обладающего способностью к чудотворствам (*карама*т, в обширном значении этого термина), предоставления приюта и еды нуждающимся, защиты (или видимости защиты) от неурядиц, которыми всегда полна жизнь простолюдина.

В *ханака Ишана* постоянно жили только несколько десятков мюридов и служащих. Кроме того, ежедневно сюда прибывали от 100 и до 500 почитателей, желающих вручить свои подношения «лично *Ишану* и послужить ему несколько дней». С особым вниманием Дукчи Ишан слышал тех своих посетителей, кто приходил с жалобами на притеснения колониальных

¹ См.: *Бабаджанов Б.М.* Дукчи Ишан и Андижанское восстание // Подвизники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 253–260.

властей и представителей местных органов самоуправления, находящихся под контролем колониальной администрации; наиболее активная часть «жалобщиков» была из киргизов, живущих в предгорных зонах восточной окраины Ферганской долины. Еще до восстания 1898 г. они не раз пытались склонить Дукчи Ишан организовать выступление против колонистов и начать его с того, чтобы «перебить русских мужиков» (переселенцев), за то что они захватывали их традиционные земли и пастбища. Однако *Ишан* всякий раз отговаривал их (даже выезжая для этой цели в Ош и его округу), мотивируя тем, что прежде нужно склонить на свою сторону городское население и остальных оседлых жителей долины (*элатийа*). Этот и подобные эпизоды очень ярко отражают процесс постепенной политической активизации Дукчи Ишана¹.

Имеются сведения, что, следуя нахшбандийской традиции, он особо заботился о структурном укреплении возглавляемой им общины: в те места, где имелись его *мюриды*, он назначил своих особых заместителей (*халифа*), которые должны были заниматься «делами братьев» (*йаран*), а позже, когда окончательно созрела идея *газавата*, в их обязанности вменялось также «собрать братьев в назначенный день для атаки». Правда, абсолютного авторитета среди своих *мюридов* и почитателей Дукчи Ишан добиться не смог. Некоторые из них, например, не подчинились его призыву собраться в определенных населенных пунктах для единовременного штурма (см. далее), другие во время допросов, защищая себя, старались переложить всю ответственность за произошедшее на *Ишана*. Среди тех, кто считал себя *мюридами* Дукчи Ишана, были и высокопоставленные люди (правда, небольшое число), которые занимали судебно-административные должности в органах местного самоуправления; почти все они после провала восстания поспешили отказаться от своих тайных связей с *Ишаном* (ДЭ. С. 7, 15, 16, 24–25).

Как было отмечено, основные мотивы самого Дукчи Ишана в объявленном им *газавате* — желание отстоять шариат, остановить «порчу нравов», восстановить мусульманское государство, образцом которого был избран халифат времени Пророка.

Подобные идеи он и старался внушить *мюридам* и почитателям в своем произведении, пытаясь по-своему переориенти-

¹ ДЭ. С. 10–12, 21–23, 69 и далее.

ровать их реакцию на экономические притеснения со стороны колониальных властей. Это особенно ярко видно из хода событий, предшествовавших восстанию. По сообщению Фозилбека сына Ата-бикаешев 1895–1896 гг. киргизы восточных районов Ферганы (селения *Кетмонтипа*, *Кугарт* и др.), недовольные захватом пастбищ и земель русскими переселенцами, на одном из своих собраний приняли решение через несколько дней «побить мужиков» (т.е. переселенцев). Тут же присутствовали волостной старшина (он же *мюрид* Дукчи Ишана) и местный кади Рахматаллах. О принятом решении был спешно оповещен Мухаммад-Али (т.е. Дукчи Ишан), который немедленно выехал в *Кугарт* и с трудом отговорил от поспешного выступления. Там же (видимо, не без его подсказки) было принято следующее любопытное решение: чтобы умерший во время *газавата* считался *гази* и *шахидом* (т.е. мученически погибшим за веру), следует назначить *Халифа* (заместителя) Посланника Аллаха, который и должен был возглавить войну против «неверных». Естественно, *Халифа* был объявлен Мухаммад ‘Али. Ему был передан соответствующий документ с просьбой составить воззвание о *газавате* (с назначением даты) и разослать его по доверенным адресатам (ДЭ. С. 23–27).

Дукчи Ишан активно принялся за рассылку таких писем-воззваний. Судя по всему, были изготовлены даже специальные деревянные штампы для массового печатания такого рода воззваний¹. Сам Дукчи Ишан подписывал соответствующие воззвания старшинам некоторых узбекских родов и другим авторитетным лицам (ДЭ. С. 24–25). Реакция на них была разной. Некоторые отвечали о полной поддержке и готовности выступить (но таких было немного), другие отвергали, третьи заявляли о своей принципиальной поддержке, однако указывали, что выступление без соответствующей подготовки и вооружения не приведет к ожидаемым результатам. Текст одного из таких писем приводит Фозилбек (ДЭ. С. 24–25). Оно было составлено андижанским улемом Махмуд-‘Али баем на обороте воззвания Мухаммада-‘Али. Здесь, в частности, пишется: «... Никто из мусульман не желает уже оставаться под гнетом

¹ДЭ. С. 24–25; [Пантусов] Н. Краткое сообщение о задержании в Верном перед Андижанским восстанием 1898 г. «мусульманских Эмиссаров» и об отобрании у них деревянных штампов для печатания листовок // Записки Восточного отделения (Русского императорского) археологического общества. 1902. № 14/4. С. 15–16.

этих завоевателей; не только города стали тесны узбекам, горы киргизам и другим племенам, но и весь Туркестан стал тесен мусульманам. Однако мы в безвыходном положении, так как у нас нет оружия и средств (к сопротивлению)». Позже эти письма были обнаружены во время обыска среди личных бумаг Дукчи Ишана, а все адресаты подверглись гонениям (там же. С. 25).

Между тем старейшины и главы киргизских родов с трудом удерживали своих соплеменников от нападения на русских переселенцев. В марте 1897 г. они отправили делегацию к Дукчи Ишану в надежде, что, наконец, будет назначен день *газавата*. На совещании, куда из многочисленных оповещенных явились только несколько представителей городской знати, Дукчи Ишан предъявил собравшимся упомянутые ответы и сказал, что отсутствие единства и согласия вынуждает подождать до следующего года¹. На следующий год из того же селения Кургарт вновь явились люди к Дукчи Ишану и заявили, что настало время выполнить свое обещание и начинать *газават*. По всей видимости, Мухаммад-Али не ощущал полной готовности к выступлению, но, не видя другой возможности противостоять давлению доведенных до отчаяния людей, он стал спешно рассылать письма своим доверенным лицам, объявив, что начало *газавата* через неделю, т.е. 18 *джавза*/18 мая 1898 г.² По свидетельству очевидцев, собравшиеся в *ханака* люди (более 500 человек) были крайне возбуждены. Ближайшие *юриды* и *халифа* вывели Дукчи Ишана (против его воли), посадив его на серого коня, стали совершать круги вокруг *ханака*. Этот ритуал, фактически обозначал возведение Дукчи Ишан в ханы. Собравшиеся стали восклицать: «Дукчи Ишан вознесен в ханы!» (*Эшон хон кўтарилди!*) и воззвания к джихаду. В этом эпизоде отразилось живучее представление простых мусульман о том, что *газават* легитимен под предводительством хана/падишаха.

В тот же день, после вечернего намаза все стали хватать что попадет под руку (ножи, старые сабли и ружья, вилы и т.п.), устремились к Андижану, перерезая на пути телеграфные провода и присоединяя к себе все новых и новых людей³.

¹ Там же. С. 25. Фозилбек добавляет, что собрание проходило 15 шавваля 1897 (год приведен по христианскому летоисчислению), что, видимо, соответствует 9 марта того же года.

² ДЭ. С. 26–27; АВ. С. 49–57.

³ ДЭ. С. 27–28; АВ. С. 54–70.

Перед самым выступлением Дукчи Ишан послал несколько людей к упомянутому предводителю киргиз (кочевавших в районе сел. *Кугарт*) Чибилус предложением немедленно выступить со своими людьми к городу *Асака* и оттуда вместе направиться в Андижан. Однако Чибил не принял предложения и ответил посланцам: «Пусть наш господин направится со своими людьми в нашу сторону. Сначала уничтожим здесь мужиков [т.е. переселенцев], а затем направимся к Андижану». Пока посланец с этим ответом прибыл в *ханака*, восставшие уже были на пути к Андижану. Имелось еще несколько маленьких разрозненных групп в других районах, которые, получив известие о *газавате*, тоже направились в *ханака Мингтина*, поспешно решив расправиться с некоторыми представителями колониальной администрации и совершали безуспешные нападения на поселки русских переселенцев¹.

Несмотря на то что какие-то довольно смутные планы действий вынашивались загодя, оно произошло фактически стихийно и абсолютно не было подготовлено. Невооруженные, или плохо вооруженные группы *гази* действовали разрозненно. Особо следует отметить фактически самостоятельные действия отряда под командованием Чибила, которые стремились прежде всего расправиться с «русскими мужиками» и только потом двинуться на Андижан. Отсюда следует, что их участие в газавате было стимулировано не столько стремлением «отстоять устои веры», или «очистить шариат от осквернения неверных», сколько с желанием расправиться с ближайшими «врагами-обидчиками», переселенными на традиционные пастбища, которые организаторам переселения показались «свободными землями».

¹ДЭ. С. 2; АВ. С. 61–70. Совершенно иначе ход этих событий изложен у К.Ф. Касымбекова, который полагает, что повстанцы разделились на восемь отрядов (ровно по 250 человек), из которых пять пошли на Андижан, остальные — на Ош и Маргилан (Из истории. С. 56–57). Исследователь делает вывод, что действия восставших были четко рассчитаны (Там же. С. 57). Однако К.Ф. Касымбеков не ссылается ни на какие источники, хотя очевидно, что он пользовался данными некоторых русскоязычных авторов (писавших сразу после восстания), которые (опять же без ссылок на источники информации) старались изобразить все действия повстанцев, как четко спланированные, чтобы оправдать последовавшую затем жестокую расправу не только над участниками восстания, но и над совершенно невинными людьми. Тем не менее в ходе следствия не удалось доказать расчет и согласованность действий повстанцев. Учитывая степень организованности действий повстанцев, в лучшем случае можно говорить о каких-то спешных распоряжениях «на ходу» (например, очень приблизительном назначении места и времени общего сбора и т.п.).

Кроме того, о собравшейся вокруг Дукчи Ишан общине как о суфийской можно говорить лишь в том смысле, каком нам позволяют это сделать те серьезные изменения, которые претерпел суфизм за столетия своего развития. В особенности это касается братства Муджаддийа, в деятельности которого наблюдается тенденция упрощения, своеобразной «традиционализации» теории и практики, все большей активизации попыток сделать шариат единственным законом во всех сферах жизни мусульман. В этом смысле стремления Дукчи Ишана «поднять мусульман на *газават*», видимо, можно рассматривать (с известными оговорками) как накшбанди-муджаддийскую реакцию на колонизацию¹, в результате которой «попран шариат, права мусульман урезаны, вера слабеет» и т.д. Напомним, однако, о вышеприведенных обращениях к Дукчи Ишану киргиз, которые торопили «начать *газават* против мужиков». Известно также, что при всех убитых в андижанских казармах газиях были найдены долговые расписки², свидетельствующие, что их обладатели были лишены земель в счет выплаты долгов. Такие факты заставляют сомневаться в том, что истинные стимулы отдельных групп газиев совпадали и что Дукчи Ишану удалось внушить им свое понимание газавата.

Таким образом, даже беглый анализ сочинения Дукчи Ишана показывает, что его «политическая цель» естественным образом состояла в том, чтобы воссоздать мусульманское государство, каковым, очевидно, воспринималось ликвидированное Кокандское ханство. Вместе с тем единственно знакомым ему «политическим ориентиром» (или «политическим образцом», «политическим кредо», если угодно) стала государственная структура *Халифат*. Не исключено, что эта идея им была заимствована во время более чем полугодового пребывания в Мекке (после хаджа). Во всяком случае Дукчи Ишан предполагал придать действиям своих потенциальных *гази* осознание борьбы не только «за землю и пастбища предков», но и «за веру предков». Это, конечно, не исключает того, что среди его последователей были и такие, цель которых — «изгнать неверных», восстановить мусульманское государство. Неизвестно, как себе представляли эту модель сам Дукчи Ишани его последователи, но и здесь их представления не совпадали. По крайней мере, у нас нет уверенности, что он сам ясно пони-

¹ См. об этом: *Algar H. Political Aspects of Nagshbandi History*. P. 14.

² По ним были установлены личности убитых, см.: *Касимбеков К.Ф. Из истории*. С. 27.

мает эту структуру, во всяком случае ее функции. Важно также то, что автор, следуя исламской традиции, всячески старается усилить религиозную самоидентификацию своей потенциальной аудитории, взамен этнолингвистической.

Несмотря на явно пристрастные авторские взгляды, в «*Ибрат...*» точно отражена религиозная ситуация того времени, в особенности деградация представителей официального духовенства, потомственных ишанов и т.п. Дукчи Ишан свое произведение не считал суфийским, хотя здесь встречаются редкие пассажи на эту тему или очень краткие и приблизительные разъяснения некоторых терминов. Автора больше занимают проблемы «падения нравов, ослабление шариата», отсутствие строгого следования религиозным обрядам. Между прочим, эти проблемы были актуальны в муджаддидийской агиографии¹ и другой религиозной литературе, написанных в Мавераннахре, по крайней мере, с конца XVIII в. (правда, у *Дукчи Ишана* эта тема стала основной). Примерно с того же времени в муджаддидийской агиографии и теоретической литературе мы можем отметить все более усиливающийся эмфазис на превращении шариата в единственный закон и образец жизни мусульман. В этом отношении в «*Ибрат...*» можно видеть предельно упрощенную форму продолжения этой традиции и в особенности мавераннахрской накшбанди-муджаддидийской литературы, в которой под сильным влиянием теоретических разработок индийской (муджаддидийской) линии заметно преобладают идеи (в разных вариациях) защиты шариата.

Напомним, что еще знаменитый накшбандийский шейх *Хоаджа Ахрар* (ум. в 1490 г.) считал, что одним из главных средств укрепления шариата могут стать «связи с султанами и амирами» (т.е. с «власть предержажими»). Но совсем в другом положении оказался Дукчи Ишан, который уже не мог апеллировать к властям, поскольку мусульманское государство (Кокандское ханство) было ликвидировано царским правительством. В связи с этим его «возвышение на ханство» выглядит, с одной стороны, как попытка восстановления мусульманского государства, тем более что удачные прецеденты захвата власти и создание государственных структур накшбандийскими лидерами (в XVIII–XIX вв.) уже были (в Кашгаре, Ташкенте, на Кавказе). С другой стороны, сам Дукчи Ишан, похоже, не изъявлял желаний «вознестись на ханство», и этот обряд,

¹ Об этом ответвлении братства Накшбандийа см. ранее в гл. 1.

проведенный наспех его ближайшими соратниками, показал, что среди основной части участников выступления все еще были представления о праве на власть «законно возведенного хана». В этом же контексте можно понять действия лидеров многих вооруженных восстаний Ферганы, объявлявших себя «родственниками» кокандских *Мингов*, либо же старавшихся отыскать и объявить *ханом* кого-нибудь из побочных представителей этой династии; такие выступления получили название «*Йатим (джатим)* ханов»¹.

Между прочим, реакция на андижанское восстание среди разных слоев населения была неоднозначной. Те, кто сочувствовал восставшим, не мог, естественно, проявить свои симпатии открыто. Однако среди местной светской и религиозной аристократии нашлись и те, кто открыто осудил это восстание и особенно ее руководителя Дукчи Ишана как «дерзкого возмутителя спокойствия мусульман»². Интересно, что даже такой известный историк, как Мирза Абд ал-‘Азим Сами (которого никак не заподозрить в симпатиях колонистам), не скрывал своей неприязни к Дукчи Ишану; его выступление, по мнению Сами, «нарушило фетву о мире (с “Белым царем”) и принесло много вреда мусульманам ...» и т.п.³ Однако из других мест его сочинения видно, что состояние мира «с неверными» не исключает необходимости выждать ослабления России (например, после русско-японской войны 1904–1905 гг.) и постараться, воспользовавшись случаем, вернуть утраченные территории⁴.

И, наконец, о «суфийской подоплеке» Андижанского восстания можно говорить лишь в свете серьезных трансформаций, которые претерпело это течение в Мавараннахре к XVIII–XIX вв. Пути и специфика этих изменений не исследованы в полном объеме; мы считаем, что пока можно лишь принять точку зрения русского исследователя профессора А.Д. Кныша, полагающего, что суфизм обеспечивал антиколониальные движения (в том числе и на Кавказе) формальной организа-

¹ Буквально «ханы-сироты». См.: КА. С. 124; *Бабабеков Х.Н.* Указ. соч. С. 83–87, 102–103.

² *Шайхуль Исламов.* Стихотворения (по поводу Андижанского восстания) // Туркестанские ведомости. 1898.

³ *Мирза Абд ал-‘Азим Сами.* Та’рих-и салатин-и Мангитийа. Издание текста, предисловие, перевод и примечания Л.М. Епифановой. М., 1962. Текст — 122 а, б; перевод 124–125.

⁴ Там же. Текст 76, 111 б, 112 б–113а, 118а; перевод — с. 72–73, 120–121 и дальше.

ционной структурой, апробированной за многие века существования суфизма и основанной на беспрекословном подчинении *мюрита муриду*¹. Хотя структура общины Дукчи Ишана оказалась не столь устойчивой и совершенно небоеспособной, как отряды Шамиля на Кавказе. Тем более, Андижанское восстание практически не было подготовлено, стихийность преобладала над организованностью, гневный порыв над трезвым расчетом, а сам Дукчи Ишан полностью был лишен военного таланта, не имел никакого представления о военном деле. Возможно, поэтому его попытка «поднять на *газават*» остальных жителей Ферганы оказалась неудачной.

4.2. Традиционная духовная элита. Проблема выбора: сосуществование с властью или панисламизм и пантюркизм

В среднеазиатских ханствах — Бухаре, Коканде и Хиве — накануне присоединения Туркестана к России сложилась численно значительная категория лиц, профессионально связанных с конфессиональной стороной жизни местного «мусульманства». В их состав входили: 1) служители мечетей (имамы, хатибы, муэдзины); 2) судебские служители (кадии, муфтии, аглямы); 3) учителя мактабов (муаллимы); 4) преподаватели медресе (мударрисы). Наиболее уважаемые мусульманские богословы (знатоки шариата и права — фикха) были известны в исламском сообществе под названием «улема». Можно причислить к корпорации «мусульманского духовенства» (определение носит достаточно условный характер) членов суфийских братств: ишанов, шейхов, маддахов и др. Значительным по своему числу, особенно в вассальной от России Бухаре, было исламское «студенчество» — слушатели медресе (мулла — бачи)².

После создания в 1867 г. Туркестанского генерал-губернаторства на его территории вплоть до 1917 г. русской властью в основном проводилась выработанная первым генерал-губернатором края К.П. Кауфманом политика «игнорирования» ислама и формального «невмешательства» в его дела. Это, впрочем, не помешало Кауфману упразднить в подчиненных

¹См.: *Кныш А.Д.* Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М., 1991. С. 183; *Он же.* Shamil. EI-2. P. 287.

²См.: *Литвинов П.П.* Государство и ислам в русском Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам). Елец, 1998. С. 51.

ему Сыр-Дарьинской, Самаркандской и Ферганской областях должности «верхнего» слоя мусульманских духовных лиц (главных судей, шейх-ул-исламов и др.). Основная часть служителей исламского культа — «приходские» муллы (прежде всего имамы) избирались населением и не должны были утверждаться в должности царской администрацией. Это не означало, однако, того, что за духовной жизнью среднеазиатских мусульман и их «пастырями» не велся постоянный (гласный или негласный) надзор¹. Но все же имперская власть старалась вмешиваться в конфессиональные дела среднеазиатской исламской общины лишь в самых крайних случаях.

В связи с этим возникает вопрос, какими же были отношения царизма и «исламского духовенства» в Средней Азии: была ли действительно тесная солидарность светской власти и мусульманских служителей культа в деле «классового угнетения» коренного населения или же члены мусульманской духовной корпорации были настроены враждебно и никак не содействовали туркестанской политике самодержавия Романовых. Анализ проблемы показывает, что по этому поводу существует разнообразная и достаточно противоречивая информация. С одной стороны, известно немало фактов, свидетельствующих о том, что местные служители исламского культа проявляли (в немалом количестве) лояльность по отношению к самодержавию, призывали подчиняться указам «Белого Царя», молиться за победу русского оружия, активно участвовали в торжественных мероприятиях, проводимых в мечетях в так называемые царские дни² и т.п. С другой стороны, данные целого ряда материалов показывают, что в то же время многие туркестанские мусульманские «священнослужители» активно выступали против царских властей и русского присутствия в Средней Азии.

В целом же можно констатировать, что в повседневной, «будничной» жизни Русского Туркестана был достигнут определенный консенсус: правительственные чиновники и «мусульманское духовенство» действовали, исходя из неписанного признания факта вынужденного сосуществования рядом друг

¹ См.: *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX вв.). М., 2004. С. 138. Следует учитывать, что в царских (и советских) официальных документах термином «муллы» часто обозначали всю совокупность мусульманских духовных лиц.

² «Царскими днями» считались дни рождения правящего царя, его жены-царицы, наследника престола, а также дни восшествия на престол и коронации ныне царствующего монарха.

с другом. По мнению П.П. Литвинова, в Средней Азии фактически реализовывалась на практике известная исламская доктрина, допускавшая признание мусульманами светской власти «иноверцев» на определенных условиях. Исламские духовные круги Туркестана поддерживали указания имперских властей, пока они не вступали в противоречие с традициями местного ислама¹.

Эта тенденция проявилась в связи с попытками царской администрации ввести в практику мусульманского «богослужения» в Туркестане чтение «молитвы за царя». Данная затея в целом закончилась неудачей. «Молитва за царя» на практике читалась в мечетях лишь по «царским дням», причем если присутствовали имперские чиновники. На наш взгляд, подобное саботирование неоднократно повторявшегося распоряжения туркестанской администрации было обусловлено прежде всего тем, что в глазах среднеазиатского «исламского духовенства» Романовы все же были царями «неверных». Следует при этом отметить, что «молитва за царя» исправно читалась в «татарских» мечетях Туркестана. И муллы-татары, и сами верующие татары были уже приучены к этой молитве практикой ее чтения в губерниях «внутренней» России, подведомственных уфимскому муфтияту². Немалое значение имело также и то обстоятельство, что татары в русской Средней Азии пребывали под постоянным административно-полицейским надзором. Имперские власти считали, что именно татары являлись важнейшими распространителями идей «исламизма» и «джадизма» в среде коренного «мусульманства» Центральной Азии³. В подобной ситуации татары стремились всячески подчеркнуть свою лояльность по отношению ко всем распоряжениям властей, в том числе и к соблюдению правил произнесения «молитвы за царя».

Практически была провалена и идея царской администрации вывешивать царские портреты в туркестанских мактабах и медресе. Этот замысел особенно рьяно пытался реализовать генерал-губернатор Туркестана А.В. Самсонов (1909–1913).

¹ См.: *Литвинов П.П.* Указ. соч. С. 71–72.

² Текст читавшейся во «внутренних» губерниях европейской России «молитвы за царя» см.: Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского Магометанского Духовного Собрания. 1836–1903. Уфа, 1905.

³ См.: *Харузин А.Н.* Киргизы Букевской Орды. Антрополого-этнографический очерк. М., 1889. Вып. 1. С. 101.

Имперские власти старались при этом всячески убедить среднеазиатское «мусульманское духовенство» в том, что в «старых» исламских районах монархии Романовых (Поволжье, Крым) царские портреты давно уже вывешиваются в мактабах и медресе. Данное явление, по словам чиновников, не вызывало там возражений ни служителей исламского культа, ни их духовной паствы. Однако подавляющая ортодоксально настроенная масса туркестанских исламских духовных лиц (так называемые кадимы) твердо стояли на своем и заявляли о том, что каноны «магометанского закона» запрещают вывешивать любые изображения живых людей, в том числе и царские портреты, в мусульманских богослужебных и учебных помещениях. Можно предположить, что подобные заявления исламского «клира», как и в случае с «молитвой за царя», несомненно имели оппозиционно-политический характер. Следует также подчеркнуть, что жесткое противостояние появлению царских портретов в исламских учебных заведениях оказывали муллы-выходцы из среды коренного населения края. Татарские мусульманские духовные лица занимали гораздо более уступчивую позицию, и в татарских мактабах края царские портреты, как правило, висели на самых видных местах. В ряде районах Туркестана, особенно в Семиречье, где строптивым мусульманским духовным лицам наиболее сильно «выкручивали руки», царской властью был достигнут чисто внешний успех. «Смирившиеся» муллы, муаллимы и мударрисы вывешивали царские портреты при приезде царских чиновников, после же их убытия эти изображения тут же снимались и отправлялись в коридоры, кладовые и т.д.¹ Следует также отметить то, что вообще наличие портретов руководителей и вождей в классах и аудиториях всегда было (и остается) проблемой, только вызывающей головную боль у всего учительского персонала и особенно дирекции учебного заведения. Даже нечаянное повреждение детьми и студентами царского портрета приводило к существенным неприятностям в имперский период истории России. Жесткая кара ждала любого советского человека за малейшее повреждение любого изображения В.И. Ленина и особенно И.В. Сталина. Само пространство, где висели портреты советских «царей» и «пророков», становилось сакральным. Так, по легендам прославленный узбекский колхозный руководитель, трижды Герой социалистического труда Хамра-

¹ См.: Литвинов П.П. Указ. соч. С. 75–76.

кул Турсункулов виртуозно владел узбекской и русской непечатной лексикой. Однако при своем общении и с рядовыми колхозниками, и с высоким начальством, если беседа шла в кабинетах и залах, этот умнейший человек сразу же оговаривал то, что звучавшие из его уст крепкие выражения не касаются висевших на стенах портретов ушедших из жизни и живых классиков марксизма и советских руководителей.

Стойкость в защите традиций ислама «мусульманским духовенством» русского Туркестана подкреплялось поддержкой могущественных в своей ортодоксальности исламских духовных кругов вассальной от царизма Бухары. Подавляющая масса бухарских служителей исламского культа проявляла сильнейшее пренебрежение по отношению к другим мусульманским центрам. Так, бухарцы считали, что ставший исламским городом лишь в 1453 г. Стамбул по степени своей духовной авторитетности заметно уступает «священной» Бухаре. Бухарские исламские ортодоксы весьма неодобрительно относились и к светским по всему своему облику и поведению лидерам младотурецкого движения в Османской империи, и к среднеазиатским, в том числе бухарским «джадидам». Все они, с их точки зрения, слишком поддавались влиянию «неверных», совершали «нечестивые» поступки, нарушали вековые обычаи и т.п. Таким образом, общение с бухарским «мусульманским духовенством» постоянно подпитывало консервативные настроения в среде исламских духовных лиц в русском Туркестане¹.

В связи с вышесказанным неизбежно встает вопрос о степени искренней лояльности мусульманских духовных лиц Туркестана по отношению к царизму. Так, в ходе восстания 1916 г. многие представители «мусульманского духовенства» поддерживали антиправительственные выступления, из их уст звучали призывы к антирусскому «джихаду». В то же время представляется, что большинство мулл старалось остаться в стороне от движения 1916 г., инстинктивно чувствуя, что стабильность жизни, обеспечиваемая «неверными» Романовыми, все же лучше, чем хаос и анархия народного бунта. Следующие за февралем 1917 г. события показали, что положение мусульманских духовных кругов в царской России было несравненно более благополучным и безопасным, чем в советское время,

¹ См.: [Аранов Д.Ю.] Система российских протекторатов в Центральной Азии: Бухара и Хива // Центральная Азия в составе Российской империи. М., 2008. С. 297–298.

когда они оказались в 1920–1930-е гг. под жестким присмотром, а затем и ударом органов госбезопасности¹.

На рубеже XIX–XX вв. в условиях подъема мусульманского движения на исламском Востоке русские источники зафиксировали проявление в Туркестане таких феноменов, как панисламизм и пантюркизм. Под панисламизмом в документах того времени понимался замысел объединения всех мусульман-суннитов под эгидой турецких халифов-османов, в пантюркизме виделся план слияния тюркоязычных племен и народов в единое государство (или союз) под предводительством Турции. В условиях царской России специфика проявления панисламизма и пантюркизма в Туркестане была связана с тем, что, поскольку подавляющее большинство местных мусульман принадлежало к «одному и тому же турецко-татарскому племени», для них «религиозные стремления» были «тождественны» [т.е. идентичны. — Д.А.] «национальным»².

По мнению чиновников Департамента полиции царского МВД, главная задача панисламистов в Туркестане виделась ими в сплочении всех «сознательных» мусульман для борьбы с самодержавием как с главным препятствием к «национальному самоопределению» и созданию в дальнейшем в Средней Азии единой всетюркской республики³. В официальных документах туркестанской администрации подчеркивалось, что панисламисты и пантюркисты в массе своей принадлежали к «прогрессистскому» так называемому джадидскому крылу среднеазиатской «мусульманской общественности». Царские чиновники считали возможным выделить в этой оппозиционной царизму группе «джадидов» две конкурирующие друг с другом фракции. Первая из них, более многочисленная, состояла из лиц, занимавших в тогдашней среднеазиатской мусульманской общине видное место (муллы, купцы, преподаватели медресе) и по своим идейно-политическим воззрениям примыкала к российским кадетам. Последнее обстоятельство, в частности, выразилось в ее постоянных контактах с «кадетствующей» му-

¹ См.: *Арапов Д.Ю.* Мусульманское духовенство Средней Азии в 1927 году (по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии) // *Расы и народы.* М., 2006. Вып. 6. С. 305–338.

² *Бартольд В.В.* От редакции журнала «Мир ислама» (1912 г.) // *Бартольд В.В. Сочинения.* М., 1966. Т. VI. С. 365.

³ См.: *Арапов Д.Ю., Ларина Е.И.* Среднеазиатские мусульмане в 1914 году (по материалам Туркестанского районного охранного отделения) // *Расы и народы.* М., 2006. Вып. 32. С. 281.

сультманской фракцией Государственной Думы¹. Вторая фракция, меньшая по своей численности, состояла в основном из конторщиков, приказчиков, учителей мактабов и была близка по своим политическим взглядам к российским социалистам-революционерам (эсерам)².

В практической деятельности панисламисты по данным официальных источников вели внутри Туркестана активную устную пропаганду своих идей и планов, делая акцент на работу среди молодежи в мактабах и медресе. При характеристике «внешних» центров распространения в крае духа «вредоносного исламизма» царские чиновники обращали особенное внимание на значение трудов образованного в Стамбуле в 1909 г. так называемого Бухарского благотворительного общества распространения знаний и подчеркивали, что целью этой структуры являлось стремление внушить своим воспитанникам симпатии ко всему турецкому. Сотрудники «Бухарского общества» в Стамбуле постоянно повторяли слова о том, что «Турция — это центр современного ислама, куда каждый мусульманин, где бы он ни находился, должен [был] иметь постоянное тяготение»³. Важными источниками пропаганды идей панисламизма и пантюркизма в российских правительственных структурах также считали исламские книгоиздательства и мусульманскую печать, в коей распространялись «оппозиционные империи планы магометанского модернизма»⁴.

В правящих пуштунских верхах соседнего с Туркестаном Афганистана идеи пантюркизма поддержки не встречали, зато всячески приветствовались панисламистские лозунги и призывы. По нашему мнению, вообще афганская «исламистская» агентура действовала в Средней Азии, особенно в Бухаре, гораздо активнее и успешнее, чем ставленники Турции⁵.

По оценке туркестанской администрации, удачной формой легального прикрытия собраний панисламистов являлись так называемые мужские союзы («гябы»). Так, в одном из самых популярных в Ташкенте «гябов» на Шейхантауре неоднократно

¹Центральная Азия в составе Российской империи. М., 2008. С. 282–287.

²Мусульманское движение в Средней Азии в 1910 г. (по архивным материалам Департамента полиции Министерства внутренних дел Российской империи) (публ. Д.Ю. Арапова) // Императорская Россия и мусульманский мир: Сборник материалов. М., 2006. С. 299–300.

³Арапов Д.Ю., Ларина Е.И. Указ. соч. С. 282.

⁴Там же.

⁵См.: Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX в.). С. 222.

но встречались такие видные местные джаиды, как Мунаввар Кары Абдурашидов, братья Ходжаевы, мулла Абдулла Аулямов и др.¹ Наиболее значительной фигурой среди участников этих собраний был Мунаввар Кары, сыгравший в крае активнейшую роль в открытии действовавших по методике И. Гаспринского новометодных мусульманских начальных школ².

Как же оценивались значение и итоги деятельности панисламистов и пантюркистов русскими востоковедами и историками? Русский исламовед В.В. Бартольд в 1914 г. писал о «панисламизме» как об «утопии политического объединения всего мусульманского мира» и подчеркивал утилитарно-политический характер идей «панисламизма». Аналогично негативно Бартольд оценивал и роль «пантюркизма» и писал в 1919 г. о том, что попытка его внедрения турками внутри их страны вызвала резкое сопротивление нетурецких народов и привела в конечном счете к краху державы османов³. Русский этнограф и исламовед С.Г. Рыбаков в апреле 1917 г. подчеркивал, что царский аппарат сильно переоценивал значение «панисламизма» и «пантюркизма», которые, по его оценке, на деле не имели ни во «внутренних» губерниях России, ни в русском Туркестане какого-либо существенного влияния⁴.

На наш взгляд, следует согласиться с подобной оценкой видных российских исследователей. Документы свидетельствуют о весьма малой реальности единых действий коренного населения Туркестана под «панисламистскими» и «пантюркистскими» лозунгами. Среднеазиатский дореволюционный социум был раздираем непрерывными конфликтами и распрями. Так, в начале 1910 г. в Старой Бухаре произошла суннитско-шиитская резня, в ходе которой местное суннитское большинство стало беспощадно истреблять последователей шиизма — выходцев из Ирана. В Фергане происходили постоянные столкновения между тюркоязычными узбеками и киргизами и ираноязычными таджиками из-за раздела годной к обработке земли и воды для ее полива. В Хорезме сохранялось постоянное

¹ См.: *Арапов Д.Ю., Ларина Е.И.* Указ. соч. С. 289.

² Туркестан в начале XX века... С. 15.

³ См.: *Бартольд В.В.* Панисламизм (1914 г.) // Бартольд В.В. Сочинения. Т. VI. С. 402; *Арапов Д.Ю.* В.В. Бартольд и его работа «О восточных империях» (1919 г.) // *Славяне и кочевой мир.* М., 1998. С. 9–10.

⁴ С.Г. Рыбаков и мусульманское движение в России. 1917 г.) // *Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII — начало XX в.): Сборник материалов / Сост. и авт. вступ. ст., предисл. и коммент. Д.Ю. Арапов.* М., 2006. С. 470–471.

узбекско-туркменское противостояние (оба тюркоязычных этноса — мусульмане «суннитского толка») из-за распределения необходимой для орошения воды Аму-Дарьи. Сами туркменские роды и племена также пребывали в стадии непрерывной войны «всех против всех»¹. Утопичность идей «панисламизма» и «пантюркизма», на наш взгляд, особенно стала очевидной в ходе острейших споров в среде «коренной» элиты этносов Туркестана во время национально-государственного размежевания 1924–1925 гг.²

4.3. Образование в Туркестане: конкуренция разных идей

Одним из ключевых вопросов модернизации среднеазиатского общества был вопрос об образовании.

Традиционная система образования в регионе включала две ступени. Первая — *мактаб*, или школа начального религиозного обучения, которая обычно открывалась при мечети. Платили учителю и содержали помещение мактаба жители селения или городского квартала. Среди кочевников мактабы функционировали весной и в начале лета. Число учеников редко превышало два-три десятка человек, учились в классах только мальчики. Они изучали арабский алфавит, после чего переходили к механическому чтению и выучиванию наизусть Хафттияка, небольшой книги, содержащей выдержки из Корана с основными молитвами, необходимыми при выполнении обрядов. Основы мусульманского вероучения преподавались по книге Чоркитаб и некоторым другим произведениям, написанным на персидском и тюркском языках. Некоторые ученики дополнительно читали и изучали стихотворные сборники средневековых поэтов Хафиза, Бедиа, Навои и Суфи Аллаяра. Преподавание в мактабах было индивидуальным и длилось несколько лет.

Для девочек существовали отдельные школы, в которых проходили примерно ту же программу, что и в мактабах. Женские школы чаще были в городах и поступали в них дочери богатых купцов и исламской духовной элиты.

¹Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи. С. 224.

²Россия и Центральная Азия. 1905–1925: Сборник документов / Сост. Д.А. Аманжолова. Караганды, 2005. С. 400–411.

Вторая ступень образования — *медресе*, или средние и высшие школы, которые находились, как правило, лишь в городах и крупных селениях. Содержание зданий таких медресе и оплата преподавателям (*мударрис*) осуществлялись из доходов пожертвованного имущества — *вакуфов*. Наблюдение за хозяйством вели специальные люди — *мутавали*. В учебную программу медресе входило изучение арабской грамматики, богословско-юридической литературы, а также книг по метафизике, космографии, астрологии, географии, истории, медицине и математике. Весь курс обучения в медресе длился не менее 10 лет. По окончании ученики могли становиться имамами в мечетях и учителями в начальных школах. Те, кто хотел получить более полное богословское образование, отправлялись в Турцию, Египет или Индию.

Всего по данным исследования, проведенного в начале 1890-х гг., в Туркестане (Самаркандской, Сырдарьинской и Ферганской областях) насчитывалось 189 медресе, в том числе в Коканде — 34, Маргилане — 25, Самарканде — 22 и т.д. В 1911 г. было уже 328 медресе¹. Около 200 медресе функционировали в Бухарском и Хивинском ханствах². Количество мактабов не поддается учету, но они были практически при каждой мечети, т.е. их насчитывалось несколько тысяч, число учеников — несколько десятков тысяч. По неполным данным к 1916 г. в Туркестане было 7,5 тыс. мактабов и 449 медресе³.

Хотя система мусульманского образования охватывала большую часть населения и каждый ребенок получал определенные навыки и знания, в целом массовый уровень грамотности в Центральной Азии оставался очень низким, ограничиваясь простыми умениями и информацией об основных молитвах и положениях ислама.

Российская власть обратила особое внимание на реформу образования в Туркестанском крае и попыталась создать для местного населения возможность получения более современной системы образования. При этом власть преследовала две взаимосвязанные цели. Первая — просвещение местных жителей, распространение новых знаний, современных наук, при-

¹ См.: Бартольд В.В. История культурной жизни // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. 1: Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. С. 316–317.

² См.: Бендриков К. Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865–1924 годы). М., 1960. С. 50–51.

³ Там же. С. 333.

общение их к достижениям технологии и т.д. Вторая цель — воспитание в местных жителях лояльных российских граждан, знакомство их с российскими законами, культурой, с русским языком. Российские политики считали, что обе эти задачи в итоге помогут сблизить покоренные народы с империей, а, может быть, даже в будущем привести к их обрусению. Известный туркестанский деятель В.П. Наливкин вспоминал, что генерал-губернатор Н.О. Розенбах в середине 1880-х гг. создал секретную комиссию, чтобы выяснить, какой должна быть российская политика в сфере образования. Комиссия пришла к выводу, что пока туземцы остаются мусульманами «успешная русификация» их невозможна, причем «не может быть даже и разговоров об обращении их в христианство», но тем не менее распространение знаний русского языка и общеобразовательных предметов желательно, так как оно послужит «постепенному интеллектуальному сближению с нами туземцев и к устранению предубеждений против нас». Но, как признавался Наливкин, «за спиной этих слов» все-таки стояли «надежды» некоторой части русского общества «...на возможность русификации инородцев путем распространения среди них знаний русского языка...»¹.

Помимо создания сети светских учебных заведений и некоторых заведений на православно-миссионерской основе (где большинство учеников были русскими и русскоязычными), российская власть попыталась внедрить некоторые реформы в систему образования местного населения, модернизировать ее, не отказываясь радикально от прежней мусульманской традиции. Правда, генерал-губернатор К.П. фон Кауфман в этой сфере действовал очень осторожно и, поддерживая разнообразные проекты реформ, старался не спешить, опираясь почти исключительно на инициативу представителей местной элиты. Сменивший Кауфмана М.Г. Черняев был более решителен и по предложению специальной комиссии, собранной из лояльных России мусульман, рассматривал вопрос о создании медресе, где бы преподавались русский язык, математика, география, история, естествознание и другие предметы.

Только вступивший на пост главного начальника Туркестанского края в 1884 г. Н.О. Розенбах начал делать шаги по реальному реформированию образования. Он предложил под-

¹ *Наливкин В.П.* Туземцы раньше и теперь // Мусульманская Средняя Азия: Традиционализм и XX век. М., 2004. С. 82.

чинить все мусульманские школы специальному «инспектору» мусульманских школ, чиновнику, ответственному за состояние дел в мактабах и медресе. Эту должность занял В.П. Наливкин, который в 1890–1893 гг. провел тщательное исследование медресе края и предложил проект, который предполагал существенные изменения в порядке их деятельности. В проект входил перевод многих предметов на «сартовский» (узбекский) язык, включение в программу некоторых светских предметов, а также открытие при медресе курсов русского языка. Все эти планы не нашли поддержки при новом генерал-губернаторе А.Б. Вревском, а сама должность инспектора мусульманских школ в 1895 г. была упразднена.

Основным направлением реформ образования при Розенбахе стали русско-туземные школы, аналог русско-татарских школ, которые уже открывались в России в 1870–1880-е гг.¹

19 декабря 1884 г. в доме богатого ташкентского купца Сейид-Гани Азимбаева состоялось торжественное открытие первой русско-туземной школы. Ее руководителем и русским преподавателем был назначен В.П. Наливкин, мусульманским преподавателем стал мулла Сали-ходжа Кичкине-ходжанов, уволенный через три года по старости и награжденный за свои заслуги «почетным халатом 3 разряда». В 1886 г. в Туркестанском крае действовало уже 14 таких школ. К 1896 г. их число в Туркестане доходило до 28, к 1909 г. — до 98 с общим числом учеников 3077 человек, а к 1916 г. — 140 с 6,5 тыс. учащихся². Были открыты также Хивинская и Бухарская русско-туземные школы.

В отличие об обычных русских школ, в которых открывались классы для местного населения, русско-туземные школы предназначались исключительно для коренных жителей края и имели учебную программу мусульманских мактабов. Согласно утвержденной в 1887 г. инструкции учебный день в русско-туземных школах делился на две части: первые два часа изучались чтение, письмо и арифметика на русском языке, а вторые два часа туземный учитель занимался мусульманским вероучением. Первоначально предполагалось открывать такие школы преимущественно там, где население меньше всего

¹ *Geraci R.P.* Window to the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Ithaca and London, 2001. P. 136–143.

² *Бендриков К.* Очерки по истории народного образования в Туркестане. С. 329.

имело возможность знакомиться с русским языком — в сельской местности и отдаленных городских кварталах. Этот расчет не оправдался. Вскоре школы были перенесены в города, где местное население жило в непосредственном контакте с русскими и где оно больше нуждалось в знании русского языка. При некоторых из них были открыты интернаты, чтобы дети больше времени проводили в русскоязычной среде.

Российская власть уделяла большое внимание русско-туземным школам, рассматривая как средство для просвещения и влияния на местное население. Несколько тысяч детей получили в них образование. Планировалось, что со временем условием назначения на должности в местном управлении станет получение образования в таких школах. В целом, однако, русско-туземная школа не стала, как задумывалось, главным источником распространения российской («общечеловеческой») культуры среди местного населения и не смогла подготовить новую, лояльную к России, элиту. Как писал один из русских деятелей М.М. Вирский, «ни одна из русско-туземных... школ... не выпустила из своих стен ни одного туземца, умеющего правильно читать, не говоря — писать по-русски...»¹. Впрочем, многие чиновники видели причину этого не в «распоряжениях администрации края», а в «косности и неподготовленности самих туземцев»².

Необходимость реформы образования в Средней Азии понимали не только российские чиновники, которые видели в таких реформах, как средство просвещения и модернизации, так и способ установления контроля над населением. Потребность в изменениях испытывали и местные интеллектуалы. Для последних русско-туземная школа была искусственным институтом, навязанным извне немусульманской властью, поэтому они предлагали свои собственные проекты реформирования образования, опираясь на примеры преобразований в других частях мусульманского мира.

Одним из наиболее влиятельных пропагандистов реформы старого мусульманского образования в России, на которого во многом ориентировались среднеазиатские интеллектуалы, был крымский татарин Исмаилбей Гаспарлы (Гаспринский).

¹ *Бартольд В.В.* История культурной жизни. С. 308.

² *Граменицкий С.М.* Очерк развития народного образования в Туркестанском крае. Ташкент, 1896. С. 25.

В 1884 г. он открыл первую школу в Крыму, которую назвал «новометодной». В ней он скопировал порядки светского преподавания, применил новый — звуковой — метод обучения детей чтению арабской графики и написал специальный учебник для учителей. Эта деятельность оказалась вполне успешной, и такой тип организации школ стал популярным среди крымских мусульман. К реформам проявили интерес и российские чиновники, по просьбе которых Гаспринский написал записку с разъяснением своих планов, копия которой была послана в том числе и Розенбаху в Туркестан. Он отнесся к полученным предложениям недоверчиво, но в 1893 г. Гаспринский сам приехал в Среднюю Азию, где активно пропагандировал свою школу среди образованной элиты и местной буржуазии. Это привело к открытию первой новометодной школы в Самарканде.

Обучение в новометодных школах было чаще всего 4-летним, реже 6-летним, только школа, которую организовал в Ташкенте в начале XX столетия Мунаввар-кары Абдурашидханов, перешла на 7-летний план. Само обучение было организовано по классно-урочной системе, были установлены твердые сроки приема в школу, перевода в следующий класс и выпуска, применялись оценки и проводились экзамены, учащиеся сидели за партами, не применялись физические наказания.

Среднеазиатские новометодные школы не копировали татарские образцы. Если в последних светским предметам — математике, физике, истории, географии — отводилось довольно много времени и внимания, а сами школы приближались по программе к начальным русским училищам, то новометодные школы в Туркестане значительный акцент — до 80% всех часов — делали на религиозном образовании с включением в него элементов светских предметов и знания местных языков. Например, в школе упомянутого Мунаввар-кары в пятом классе 11 часов (44% времени) в неделю уходило на изучение религиозных текстов — чтение Корана, освоение догматов и т.д., 9 часов — на изучение книг, посвященных правилам этики, и чтение стихов мистического поэта Суфи-Аллаяра, оставшиеся 5 часов — на светские предметы (2 часа на арифметику, 2 — на географию, 1 — на естествознание)¹. В некоторых школах, за-

¹См.: Бендриков К. Очерки по истории народного образования в Туркестане. С. 267–268.

регистрованных властью, преподавался русский язык. Программа новометодных школ не была, впрочем, стандартной и зависела от желания и подготовки тех преподавателей, которые в этих школах работали.

Новометодные учебные заведения возникали прежде всего в крупных городских центрах Средней Азии, где концентрация переселенцев из татар была довольно высокой. В Ферганской области в 1910 г. было учтено 28 новометодных школ, в Самаркандской области — 5, в Сырдарьинской — 40, из них в Ташкенте 15, в Семиреченской — 7, в Бухарском эмирате насчитывалось 57 таких школ¹. Эти данные явно неполные, тем не менее новометодные школы значительно уступали по числу, значению и популярности старой мусульманской школе, хотя в последней тоже происходили некоторые изменения и заимствовались элементы новометодной школы.

Население Средней Азии относилось к новометодным школам с подозрением. Многие представители консервативной элиты видели в них влияние русской (европейской) традиции и считали их несоответствующими исламу.

Российская власть также со временем стала относиться к новометодным школам с опаской. В таких школах увидели не просто более современную систему образования, а влияние политиков, чьей целью было формирование в среде российских мусульман антигосударственных, сепаратистских настроений. Многие российские политики видели в этих школах воплощение идеологии «пантюркизма» и «панисламизма», которую проводили татары и казахи в пользу Османской империи. Новометодные школы предлагали альтернативу среднеазиатскому населению, противоположную тому, что пыталась утвердить российская власть. И такая конкуренция выглядела опасной.

После долгих дебатов в 1912 г. туркестанский генерал-губернатор А.В. Самсонов утвердил правила открытия новометодных школ, которые были направлены на то, чтобы поставить их деятельность под контроль власти. Новый порядок предполагал, чтобы учителями в этих школах работали «туземцы одного племени с учащимися», что фактически ставило под запрет учителям-татарам преподавать местному населению, обучение русскому языку становилось обязательным, програм-

¹ Там же. С. 260.

мы и учебники, используемые в школах, должны были утверждаться и одобряться российскими чиновниками¹.

Одновременно представители имперской элиты стали менять свое отношение к традиционной мусульманской школе. Н.П. Остроумов, один из наиболее влиятельных экспертов, писал: «... Одну хорошую сторону прививает мусульманский мактаб ученикам — внешнюю порядливость, сопровождающуюся скромностью и почтительностью... Другую хорошую сторону... мактаба составляет то, что он не разрушает в учащемся семейных правил и традиций, не прививает им новых привычек и потребностей и не отрывает детей туземцев от бытовой обстановки, вследствие чего... [они] возвращаются в свою среду с неизвращенными представлениями о жизни и спокойно принимаются за личный труд... Указанные хорошие стороны мактаба в значительной степени зависят от патриархального строя жизни мусульман, покоящегося на религиозных основах...»².

Такой неожиданный взгляд российских чиновников и идеологов империи на традиционное мусульманское образование отражает тупик, в котором оказалась образовательная политика власти в Туркестане. Стремление просвещать покоренные народы и нести им «цивилизацию», что в первые десятилетия управления определяло эту политику в начале XX в. обернулось глубоким разочарованием. Оказалось, что мусульманское общество не готово и не хочет принимать просвещение в той форме, которую ему предлагает официальная власть, и ищет собственные пути трансформации, которые приводят к формированию оппозиционных и сепаратистских настроений. Просвещение, дарованное государством, обращается против интересов того же государства. Неизбежный вывод из этого тот, что сделал Остроумов, — патриархальная, непросвещенная среда лучше соответствует задаче империи сохранить стабильность и продолжительное российское влияние в регионе.

¹См.: *Бобровников Н.А.* Русско-туземные училища, мектебы и медресе в Средней Азии // Журнал Министерства народного просвещения. 1913. № 7. С. 54–55.

²*Остроумов Н.П.* Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае // Журнал Министерства народного просвещения. Т. 2. 1906 (цит. по: *Бендриков К.* Очерки по истории народного образования в Туркестане. С. 334–335).

4.4. Джадидизм: вместе с русскими или врозь?

Во второй половине XIX в. Средняя Азия вступила в период глубокой стадияльной трансформации. Вхождение в состав Российской империи привело к значительным социально-экономическим и политическим изменениям в регионе. Отчасти эти изменения стали результатом сознательной политики власти, которая пыталась усилить свой контроль над регионом, повысить «пользу» от этого региона и сформировать у местного населения понимание и лояльность к «цивилизаторской миссии» русских. Отчасти изменения возникали как косвенное последствие такого рода реформ, когда вместе с имперским в колонию проникали всякие другие влияния и идеи, которые циркулировали в России, в Европе и в мусульманских странах.

Среднеазиатская мусульманская элита была поставлена перед необходимостью переосмыслить свое видение окружающего мира, истории, места религии в обществе и взаимоотношений с немусульманами. Внутри нее стали возникать самые разнообразные интеллектуальные течения, попытки осмыслить происходящие перемены и приспособиться к ним. Идейные корни этих поисков восходят еще к временам, предшествующим российскому завоеванию, и связаны с постоянным стремлением местной мусульманской элиты соотнести строгие нормы ислама с многообразием меняющейся жизни, с существующими в обществе привычками и обычаями, с конъюнктурой политических пристрастий и т.д. Новый всплеск этих дебатов пришелся на XVIII и начало XIX в., когда в Среднюю Азию проникли идеи консервативного богослова Ахмада Сирхинди из Могольской Индии, который ратовал за строгое соблюдение шариата и решительную борьбу с любыми новшествами. В это время на всем Среднем Востоке и в Средней Азии, в частности, через сеть суфийского братства Накшбандия, к которому принадлежал Сирхинди, сформировалось политически влиятельное течение Накшбандия-Муджаддидия, последователи которого призывали к обновлению и очищению ислама¹.

Другим источником реформаторского движения в среднеазиатском исламе было влияние европейской (русской)

¹См.: Кюгельген А. фон. Расцвет Накшбандия-Муджаддидия в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX вв.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования / Отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 275–330.

общественной мысли, которое приходило в регион через первоисточники — прессу, общение, образовательные институты, политические и административные устои и т.д., либо опосредованно — через переосмысление европейского опыта мусульманскими группами и лицами, которые уже успели познакомиться и приобщиться к нему. В последнем случае роль передатчиков переработанного и переосмысленного европейского влияния выполняли татаро-башкирские, казахские и кавказские мусульмане, которые приезжали в Среднюю Азию или с которыми жители региона общались за пределами своей родины. Несомненное влияние на умонастроения местной элиты оказали процессы, которые происходили в мусульманском мире в целом — это и реформы в Османской империи, и появление новых течений мысли в Персии, в Афганистане и в британской Индии. Все эти разнообразные влияния вызвали к жизни в среднеазиатском обществе столь же разнородные размышления об исламе, о настоящем и будущем, о возможных изменениях и реформах. В дискуссии по этим вопросам так или иначе были втянуты и мусульманские лидеры, и интеллектуалы, и богатые люди, и обычные жители.

Говоря о джадидском движении в Центральной Азии¹, следует подчеркнуть, что оно не имело какой-то единой политической платформы и объединяло представителей самых разных взглядов и политических направлений. Во взглядах джадидов даже с поправкой на цензуру и самоцензуру в условиях империи можно найти элементы мусульманского реформаторства и национализма, социалистические, либеральные и весьма пуританские идеи, своеобразный прообраз мусульманского фундаментализма. Среди джадидов были как сторонники радикальных преобразований, так и сторонники умеренного и постепенного развития. При этом эти позиции не оставались неподвижными, постоянно корректировались, менялись.

Среднеазиатский джадидизм прошел несколько этапов в своем развитии. На начальном этапе сторонники этого движения выступали в основном за культурные изменения. Одним из первых джадидов был Махмуд-ходжа Бехбуди (1874–1919). Его отец был казимом в селении Бахши-Тепе в окрестностях Самарканда. Сам Бехбуди получил религиозное образование в медре-

¹Из последних работ по джадидам особого внимания заслуживает книга А. Халида «Политика мусульманских культурных реформ: джадидизм в Центральной Азии» (*Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley; Los Angeles; L., 1998).

се, был писарем, получил звание муфтия, а потом стал казием в народном суде. В 1899 г. он совершил поездку в Стамбул, Каир и Мекку, где, в частности, интересовался реформами народного образования, побывал в Петербурге, Москве, Казани и Оренбурге, где узнал многих мусульманских деятелей и смог познакомиться с новыми идеями, с опытом создания новометодных школ, другими примерами деятельности реформаторов. По возвращении на родину Бехбуди стал активно выступать за изменения в центральноазиатском обществе, написал несколько учебников, редактировал газету «Самарканд» и журнал «Ойна» (Зеркало), публиковал публицистические статьи. В 1913 г. он открыл в Самарканде книжную лавку, в которой можно было найти новую литературу со всего мусульманского мира. С Махмуд-ходжой Бехбуди активно сотрудничали другие самаркандские реформаторы — Абдулкадыр Шакури, Сайид Ахмад Сиддики, Хаджи-Муин.

В Ташкенте одним из наиболее известных джадидов был Мунаввар-кари Абдурашидханов (1878–1931). Он, как и Бехбуди, принадлежал к аристократическому семейству — его отец и старшие братья были мударрисами. Сам Мунаввар-кари учился в ташкентских и бухарских медресе. Благодаря знакомству с татарскими реформаторами он познакомился с новыми формами обучения и в 1901 г. открыл новометодную школу в столице Туркестанского края. Эта школа стала одной из наиболее известных и организованных в регионе. Как и Бехбуди, Мунаввар-кари писал учебники для своих учеников, издавал газеты «Хуршид» (Солнце) и «Садаи Туркестан» (Голос Туркестана), способствовал развитию театра. Мунаввар-кари выступал в качестве обличителя пьянства, проституции, гомосексуализма, неоправданных расходов на ритуалы. Объектом его критики были не только официальные власти, но и представители традиционной элиты, которые, как он считал, ничего не делали для борьбы с невежеством и общественными пороками.

Постепенно от пропаганды культурных изменений джадиды переходили к политическим требованиям. Это был следующий этап развития джадидского движения в Центральной Азии. С ним связано имя Убайдуллы Ходжаева (или Убайдулла Ассадулаходжаев, 1886–1942). Он родился в Ташкенте и закончил русско-туземную школу. Убайдулла Ходжаев несколько лет жил в Саратове, в университете которого получил юридическое образование. В 1913 г. он вернулся в Ташкент и стал ра-

ботать адвокатом, был издателем вместе с Мунвваром-карии другими джадидами газеты «Садаи Туркестан». В 1914 г. его избрали членом Ташкентской городской думы, где он получил трибуну для публичного осуждения ограничения прав коренного населения, действий полиции и т.д. Тогда же у него сложились доверительные отношения с известным общественным деятелем Туркестана, социалистом-революционером В.А. Чайкиным. Критикуя общественные порядки в Туркестане, Убайдулла Ходжаев вместе с тем неоднократно подчеркивал свою лояльность России, писал о процветании региона под русским управлением. В 1914 г. он выступил в поддержку Российской империи в начавшейся мировой войне.

Общее, что объединяло джадидов с такими разными судьбами и взглядами, — это критическое отношение к современному состоянию среднеазиатского общества. В отличие от своих многочисленных консервативных оппонентов, которые видели причины всех бед в правлении «неверных» и отсутствии мусульманской власти, джадиды делали акцент на внутренних недостатках самого общества и местной элиты. Согласно их мнению, победа русских является результатом неправильного понимания исламской веры, господства архаичных, немусульманских по своей сути традиций и привычек, отсталости и необразованности. Они использовали как аргументы, которые были привычны для светской науки и европейского сознания, так и критическую риторику, характерную для исламской традиции.

Из этого основополагающего тезиса о необходимости просвещения для среднеазиатского населения следовал вполне практический вывод о необходимости реформировать систему школьного и высшего обучения мусульман Средней Азии — изменение методики преподавания, введение новых предметов, новая организация учебного процесса и т.д.

Другой сферой деятельности джадидов было издание газет и журналов, что стало возможным после политических реформ в Российской империи в 1905 г. Среди этих печатных изданий были газеты «Таракки — Урта Азиянинг умр гузарлиги» (Прогресс — жизнь среднеазиатцев), «Таракки» (Прогресс), «Хуршид» (Солнце), «Шухрат» (Честь), «Азия», «Самарканд», «Сада-йи Туркистан» (Голос Туркестана), «Сада-йи Фаргона» (Голос Ферганы), а также известный журнал «Ойна» (Зеркало). Хотя некоторые издания из-за финансовых трудностей и политического преследования существовали совсем недолго и в

целом их тиражи были не очень большими¹, публицистическая деятельность реформаторов находила свою аудиторию и свой отклик среди образованной части среднеазиатского общества и была важным опытом обсуждения вопросов и проблем, которые позднее оказались ключевыми в судьбе Средней Азии. Джадиды активно распространяли и другую литературу², организуя библиотеки и книжные магазины и создавая, таким образом, новое, десакрализованное пространство печатной продукции и новые традиции публичного обсуждения общественных проблем с помощью средств массовой информации.

Джадиды обращались к своей аудитории с художественным словом — писали стихи, осваивали жанр прозаических романов. Одной из наиболее заметных фигур на этом поприще был ферганский просветитель Хамза Хаким-зода Ниязи (1889—1929). Сферой интересов реформаторов был театр. Махмудходжа Бехбуди написал пьесу «Отцеубийца», которая призвала к образованию как средству упрочения морали. Пьеса была опубликована в 1913 г. и исполнена впервые на сцене в Самарканде 15 января 1914 г. труппой, в которой работали среднеазиатские, татарские и азербайджанские актеры. Актерские труппы с пьесами путешествовали по региону и встречали интерес у населения.

Важно подчеркнуть, что джадиды, многие из которых были выходцами из старой мусульманской элиты, старались строго придерживаться рамок ислама в своих рассуждениях о реформах и использовали религиозную аргументацию для придания легитимности своим высказываниям. Ислам был для них и главным авторитетом, и главным инструментом преобразования, и главной целью их проектов будущего³.

Основная критика реформаторов была обращена против узкого, на их взгляд, толкования обязанностей мусульманина, сводящихся почти исключительно к исполнению ритуалов, т.е. внешнему проявлению веры. Джадиды не отрицали необходимости этой стороны деятельности верующих, тем более, если ее можно было рационализировать с точки зрения более совре-

¹ Журнал «Ойна», который вышел в 1913—1914 гг. в 52 номерах, имел всего 200—300 подписчиков, примерно половину которых составляли жители Ферганы.

² В частности, в Туркестане распространялись мусульманские газеты, которые издавались в европейской России и язык тюрки (татарский язык), который был понятен среднеазиатскому населению.

³ См.: *Бабаджанов Б.М.* Журнал «Naqiqat» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов.

менных представлений о здоровье, этике и социальном регулировании, но ставили ее в контекст более широкого понимания того, к чему мусульманин и исламское общество должно стремиться. Добиться настоящего проникновения в истину ислама можно не простым внешним следованием ритуальным предписаниям, а осознанием этой истины через образование и просвещение (*илм ва маарифат*). При этом джадиды понимали образование и просвещение не только как сумму схоластических знаний и умений, а как все современные достижения науки и искусства, которые нисколько не противоречат вере и, наоборот, могут способствовать укреплению исламского общества и укреплению ислама. Вместе с неприятием вредных новшеств, которые были привнесены в ислам, джадиды признавали, что некоторые заимствования могут быть «приемлемыми» и даже «хорошими», если они содействуют вере.

В отличие от своих консервативных оппонентов, апеллировавших к прошлому, джадиды настаивали на необходимости «прогресса» (тараккият) как условия для достижения «истинного» или «правильного» ислама. Отсылка к прошлому также была важна для них, но это была отсылка не ко временам Пророка, а к средневековым халифатам, эпохе Саманидов, Караханидов и Тимуридов, периоду расцвета наук, искусства и культуры, преемницей которых, как считали джадиды, стала Европа. Взять у европейцев их достижения — это значит вернуться к истокам мусульманской истории. Эта идея, которую одним из первых сформулировал реформатор-богослов Джамаладдин Афгани, оказалась очень популярным риторическим приемом в рассуждениях среднеазиатских реформаторов.

Одной из тем, которой джадиды уделяли большое внимание, было положение женщины в среднеазиатском обществе¹. Они критиковали ее приниженное положение, отсутствие возможности для образования, а также такие обычаи, как калым и другие расходы на свадьбы, ранее замужество и даже многоженство, точнее «неправильное» исполнение мусульманских норм при исполнении этой разрешенной исламом нормы. Образованные мусульманки, чаще из числа татарок, активно участвовали в этой критике, пропагандируя образ открытой, образованной, равной в правах с мужчиной женщины. Важным

¹ Khalid A. Op. cit. P. 222–228; *Kamp Marianne*. The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling Under Communism. Seattle and London, 2006. С. 32–52.

аргументом в риторике просвещения женщин была ссылка на то, что женщина, будучи женой и матерью, оказывает влияние на мужчину и является главной воспитательницей новых поколений, поэтому от нее зависит здоровье, мораль, образованность и просвещенность мужчин.

Джадиды первыми в Средней Азии попытались приложить к местным реалиям европейское понятие «нация» (миллат) и попытались сформулировать, что собой представляет среднеазиатская нация. До джадидов письменная традиция видела субъектами политики и обладателями интересов в истории и обществе разнообразные правящие династии и отдельные племена. Этническая идентичность и национальное чувство не были известны ни многоязычной и религиозной элите, ни простому населению, которое жило своими замкнутыми локальными общинами. Обращение к национализму, которое произошло под западным влиянием, меняло самым радикальным образом всю картину мира, где теперь взаимодействовали между собой разные нации, смещало акценты в осмыслении истории, выдвигало на первый план вопросы языка и культуры, создавало новые инструменты легитимности тех или иных действий и проектов.

Однако национальная идея, которую искали и пропагандировали реформаторы, не была еще достаточно ясной и продуманной. Понятие «нация» имело много разных измерений, каждое из которых становилось предметом осознанных и неосознанных дискуссий как внутри реформаторской группы, так и между реформаторами и их оппонентами из числа консервативных интеллектуалов и российской администрации.

Наиболее популярным среди джадидов определением «нашей нации», к которой они апеллировали и обращались в своих мыслях и публицистических работах, было «туркестанцы» или «мусульмане Туркестана». Однако в этом определении содержалась явная неопределенность и даже противоречивость. В нем подчеркивалась конфессиональная и территориальная особенность «нации», но были забыты или спрятаны языковые и культурные черты. Даже собственно понятие «Туркестан» могло рассматриваться в его узком административном значении «Туркестанского края», либо в широком историко-культурном, включающем и Бухару с Хивой, и Степной край. В некоторых сочинениях джадиды вслед за татарскими мыслителями видели себя частью «мусульманской нации», в которую входили все мусульмане — жители Российской империи.

В то же время в текстах джадидов стали появляться попытки очертить языковой и культурный профиль «мусульман Туркестана». Во многом вслед за российскими этнографами они увидели различие между «узбеками», «туркменами» и «киргизкайсаками» (казахами), с одной стороны, и «таджиками» — с другой. Однако эти различия казались тогда менее существенными, чем объединяющая эти группы общность религии и региональной истории.

На понимание «мусульманской нации Туркестана» в начале XX в. большое влияние оказали идеи «пантюркизма», т.е. культурного и языкового родства населения, говорящего по-тюрки. В наиболее радикальной форме его провозгласили некоторые тюркоговорящие мыслители, выходцы из России в Османской империи — Юсуф Акчура, Агаоглу Ахмед, которые провозгласили необходимость политического объединения всей «тюркской расы/нации». Эту идею поддержали османские политики, которые увидели в ней средство внешнеполитической экспансии в ответ, в частности, на «панславистские» претензии России. Туркестан, территория древнего «Турана», в этом воображении «общетюркской нации» занимал особое место исторической родины, которое было для джадидов источником патриотических чувств и гордости.

Хотя специфика среднеазиатского «тюркизма» хорошо осознавалась и подчеркивалась джадидами, стремление к тюркскому единству, вдохновляемое примером реформ и трансформаций в Турции и в тюркоязычной общине России, имело влияние на их умы. И даже представители элиты Бухары и Самарканда, чьим основным языком был фарси (таджикский язык)¹, рассматривали себя частью «тюркского мира» и ориентировались на программы и реформы, которые планировались идеологами «пантюркизма».

Понятие «нация» было тесно связано не только с представлениями джадидов о пространстве и прошлом, но и с их надеждами на будущее и с их проектами реформ и изменений, которые, по их мнению, необходимы среднеазиатскому обществу. Ссылка на «нацию» задавала вектор этих трансформаций — в сторону вхождения в политический, экономический, технологический и интеллектуальный мир, созданный Западом. Этот проект был внутренне противоречивым, а главным

¹ В том же журнале «Ойна» статьи публиковались как на местном тюрки (узбекском языке), так и на фарси (таджикском).

противоречием был конфликт между светской (культурно-территориально-исторической) и религиозной интерпретацией «нации». Джадиды не могли решить этот конфликт и долгое время искали формулу, которая позволяла бы совместить несовместимое.

Политическая программа джадидов была не вполне ясной и, возможно, довольно быстро менялась на протяжении времени. Российская полиция, которая вела слежку за ними, утверждала, что сторонники прогресса в массе своей настроены антироссийски, поддерживают контакты с Турцией, в том числе с ее разведкой, и строят планы возбуждения населения против власти и последующего отделения Туркестана от России. Однако в своей публичной деятельности, ограниченной, правда, рамками дозволенного, туркестанские реформаторы высказывались весьма осторожно и чаще всего вполне лояльно по отношению к власти, многие из них отмечали положительную роль России в развитии региона и подчеркивали свою заинтересованность в сохранении российского подданства. По-видимому, у них не было какого-то единого и внятного политического плана, а мнения тех или иных идеологов действительно колебались в зависимости от ситуации — от необходимости признания полных прав местного населения, в том числе через образование особой автономии в составе России, до отделения от России, и создание отдельного государства.

В 1917 г. Махмуд-ходжа Бехбуди писал: «Не отрываясь от России, нужно добиться федерации всем российским мусульманам, особенно нам, туркестанским мусульманам, необходимо прежде всего отречься от противостояния “кадимистов” и “джадидов” и добиться обретения единого союза. Мы хотим, чтобы мусульмане Туркестана в единстве с местными русскими, евреями и другими организовали под эгидой России собственное Туркестанское правительство, чтобы мы имели собственный Объединенный Совет. Чтобы мусульмане Туркестана жили соответственно с шариатом, по своим обычаям, законам, религии. Чтобы были составлены законы, ориентированные на благо всех живущих в Туркестане евреев, христиан и мусульман...»¹. По-видимому, это было общее представление и пожелание джадидов, и не только их, о будущем региона, которое сформировалось к моменту гибели Российской империи.

¹Цит по: *Алимова Д., Рашидова Д.* Махмудходжа Бхбудий и его исторические воззрения. Ташкент, 1998. С. 18.

Далеко не все идеи джадидов находили понимание в традиционалистски настроенном обществе. Их критика привычного людям образа жизни, повседневной мусульманской практики, их стиль, ориентированный на образованную аудиторию, знакомую не только с мусульманской догматикой, но и современным языком науки и политики, их контакты с русскими (в том числе с социалистами) и вообще с иностранцами — все это порождало в большинстве общества и у большинства консервативной элиты региона недоверие, а часто и агрессию, подозрения в отходе от ислама. Многие идеи и предложения реформаторов не были понятны и популярны среди простого населения, не имели под собой социальной почвы, массовой поддержки и в каком-то смысле опережали свое время. В целом можно сказать, что усилия джадидов изменить среднеазиатское общество по своему собственному проекту оказались несостоявшимися, неудавшимися. Возможно, эта неудача в последующем толкнула многих джадидов на более радикальные позиции, на союз с российской левой оппозицией и сотрудничество с большевиками. Парадоксальным образом программа умеренного просвещения в рамках ислама подготовила почву для реформ советского времени, а многие джадиды, отказавшись от своих прежних планов и идей, сами стали активными участниками коммунистического эксперимента.

«СОВЕТСКИЙ ИСЛАМ»
И «СОВЕТСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ»

**5.1. «Исламский социализм» в Туркестане:
борьба идей и политика**

Противоречивое, по сути, сочетание понятий «ислам» и «социализм» уже более века не вызывает интеллектуального недоумения и чувства удивления. Два течения — религиозное, уже имевшее почтенный, более 13 веков, возраст, и научное, во всяком случае основанное на достижениях социально-философской и исторической мысли и к тому же весьма молодое, — встретились в истории мусульманских народов на рубеже XIX–XX вв. в переломный период и породили явление, которое стало одним из факторов исторического процесса народов Востока, в том числе мусульман России.

Мысль о возможности совмещения ислама и светской идеи логической системы была высказана в конце XIX в. основоположником реформации ислама Джамал ал-Дином ал-Афгани (1838–1898), с чьим именем связано и возникновение движения панисламизма — политико-конфессиональной формы, в которой мыслилось сплочение всех мусульманских народов в борьбе против колониального гнета и засилья Запада, его давления на исламскую цивилизацию¹. Тем самым идея была освещена авторитетом крупнейшего мусульманского мыслителя, который даже соратников пророка Мухаммеда считал первыми поборниками социализма, сросшегося с исламом как с религией уже в момент его возникновения².

Но идеи обретают силу и возможность реализации в исторической практике только в благоприятных для этого условиях. В том смысле Туркестан как объект приложения идеи, как

¹ См.: *Кириллина С.А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX — начало XX в.). М., 1989. С. 123.

² См.: *Левин З.И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972. С. 233–234.

своего рода социально-политический полигон представляет научный интерес.

Судя по материалу источников в начале XX в. (до 1917 г.), для российских властей этого региона-колонии (как центральных, так и местных), наблюдавших также за состоянием соседних вассальных Бухарского эмирата и Хивинского ханства, проблемы распространения идей исламского социализма среди коренного исламского покоренного мусульманского населения не существовало. В Туркестане наряду с европеизированными Советами рабочих, солдатских и крестьянских депутатов возникали национальные политические организации, прежде всего в крупных городах — Ташкенте, Самарканде, Намангане, Андижане, Ходженте и др. В их организации и деятельности большую роль играли местные джадиды, боровшиеся за влияние на умы коренных жителей с исламским духовенством¹. Однако важное место в политической жизни в условиях продолжавшейся Первой мировой войны и начавшей разлагаться российской армии занял «человек с ружьем». Солдатские комитеты возникали на фронте и в глубоком тылу. Возникали комитеты и воинов-мусульман. В Туркестане такие комитеты создавались как реакция на колонизаторский дух местных советов, опиравшихся на воинские части, совершенно не связанные своим личным составом со Средней Азией². По исследованиям различных авторов, проблемы распространения идей исламского социализма среди покоренного мусульманского населения не существовало. Была (угроза распространения идей панисламизма, исходящая с территории Османской империи). Так, Российским политическим агентством в Бухаре (1910) вскрываются факты попыток распространения устава в Стамбуле «Бухарского общества распространения знаний», целью которого являлась «вербовка членов не только среди бухарцев, но и в коренных областях Туркестанского края, создание отделений в городах Средней Азии, сбор средств для отправки молодых людей мусульман в Константинополь для обучения»³. Об этом предупреждало туркестанскую админи-

¹ См.: *Абдуллаев Р.М.* Туркестан в 1917 году: национальное движение и военный вопрос // Центральная Азия в начале XX века: Борьба за реформы, обновление, прогресс и независимость (джадидизм, автономия и повстанческое движение) // Материалы международной конференции (1999, 16–17 сентября, Ташкент). Ташкент, 2001. С. 86–90.

² Туркестан в начале XX века... С. 20–24.

³ См.: *Левин З.И.* Указ. соч. С. 233–234.

страцию и Российское посольство в Стамбуле, указывая, что «Бухарское общество распространения знаний» — структурное подразделение комитета «Единение и прогресс», что это общество действительно «вербует учеников, которых размещают в военной и других правительственных школах Константинополя». Особо подчеркивалось, что «помимо общей программы ученикам внушаются все ходячие идеи панисламизма и турецкого шовинизма»¹. Учитывая оформление двух военно-политических блоков держав, готовившихся к борьбе за передел мира, а также быстрый рост политического влияния Германии на Турцию, царские власти крайне негативно относились к такого рода связям.

Отрицательным было и их отношение к движению джадидизма, инициатива распространения которого в Туркестанском генерал-губернаторстве и соседних Бухаре и Хиве исходила из Поволжья, из среды передовой татарской интеллигенции, увлеченной идеей модернизации тюркско-исламского мира. И это естественно, поскольку, как пишет современный исследователь, среди тюркских народов Российской империи к началу XX в. наиболее продвинутыми в бухарском развитии были казанские татары². К концу XIX — началу XX в. передовые татарские просветители, учителя новометодных школ, деятели культуры, печати, литературы и театра, впитавшие достижения мусульманской и европейской культур, начинают играть все более и более заметную роль в жизни народов Туркестана³.

Значительное влияние они оказали и на формирование джадидизма в Туркестане, внося, однако, в традиционное общество идеи, далекие от социалистических. Реформирование ислама не мыслилось ими на пути соединения его с этой идеологией. Но отсюда вовсе не следует, что мусульманские интеллектуалы из среды коренного населения не были знакомы с идеями социализма. Еще Ахмад Даниш (1827/1828—1897), как пишет Баходыр Эргашев, впервые познакомил коренного среднеазиатского читателя с учением социализма вего французском уто-

¹ ЦГА РУз (Центральный Государственный Архив Республики Узбекистан), ф. И-461 (Канцелярия Туркестанского генерал-губернаторства), оп. 1, д. 773, л. 17—17 оборот.

² См.: *Мухаметдинов Р.Ф.* Нация и революция (Трансформация национальной идеи в татарском обществе первой трети XX века). Казань, 2000. С. 6.

³ См.: *Турдиев Ш.* Среднеазиатские татары: роль и значение в культурной и политической жизни Туркестана первой четверти XX в. // *Ислам в татарском мире: история и современность* (Материалы международного симпозиума, Казань, 29 апреля — 1 мая 1996 г.). Казань, 1997. С. 169.

пическом варианте¹. В начале XX в. по мере активизации и борьбы с царским режимом российских политических партий местные туркестанские джадиды получили возможность ознакомиться с социалистическими идеями в их народническом (эсеровском) и марксистском (социал-демократическом) варианте. Во время же поездок за рубеж, в частности, в Стамбул и Каир, они, очевидно, имели возможность получить представление и о теоретическом опыте соединения ислама и социализма аль Афгани. Но, скорее всего, особого впечатления на них эта попытка не произвела. Во всяком случае известно, что признанный лидер джадидизма в Средней Азии Махмудходжа Бехбуди (1875–1919), выступая за модернизацию ислама, очищение его от схоластики, за овладение достижениями науки и передовыми технологиями², резко отрицательно относился к программе социал-демократической партии, которую считал не только непригодной для Туркестана, но и вредной. Он писал: «В любом случае цель этой партии представляется вполне подходящей, может быть утопической, но для нас мусульман присоединение к этой группе является чрезвычайно вредным. Пока не будут изменены в определенной степени финансовые параграфы их программы и не будут соответствовать шариату их мысли о личности, о семье, (они нам) совершенно не подходят»³. Как видно, неприятие касалось двух основных цивилизационных параметров — экономического и личностного. Заметим, что эта оценка давалась в 1906 г., задолго до тоталитарного опыта большевиков.

Ситуация начала меняться после февраля 1917 г., когда постепенно стали складываться для востребования идеи «исламского социализма» в политической практике. На страницах истории появляются люди, которые станут адептами этой идеи, и будут стараться провести ее в жизнь. Одним из них был Ариф Шакирович Клевлеев (1874–1918), татарин, чей жизненный путь оказался связанным с Туркестаном, где ему довелось активно участвовать в бурных событиях революционного времени. Родился он в 1874 г. в России Тамбовской губернии, с 1915 г. находился на военной службе в Туркестане: сначала в Хиве, в составе небольшого русского гарнизона, а затем в

¹Эргашев Джадиды: либералы или демократы? // Звезда Востока (Ташкент). 1991. № 12. С. 127.

²См.: *Алимова Д.А.* Джадидизм в Средней Азии. Пути обновления, реформы, борьба за независимость. Ташкент, 2000. С. 7.

³Хайр ал-умур аусатуха // Хуршид. Самарканд, 1906. 11 окт.

Ходженте¹. Здесь его застал многообещающий для миллионов людей февраль 1917 г.

В Туркестане, как и на всей территории бывшей Российской империи, к политической жизни начали приобщаться различные социальные слои со своими взглядами на характер общественных преобразований. Естественно, что здесь, на колониальной окраине с преобладающим по численности коренным мусульманским населением, это становилось особенно заметным.

Осень 1917 г. в Туркестане стала временем серьезнейшего обострения экономической и социально-политической ситуации. Уже в сентябре местные большевики, воспользовавшись радикализацией рабочих и солдатских масс, совершают попытку захвата власти в Ташкенте. Она оказалась безуспешной и власть на короткое время еще оставалась в руках Туркестанского комитета Временного правительства, становившегося, однако, все более бессильным. В этих условиях мусульманские организации края, ссылаясь на решения военных (всероссийских и краевых), а также общемусульманских съездов региона, заявляют о начале формирования отдельных мусульманских воинских частей².

С 18 по 26 октября 1917 г. в Ташкенте проводится Краевой съезд воинов-мусульман. Среди делегатов, прибывших со всех сторон края, был и Ариф Клевлеев. Съезд в своих постановлениях осудил сентябрьскую попытку большевиков к захвату власти, заявил о поддержке Временного правительства и категорически протестовал против «всяких неорганизованных выступлений, вносящих смуту в жизнь края»³. Предлагалось также придерживаться линии организации мусульманских рот и батальонов. Было принято и решение о создании Ташкентского центрального совета в составе девяти человек, во главе которого стал Ариф Клевлеев⁴.

Однако вскоре после завершения работы этого съезда власть в Туркестане (1 ноября) перешла к Ташкентскому совету, в котором главенствовали большевики, не принимавшие идеи

¹ Узбекская советская энциклопедия. Т. 5. Ташкент, 1974. С. 530 (на узбекск. яз.).

² См.: *Шигабдинов Р.Н.* Ариф Клевлеев и миф исламского коммунизма в Туркестане // *Истории: Проблема объективности и нравственности* (материалы научной конференции). Посольство Российской Федерации в Республике Узбекистан. Ташкент, 2003. С. 229–235.

³ Туркестанские ведомости. Ташкент, 1917. 21 окт.

⁴ Улуг Туркистон. Ташкент, 1917. 4 нояб.

национальной автономии и отказывавшие мусульманскому населению Туркестана в праве самостоятельно на равных правах с пришлым населением управлять своей страной. В конце ноября 1917 г. по инициативе национальных политических организаций в Коканде была провозглашена Туркестанская национально-территориальная автономия («Кокандская автономия»). Провозгласил ее IV Краевой мусульманский съезд, открытие которого 25 ноября приветствовал руководитель Военного Шуро (Совета) Туркестанского края А. Клевлеев. Следует отметить, что одного присутствия на съезде и приветственного слова было достаточно, чтобы попасть в число врагов туркестанских большевиков.

Но уже в конце 1917 г. А. Клевлеева в Туркестане не было: в качестве делегата он участвовал в работе II Всероссийского мусульманского военного съезда, проходившего в январе 1918 г. в Казани¹.

Вернемся, однако, на время в Туркестан и обратим внимание читателя на весьма примечательный документ. Специалистам-историкам он давно известен. Речь идет о докладе авторитетного исламского деятеля Туркестана Сер-Али (Шерали) Лапина² «От ташкентской организации “Улема”³ русским социалистам» (январь 1918 г.). Довольно пространный по форме и богатый по содержанию, рожденный в недрах мусульманского духовенства, этот документ свидетельствует о глубоком проникновении идеи исламского социализма в Туркестан в начале XX столетия. Резко отмежевываясь от джадидов-прогрессистов как от политических противников, отрицая и не принимая эволюцию туркестанского общества в направлении создания капиталистических структур, Сер-Али Лапин, как само собой разумеющееся, объединяет религию ислама и идею социализ-

¹См.: *Шарафутдинов Д.Р.* Комбриг Юсуф Ибрагимов. Казань, 1990. С. 25–26.

²Подробнее о Сер-Али Мунайтпасовиче Лапине (1868–1919) см. гл. 3, п. 3.3. Наиболее активная его политическая деятельность приходится на 1917–1918 гг. (см.: *Дулатова Д. И., Нуртазина Н.Д.* Докладная записка Серали Лапина // *Вестник Казахского государственного университета. Серия историческая.* Вып. 5. Алматы, 1991. С. 10–13; *Германов В.А.* Историки Туркестана в условиях политического террора 20–30-х годов. Ташкент, 2000. С. 23–25).

³«Шурой Уламо» (Совет духовенства), опираясь на поддержку миллионов верующих мусульман Туркестана, организационно оформился в июне 1917 г. Постановлением Совета народных комиссаров Туркестанской Республики от 13 мая 1918 г. эта организация была распущена «как не отвечающая интересам рабочего класса» (Туркестан в начале XX века... С. 35, 111–112).

ма. «Ислам и социализм, — пишет он, — какое невероятное, на первый взгляд, сочетание. А между тем, если взглянуть в их сущность, то, сколько в них общего и родственного. Основным элементом обоих учений является отстаивание интересов трудового человечества; оба они одинаковые враги империализма, одинаково не признают идеи национализма, интернациональны и объявляют беспощадную войну против гнета капитала. “Вся земля трудящемуся”, говорит социализм. “Земля Божья”, говорит Ислам: Она принадлежит тому, кто ее оживил”. Не одно ли и то же», — задает вопрос С. Лапин и далее заключает, что «в главных своих основах социализм мало чем отличается от учения Ислама и расходится с последним лишь в способах осуществления принципов и в некоторых подробностях. А это указывает на то, что Европейский социализм имеет своим первоисточником тот же самый Ислам, каковое обстоятельство само по себе представляет факт величайшей исторической важности, как в жизни мусульман, так и в целях объединения всего человечества»¹.

Таким образом, почва для исторического эксперимента с использованием идеи исламского социализма в определенной степени была подготовлена в самом Туркестане. Учитывая достаточно высокую степень вероятности встречи А. Клевлеева с Сер-Али Лапиным в Коканде во время провозглашения «Туркистон мухторияти» (Туркестанская автономия), можно допустить и восприятие идеи.

Ко времени приезда А. Клевлеева в Россию, на территории Волжско-Уральского региона уже шла работа над созданием автономии с центром под названием Штат «Идель-Урал» со столицей в Уфе. Возникла она практически одновременно (29 ноября 1917 г.) с национальной автономией в Туркестане. Даже с формально-юридической точки зрения ничего противозаконного в появлении этих автономий у народов, исповедующих ислам, не было. Более того, их возникновение соответствовало «Декларации прав народов России», провозгласившей их «право на свободное самоопределение, вплоть до отделения и образования самостоятельного государства». Однако их существование было весьма досадной помехой политике большевистских лидеров. А Туркестан, например, демонстрировал неприятие национальным рабочим классом и дехканством существовавших Советов, представлявших интересы приезжего

¹ЦГА РУз, ф. Р-39, оп. 1, д. 11, л. 5–5 об.

европейского населения. Известный в Туркестане демократ, эсер Вадим Чайкин (1866–1941) писал в «Воспоминаниях», что в январе 1918 г. он по поручению Туркестанского съезда дехкан и рабочих мусульман обратился через члена Всероссийского Совнаркома В.А. Алгасова к наркому по делам национальностей Джугашвили-Сталину с запросом, считает ли он себя «идейно обязанным поддержать переход власти в Туркестане к туземным рабочим и крестьянам». Сталин через Алгасова ответил Чайкину следующее: «Советы автономны в своих внутренних делах и действуют, опираясь на собственные реальные силы. Поэтому туземным пролетариям Туркестана надлежит не обращаться к центральной советской власти с ходатайством о роспуске опирающегося, по их мнению, на посторонние Туркестану войсковые части Туркестанского Совнаркома, а распустить его силой, если такая у туземных пролетариев и крестьян найдется»².

Но сила была у туркестанских большевиков. К 9 февраля 1918 г., пользуясь подавляющим военным превосходством, местный большевистский режим разгромил «Туркестанскую автономию». Однако политическим итогом этого акта стало мощное развитие движения вооруженного сопротивления Советской власти. По словам Турара Рыскулова, это оттолкнуло трудовое мусульманство Туркестана от Советской власти³.

Ленин и Сталин понимали, что в Туркестане к власти пришли решительные и прямолинейно-колониаторски настроенные люди. Между тем большевистскому руководству важно было наладить отношения с мусульманскими народами Советской России, раскалывая, однако, их при этом по классовому принципу. Но для этого требовались новые идеи и люди. Нужной идеей оказалась идея «исламского социализма», а вполне подходящим для реализации планов лидеров большевиков человеком стал Ариф Клевлеев.

Как, каким образом он стал адептом идеи соединения ислама и социализма, связав при этом свою судьбу с коммунистами? Ответить на этот вопрос достаточно трудно. Но можно отнести начало его мировоззренческой эволюции ко времени пребывания в Туркестане, а завершение к периоду поездки в Поволжье.

² ЦГА РУЗ, ф. Р-1747, оп. 1, д. 8, л. 92–93.

³ Мусбюро Р.К.П. (6) в Туркестане (1, 2 и 3 Туркестанские Краевые конференции Р.К.П. 1919–1920 гг.). Ташкент, 1921. С. I–II.

В начале 1918 г. обстановка в регионе Среднего Поволжья и Урала со значительным мусульманским населением не была благоприятной для большевиков. Во-первых, здесь предполагалось провозглашение автономии — Штат «Идель-Урала», и во-вторых, как отмечает современный исследователь Р.Ф. Мухаметдинов, в то время «большевики практически не нашли среди татар никакой поддержки», а горстка татар-большевиков могла опираться лишь на русских красноармейцев¹. Однако в татарском обществе существовало ваисовское движение — религиозная и политическая форма протеста против национального и социального гнета. Получив широкое распространение среди татарских крестьян, ремесленников, мелких торговцев во второй половине XIX в., оно подвергалось преследованиям со стороны царских властей и ортодоксального исламского духовенства. Уйдя в подполье после ареста в 1884 г. основателя движения Багаутдина Ваисова (1804–1893), движение возобновилось в годы революции 1905–1907 гг. В это время религиозно-реформаторское вначале оно обогащается идеями социализма². Политизация идеологии и самого движения была связана с деятельностью сына Б. Ваисова — Гайнана (1878–1918). Учитывая, что часть ваисовцев еще до 1917 г. проживала в Туркестане, где предположительно до амнистии 1905 г. находился и Гайнан Ваисов³, можно допустить первоначальное знакомство Ариффа Клевлеева с основами этого движения. Как бы то ни было, в Казани во время пребывания там А. Клевлеева, ваисовцы во главе с Гайнаном Ваисовым, который, пытаясь приспособить религиозные взгляды отца к реалиям своего времени, сочетая Коран с социализмом, поддерживал Советскую власть, сотрудничал с коммунистами. При этом ваисовское движение своей непримиримостью и угрозами расправы с муллами, оттолкнуло от себя значительную часть татар-мусульман⁴. В этой обстановке противостояния и завершалась, видимо, мировоззренческая и политическая эволюция А. Клевлеева. Решающее же влияние на нее, скорее всего, оказали февральские события того же 1918 г.

¹ Мухаметдинов Р.Ф. Указ. соч. С. 129.

² Татарский энциклопедический словарь. Казань, 1999. С. 28.

³ Ваисовское движение в зеркале собственных прошений и поэм // Гасырлар авазы — Эхо веков (Казань). 2001. № 3–4. С. 94.

⁴ Малышева С., Зарипова Л. Уравнение со многими неизвестными, или О том, как был убит Сардар Ваисов // Татарстан (Казань). 1992. № 5–6. С. 38.

Стремясь противопоставить в качестве альтернативы автономии (штат «Идель-Урал») другую автономию, в которой у власти находились бы большевики, 21–22 февраля их партийные лидеры приняли решение о создании Урало-Волжской республики в составе РСФСР. Тем самым национальный вопрос в регионе считался бы решенным. Этот акт большевистского руководства, по мнению Р.Ф. Мухаметдинова, имел важный пропагандистский эффект, который поколебал моральный дух воинов, уже не видевших смысла воевать за автономный Идель-Урал, поскольку Советское правительство решило образовать Татаро-Башкирскую автономию лишь под другим названием¹. 28 февраля по приказу Казанского Совета арестовываются лидеры Харби Шура (Военного Совета) штата «Идель-Урал». В ответ на это антисоветские (и антиваисовские) настроенная толпа убивает Гайнана Ваисова². Вполне возможно, что именно убийство лидера (сардара) ваисовцев стало решающей причиной перехода А. Клевлеева на сторону коммунистов, но как приверженца «исламского социализма». Но именно в таком качестве он и был нужен большевистским лидерам. По этой причине он оказался в Москве.

В начале апреля А. Клевлеев вместе с Ю. Ибрагимовым едет из Москвы в Туркестан. Во главе миссии был чрезвычайный комиссар П.А. Кобозев. Ее главной целью, как пишут авторы труда «Туркестан в начале XX века»³, являлась широкая пропагандистская кампания среди коренного населения, агитация за Советскую власть и поддержка ее национальной политики.

Сталин, понимая, что А. Клевлеев для туркестанских комиссаров являлся одиозной фигурой, письмом от 7 апреля предупреждает главу Совнаркома Туркестанского края Ф.И. Колесова (1891–1940): «Командируем к Вам, в Туркестан, двух товарищей, членов татаро-башкирского комитета при народном комиссариате по делам национальностей, Ибрагимова (1895–1961) и Клевлеева. Последний, должно быть, известен Вам как бывший сторонник автономии группы; прошу Вас, тем не менее, приобщить его к работе, не взыскивая с него за старые грехи. Мы все здесь думаем, что теперь, когда Советская власть укрепляется всюду в России, нам не пристало бояться теней прошлого людей, вчера еще путавшихся с на-

¹ См.: Мухаметдинов Р.Ф. Указ. соч. С. 92.

² См.: Тагиров И.Р. Очерки истории Татарстана и татарского народа (XX век). Казань, 1999. С. 85–86.

³ Туркестан в начале XX века... С. 114–115.

шими врагами; если эти люди готовы признать свою ошибку, мы их не должны отталкивать от себя. Более того, советуем Вам привлекать к работе и других сторонников Керенского из туземцев, поскольку они готовы служить Советской власти, последняя только выиграет от этого, а бояться теней прошлого нечего»¹.

Более конкретно о цели миссии И. Сталин сообщил в телеграмме ее главе П.А. Кобозеву (1878–1941). Отметив, что в ноябре–декабре 1917 г. на окраинах, у поволжских татар, башкир, киргиз Туркестанского края возникли буржуазные автономии, что некоторые Советы на местах решили по этой причине «отвергнуть совершенно всякую автономию, предпочитая разрешение национального вопроса путем оружия», он указал, что этот путь «способен только сплотить массы вокруг буржуазно-национальных верхов, а верхи эти выставить спасителями родины, защитниками нации, что ни в коем случае не входит в расчеты Советской власти». В связи с этим, подчеркивал он, нужны «специальные способы» вовлечения трудящихся масс окраины в процесс революционного развития².

«Исламский социализм» и был одним из «специальных способов», который большевистское руководство решило использовать в качестве временного, тактического средства в Туркестане для достижения своих целей. Видимо, неслучайно, что в июле 1918 г. И.О. Тоболин, лидер туркестанских большевиков, колонизаторски настроенный председатель Туркестанского ЦИК, на одном из заседаний этого псевдопарламентского органа заявил, что «уже давно пора привлечь мусульманский пролетариат к активной жизни, ибо объявленная автономия уравнивает нас всех»³.

Прежде всего на проходившем в 20 числах апреля 1918 г. V Краевом съезде Советов была провозглашена «советская автономия» Туркестана, который как республика входил в состав РСФСР. В исторической литературе уже отмечалось, что в провозглашении советской автономии в Туркестане представители Наркомнаца РСФСР Ю. Ибрагимов и А. Клевлеев сыграли огромную роль⁴. А имеющиеся материалы свидетельствуют, что А. Клевлеев, будучи членом Туркцика, проводил большую

¹ Победа Октябрьской революции в Узбекистане: Сборник документов. Ташкент, 1972. С. 233.

² Мусбюро Р.К. Пб.) в Туркестане... С. 46–47.

³ ЦГА РУз, ф. Р-17 (Туркцик). оп. 1. д. 175. л. 16 об.

⁴ История гражданской войны в Узбекистане. Т. I. Ташкент, 1964. С. 146.

работу среди коренного мусульманского населения, выступая на митингах бедноты, на собраниях учеников медресе и преподавателей новометодных мактабов. Он совершает много поездок в различные города края, обеспечивая большевизацию местных советов вхождение в их состав представителей мусульманского населения.

О сути своих взглядов и результатах их пропаганды А. Клевлеев сообщил в выступлении на I съезде Коммунистической партии Туркестана (июнь 1918 г.). Он говорил: «Сам по себе вопрос мусульманский в высшей степени серьезен, и подходить к нему приходится весьма осторожно. Я подошел к нему, опираясь на религию — на Коран.

Научно изучив его и все учение мусульманского пророка Магомета, я убедился в социалистическом направлении его мысли, больше того, я признал в нем коммуниста.

Развивая положение своей партии и в то же время, подтверждая их соответственными выдержками из Корана, мне удавалось захватывать все внимание масс — зажигать эту массу светлым чувством энтузиазма.

Резолюции наши в таких случаях обыкновенно принимались единогласно, не исключая “улемистов”»¹.

Далее А. Клевлеев призывал послать в города и селения края агитаторов в возможно большем числе. И в случае успешного выполнения этой задачи, «торжество коммунизма в Туркестане будет обеспечено, и через год-другой можно будет “объявить Туркестанскую коммуну”»². В таком же духе высказывался и Ашур-Ходжаев³.

Разумеется, А. Клевлеев был излишне оптимистичен относительно торжества «Туркестанской коммуны» на основе «исламского социализма». Опыт использования этой идеологии в Советской стране не мог быть вообще длительным. В определенном смысле это показали даже прения по его выступлению на съезде. Некоторые делегаты, считая догмы ислама совершенно чуждыми марксизму, определяли путь, который предлагался Клевлеевым и Ашур-Ходжаевым, как «скользкий». Другие предлагали использовать метод агитации А. Клевлеева,

¹ Материалы и документы I съезда компартии Туркестана. Ташкент, 1934. С. 22.

² Там же.

³ Там же.

но лишь как один из подходов к местному населению в конкретной обстановке¹.

Деятельность самого А. Клевлеева на поприще политика оказалась короткой, как и его жизненный путь. 17 сентября того же 18-го года он скончался в Ходженте. В некрологе, напечатанном в «Нашей газете», сообщалось, что фанатик советской власти, блестящий организатор, член ЦК товарищ Клевлеев много сделал для организации и пробуждения мусульманских пролетарских масс. Он умер на своем посту, оправдав своей работой надежды Сталина.

Но после окончания Гражданской войны появился негативного содержания термин «клевлеевщина», отражавший попытку соединения религиозных догм с коммунизмом. Таким образом, перенесение извне идеи «исламского социализма» на социально-политическую и ментальную почву туркестанского общества являлось всего лишь тактическим. Потерпев фиаско в первые послереволюционные годы в Советской России, точнее в ее исламских регионах, идея «исламского социализма» обрела «вторую жизнь» в ряде стран, достигших национальной независимости. Произошло это в 50–60-е гг. прошлого столетия и произошло совершенно неслучайно, поскольку перед молодыми государствами стояла дилемма выбора дальнейшего пути исторического развития. Собственно политическим элитам ряда исламских государств в качестве альтернативной еврокапиталистической модели предлагалась марксистско-социалистическая. Последняя привлекала возможностью ускоренного развития, без изменения, что было, пожалуй, самым важным, радикальной трансформацией социальной структуры, привычного поведенческого комплекса, норм морали. Не менее привлекали коллективизм, устоявшаяся вера в государство, его всемогущество.

Однако не менее очевидно, что без идеологического «обрамления» такого рода процесс обойтись не мог. Что касается исламских стран, то они могли воспользоваться «отпрепарированным» советскими идеологами, экспертами по исламским странам, опытом страны Советов, которая, как казалось тогда, в середине XX столетия была на подъеме, во главе антиимпериалистической борьбы, и чьи исторические успехи из-за «железного занавеса» выглядели впечатляющими.

¹Там же.

Но необходимы были и люди — символы идей, знаки новой эпохи. К этому времени имя Арифа Клевлеева оказалось основательно подзабытым даже советскими историками. Зато достаточно удачным оказался выбор виднейшего в первой половине столетия татарского общественного и государственного деятеля, коммуниста Мирсаида Султан-Галиева (1892–1940), человека сложной судьбы, стремившегося осуществить мечту о создании независимого татарского государства, понявшего, как ему казалось, историю и обманутого ею. К тому же нужна была личность, оставившая после себя подходящее к данной исторической ситуации литературное наследие. А то обстоятельство, что при этом М. Султан-Галиев оказался репрессированным было даже неплохо, поскольку он так и не успел реализовать свои идеи на практике. Эта реализация в современных условиях выпадала на новое поколение мусульманских лидеров.

Фигура М. Султан-Галиева не раз привлекала внимание различных исследователей и, пожалуй, главным вопросом, которым они задавались, пытаясь понять эту личность, был вопрос о его подлинном мировоззрении. Мнение ученых как отечественных, так и зарубежных, в первую очередь такого крупного исследователя, как Александр Беннигин, сводится в общем-то к тому, что коммунистом он не был. Это был лидер татарского национально-освободительного движения, идеалы которого он старался перенести в мир ислама. Видимо, большевики понимали идеологическую его чуждость и, сознавая эту мимикрию, пресекли политическую деятельность и жизненный путь его и его сторонников.

То, что М. Султан-Галиев, как и ряд лидеров советских восточных республик был национал-коммунистом, сомнений не вызывает. Но здесь возникает вопрос о двух феноменах, идеологически схожих, что дает основания для их отождествления, но в действительности исторически разных: национал-коммунизме и исламском социализме. Национал-коммунистов марксизм, на наш взгляд, как таковой мало интересовал. Сам М. Султан-Галиев в 1924 г., пытаясь создать политическую историю татарской нации, подчеркивал, как национальную доминанту общественно-политического движения, что тюркско-татарские коммунисты стали фактом жизни лишь во время революции. Они последовали «за коммунистической партией не столько из-за лозунгов классовой борьбы и классовой револю-

ции, сколько из-за лозунгов национального самоопределения»¹. Национал-коммунисты стремились использовать пришедшее к власти движение в своих целях — возрождения ислама и создания независимых государств. Исламские социалисты типа Арифа Клевлеева, напротив, хотели использовать некоторое сходство марксизма и ислама в целях привлечения мусульманского населения на сторону Советской власти для построения справедливого социалистического общества.

Вполне возможно, что неудачный опыт внедрения социализма в социально-психологический комплекс «исламской массы» показал коммунистическим лидерам опасность, грозящую не только для западной цивилизации, но и для коммунистического режима — технократического в основе движения. И если в Советской России (затем в СССР) национальные движения в мусульманских регионах были подавлены, то на Востоке, в мусульманских странах, движения аналогичного типа усиливали свой антиколониальный потенциал и продолжали свое развитие. Однако, по замыслу идеологов «мировой революции», «будить» мусульманский Восток следовало все-таки не на национально-конфессиональной основе, а на социальной, классовой, и вести за собой не фанатично настроенные толпы верующих, а отряды рабочих или связанных воинской дисциплиной вооруженные отряды крестьян, ремесленников, маргиналов. Поэтому Султан-Галиев — джадид, коммунист по названию, со своей идеей мусульманской революции на Востоке едва ли был подходящей фигурой для большевистского руководства. Тем более на территории их собственной страны. О том, насколько опасной представлялась идея Султан-Галиева уже сталинскому руководству, говорит тот факт, что, по сути дела, с него начинались кровавые репрессии Сталина.

В свете вышеизложенного М. Султан-Галиев не был первопроходцем идеи «исламского социализма», возникшей еще на исходе XIX в. Не был он и практиком ее претворения в жизнь. Идея практического использования «исламского социализма» принадлежала, что наиболее вероятно, политическим прагматикам большевикам, опробовавшим ее и в Туркестане.

Пытаясь объяснить феномен М. Султан-Галиева, ставшего одним из теоретиков национально-освободительного движения на мусульманском Востоке, авторы солидного труда «Та-

¹См.: Султан-Галиев М. Избранные труды. Казань, 1998. С. 519.

тарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте» (Казань, 2002) полагают, что лидеры мусульманских стран, боровшихся за свою независимость, либо обретших ее, могли знакомиться с идеями «исламского социализма» (как, например, Ахмед Бен Белла) непосредственно через труды М. Султан-Галиева или же через книгу А. Беннигсена и Ш. Лемерш-Келькеже «Национальное движение у мусульман России: султангалиевизм в Татарстане», изданную еще в 1960 г. Однако равно допустима версия активной деятельности в этом направлении и советской стороны, привлекавшей внимание исламских лидеров к М. Султан-Галиеву.

5.2. «Азиатский коммунизм» и ислам (как заменить ислам на коммунизм?)

В идеологическом отношении самым сложным вопросом для большевиков был религиозный. И это касалось особенно ислама. Тем не менее Советская власть продолжает по-своему решать «мусульманский вопрос», в том числе и в Туркестане. В созданных в начале 1920-х гг. органах религиозного управления (Шариатские комитеты/*Махкама-йи шари'а*, Казийские суды) основную часть управления и служащих составляли консервативные улемы (разных направлений), которые старались проявить максимум конформизма по отношению к властям. Говоря о необходимости улучшения образования, других общественных проблемах, один из лидеров Шариатского комитета провозглашал, что в переменах «наша надежда на наше новое руководство (страны) очень велика». Местные большевики решили также использовать джадидистов для реформирования системы образования с постепенной заменой ее на исключительно светское образование. Было основано Главное вакуфное управление (ГВУ) при Народном комиссариате просвещения Туркестанской АССР, позже и в Узбекской ССР (1923–1926).

Такие же функции возлагались и на созданные духовные управления (ДУ) мусульман на местах. Управления были созданы в начале 1920-х гг. в Намангане, Андижане, Ташкенте, Самарканде и других городах. Такая централизация тоже была направлена на увеличение возможностей управления настроениями мусульман и более эффективный контроль. Хотя при внешнем и часто демонстрируемом конформизме, службы ДУ всегда стремились незаметно отстоять собственную линию,

в большинстве своем выступая против реформаций (особенно в области религиозного образования), которое продвигалось по инициативе джаидов. Большевики никогда не доверяли муфтиям и улемам ДУ, несмотря на проявляемый ими конформизм. Между тем рядом «заказных фетв» ДУ было поддержано множество крупнейших мероприятий Советской власти, которая так или иначе сталкивалась с религиозными представлениями мусульман. Например, упомянутые земельно-водные реформы начала 1920-х гг. были обоснованы в виде фетв, которые были напечатаны в большинстве религиозных и светских изданий Туркестана. Однако одновременно некоторые улемы, пользуясь покровительством ДУ, тайно агитировали против этой реформы, особенно против компании за сбрасывание паранджи. Немалую роль тут сыграло влияние ЦДУ (Центрального духовного управления) Уфы во главе с известным муфтием (с 1923 г.) Ризаутдином Фахрутдиновым (1859–1936), который опубликовал еще в 1921 г. фетву «О правах на имущество мусульман» (журнал «Ислам», № 1), фактически направленную против начавшейся компании по экспроприации имущества богатых людей. Тот же Р. Фахрутдинов выступил с инициативой о создании единого духовного управления Средней Азии¹. Однако у власти были свои соображения на сей счет, и позже, в 1928 г., большинство ДУ в краю были закрыты.

Параллельно в Туркестане и в соседних республиках (БНСР и ХНСР) началось реформирование образования, которое в Ташкенте почти полностью контролировал джаидист Мунаввар-кари Абдуррашидханов. Он ввел принудительное реформирование местной системы конфессионального образования. Все учебные заведения, которые пытались сопротивляться реформам, лишались *вакфных* имуществ либо просто закрывались. Последствия реформ не замедлили сказаться на традиционной системе образования. Прежде всего обучение религиозным наукам стало проводиться на национальных языках (узбекский и таджикский) с использованием новой системы арабографичного письма (*усул-и джаид*), вместо традиционной персидской или чагатайской системы письменности².

¹ Ислам мажалеси. М., 1921. № 2. Редакционная статья. С. 2–3.

² См.: *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б.* Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные замышления о формировании «Советского ислама» в Средней Азии) // *Восток (Oriens)*. 2005. № 5. С. 20–23.

Вместе с тем ощутимым ударом по старому образованию стали возрастающие репрессии богословов, в особенности наиболее подготовленных представителей мусульманской учености. В этом плане сильно пострадала Бухара. К переменам быстрее всего приспособились богословы Ферганской долины и Ташкента, т.е. тех мест, в которых раньше существовала система прямого губернского (колониального) правления. Здесь еще в колониальную эпоху появляется альтернативная и неофициальная учеба в виде частных уроков, которую позже назовут «*худжра*». Причина — фактический развал существовавших медресе. После того как колониальная администрация ликвидировала Кокандское ханство в 1876 г. и лишило медресе государственной поддержки (прежде всего финансовой), они постепенно приходили в упадок. Позже система нелегального обучения смогла приспособиться к условиям времени уже в советскую эпоху. По этим же причинам *худжра* как система неофициального обучения в советское время более всего была распространена в Ферганской долине, и затем эта традиция *худжра* переместилась в соседний Таджикистан.

Однако самой сложной проблемой для идеологов новых властей оставалась идеологическая переориентация основной части населения, которая продолжала считать себя верующими. В самой структуре партии большевиков были и оставались такие, чья идентичность была в большей степени связана с исламом, чем смутно воспринятыми идеалами коммунизма. Но даже те местные жители, кто воспринял в том или ином виде большевизм, не смогли окончательно «порвать с прошлым», как того требовала новая идеология. Для понимания этого сложнейшего процесса смены идеологии и религии, особенно интересные наблюдения позволяет сделать ранняя коммунистическая (большевистская) периодическая печать Туркестана. Она отличалась рядом особенностей. В первую очередь это заметно в отношении к религии, которая, согласно хорошо известным положениям В. Ленина (1870–1924), рассматривалась как «служанка эксплуататоров» или как способ держать «трудящиеся массы в темноте и социальной пассивности» и другими подобными, достаточно примитивными ярлыками того времени. Тем не менее сравнивая раннюю периодику местных коммунистов, можно отметить, что на ее страницах разворачивались иногда довольно интересные дискуссии, особенно на религиозные темы, а богословы еще имели возможность выражать собственное мнение даже на страницах большевист-

ской прессы. Вместе с тем зарождающаяся атеистическая литература в большинстве случаев не только не скрывала своих европейско-русских идейных корней, но и даже ставила это себе в заслугу¹.

В обращении на религиозные темы в локальной периодической печати большевиков раннего советского времени заметны несколько своеобразных направлений, которые можно охарактеризовать как эклектическое сочетание коммунистической (русской) агитпропаганды, с одной стороны, и религиозных традиций (!) — с другой. Последнее проявлялось в первую очередь в своеобразной религиозной риторике дискуссий. Интересно, например, то, что даже довольно рациональные и коммунистические рассуждения авторы часто сочетали с религиозной риторикой. Наиболее расхожими фразами оставались такие, как: «*Худо хохласа* (вариант — *Иншаа Аллох*), *биз коммунизм байроги остида ...*» (Если будет угодно Богу/Аллаху, то мы под знаменем коммунизма... [свершим то-то и то-то]); «*Ленин йўлидан минглаб мусулмонлар бораятир*» (Путем Ленина следуют тысячи мусульман) и т.п.²

Такого рода примеры — не только результат специфики аудитории, большая часть которой могла воспринять только знакомые ей (преимущественно религиозные) формы аргументации, либо новые идеи в форме религиозного слогана. Нужно иметь в виду былое воспитание и мышление самих авторов статей, имевших, естественно, традиционное (религиозное) образование и, как правило, прошедших модные тогда курсы «коммунистического обучения». Между прочим, религиозность самих местных коммунистов очень часто становилась предметом критики в официальной печати (прежде всего в сатирических журналах) того времени. Один из подобных (можно даже сказать, по-своему экстравагантных) случаев отмечает автор статьи «*Комунис имом*» (имам — коммунист), опубликованной в журнале «*Mashrab*» (Самарканд, 1925. № 15. С. 1). Здесь автор разбирает случай с неким муллой Курбаном, который, будучи

¹ Наиболее яркий пример — журнал на татарском языке в арабской графике (вышел в Москве) «*Эл хем дин*» (Наука и религия), который довольно широко распространялся в Средней / Центральной Азии. Более того, в особо острых дискуссиях на его страницах участвовали и среднеазиатские авторы. Статьи с его страниц часто перепечатывались в местной атеистической литературе.

² См., например, статьи в газете туркестанских коммунистов и Советов «Туркистон» за 1922 г. (№ 1. С. 3; № 2. С. 4; № 5. С. 3; и т.д.); «*Мотам куни* (день траура); редакторская статья журнала «*Маураб*» (Самарканд, 1925. № 15. С. 1, 3–4).

коммунистом, стал имамом мечети. Автор не без иронии замечает: чтобы сделать мусульман приверженцами коммунистической идеологии, нужно либо имамов сделать коммунистами, либо коммунистов назначать имамами. Подобные сочетания особенно бросаются в глаза и в чисто атеистических статьях, а также в книжках местных авторов, мышление и способы аргументации которых выдают их традиционное (в том числе и религиозное) воспитание, постепенно трансформирующееся в ту сложную эпоху перемен и переломов.

Не менее показательны биографии знаменитых джадидов (Авлони, Фитрат, Мунаввар-кори и др.), которые, сохраняя в той или иной степени религиозную идентичность, все-таки становились членами коммунистической партии большевиков, тогдашняя идеология которой еще была лояльной к такой «двойной» либо альтернативной идентичности. Между прочим, такие двойные стандарты в отношении к членству в партии (комсомоле) стали обычной нормой в советское время, без серьезного восприятия идеологии коммунизма, особенно в советской Средней Азии или на Кавказе, а партийная принадлежность выглядела как некая дань, чтобы иметь «легитимную возможность» сделать карьеру.

Особенно примечательным, однако, выглядит аргументация с обращением к аятам Корана и хадисам на страницах коммунистической периодики, что в более позднее время (примерно после 1927–1928 гг.) не допускалось в принципе. Естественно, что в первую очередь к такого рода аргументациям прибегали религиозные деятели, появление статей которых в то время на страницах большевистской периодики было явлением довольно частым. И, между прочим, их апелляция к новым властям в такого рода статьях была более чем либеральна и переходила иногда в прямое заискивание. Такое положение можно рассматривать как один из способов адаптации религиозных деятелей из конфессиональных кругов к новым условиям, к новой власти. Примеров тому тогдашняя местная пресса (особенно большевистская) дает множество. Приведем только два.

В одной из своих статей заместитель тогдашнего Председателя *Махкама-йи шарифа* Нийази писал, что их организация в борьбе против новшеств и суеверий остро нуждается в помощи правительства¹. Апелляция к государству не случайна. Очевид-

¹ Бид'ат ва хурофатларга Карши // Туркистон. 22 мухаррам 1340 / 13 сент. 1922 г. С. 3.

но, власти в той или иной степени давали понять богословам о собственном отчуждении от них. Хотя реально государство так или иначе было связано с религиозной средой гораздо ближе, чем ему этого хотелось бы.

Другую статью подписали Председатель *Махками-йи шариф* Гулам-Расул Ходжа и заместитель Управляющего Отдела образования Старого города Ташкента Арифханов. В статье содержится призыв к мусульманам отдавать детей в школы, организованные Советской властью, причем эта самая власть названа «справедливой» (*адолатпарвар Шуrolар хукумати*), заботящейся о мусульманах и т.п. Такое обращение — не просто дежурная риторика. В нем тоже ощущается стремление приспособиться к новой власти, бескомпромиссность и нарастающую агрессию которой не могли не чувствовать богословы. По сути, подобные реплики с выражением «верноподданнических настроений» изрекались и изрекаются улемами консерваторами как проявление согласия с властью и как намек на разделение сфер влияния — духовной и политической. И это вполне соответствовало сложившейся традиции в среде большинства местных богословов. Только большевики едва ли собирались следовать упомянутой традиции разделения сфер влияния, а их первоначальная терпимость к религии и религиозным лидерам, скорее, была вынужденной. Судя по атеистической литературе того времени, коммунисты не принимали попыток адаптации части богословов, напротив, открыто заявляли о неприятии религии, даже как общественного регулятивного института.

Во всяком случае ранняя советская/коммунистическая печать и религиозная периодика того времени находились в состоянии скрытых и открытых дискуссий, имеющих фактически вид идеологической борьбы. Очевидно, что большевики вынуждены были считаться с реалиями времени и состоянием общества, протест которого выливался в разные формы, в том числе в моральную и иную форму поддержки так называемого басмаческого движения. Поэтому еще в начале 1920-х гг. местные большевики не так агрессивно нападали на религию и соблюдали некое подобие терпимости.

Еще более показательна дискуссия вокруг одного из печатных органов правых джадидов — журнала «*Хакикат*» (истина, правда), два номера которого вышли в Ташкенте в 1922 г.¹

¹ См.: *Бабаджанов Б.М.* Журнал “*Haqiqat*” как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов. С. 37–39.

Девиз-лозунг, который согласно традициям того времени выбрала редакция, был весьма примечателен, отражая отношение к религии правых джадидов: «*Динсиз жамият, жамиятсиз дин йўқдир*» — «Нет общества без религии и религии без общества». Один из местных коммунистов З. Башир(ов) опубликовал рецензию на этот журнал¹. В рецензии отражена вся специфика непростых отношений коммунистов к исламу и весьма символичны пути преломления старой религиозной идеологии в «новую религию».

Итак, З. Башир сразу же обратил внимание на вышеупомянутый девиз журнала — «Нет общества без религии и религии без общества». Он в ответ пишет: «Какой же коммунист или представитель советской (власти)... не удивится, увидев такой девиз журнала? Но мы являемся истинно верующими (*соф имонлик*) в коммунизм членами (Коммунистической партии)».

Как видим, этот автор-коммунист тоже использует чисто религиозный слоган. Его фраза «*соф имонлик*» (истинная вера) по своему происхождению была и остается религиозным термином. Можно было бы уточнить — «Новая вера» (коммунизм). По крайней мере, подобная эклектика религиозного и коммунистического (большевистского) слогана отражает некоторые процессы становления новой идеологии на местной туркестанской (среднеазиатской) почве. Однако, как показано выше, влияние «старой религии» ощущается достаточно серьезно, в виде устоявшихся клише, риторики, понятий, терминологии и даже стиля рассуждений.

Хорошо понимая, что скорая замена «старой религии» нереальна, среднеазиатские коммунисты продолжают идею радикальных джадидов — реформацию «старой религии» (*тадждид, ислах*), стараясь сократить серьезный идеологический разрыв между коммунизмом («новой религией») и привычными духовными-нравственными ценностями основной части населения. Это видно из дальнейших тезисов автора разбираемой статьи З. Башира. Вновь комментируя упомянутый выше девиз журнала, он пишет: «Обладая истинной любовью к Советской власти, ответим на этот девиз так. Основа совершенствования всякой вещи — эволюционное (развитие), аргументированность, естественность. В (нашей) стране, где не был развит капитализм, произошла социальная революция среди населения,

¹ Рецензия представляет собой обращение (*Хитоб-нома*) к мусульманам Ташкента (Туркистон. 1922. № 6. 24 сент. С. 3).

мышление которого веками пребывало в религиозном фанатизме и суеверии. Основа этой революции в Туркестане в том, что она естественным эволюционным путем открыла новый путь к коммунизму через Советскую власть... Мы пройдем эти пути поэтапно и таким образом возрастем... Один из путей такого развития — оказать противодействие религиозному фанатизму, то есть проводить религиозную реформу (таджид)».

Таким образом, автор не скрывает альянса с джадидами в вопросах избавления мусульман от суеверий в их попытках реформации, но ясно выражает собственную (большевистскую) позицию, не воспринимаящую той роли религии, которую хотели видеть в исламе джадиды.

Далее З. Башир замечает, что в действительности журнал «*Хакикат*» является преемником журнала «джадидов» Туркестана «Шуро/Шурв», который выходил с 1908 г. и вплоть до Октябрьской революции 1917 г. в Оренбурге. Автор резонно замечает, что тогда этот журнал *Шуро* воспринимался в среде консервативных богословов Туркестана (и тех, кто находился под их влиянием) как отступление от религии. Консервативные улемы, как говорит З. Башир, полагали, что все виды реформации сложились под влиянием «неверных» (*кафирлар*) и «дуалистов» (*зундик*). И такая оценка любого вида реформации (*таджид*) в среде улемов, как пишет З. Баширов, сохранилась до настоящего времени (т.е. до начала 1920-х гг.).

Рецензент с удовлетворением отмечает, что в журнале в качестве «укрепителя основ веры» (*иман*) признаны современные виды искусств, такие как изобразительное искусство, музыка, театр. Самое же главное рецензента больше всего удовлетворяет тот факт, что этот тезис обоснован аятами Корана (!). Иными словами, мы вновь видим своеобразный идеологический дуализм носителя «азиатского коммунизма», в былом воспитанного в религиозных традициях. Такой коммунист не воспринимает девизов, вроде того, что без религии — общества нет. Однако ссылку на Священные тексты в аргументации идей, близких к его упрощенному пониманию коммунистических идеалов, принимает с удовлетворением.

Далее рецензент считает, что в статьях первого номера журнала слабы доказательства в призывах мусульман достичь европейского уровня в науке и технике. Автор признает соответствие задачам официальной политики и идеологии коммунизма ряд статей номера с тем лишь замечанием, что отдельные тер-

мины не следует употреблять (*кофирлар*/неверные, *мал'унлар*/отступники и т.п.). Данное замечание вполне естественно, так как эти характеристики коммунисты воспринимали как прямое оскорбление и агитацию против их идеологии. Тем более, что такого рода оценки исходили из религиозных, а значит, сакральных предписаний. Именно эта сакральность ставила ее в более выигрышное положение (в смысле духовных ценностей) перед секулярными идеологиями и особенно коммунистической. Коммунистическая идеология, хотя и имела определенное сочувствие в низших слоях общества (этого нельзя отрицать!), тем не менее не могла окончательно делегитимировать религиозные традиции большинства населения региона.

Представленные ранее обзоры и наблюдения еще раз демонстрируют нам пути становления идеологии «азиатского коммунизма», некоторой частью публицистов воспринимавшегося и, по сути, навязывавшегося как «новая вера»¹. Как всякая «новая вера», она заключала те же законы становления любой другой секты (а затем и религии) и строилась на отчуждении от другой/старой конфессии, место которой она стремилась занять, не забывая при этом о критике этой самой «старой религии». Позже критика перерастет в открытую агрессию большевиков по отношению к любой традиционной религии, идеологии вообще и даже к образу жизни. Это особенно заметно в публикациях коммунистических идеологов внутри структуры самой партии большевиков, в которой идеи джадидских журналов типа «*Хакикат*», естественно, воспринимались крайне негативно в виде довольно резких выпадов, переходящих в открытую агрессию.

Но религия оставалась частью личной и социальной идентичности (наряду с национальной) для многих и многих коммунистов. В специальных докладных записках вплоть до 1970-х гг. мы видим донесения о том, что некоторые коммунисты тайно посещают мечеть по пятницам, стараются соблюдать религиозные предписания в быту, во время некоторых торжеств и т.п. Этот вопрос был поднят на 7-м пленуме Среднеазиатского бюро ВКП(б) 1925 г., с которого фактически началась антире-

¹Это особенно ярко видно в книжках сотрудников Отдела пропаганды Узбекстанского отделения ВКП большевиков: *Адхамов А.* Дин хам Шурулар хукумати (Религия и Советская власть). Тошкент, 1929; *Обидоф Х.* Дин хам Хотин-кизлар озодлиги (Религия и свобода женщин). Тошкент, 1929 (обе книги в арабском шрифте и рассчитаны на агитаторов).

лигиозная компания в советской Средней Азии. Дальнейшие форумы Партии большевиков и органов Советской власти все более и более ужесточали линию партии против религиозных учреждений, с известным тогда ориентиром «извести духовенство как класс».

5.3. Ислам в первые годы советской власти: старые дискуссии в новых условиях

К моменту февральской революции 1917 г. в Российской империи в том числе и в Туркестане, на короткое время появилось множество политических групп, «исламских клубов», партий, союзов, в которые вошли реформаторы разных направлений. Ни структурно, ни политически, ни идеологически они не стали единой организацией в основном в силу давних противоречий между джадидами и консерваторами. Выход в политическое поле еще раз показал, что исламское реформационное движение в Российской империи, равно как и в Туркестане, многообразно, особенно, что касается их предложений относительно форм взаимоотношений с метрополией, религиозно-правовых методов, оценки роли *шари'ата* в государственной системе и жизни общества.

Началу большевизации края и созданию соответствующих политических структур (конец 1917—1924 гг.) предшествовал период подъема политической активности (период «между двумя революциями») всех слоев общества на огромной территории Российской империи в начале XX в. Политизация не обошла стороной и мусульман. Это выразилось прежде всего в организации религиозно-политических объединений и партий, создании исламских органов печати (журналы, газеты). Особенную политическую активность проявляли джадиды. Сразу после февральской буржуазно-демократической революции 1917 г. в крае были созданы первые политические и общественно-политические организации мусульман в крупнейших городах Средней Азии. Это, например, такие организации, как *Шуроийи исломия* в Ташкенте, *Клуб-и исломиййа* в Самарканде (другое название — *Камбагаллар кенгаши/Союз бедняков*) во главе с известным джадидом Махмудходжа Бехбуди). В Коканде, Андижане, Ходженге и в других городах тоже создавались исламские организации. При всем неоднобразии состава (в эти организации входили и джадиды, и кадимисты

одновременно), все эти организации выдвигали поначалу одинаковые требования — отставки генерал-губернатора, упразднение колониальных структур, предоставление политических свобод, автономии и т.п.

Наиболее крупная мусульманская организация *Шўройи исломия* (*Шура* 'ий ислам) — союз местной интеллигенции и религиозных деятелей Туркестана. Основанный в марте 1917 г. Союз объединил видных богословов, представителей местной интеллигенции и политических лидеров, среди которых созрела идея независимости Туркестана. Создание фактически было реакцией на то, что в созванных 2 марта 1917 г. Советах рабочих и крестьянских депутатов делегаты местных национальностей практически не были представлены. В ответ на это в старгородской части Ташкента прошли многотысячные митинги, участники которых добились выдвижения своих кандидатов; они и составили костяк будущего Союза, а их собрания стали фактически своеобразными съездами *Шўройи исломия*. Популярный тогда лозунг «Вся власть Советам!» определил первый компонент в названии — *Шура*' (Совет), чем организаторы хотели также продемонстрировать, что именно они выражали интересы мусульманского населения края.

Председателем новой политической организации стал 'Абдалвахил-кари Абдурауфов, которого сменил Убайдулла Ходжаев ('Убайдаллах х^ааджа). На собрании 6 апреля был принят Временный устав *Шўройи исломия*, который, в частности, ставил такие задачи перед организацией: распространять среди мусульманского населения современные идеи о «приспособлении и реформации ислама» (*ислах/ислох*¹); добиться идеологического объединения мусульман, собирать сведения о других организациях и представить эту информацию Всетуркестанскому совету (*Краймус Совет*) *Шўройи исломия*; организовать повсюду в Туркестане митинги с чтением хутб, разъясняющими политические, социальные и другие вопросы; сместить представителей старой администрации и назначить новых; стремиться к устранению межнационального и межконфессионального недоверия; добиться представительства мусульман во всех государственных органах. Этот Устав фактически составлен на основе политической программы джадидов.

¹ *Ислах* — от араб. «исправление, улучшение, приспособление». Некоторые исследователи возражают против перевода этого термина как «реформа». Однако программы *ислахийа* / «ислахистов» показывают, что речь шла именно о реформах как в политическом устройстве, так и в религиозных представлениях уммы.

На собраниях *Шўройи исломия* живо обсуждались такие вопросы, как участие туркестанцев в продолжающейся войне, тактике Временного правительства, политическое устройство России и Туркестана, их возможные отношения и т.д. Кроме того, по настоянию фракции богословов, на обсуждение выносились и религиозные проблемы: роль и место исламских законов в будущем устройстве государства, о реформах в системе религиозного образования, о религиозно-политических реформах, или так называемом движении приспособления, исправления (*ислох*) религиозного регламента к изменяющейся общественно-политической ситуации, отношение к хиджабу женщин и т.п. Именно в обсуждении религиозных вопросов выявились основные противоречия среди членов *Шўройи исломия*, что привело к его расколу: большинство членов фракции духовенства вышли из состава Союза и образовали свою собственную организацию — *Шўройи уламо* (*Шура*'-йи 'улама').

В новом составе *Шўройи исломия* превратилась в одну из первых демократических организаций мусульман края, выступающую за независимость Туркестана. Оставшиеся члены *Шўройи исломия* (после раскола) были в основном выходцами из круга правого крыла джадидов. Следуя традициям джадидов, лидеры *Шўройи исломия* практически во всех вопросах отвергали исключительно «шари'атское решение» бытовых, социальных, правовых, политических и иных проблем. Хотя признавалась значительная роль ислама в формировании законов, в системе образования и быта, его культурно-исторические ценности.

В советской историографии деятельность *Шўройи исломия* (наряду со стандартными обвинениями в «контрреволюционности») характеризовалась как «террористическая, националистическая», или даже «панисламистская». В действительности, никаких террористических актов члены организации не совершали. И тем более «исламская ориентация» в деятельности *Шўройи исломия* была весьма относительной, особенно после раскола.

Деятельность *Шўройи исломия* была прекращена в мае 1918 г., и большинство ее членов разделили печальную судьбу многочисленных политических деятелей того времени, подвергшихся гонениям, репрессиям и физическому уничтожению.

Однако позже относительно близкие некогда в политических вопросах позиции джадидов и консерваторов резко разделились, и бывшие дискуссии обрели новую остроту. В целом религиозную среду того времени можно разделить на две основ-

ные группы — джадидов и конфессиональных улемов. В свою очередь обе группы внутри себя подразделялись на разные направления, что так или иначе было связано с неодинаковыми политическими платформами, а самое главное, разными оценками роли и места религиозных установок в жизни общины (см. далее).

После того как большевики, вопреки своим первым декларациям «о свободах», повели открыто агрессивную политику, у большинства мусульманской интеллигенции Туркестана иллюзий относительно политики большевиков не осталось.

Бурные события постреволюционного времени породили попытки части религиозно-реформаторской элиты приспособиться к новым реалиям. Часть реформаторов стали искать формы приспособления (а, значит, отказывались от своей политической платформы), другие включались в вооруженное сопротивление или иммигрировали. Третьи думали о национальном (региональном) объединении и тайно искали в своей подпольной деятельности поддержки у стран Запада или у Японии. Это, например, касается националистической подпольной организации «*Иттихад-и миллий/Миллий Иттихад*», возглавляемой муфтием Садр ад-дин Шариф Ходжа (1878–1921?). Последний составляет письма на имена японского и британского консулов с просьбой помочь организации в борьбе с большевиками. Однако письма не дошли и были перехвачены органами ОГПУ (апрель 1921 г.).

Большевики, используя опыт прежних властей в Поволжье, решили воспользоваться проверенным в царское время инструментом — создать в составе органов власти на местах Духовные управления (ДУ) (см. гл. 6, п. 6.3). Хотя их деятельность в основном осуществлялась в городах, так как в кишлаках более сильными оставались позиции ишанов, создавших за века существования этого института эффективные и прочно спаянные организационные структуры, восходящие к структурам суфийских братств.

Во всяком случае не учитывать «исламский фактор» не могла ни одна из противоборствующих или дискутирующих сторон. Однако их апелляция к электорату из верующих имела разные формы и стимулы, порождая разногласия и столкновения. Политические аспекты противостояний того времени разобраны в других главах. Здесь мы предлагаем рассмотреть судьбу реформаторов из джадидов и их оппонентов — конфессиональных богословов-традиционалистов из консервативного

крыла («кадимийа», *искичилар*). Ни те, ни другие, повторяем, не были единым и монолитным движением, и к их взаимным противоречиям добавлялись внутренние разногласия, нередко переходившие в довольно жесткие внутренние дискуссии.

Джаиды: между реформой и трансформациями

Несмотря на то что религиозные доктрины джаидов были отнюдь неодинаковыми и даже противоречивыми, политическая составная их идеологии выглядит вполне сложенной — это обязательная автономия края.

До революции наиболее радикальное крыло реформаторов — джаиды часто говорили об автономии края как о перспективной цели. Хотя посещение европейских колоний России (прежде всего Финляндии и Польши), знакомство с тамошними политическими и прочими условиями убеждало многих из них в том, что автономное либо суверенное управление требует значительных перемен или, как выразился знаменитый джаид того времени Мунаввар-кори (род. в 1870, расстрелян в 1931 г.), «культурного уровня». Очевидно, имелись в виду не только общий уровень культуры и политическая заинтересованность граждан, но и политическая культура и традиции европейских политиков. После революции, кроме значительной части так называемого басмаческого движения, достижение полного суверенитета Туркестана (или Бухары) как цель была обозначена также в документах полуполициальных или подпольных организаций вроде *Иттихад-и тарраккипарварлар* и пришедшей ей на смену на *Иттихад-и миллий/Миллий иттихад* (основана в 1919 г.). Однако и в их составе были лидеры, кто сомневался в реальной возможности достичь такого статуса, и не только в связи с отказом эсеров или большевиков обсуждать вопрос о полной суверенности «Туркестанской окраины». Некоторые джаиды открыто говорили об отсутствии организованной политической силы, которая могла бы преодолеть внутренние разногласия и реально противостоять эсерам или большевикам.

Во всяком случае идея автономии Туркестана сохраняется в той или иной степени и после победы Октябрьской революции. Многие джаиды, говоря о политических или экономических свободах, тем не менее в большинстве своем открыто не ставили вопрос о полном выходе из состава России, а предполагали лишь разную степень автономии. Идея об обязательной автономии в составе России имела место даже в программе Кокандской автономии (правда, при отказе признать больше-

вистский/Советский режим). Однако часто идея об автономии в составе России у большинства местных либеральных реформаторов выглядит как уступка военной силе и изрядной агрессивности большевиков.

Внутренние разногласия и даже противостояние джадидов усилилось именно сразу после Октябрьской революции. Особенно примечательно то, что многие джадиды тогда начали увлекаться идеологией социализма, предлагая эклектические идеи «исламского социализма (вариант — «коммунизма»).

На настоящем этапе исследований следует выделить три группы (направления) джадидов, по оценке форм религии и ее места в общественной жизни. Естественно, разногласия наблюдались и в политических платформах. Еще один признак — это отношение к большевикам.

Итак, к первому направлению джадидов (это основная часть) можно отнести тех, кто все-таки оставался верными своей дореволюционной платформе и страстно желал повлиять на систему религиозного образования. Они продолжали традиционную критику консерваторов и старую (конфессиональную) традицию обучения, хотя собственно религию они продолжали воспринимать как важный и необходимый регулятор общественных отношений. В своих публикациях они крайне редко апеллируют к новой власти и изредка в крайне осторожных формах критикуют новые власти. Их условно можно назвать консервативным (правым) крылом джадидского движения.

Второе направление — это те джадиды, кто, очевидно, поверил в лозунги большевиков о равноправии, о «прогессе для отсталых народов Востока», о свободе религии и т.д. Их условно можно назвать «центристами». Они были более гибкими в своей позиции и склонными приспособляться к сложившейся ситуации, не принимая политической оппозиции правых джадидов, но отрекаясь от полной трансформации радикального крыла джадидов. Они также могли сотрудничать с большевиками, хотя со временем, поняв, что обещание новых властей — это лишь политическая риторика, крайне разочаровались. Однако большевики уже успели укрепить свою власть, и часть из джадидов восприняла идеологию коммунизма.

Третье направление — это старые джадиды левого рьяла, кто еще до революции были склонны принять платформу русских социалистов, особенно идею о равноправии, экспроприации имущества капиталистов, обобществлении земли и т.п. В их среде нашлись и такие, кто впоследствии (под влиянием боль-

шевизма и воинствующего атеизма) отказались от религии, хотя в их риторике и взглядах коммунистическая идеология удивительным образом стала сочетаться с исламом.

Итак, рассмотрим особенности позиций джадидов первого направления. Они были наиболее многочисленны и последовательно настаивали на сохранении религии в жизни общества как общественного и этического регулятора. Однако они полагали, что сакральность религии и ее «потусторонность» не должны препятствовать прагматическому и рациональному отношению к повседневной жизни в быту, в обществе, торговле и т.п. «Религиозная жизнь — это одно, а общественная — это другое», — провозглашал один из джадидов этого направления. «Цель ислама — привести людей к материальному и духовному счастью», — писал еще один из лидеров этого направления джадидов. Это было очень близко к лозунгам местных большевиков (возможно, даже не без умысла), так часто встречающимся в их прессе того времени, естественно, с той разницей, что вместо слова «ислам» вписывалось слово «коммунизм». Совпадение представляется не случайным, исходя из популярности в то время социалистических (социальных) идей, которые принимали вид либо «исламского социализма», либо даже «исламского коммунизма». Вместе с тем не кажется столь неожиданным и то, что определение «материальное» (счастье) поставлено впереди «духовного», если вспомнить постепенно нарастающий прагматизм и практичность идеологии реформаторства (в первую очередь джадидов), в той или иной степени выражающей идеологию купечества, среднего класса и нарождающейся национальной буржуазии своего времени.

Очень примечательно их отношение к обязательным ритуально-правовым предписаниям (*фард/фарз*) в исламе, их роли в обществе. Известно, что конфессиональные улемы до настоящего времени основную причину «всех бед и проблем мусульман» видят в том, что они отделились от исполнения ритуально-правовых предписаний. Между тем, как заметил один из представителей этого направления, «“*фарз*” — это одно, а общество — другое... Следуя исключительно “*фарз*”, мы не разрешим проблем общества; в действительности необходимо придавать значение законам общественной жизни и следовать им». Как видим, джадиды этого направления, признавая сакральность религии тем не менее ясно говорили о том, что законы общественного развития не обязательно должны быть связаны с религиозными предписаниями.

Джадиды консервативного крыла продолжали выступать за реформацию религиозного образования, настаивая на обязательном его сочетании с предметами светского направления. Первоначальным действием на пути «очищения ислама» они называли повышение уровня образования уммы и просвещение (*илм ва ма'рифат*). Только такой путь, по их мнению, «сократит путь между религией и жизнью». И вновь мы видим не только просветительское, но и вполне прагматичное отношение, прежде всего к образованию и даже к религии.

Они также выступали против откровенной русификации и большевизации в школах европейского типа, в которых (согласно установкам большевиков) историческое прошлое местных народов рассматривалось как период «мракобесия» и «феодальной эксплуатации народа». Между тем сохранение собственной религиозной, исторической (в известной мере — цивилизационной) идентичности — это одна из важных задач системы образования, предлагаемой джадидами этого направления. Отсюда и особое внимание предмету истории как способу внушения цивилизационного (исламского) и одновременно национального самоощущения. Нельзя сказать, что старые медресе были лишены методов и предметов внушения религиозной идентификации. Однако, как справедливо отмечало большинство реформаторов, в локальных медресе внутренняя идентичность ограничивалась конфессиональными рамками, тогда как джадиды предлагали преимущественно националистические и более широкие рамки самоощущения мусульман, так или иначе имеющие социальный политический, и общемусульманский/интеграционный контексты¹.

Следуя джадидской традиции, один из авторов, рассуждая о состоянии старых медресе, пишет: «...Это мертвая организация (медресе), оторванная от нашей жизни и потребностей... Эта организация не способна обеспечить нас орудием, необходимым для нашего успеха и прогресса».

Этот же автор пытается объяснить отсталость мусульман следующими причинами: «Причина нашего состояния (упадка) и неспособности взять пример с других (более развитых) народов в том, что наши глаза покрыл туман суеверий (ху-

¹ Правда, в джадидской литературе Центральной Азии, Поволжья, Азербайджана и Крыма (особенно у И. Гаспринского) значительное место занимали вопросы «общетюркской идентификации» (*туркчилик*), но неизменно с той же критикой старой конфессиональной системы образования.

рафат). Есть некоторые (личности)¹, которые пытаются свалить наше нынешнее состояние упадка на нашу священную религию. Они считают, что *шари'ат* препятствует прогрессу и способствует регрессу. Это не так. Когда-то эта религия дала кучке арабов победу над неведением, над другими народами, породила выдающуюся культуру... Ведь религия не может быть сначала причиной расцвета и затем причиной упадка. Ислам не против химии, философии и других наук... Это не религия отдалила нас от современных наук и производств, от всеобщей грамотности, а выбранные нами от имени религии мифы, легенды и суеверия. Мы еще больше можем сожалеть об этом нашем состоянии, так как наши суеверия и фанатизм распространены не только среди простого народа и в бесполезных книжках². Суеверия проникли также и в наши великие книги, в результате нашей неосмотрительности. Сколько наших соотечественников, ищущих знаний, осипли, излагая в своих речах (такие книги). Почему мы не видим того, что они (суеверцы) закрывают глаза на современные науку и культуру?... Такая религиозная жизнь, занятая взаимными распрями, приводит к тому, что мы становимся покоренными нашими современниками. Если так будет продолжаться, то у нас нет будущего».

Объяснения джадидов (в до- и постреволюционное время), что только религиозный фанатизм, суеверия и неграмотность значительной части населения стали причиной общего упадка в мусульманских обществах (особенно в Центральной Азии) достаточно резонны. Но это, пожалуй, не весь комплекс причин такой обширной стагнации, анализируя которую не лишне было бы иметь в виду политические, экономические, а, может быть, и географические причины тоже. В такого рода рассуждениях, оценках и самокритике иногда заметно, что часто путаются местами причины и следствия. И хотя это тема отдельного исследования, тем не менее когда речь идет об интеллектуальных причинах стагнации в мусульманских обществах, следовало бы иметь в виду и другие причины стагнации общественной и религиозной мысли в исламских обществах. На-

¹ Похоже, что имеются в виду идеологи большевизма, которые действительно видели в религии причину упадка мусульманских обществ в религии.

² Предположительно, имеются в виду излюбленное чтиво среди простого народа, вроде житийной литературы (биографии «святых»), так называемые цеховые *рисāла* и т.п. сочинения.

пример, как последствие отказа от присущего исламу раннего и развитого средневековья рационализма и как следствие утраты религиозной и конфессиональной (точнее, внутриконфессиональной) терпимости. В результате религиозной, а затем в общественной мысли стали доминировать мазхабные парадигмы в их крайне ограниченном виде. И, по сути, проблемы сегодняшнего дня также связаны с такой оценкой.

Наиболее знаменитые представители первого направления джадидов — это Чулпан, Мунаввар-кори, Абдулла Авлони и др.

Джадиды второго направления в своей платформе поначалу были близки к джадидам-консерваторам. Однако со временем они пытаются приспособиться к реалиям того сложного времени и фактически выделяются как самостоятельное крыло. Основная отличительная особенность джадидов этого направления — довольно стремительная трансформация их идеологии в сторону примитивно воспринятого коммунизма (марксизма). Например, это можно сказать о самой символической фигуре в среде местных джадидов этого крыла Абдурауфе Фитрате (1886—1938). Еще в дореволюционное время он прошел путь от полного неприятия джадидизма — к джадидизму в форме панисламизма, и затем к пантюркизму (с сохранением основных джадидских доктрин). Революции 1917 г. сделали еще более стремительной трансформацию Фитрата, по собственному признанию, превратив его в узбекского националиста («панчагатаиста»). Еще некоторое время спустя, идея о том, что «невозможность сочетать науку и религию» стимулировали его отказ от религии (иногда даже в форме примитивно-атеистического ее отрицания). В дальнейшем под давлением обстоятельств и идеологического влияния «теоретического коммунизма» Фитрат отказывается и от узбекского национализма, видимо, искренне полагая, что идеология и риторические заявления большевиков смогут реально обеспечить «равенство в развитии наций» и, следовательно, объединение под знаменами узконациональной идеологии противоречит официальной идеологии интернационализма. К такому мнению, по словам самого Фитрата, он пришел вместе со своими ближайшими соратниками. И судя по тону его публикации, видно, что такие признания Фитрату дались нелегко. Таким образом, постреволюционные трансформации Фитрата, очевидно, сформировались под влиянием марксизма (скорее всего, в его упрощенных формах,

через труды большевиков), особенно его классовой теории и довольно примитивном (вторичном) понимании¹.

Примерно такую же эволюцию позиций прошел и известный поэт, первый «певец Советской власти», Хамза Хаким-зада (убит в 1929 г.). Он искренне поверил в воззвания и политические прокламации большевиков, страстно их поддерживал. Его критика «баев и ишанов» имела не столько религиозный, сколько стихийно классовый характер без понимания основ большевистской идеологии. В поэзии Хамзы мы видим ту самую многовековую неприязнь и нетерпимость бедных к богатым, призыв к борьбе и самопожертвованию «ради справедливости». Именно этим стихийный бунтарский дух и примитивно воспринятый «коммунизм» в стихах Хамзы был взят на вооружение идеологами советской власти, которые вознесли его как первого поэта-революционера, якобы искренне разделяющего идеологию большевизма.

И, наконец, примечательны идеологические позиции джадидов радикального крыла. Еще до революции их позиции были довольно близки к идеологии эсеров и затем большевиков. Большевики в своей политике в регионе сделали ставку именно на это крыло джадидов, выдвигая их на руководящие должности и их руками стараясь бороться против религии. Наиболее примечательна в этом смысле деятельность одного из лидеров младобухарцев Файзуллы Ходжаева. Возможно также пребывание в Москве (1918–1919) и работа в качестве главы Полномочного представительства Туркестанской АССР при СНК РСФСР повлияли на позиции Ф. Ходжаева и его коллег по движению — младобухарцев (реформаторы Бухары). Особенно интересно изменение отношения младобухарцев к религии в программных документах и определения ее места в перспективе. Включая в свои программы «религиозные пункты», в тех или иных фразах они оправдывали разницу с программами большевиков (исключавших «религиозные пункты») тем, что основная часть населения религиозна. Наиболее обширная программа младобухарцев (принята 14 июня 1920 г.) в первом

¹ Правда, иногда рассуждения Фитрата «по-коммунистически» выглядели, мягко сказать, забавно. Так, например, он по-своему старается применить классовую теорию к анализу узбекской (чагатайской) литературы, «согласно требованиям марксизма», признавая, что это само по себе «новое дело». Однако хорошее знание истории при смутном представлении о марксизме, породило не очень удачные (хотя, возможно, и не лишённые интереса для размышлений) определения классово-экономических «периодов» в местной истории. К примеру, тимуридский период назван у Фитрата «торговым капитализмом».

же пункте обозначила заявление о религии в таком виде: «Религия и *шарй'ат* были противниками эксплуатации бедных людей». Это открыто противоречило ленинско-большевистским клише о религии, но вполне соответствовало идеям джадидов (как и всех реформаторов) о необходимости вернуться к «истинной, чистой религии». Тем не менее Ф. Ходжаев писал об этом пункте, как бы оправдывая «религиозную апелляцию» в их программе, что это «тактический шаг», призванный увеличить электорат младобухарцев. В дальнейшем Ф. Ходжаев и его соратники по левой фракции бухарских реформаторов проявили в дальнейшем серьезное рвение к критике религии. Их «смена веры» иногда получала одобрительные оценки некоторых лидеров большевиков. Наиболее символична была оценка большевизации идеологии Ф. Ходжаева, которую изрек знаменитый большевик В. Куйбышев, с одобрением характеризовавший лидера младобухарцев как «внешне усвоившего коммунистическую веру».

Приведенная классификация достаточно условная, и многие джадиды не раз меняли свои позиции, то призывая к борьбе с большевиками, то затем, становясь горячими их сторонниками. Однако в среде умеренных джадидов (консерваторов или «правых джадидов») возникает и другое движение — так называемые примирители («*Ахдчилар*»). Они предлагали оставить хотя бы на время взаимные распри и противоречия, чтобы вместе противостоять «культурной агрессии» (*маданий хужум*). Движение было представлено в основном улемами Ферганской долины, прежде всего Коканда, где с мая 1917 и до начала 1918 г. выходил их журнал «*Кенгаиш*» (Совет). Именно в этом журнале они объявляют о своей платформе — приложить все усилия к объединению мусульман региона, прекратить резкие нападки друг на друга, так как «разобщенным мусульманам трудно требовать свои права перед новыми властями» (Временным правительством). Тем не менее в кредо журнала (а значит, и нового движения) включалось также требование — не критиковать в резкой форме правительство, «помочь ему найти правильный путь» (политическую линию), но стараться вернуть «растоптанные в империи права мусульман» (передовая статья в № 1, май 1917). Трудно сказать, насколько статьи журнала были популярны только в мусульманской печати столицы Туркестана Ташкенте (где собственно и сосредоточилась основная религиозно-политическая жизнь) откликов на

призывы «Кенгаш» и стоящих за ним умеренных джадидов не было.

Джадидов всех трех направлений (выделенных здесь условно) объединяла бескомпромиссная критика улемов и всего общества за суеверия, косность, слабость и ограниченность знаний и др. Это естественным образом создавало условия для отчуждения с той самой аудиторией, за просветление которой так ратовали и боролись сами джадиды. К тому же их стиль публикаций с эмфазисом на исключительно рациональных методах (так часто переходящих в умозрительность) тоже не могли породить симпатий в среде консерваторов, давно уже воспринимающих рационализм реформаторов (особенно в сфере образования), их настойчивые призывы к техническим и прочим заимствованиям у христиан как признаки «отхода от религии»¹. Такого рода наблюдения дают основания полагать, что джадиды стали заложниками собственного элитного образования и интеллекта, так или иначе отдалившись от той аудитории, к которой апеллировали.

Упомянутый Мунаввар-кари Абдурашидханов писал, что после победы Октябрьской революции и укрепления власти большевиков часть джадидов получила должности («кабинеты») при различных образовательных и культурных учреждениях, стараясь оттуда влиять на реформацию народного образования. Однако, как и следовало ожидать, именно эта бюрократизация стала причиной отдаления (отчуждения) значительной части вчерашних джадидов от простого народа. По этой же причине в начале 1920-х гг. наблюдалось падение популярности джадидских и советских школ на фоне резкого роста старых мактабов.

Возможно, по этим причинам большевистская/коммунистическая пропаганда «народных агитаторов», основанная на простейших парадигмах, с ее люмпенизированной идеологией и настойчивыми апелляциями «к угнетенным», но более понятными основной массе, имела больший успех (этого невозможно отрицать!), нежели с трудом воспринимаемые в среде простонародья интеллектуальные изыски и искренние воззвания джадидов. К тому же бывшие проблемы с религиозными деятелями (их открытая сословность, отчужденность от простых верующих, коррупция, недобросовестность и т.п.) спо-

¹Кстати, эта же проблема актуальна в исламском мире (в том числе и в Средней Азии) и по сей день. Правда, в основном речь идет о легитимности «европейских» форм законодательной и судебной властей.

собствовали известной дискредитации религиозных парадигм среди граждан низшего сословия¹. Часто коллективная психология воспринимает толкователей религии или вершащих «суд от имени Бога» как саму религию. И поэтому для обоснования большевистской идеи о том, что «религия — орудие порабощения трудящихся классов эксплуататорами» весьма легко было предоставить соответствующие аргументы. В свое время такого рода аргументированные обвинения в адрес конфессиональных ‘уламā’ были подобраны именно джадидами. И поэтому достаточно было этим самым трудящимся напомнить (опираясь на подготовленные джадидами клише) о недавнем «темном прошлом трудового народа», когда, например, тот самый религиозный (шари‘атский, казийский) суд не проявлял способности реально защитить их права, а многоженство и лукавство имамов стало просто поводом для устных притч, иронических рассказов и даже специальных театральных пьес, которые активно ставились и пропагандировались в первую очередь самими джадидами. При этом даже после того, как большевики проявили крайнюю нетерпимость по отношению к самим джадидам (особенно носителям националистических идей), большая часть последних продолжала резкую критику консервативной части мусульман и даже видела в этом свое достоинство перед новыми властями.

Не меньшую роль в относительном успехе политики и затем идеологии большевиков в среде простых верующих сыграла земельно-водная реформа 1921–1922 гг., по которой земельные угодья перераспределялась в пользу беднейших слоев населения, что вполне совпадало с популистскими представлениями беднейших слоев населения. Правда, при проведении земреформы допускались перегибы. Кроме того, часть дехкан поначалу просто отказывалась брать в свое пользование те земли, которые ранее им не принадлежали, например у ишанов. Ведь в рассудке простолюдина надолго была закреплена идея об особом сакральном статусе ишанов. К тому же последние вместе с некоторой частью духовенства провозглашали поли-

¹ Это, например, видно из различных писем простых граждан в редакции газет и журналов с жалобой на кадиев, муфтиев, которые охотней предоставляли юридические обоснования (*puvayq/m*) состоятельным гражданам, нежели беднейшим слоям населения, а кадии в большинстве случаев выносили пристрастные решения в пользу более зажиточных тяжущихся. О подобных изъянах судебной системы казийских судов (т.е. его очевидном сословном характере и массовых коррупциях) писало множество историков того времени.

тику обобществлений и экспроприаций как абсолютно противоречащую шариату, тем более если речь шла о вакфных землях. И действительно, подобрать такие аргументы в фикхе не представляет труда. Некоторая часть бедных дехкан шла на фиктивные оформления земли (так называемые домашние сделки), которая фактически оставалась у прежних владельцев (баев или ишанов).

По крайней мере, критика джадидов названных изъянов в среде консервативных деятелей религии и простых верующих была на руку не столько самим реформаторам, сколько атеистам. И поэтому вполне уместно сравнить отношение джадидов к консерваторам (традиционалистам) точно с таким же отношением атеистов к джадидам. Атеисты, чье мнение было решающим для властей, никак не желали принимать ни идей по религиозной и образовательной реформации джадидов, ни попыток уничижительной адаптации консерваторов, воспринимая любые формы религии как идеологические ущербные «препятствия прогресса».

Несмотря на серьезную разницу и дистанцию (до известных пределов) между большевиками и джадидами правого крыла, их оценка ситуации и устремления к переменам имели общие стимулы и аргументацию. Разница была в конечных целях, методах воплощения своих идей, в видении истоков проблем, в оценке религии в жизни общества и т.п. И те и другие справедливо и практически одинаковыми доводами критиковали состояние стагнации основной части местных мусульман. И те и другие понимали, что для развития «прогресса и культурного развития» потребуются серьезные перемены, ломка привычных устоев, которые квалифицировались и джадидами, и местными большевиками как суеверия. Однако разница была не только в отношении к религии, к ее месту в жизни общества, но и в видении прошлого. Позиции большевиков в этих вопросах, основанные на классовом подходе, в том числе в классовой оценке роли религии, хорошо известны. Джадидская позиция (по крайней мере, их правого, т.е. консервативного крыла) по известным причинам была непосредственно связана с естественно-апологетической оценкой ранней истории ислама как положительной парадигмы, примера и стимула для возрождения.

Многие современные исследователи не без основания считают, что большая часть джадидов воспринимали революцию не в классовом, а в национальном/националистическом по-

нимании. Однако при действительно сильном национализме (пантюркизме или панчагатаизме, как у Фитрата) в идеологии ранних джадидов значительное место занимал и общеисламский контекст, особенно в таких понятиях, как «*Ислом маданияти*», «*Исломи тараккиёт*» и т.п. И даже националистические идеи, как мы видим по многочисленным публикациям того времени, облекались в формы расхожих определений, вроде «Исламской нации тюрков» (*Турклар ислом миллати*), «Мусульманская нация Туркестана» (*Туркистоннинг ислом миллати*) и др. В раннее большевистское время религиозный/исламский контекст имелся у правых джадидов. Пользуясь современными определениями, их можно назвать умеренными исламистами. У них мы почти не видим серьезных попыток спрятать свой умеренный исламизм (или национализм, но в исламском же контексте).

И как бы странно это не выглядело в тех кругах, которые встали на путь вооруженного сопротивления большевикам (басмачи), или тех, кто пытался создать соответствующие подпольные организации (например, «*Миллий Иттихад*»), идея регионального «исламского коммунизма» в большинстве случаев не выпячивалась, к чему обязывал круг их реальных и потенциальных обязательств перед союзниками в борьбе против большевиков¹. Например, главы басмаческого сопротивления Ферганской долины Мадамин-бек или Куршермат сознательно избегали прилагать к своему движению название *газават*, поскольку активно сотрудничали с русскими белогвардейцами или английским консулом. И для первых, и для вторых «исламские лозунги» были бы настораживающим фактором. Что касается политических притязаний организации «*Миллий Иттихад*», то они в своих тайных обращениях к британскому и японскому консулам также апеллировали к идее «национального освобождения» и абсолютно не выдвигали ис-

¹ Исключение составляют лозунги Джунаид-хана (Хорезм) и Энвер-паши и некоторых других. Например, Энвер-паша открыто называл свое движение «газаватом против неверных», даже назначил на должность шейхул-ислама в своем движении одного из командиров отряда добровольцев из Афганистана Мавлави Абу-л-Хайра. Связь с Афганистаном (в основном неофициальная, т.е. с религиозно-политическими кругами) также определила исламские лозунги и мотивацию борьбы в отрядах Энвер-паши. И, между прочим, не следует забывать, что часть джадидов (в том числе бывший «Президент» БНСР ‘Усман Ходжа / Османходжаев) тоже обратилась к афганскому правителю Аманулле-хану (1919–1929) с просьбой помочь Энвер-паше, к которому уже присоединились некоторые джадиды Бухары.

ламских лозунгов. Хотя, по словам Мунаввар-кари, их лидер муфтий Садриддин-хан был исключительно религиозным человеком («динчи ва исломий бир киши»). Совершенно очевидно, что названные сторонники и участники сопротивления сознательно не выпячивали исламскую мотивацию своих действий, будучи осведомленными о серьезной исламофобии всех внешних участников «большой политической игры» в Туркестане как противников, так и союзников России (за исключением Афганистана, который, впрочем, в той или иной степени тоже вынужден был оглядываться на Великобританию).

Вернемся, однако, к джадидам постреволюционного времени. В связи с усилением расколов в их среде традиционно-реформаторская сакрализация истории в левом (радикальном) крыле движения¹ постепенно угасает, уступая место большевистским оценкам истории. Однако джадиды консервативного крыла продолжали настаивать на том, что у мусульман есть достаточно примеров в собственной истории, когда ислам подарил мировой цивилизации выдающихся ученых². Априори апелляция джадидов к возрождению «великого прошлого» в истории мусульман могла быть ближе к местной религиозной аудитории. Но для создания условий положительного и главное массового восприятия таких апелляций срок, отведенный джадидам историей, был недостаточен. Их опыт и эксперимент фактически только начинались и имели известные успехи, но в основном в среде интеллигенции. Значительно больше шансов оказалось у большевиков, которые воспользовались удобными для себя критическими идеями и пропагандистскими клише джадидов относительно состояния религии и религиозного сознания общества. И нет смысла отрицать,

¹ По приверженности или, наоборот, отказе от социалистических идей (в том числе и в оценке собственной истории) А. Фитрат делит джадидов на «левое» (социалистическое) крыло и «правое» (пантюркистское и/или консервативное /«исламистское»).

² Один из главных компонентов в идеологии и пропаганде реформаторов (в первую очередь «правых» джадидов) — попытка возвысить самосознание мусульман через напоминание об их великом прошлом, вернуть забытое (как они полагали) ощущение своего исключительно прогрессивного значения в истории, в мировой науке. Не случайным поэтому выглядит обращение большинства реформаторов мусульманского мира, к примеру, Европы в качестве преемницы высоких научных достижений мусульман. Однако со временем доминирование Запада в науках и технологиях стало очевидным, тогда как мусульманский мир, как это признало большинство реформаторов, изрядно отстал в развитии. Единственная возможность сравняться, как они полагали, — позаимствовать у Запада их достижения.

что джаиды (по крайней мере, основная их часть) вольно или невольно подготовили почву для следующего грандиозного по своим масштабам исторического эксперимента большевиков по тотальной и насильственной секуляризации, которая тоже критически апеллировала к состоянию мусульман, но как «мрачному феодально-империалистическому наследию», не имеющему светлых страниц, и потому недостойному подражания, не говоря уже о возрождении.

Однако значительная часть местных большевиков некогда прошла именно джаидскую школу, либо сами составляли ее крыло (преимущественно радикальное или условно «социалистическое»). Это, по-видимому, стало еще одной причиной относительной терпимости большевиков к основной части джаидов вплоть до середины 1930-х гг.

По старой традиции, джаиды постреволюционного периода обязательно обращали внимание на проблемы образования. Естественно, они не воспринимали как старой школы (*мактаб*) с медресе, так и новых советских школ, основанных большевиками и поддержанных «левым» крылом джаидов. Хотя в целом идеи и воззвания джаидов относительно реформации образования сохранились. Эту реформацию они рассматривали как самый необходимый и первый шаг к «истинному прогрессу» (*тараккиёт*). Иногда эту реформацию джаиды рассматривали как возрождение былого рационализма, который, на их взгляд, господствовал в системе обучения классического периода. Однако здесь, как нам кажется, имели место особый взгляд (скорее, априорный) на систему образования прошлого и очевидное недопонимание классической системы религиозного образования. Напоминаем, что джаиды Туркестана (вслед за И. Гаспринским) утверждали, что в медресе классического периода сочетались предметы светского и религиозного характера. Это утверждение без специального изучения достаточно сомнительно. Такого рода версии (начиная с И. Гаспринского) основывались на успешном функционировании центральной (багдадской) и провинциальных научных центров. Однако надо иметь в виду, что туда набирались ученые буквально со всего Востока, которые осваивали соответствующие знания преимущественно самостоятельно либо под руководством знатока. Насколько нам известно, версия о том, что средневековые мусульманские ученые (вроде ал-Фараби, ал-Фаргани, ал-Бируни, ал-Хорезми и др.) получили свои знания по светским наукам в системе существовавших образовательных учреждений, пока

не подтверждается. Но если даже это было так, то, во-первых, было не массовым явлением; во-вторых, предлагаемая джадидами сама система сочетаний светских и религиозных наук не была совершенно ясно определена ни в одной публикации, не говоря о реальных учебных программах¹. В-третьих, не был определен собственно круг светских наук, которые могли бы содействовать искомо желаемому прогрессу, как, например, в других странах. В-четвертых, джадиды не ставили вопроса о возможном противоречии и даже конфронтации религиозных взглядов и некоторых светских наук, например, той же самой географии, либо ранней истории человечества, его происхождения и т.п.

Тем не менее джадиды оказались первыми из местной мусульманской элиты, кто более или менее адекватно оценил причины повсеместной интеллектуальной, экономической и политической стагнации в местных ханствах. Основную причину стагнации и отсталости они увидели в порочной и застойной системе образования. Очевидно, по этим же причинам местные джадиды (под влиянием джадидов Поволжья) стали предлагать открыть новые медресе с техническими науками (так называемые *мухандасалик мадрасалар* — технические медресе). В них предлагалось обучать техническим наукам, сохраняя минимум религиозных. Такая «двойственность» (т.е. между религиозностью и секулярностью) — основная черта большинства джадидов. И эта «двойственность» по сути отражала состояние низших слоев общества (глубоко религиозного и крайне консервативного) и новых порывов местной интеллигенции.

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ УЛЕМЫ²

Несмотря на разницу в позициях, джадиды одинаково с неприязнью относились к конфессиональным улемам, среда которых тоже не отличалась однообразием. Основная их часть оставалась на позициях давней традиции как в религиозном образовании, так и в устоявшихся издавна ритуально-правовых положениях в местной форме бытования ислама. Хотя были

¹ Правда, джадидами (например, Мунаввар-кари, Авлони и др.) были составлены множество учебников для освоения первичной грамоты, навыков чтения, по истории, арифметике, географии и т.п. Тем не менее это были книги и учебники преимущественно гуманитарного направления, рассчитанные на начальное и общее образование.

² Имеются в виду преимущественно приверженцы ханафитского мазхаба, либо одного из четырех суннитских мазхабов.

такие, кто выступал за «очищение ислама» от суеверий, хотел вернуть ислам к периоду Пророка. В ранний советский период в эту среду буквально вторгаются своеобразные радикальные реформаторы, возглавляемые большей частью зарубежными богословами и впервые заронившие зерна борцов за безмазхабный ислам.

Собственно конфессиональные улемы тоже были неоднобразны, и из их среды (как и у джадидов) выделялись три крупные группы.

Первая из них условно названа нами консерваторами. В публицистике революционного периода их обычно называли «Исчичилар/Эскичилар» (букв. «приверженцы старого»). Они были наиболее многочисленны и оставались приверженцами устоявшихся позднесредневековых форм бытования ислама. Это, как сказано выше, отразилось на форме религиозного образования, обретшего все черты схоластического замыкания на второстепенных вопросах, с исключением рациональных начал. Один из критиков этой системы писал (1922): «...наши богословы и учебные программы наших больших медресе ориентированы только на изучение комплекса наук о ритуальной практике/поклонений (*'ибадат*) и спорам вокруг них, либо на разногласия в мазхабах. Однако даже в случаях необходимости и ценности для повседневной жизни, в этот круг предметов не были включены позитивные науки (*'улум-и мусабат*), общественные науки (*'улум-и ижтима'ийа*) и другие ... Эта мертвая организация (медресе), оторванная от нашей жизни и потребностей... Она не способна обеспечить нас орудием, необходимым для нашего успеха и прогресса (*тараккийат*)».

Другой автор того времени добавляет: «... благодаря стараниям наших богословов, за этот прошедший [XIX] век наши медресе очистились не только от светских наук, но и от религиозных. Это стало учреждением бездельников, выпускающим безработных. Эти медресе, которые раньше выпускали таких ученых, как Ибн Сина, Фараби или Тафтазани, теперь не в состоянии обучить простого имама или мударриса. Сейчас студенты учатся не за счет медресе или его программ, а по своей инициативе, за счет самостоятельных занятий либо за рубежом».

В среде консерваторов (из конфессиональных улемов) свою «исламскую легитимность» сохраняли разного рода обряды и обычаи (в упомянутой выше форме *'урф ва 'адат*), которые, на взгляд многих богословов-пуристов, всегда оставались в качестве «недозволительных новшеств». Например, в то вре-

мя много споров было вокруг формы одеяния, так как среди мусульман появились те, кто воспринимал русскую либо военнизированную большевистскую форму одежды. Большинство конфессиональных улемов (в первую очередь из консервативных слоев) воспринимали как дерзкий вызов мусульманскому образу жизни, сунне Пророка любую одежду, хотя бы отдаленно напоминающую русскую или европейскую. Особенно много споров было по поводу головных уборов (шапки, кепки, шляпы европейского покрова)¹. Консервативные улемы нередко призывали имамов не пускать в мечети своих единоверцев в таких одеяниях.

Такие же споры были вокруг предписанных пятикратных молитв, правил их исполнения и особенно молитвенных поз. Например, бурно обсуждались ритуальные позы во время молитв, каковые споры вновь оживятся в конце советской эпохи (см. далее). Консерваторы также придерживались мнения, что мусульманин должен исполнять не только обязательные молитвы (*фард/фарз*), но и дополнительные (*навафил*) связанные в большей степени с суфизмом или теми обрядами, которые были издавна легитимированы некоторыми местными богословами либо даже общественным мнением. Это, например, касалось упомянутых выше действий во время паломничества на могилы, равно как и с шариатской оценкой самого этого обряда. Не меньше дискуссий было вокруг обрядов и ритуальных собраний, проводимых по поводу дня рождения Пророка (*Мавлуд-и шариф*). Официальные власти и местные националисты старались сменить религиозную ориентацию этого праздника, назвав его *Миллий байрам* (Национальный праздник). Однако консерваторы не приняли этих оценок, так как такого рода ритуалы оставались для масс частью их религиозных коммуникаций и самоощущений.

Интересно, что по названным вопросам консерваторов критиковали и большевики, и джадиды одновременно. Позже к этой критике добавятся и пуристически настроенные улемы, буквально ворвавшиеся в среду местных богословов из-за рубежа (этих пуристов позже назовут «ваххабитами»).

Одной из самой влиятельных групп среди консерваторов были ишаны. Экономически ишаны были более чем могущественны, иногда вполне равными зажиточным баям и знаме-

¹Примерно в это же время подобные споры были и в молодой Турецкой Республике, где, например, ношение европейской шляпы большинство конфессиональных улемов приравнивали к отступлению от веры.

нитым фабрикантам. Их влияние на массы оставалось достаточно серьезным. Например, в Ферганской долине буквально у всех на устах были имена Турахон Махзума (Махдума) и Ишана Бабахана из Коканда, Шейха Мавлави из Андижана (потомок шейхов Мавлави из Намангана) и др. В Ташкенте авторитетными ишанами были Шох Мухиддин Охунд, Исо-хон ('Иса-хан) А'лам, Садриддин-хан. Эта прослойка религиозных авторитетов (из консервативных кругов) еще на заре власти большевиков оставались, скорее, на нейтральных позициях. Однако в их заявлениях сохранялась претензия на то, чтобы сохранить свой традиционный статус посредника между властью предрержащими и простыми верующими.

Между прочим, именно из среды консерваторов большевики старались назначать «религиозных бюрократов» на ключевые должности в созданных на местах органах Духовного управления (ДУ) и в их высший орган *Махкама-йи шари'а*. Судя по их документам и публикациям, они проявляли традиционный (ожидаемый от них) конформизм и достаточную лояльность к властям. Примерно такую же политику новые власти старались вести в отношении казийских судов. В результате и здесь позиции консерваторов были более чем сильны.

В политических вопросах для конфессиональных мусульман консервативного направления особой парадигмой оставалась оценка истории мусульман в качестве примера и стимула для возрождения мусульман Нового времени. Для них этот пример «былого расцвета мусульман» оставался незыблемым. Но это прошлое они видели в сакральных формах, в действительности крайне смутно разбираясь в ранней истории ислама, да и собственно в сунне, окружая их легендами, фантастическими рассказами, каковые следует воспринимать как некий жанр литературы (своеобразной формой народной литературы), чем как реальные истории. И психологически, и духовно такого рода легенды и собрания, где они читались, вполне соответствовали восприятию и нехитрым духовным запросам простых верующих — главной опоры улемов консервативного направления. Кажется, именно такие восприятия отдаляли эту массу от политической активности и определили их неизменный конформизм, известную политическую инертность, которая могла неожиданно вспыхнуть только в крайне тяжелых условиях, когда их жизненный уровень начинал граничить с полной катастрофой.

Вместе с тем именно в этой среде политические представления общины основывались на известном хадисе Пророка: «*халифат после меня будет существовать 30 лет*» (= 29 солнечных лет), и затем мусульмане разделятся на «царства»¹. Эта идея была абсолютизирована еще в правление Караханидов (999–1204). Однако характер этих «царств», ни тем более система управления не были определены конкретно, оставаясь в абстрактно предъявленных правителю требованиях быть «справедливым», «честным мусульманином» и т.п. Такие представления и закрепленные веками политические парадигмы определяли известную аполитичность улемов этого направления в конфессиональном исламе. Поэтому, несмотря на то, что в этой среде сохранялась неприязнь и настороженность к большевикам (основанные на традиционном этноконфессиональном отчуждении), в политическом плане консерваторы этого крыла в большинстве своем оставались на конформистских позициях.

Этим конформизмом советская власть не сумела (да и не желала) воспользоваться. Реально до поры до времени религиозная элита из консерваторов сохраняла в большинстве своем достаточно нейтральный статус, пока экономические мероприятия и декреты большевиков не задели их экономических интересов и не подорвали вакуфное хозяйство духовных учреждений. Объявленные с начала 1920-х гг. декреты об учете вакуфного имущества, о земреформе, перераспределении водных ресурсов, прямые налоги и пр. вызвали резко негативную реакцию зажиточных слоев религиозной элиты и в первую очередь ишанов. Прямые призывы против Советской власти стали исходить от ранее сохранявших относительный нейтралитет авторитетных и зажиточных слоев конфессиональных улемов в Ферганской долине, Ташкенте, Джизае, Самарканде. Именно в это время наблюдается новый приток в ряды басмаческого сопротивления.

Однако под давлением властей почти все органы управления мусульман (подконтрольные большевикам Духовные управления и *Махкама-йи шари‘а*²) составляют фетвы о законности

¹ Впрочем, некоторые религиозно-политические группы современности подвергают сомнению достоверность этого хадиса и вновь оживляют идею о восстановлении халифата (см. далее).

² Со временем в структуры *Махкама-йи шари‘а* проникают джаиды, стараясь через нее влиять на реформацию образования и продолжая борьбу с конфессиональными улемами.

названных мероприятий по прямой имущественной экспроприации. Это означало, что в рядах консерваторов произошел раскол, и менее зажиточная его часть (основная) предпочла сохранять лояльность к политическим структурам в надежде, что все встанет на свои места, либо в силу своей традиционной инертности. К тому же в политику назначения имамов в мечети и мударрисов в медресе было введено новшество в духе большевистской политики «выдвижения рабочих и крестьян». На эти должности по настоянию властей все чаще стали выдвигаться бедные и не особо грамотные духовные лица, которые не были связаны с вакуфными доходами, и их интересы новые декреты не задевали. Однако во время выборов на эти и другие ключевые должности всегда велась жесткая борьба.

Тем не менее ДУ, выражая всяческую лояльность по отношению к властям, старалась поддержать консервативное образование, укрепить исламское сознание масс, подвигнуть их на приспособление к неблагоприятным условиям¹, организовывало конфессиональные мактабы и медресе. Хотя реально они сильно зависели от более авторитетных имамов и мударрисов старшего поколения, чаще всего являющихся выходцами из религиозной элиты.

Уровень религиозной грамотности (точнее, понимания религии) консерваторов всегда был предметом справедливой критики. В силу своей малограмотности и инертности основная их масса не всегда была в состоянии (или не желала) воспринимать горячую и высокоинтеллектуальную критику большинства мусульманских интеллектуалов разных направлений. Может быть, поэтому именно в этой среде имела успех большевистская «красная пропаганда» (которая велась преимущественно люмпенизированными выходцами именно из этих кругов), которая апеллировала не столько к духовным, сколько к вполне материальным аргументам, основанным на примитивной экономической и социальной уравниловке. Между прочим, такие идеи могли оказаться достаточно близки представлениям многих простых верующих, которые в большинстве своем следовали именно за конфессиональными улемами консервативного направления.

¹ В одной из секретных записок эксперта ОГПУ по религиозной ситуации в Туркестане обвиняет представителей ДУ в «тактике приспособления» и в том, что они в действительности «идут против нас» (большевиков).

И еще одна особенность группы профессиональных улемов в том, что они менее всего выступали с публикациями, рассчитанными на широкую общественность. Видимо, это можно объяснить низкой богословской грамотностью и упомянутой интеллектуальной инертностью большинства из них. Большинство из этих богословов занимало должности имамов, муфтиев старых медресе, провинциальных кадиев.

Ко второй группе профессиональных улемов следует отнести наиболее политизированную ее часть, которая была более открыта к заимствованиям государственных управленческих систем российских и западных социалистов. Они также выступали за перемены, но строго в пределах норм мусульманской законодательной системы (*фикх*), отвергая джадидскую идею о тотальном «исправлении» (*ал-ислах*) ислама.

Сразу после революции большевиков (26 октября 1917 г.) этой группой была создана самая крупная религиозно-политическая организация консерваторов *Шурийи уламо* (*Шура-ийи 'улама'*), которая, как сказано, выделилась из *Шурийи исламийа* (июнь 1917), в результате раскола последней на джадидское и консервативное крылья. Основная причина раскола — несогласие в определении будущего Туркестана, оценки ислама в жизни общины и в политической сфере. Лидеры *Шурийи уламо* считали, что Туркестан должен стать исламским государством (вместо абстрактного предложения джадидов об «автономии края»), а его политическое устройство и законы должны основываться на нормах шари'ата, с сохранением некоторых русско-европейских институтов (например, парламента). Организаторы *Шурийи уламо* — Серали (Шерали) Лапин, 'Абдумалик хаджи Абдунабиев, мулла Саййид-Махсум-хан махдум и др. Об основании *Шурийи уламо* было объявлено на 25-тысячном митинге в ташкентском медресе *Беклар-беги*. Там же было принято решение об основании журнала *Шурийи 'уламо'* — *ал-Изах/ал-Изох*.

Вскоре (сентябрь 1917 г.) по инициативе и организационной поддержке *Шурийи уламо* в Ташкенте прошел очередной съезд туркестанских и казахских мусульман. Кроме того, были приглашены делегаты из мусульман Волго-Уральского региона (всего — 500 делегатов). Тогда же было принято решение о создании единой туркестанской (включая Казахстан) исламской партии *Иттифак-и муслимин* (Союз мусульман), на основе политических организаций *Турон*, *Турк одами марказийати*, исламской фракции *Шурийи исломийа/Шура-ийи исламийа* и др.

Устав и Программа были разработаны лидерами *Шуруйи уламо* на основе соответствующих документов этой организации. В частности, вопрос о политическом устройстве края предполагалось решить следующим образом: создание Туркестанской автономной федеративной республики в составе Российской федеративной демократической республики, с правом выпуска собственной валюты, независимыми таможенной службой, милицией и армией, командование которыми может быть передано Российской республике только в случае войны, самостоятельный контроль за всеми внутренними коммуникациями и т.п.

Несколько эклектичное сочетание исламистской позиции с «модными идеями» создания нетрадиционных для ислама политических институтов особенно ярко проявилась в части Программы, касающейся предлагаемого государственного устройства. Основным органом управления должен был стать Парламент Туркестанской федерации, избираемый на пять лет. Его исполнительный орган — Секретариат. Особыми контролирующими полномочиями предполагалось наделить орган *Махкамайи шария/Махкама-йи шари‘а* (своеобразная Законодательно-надзирательная палата), которая должна была контролировать законотворческий процесс, обязательно основанный на требованиях шари‘ата. Председатель (*Шайх а-ислам*) этого органа должен был стать ответственным за соблюдение законов, их соответствие исламскому (ханафитскому) регламенту, контролировать систему судов, образования и т.д.

Такой же эклектический характер, сочетающий социалистические лозунги с положениями фикха, имелине которые резолюции этой организации консерваторов второго направления. Например, резолюция «О земле и воде», где вода и земля объявлялись государственной собственностью, подконтрольной Всенародному собранию, но гарантировалась защита собственности на основе шари‘ата. Главным генератором этих идей был Председатель *Шуруйи уламо* С. Лапин, «двойственная» программа которого не всегда одобрялась внутри возглавляемой им организации. Такая же неустойчивость наблюдалась и в выборе политических союзников. От принятого в начале сентября 1917 г. курса на объединение со всеми национально-демократическими и национально-исламистскими политическими организациями *Шуруйи уламо* отказалась ввиду долгих и бесплодных дискуссий по определению места и роли ислама в будущем государстве (IV Чрезвычайный съезд мусульман).

Принципиальная защита идеи исламского государства лидерами *Шурайи уламо* сделала невозможным альянс и с Временным правительством.

С очень похожими идеями выступали и мусульманские организации в других городах Туркестана. Между тем «тактика лозунгов» большевиков (например, неоднократно объявленная идея В.И. Ленина «о культурной автономии мусульман») оказалась привлекательной лидерам *Шурайи уламо*, которые еще до революции большевиков, сочли возможным предложить последним сотрудничество в управлении краем. И вновь С. Лапин генерирует очередную «причудливую» идею: «автономное управление мусульман, совместно с Советом Народных комиссаров, должно быть построено на твердых началах исламского социализма ... (с) принудительным взиманием с имущего класса *закята* и *'ушра*». В своем послании «Русским социалистам» (март 1918 г.) лидеры *Шурайи уламо* подчеркнули возможность объединиться с большевиками на общей неприязни «к баям и капиталистам» и что идеи шари'ата вполне соответствуют целям социализма. Однако альянс не состоялся, и уже в мае Совнарком Туркестана объявил о роспуске *Шурайи уламо*, как и других политических партий. В последующем все активные члены организации были расстреляны или сосланы.

Третья группаконфессиональныхбогословов оставалась верной традициям «муджаддидийской реформации». В центре их критики оставались обычаи и обряды, характеризующиеся ими как «недозволенные новшества» (*бид'ат*), которые, как они полагали, приводят мусульман к суевериям (*хурафат*). Это обычаи отмечать 3, 7, 20 и 40 дней (*марака*) со дня смерти усопшего, собрания¹, и (коллективный) плач женщин²; устройство угощений в доме, где только что похоронили человека и др. Как писал один из авторов этого круга, такие «новшества» введены в ислам «врагами ислама либо неведающими мусульманами». Интересно, что критическую аргументацию против любого вида «новшества» богословы этого направления продолжали основывать на упомянутом выше произведении Ахмада Сирхинди «*Мактубат*» (Послания)³. В вопросе о «новшествах»

¹ Имеются в виду угощения на указанные дни с чтением молитв, а также собрания женщин по поводу праздников (*маулуд* — рождение Пророка, Биби-мушкул кушод и др.) и важных семейных событий (рождение ребенка, после-свадебные сборища с угощениями и пр.).

² То есть коллективный плач женщин во время похорон.

³ Дать ссылку на Сирхинди.

Сирхинди, как известно, занимал резко радикальную позицию только в религии, но и в повседневной жизни.

Прежде всего эти богословы вслед за Сирхинди категорично утверждают, что любое «новшество» есть заблуждение и должно быть отвергнуто. Он также выступает против разделения «новшеств» на «приемлемые, хорошие» (*хасана*) и на «греховные» (*саи'йа*). Например, один из богословов из этих кругов, цитируя Сирхинди, ищет в одном из журналов:

«По моему, «хорошего/приемлемого» новшества быть не может. Любое новшество не только уничтожает Сунну (Пророка), но и искажает религиозные предписания (*фарз*) ... Имам Раббани [=Ахмад Сирхинди] был Обновителем второго тысячелетия... и от имени братства [Муджаддийа] стремился исправить (*ислах*)¹ мусульман. Если бы наши (суфийские) шейхи и ишаны следовали бы путем (предначертанным) в «*Мактубат*», то ислам духовно исправился бы и стал бы унифицированным учением², основанным на “Общественном *шари'ате*”³».

Еще более резким нападкам подвергается обычай мусульман строить над могилами сооружения и выставлять надгробия. Характеризуя это как «новшество» (со ссылками на хадисы и предания от халифа 'Али), автор добавляет: «Строить над могилами сооружения и выставлять над ними надгробия — это обычай, оставшийся нам от иудеев и христиан». «Сколько бы из этого кирпича на мазарах можно было бы построить зданий для бедняков!», — восклицает автор. Он с сожалением говорит, что даже Амир Тимур (1370—1405) тоже был привержен такого рода «новшествам» (т.е. строительству больших сооружений над могилами) и что никто из окружающих его улемов не сказал Тимур о недопустимости таких дел. Автор полагает, что над могилой Пророка было возведено здание для того, чтобы уберечь ее от его врагов. «Какой смысл остальным возводить сооружения над своими могилами, кроме как вознести себя выше Пророка?», — спрашивает автор.

Таким образом, сразу после Октябрьской революции в среде конфессиональных улемов вновь активизируется движение за «муджаддийскую реформацию», которая была в свое время (вторая половина XVIII — начало XIX в.) направлена на «очищение ислама» от массы обычаев и обрядов. Реформация, в

¹ О специфике этого термина см. ранее.

² Здесь использован термин «*умумийлашган*». Очевидно, имеется в виду извлечение от межмазхабных противоречий в исламе.

³ То есть с признанием *шари'ата* единственной нормой общественной жизни.

их понимании, была скорее попыткой «исправления» общины и «очищения» от названных ритуалов, сомнительных с точки зрения их понимания шари‘ата. Кроме того, муджаддидисты в своих публикациях говорили не только об «очищении ислама», т.е. от ритуалов и устоявшихся «сомнительных обычаев», но и против «новых общественных учреждений», в том числе и учебных. Имелись в виду и джадидские, и первые советские школы.

Между прочим, в предлагаемой муджаддидистами реформации (точнее, «очищения ислама») мы видим абсолютно схожие аргументы и мотивацию, которые формулировали джадиды, у которых мы тоже видим неприятие «вредных обычаев, обрядов, суеверий». Между тем джадиды (по крайней мере, большинство из них) в новшествах признавали категорию «*хасана*» (хорошего, приемлемого), либо «*истихсан*» (выбора лучшего решения в пользу общины) в вынесении того или иного решения. В них они видели инструмент для исламской легитимации тех политических и социальных институтов либо иных заимствований у «неверных», которые им казались необходимыми для развития исламских социумов. И особенно это касалось, повторяем, вопроса о заимствовании (или использовании) технических, научных и иных достижений либо политических институтов западной цивилизации. К тому же научно-технический прогресс джадиды воспринимали и тоже легитимировали как категорию «*истихсан*», что, по их мнению, должно было способствовать возрождению былого высокого развития исламского социума.

ДРУГИЕ ГРУППЫ

На достаточно близких позициях к «Муджаддидистам» стояла часть богословов, что были под влиянием начавшегося тогда в исламских странах движения за безмазхабный ислам (*ал-фикх ал-мукарин*), хотя в целом они резко противостояли конфессиональным улемам и предлагали реформацию в стиле движения за безмазхабный ислам. Они отвергали прежде всего безоговорочное следование положениям ханафитского *мазхаба* (*таклид мутлак*) в духе местных традиций, предлагая вместо этого следовать только Корану и *хадисам*. Они предприняли попытку, условно говоря, критического подхода к некоторым локальным формам бытования ислама и даже попытались организовать их реформу. Именно на этой основе ими начата нелегальная преподавательская деятельность, прежде всего в

Ташкенте. При этом старые учебники профессионального образования (в особенности имеющие отношение к суфизму) были категорически отвергнуты. Среди этой группы необходимо выделить следующих богословов, чьи имена до сих пор остаются весьма символическими для местных улемов старшего поколения: Шами-дамулла ал-Тараблуси (сослан из ливанского г. Тараблуса за ваххабитские взгляды; действовал в 1919–1932 гг.; умер после 1940 г. в ссылке в Хорезме); Турк-дамулла (эмигрант из Османской империи; действовал в 1920–1930 гг.), Хасан-хазрат Пономарев ал-Кизилджари (ссылный из Петропавловска, был активен в 1933–1937 гг.; умер в 1937 г.) и др.

Особенно символической была фигура Шами-дамулла, который в своих учебных курсах основными источниками сделал Коран и сборники по хадисам «*ал-Джами‘ ас-сахих*» Имама ал-Бухари, Имама Муслима и их толкования. Основанные им собрания, превратившиеся затем в курс обучения, называли *Ахл-и хадис* ([Собрания] знатоков *хадисов*) по той причине, что при вынесении богословско-правовых решений (*фетвы*) они опирались только на *хадисы*, отрицая согласные решения местных богословов прошлого, особенно местных ханафитов. Особое внимание уделялось арабскому языку, обучение которому шло на образцах поэтических сборников, имевших хождение на территории бывшей Османской империи. Популярными были также учебники салафитского круга (прежде всего Ибн Таймийа). В числе его учеников, между прочим, был и будущий муфтий Зийа ад-дин ибн Шамс ад-дин (Зияутдин Бабаханов).

Между тем религиозный пуризм Шами-дамулла и ему подобных вполне устраивал новые власти того времени, старавшиеся организовать борьбу с «пережитками прошлого» и опиравшиеся на часть лояльных богословов. Так Шами-дамулла оказался среди тех, кто поддержал начавшееся движение по уничтожению старинных культовых комплексов (*мазаров*), в которых новые власти видели «рассадник религиозных предрассудков». В связи с начавшимися преследованиями богословская среда в Ташкенте и других городах региона сильно ослабла (эмиграция, репрессии). Местных богословов, кто мог бы противостоять Шами-дамулла или Хасан-хазрату, почти не осталось, а оставшиеся не решались вступить в открытую дискуссию, возможно, из-за временного альянса «пришельцев» с новыми властями.

Среди современных верующих сохранился рассказ¹, как Шами-дамулла на одном из своих собраний вступил в короткий спор с несколькими местными богословами. Спор касался толкования некоторых вопросов из области легитимности тех или иных ритуалов и о способе их исполнения (в частности, способа чтения поминальной молитвы во время *джаназа*). Шами-дамулла резко отверг все доводы ученых (опиравшихся, естественно, на местную традицию), буквально подавив их аргументами в виде *хадисов*, затем, как бы закрепляя успех, своим посохом скинул с голов некоторых присутствующих местных богословов их головные уборы (*салла/чалма/дастор*), считающиеся признаком учености. При этом Шами-дамулла резко отверг попытку местных богословов опираться на положения своего мазхаба в виде согласного мнения улемов мазхаба (*иджма'*). Такая, возможно, нарочитая резкость возвысила его авторитет и стала в дальнейшем символом «ваххабитского аргументирования» среди местных верующих. Количество учеников Шами-дамулла после этого случая возросло. Одновременно он, его соратники и последователи получили среди большинства местных мусульман ярлык «*ваххобийлар*» — «ваххабиты».

Возможно, попытка религиозной реформации Шами-дамулла и его соратников осталась бы не столь заметной, если бы не одно обстоятельство. Как сказано, самым влиятельным в регионе из учеников Шами-дамулла был знаменитый муфтий САДУМ Зияутдин Бабаханов (1957–1982). Более того, по мнению большинства богословов региона, годы обучения у Шами сильно повлияли на богословскую позицию Зияутдина Бабаханова, который затем старался опираться в основном на Коран и *хадисы*, вынося *фетвы* от имени САДУМ с установкой на отказ от положений в духе местных традиций. Именно позиция Зияутдина Бабаханова сыграла значительную роль в формировании «советского» официального ислама в странах Центральной Азии. Сформированная экс-муфтием «ваххабитская» позиция САДУМ во многом совпадала с интересами советской идеологии, стремившейся ограничить сферу влияния наиболее живучих форм религиозного сознания, которое было связано с обрядами и ритуалами так называемого бытового ислама.

Очень похожую (близкую к «Ахл-и хадис») позицию занимала другая группа богословов — *Ахл-и Кур'ан* («Приверженцы

¹ Записан доктором А.К. Муминовым.

Корана») или *Узун саколлилар* (букв. «длиннобородые»), — организовавших свои кружки нелегального обучения (*худжра*) в Ташкенте и в некоторых городах Ферганской долины (Маргилан, Коканд и Ходжент). Отрицая местную традицию, *Ахл-и Кур'ан* предпочитали ориентироваться исключительно на положения Корана, особенно что касается ритуалов паломничества на могилы «святых» (*зийара*), не признавали легитимность суфизма и т.п. Сообщество *Ахл-и Кур'ан* как несколько аморфное внутриконфессиональное течение дожило до времен горбачевской перестройки, во время которой пережило пик своего расцвета. Среди самых знаменитых богословов региона, принадлежавших к *Ахл-и Кур'ан*, были такие знаменитые личности, как Таджи-бай-дамулла, Турди-бай-дамулла, Абу-Тураб Йунусов (Ташкент), 'Абдулла-джан махсум-поча (ум. в 1986 г.), Хахимджан-кари Васиев (оба из Маргелана), Мухаммад-Шариф Химмал-зада (Таджикистан) и др.

Особое место в религиозной страте мусульман Туркестана занимала группа шиитов, которых называли и до сих пор называют «Ирони». Первые сведения среднеазиатских историков о насильственных переселениях в Центральную Азию персов из северных провинций Ирана и Афганистана относятся к XV–XVI вв. Это был период дробления феодальных владений темуридов, сопровождавшийся бесконечными междоусобными войнами, завоевательными походами и набегами. К этому времени относится начало подчинения указанных районов кочевым узбекам (Шбанидам), завоевания которых сопровождалось захватом в числе прочих богатств пленников, превращаемых в рабов.

Идеологическим оправданием для захвата в рабство иранцев-мусульман явилось провозглашение среди суннитского населения Средней Азии необходимости борьбы с шиизмом, который при Сефевидях (1502–1736) был принят в Иране в качестве государственной религии. С этих пор традиционные экономические и культурные связи между Ираном и Туркестаном, которые до того продолжались почти 900 лет, сменились взаимными опустошительными набегами. Уже в 1611 г. невольничество шиитов, которых приравнивали к «кафирам» — неверным, было официально санкционировано фетвой духовенства в Герате — столице суннитского Хорасана. Известен исторический факт том, что в Самарканд наиболее активный правитель Мангытов Мухаммед Рахимхан переселил значительное количество жителей временно захваченных им райо-

нов Мерва, юго-восточного Мазандарана, Абиверда и др. Во времена правления Шах Мурада (1785–1800) было присоединение к Бухарскому ханству значительной части современной Туркмении с центром в Мерве. После того, как жители Мерва сдались, довольно большое число их во главе с сыновьями убитого правителя Байрам Али было переселено в Бухару. Многих этих переселенцев, превращая в рабов, отправляют на работоторговые рынки Бухары, Самарканда и в другие города Бухарского ханства.

Известно также, что в начале XX в. выходцы из Ирана составили в Средней/Центральной Азии заметную и растущую прослойку пришлого населения. Особенно быстро увеличивалась их численность в пограничных с Ираном районах. Например, в Закаспийской области насчитывалось 18 511 иранцев. Выходцы из Ирана составляли заметный процент населения и в других городах и областях Туркестанского края. В Самарканде в 1910 г. было учтено около 300 иранских подданных, и кроме них здесь проживало свыше 16 тыс. близких по языку и религии персам так называемых ирони, являющихся подданными Российской империи. В Ташкенте по данным за 1908 г. жил 741 иранец, во всей Сырдарьинской области — 2 110 иранских подданных. В Ферганской области в 1914 г. насчитывалось свыше 2 368 выходцев из Ирана и т.д.

Среди иранцев, осевших в Средней Азии в начале XX в., было немало бабидов (бехаистов)¹. Они покинули родину из-за религиозных и политических преследований. В Туркестане бехаисты получили возможность свободно исповедовать свои религиозные взгляды. Подавляющее большинство иранцев, находившихся в начале XX в. в Средней Азии, состояло из разоренных крестьян, ремесленников и рабочих Южного Азербайджана, Хорасана и других провинций Северо-Восточного Ирана, покинувших родину в поисках заработка. Иранские отходники в Средней Азии работали грузчиками, дворниками, домашней прислугой, чернорабочими на заводах, железной дороге, стройках, нефтепромыслах, сельскохозяйственными батраками и т.д. Именно эти слои «ирони» проявляли максимум

¹Бабиды (бабиты) — последователи религиозно-политического учения Баба (Саид Али Мухаммад (1819–1847)), ставшего идеологией демократического народного движения в Иране (1848–1852), направленного против шахской и религиозной власти и против засилья иностранных держав. Бехаиты — последователи учения, созданного в Ираке группой эмигрировавших из Ирана бабитов. Основатель — Мирза Хусейн ‘Али ан-Нури (1817–1892).

конформизма к любым властям, исходя их своего «полулегитимного статуса» в чисто суннитской среде. Правда, основное число бехаистов занималось торговлей и отрицательно отнеслось к экспроприаторской политике большевиков. Во времена чисток часть их (особенно из Ашхабада и Мерва) бежала на территорию Ирана, в Индию и Европу.

Хотя шиитов тоже коснулись гонения на религию, однако основная часть «ирони» привыкла к неблагоприятным условиям и сохранила свою этническую и религиозную идентичность до наших дней.

Другая секта, которая попыталась распространить свое влияние в Бухаре в раннее большевистское время, — это ахмадийцы (*Ахмадийя*). Их эпоним Мирза Гулам Ахмад происходил из Индии. В 80-е гг. XIX в. он объявил себя Махди (Мессией) и предрекал приближение дня Страшного суда. Собственно учение представляло эклектическую смесь суннизма, шиизма и философии индуизма. Ахмадийцы положительно оценили последствия колониального захвата Индии Британией, так как это, по мнению новоявленного «Мессии», вывело индусов из спячки и приобщило к индустриализации. *Ахмадийя* отрицали вооруженный джихад, предпочитая «джихад языка», т.е. мирную проповедь.

По странной иронии ахмадийцы в начале третьего десятилетия XX в. не сумели распространить своего влияния в значительных масштабах, а потом и вовсе исчезли с исторической арены. Однако новая волна ахмадийцев прибыла в регион (наряду с другими мусульманскими сектами) уже в наше время, т.е. после развала СССР.

* * *

Таким образом, мы видим, насколько пестрой в религиозно-идеологическом и политическом отношениях выглядела местная мусульманская община, особенно ее лидеры. Предметом перманентных дискуссий был широчайший круг вопросов — от простых ритуальных и до политических. Однако со временем политическая составляющая дискуссий все более угасала либо тщательно скрывалась, так как нарастающая агрессия большевиков, репрессии поставили все дискутирующие стороны в крайне неблагоприятные условия. И быстрее всего к ним приспособились консервативные богословы и простые верующие, опираясь на привычные для себя конформистские позиции, предполагающие отстранение от политики.

Наиболее мобильными (как в политическом, так и в религиозном отношениях) оставались джаиды. Как и все реформаторы, состояние упадка в исламских социумах джаиды воспринимали как забвение былого расцвета рационалистических и философских наук в мусульманских странах, утраты других научно-технических традиций. Попытка джаидов возвысить роль мусульман в мировой истории не только отражает их стремление обосновать заимствования. Нельзя забывать, что джаиды тоже участвовали в поиске идей и являлись частью других процессов, происходящих в мире ислама, ищущего свое место в мировой истории и оценивающего свою роль в качестве цивилизации и культуры.

Такое обращение к «светлому прошлому» исламской уммы в публикациях реформаторов всех направлений часто выглядит как естественная идеализация прошлого, переходящая в ностальгию с понятными в таком случае сожалениями об утраченном. Однако эта ностальгия нередко превращается в знаковый психологический феномен, при котором это самое «светлое прошлое» настолько абстрагируется, что превращается в картину, далекую от истинного положения дел и становится абстрактной и недостижимой парадигмой.

Постреволюционные джаиды, как это видно в некоторых их статьях, видели причину отставания от Европы не только в исключении из системы образования светских наук. Гораздо чаще они говорили об усиливающейся иррациональности мусульман, отказе от иджихада либо неэффективном использовании предоставляемой гибкости рациональных основ (корней) и методов фикха и т.п.

Однако в любом случае и в любой публикации правых джаидов дореволюционного времени пределы критики не распространялись на «святая святых», т.е. на саму религию, а только лишь на ее неверную интерпретацию и соответственно на сложившийся в результате этого «неправильный образ жизни» мусульман. Дело доходило до того, что в своих публикациях реформаторы признавали большинство мусульман практически заблудшими, что тоже едва ли могло стать стимулом для расширения их аудитории, особенно в среде консервативных богословов. Но даже те джаиды, кто в той или иной степени сотрудничал с большевиками и даже стал коммунистом, в большинстве своем не были так агрессивны в отношении к религии, как того требовала «господствующая идеология».

Сила и одновременно слабость джадидов (или, если угодно, их историческая драма) состояла, кроме всего прочего, в следующем. Для преодоления настороженности основной части консервативных богословов и уммы к переменам, джадиды сочли нужным обращаться к периоду расцвета исламской культуры, который исследователи называют периодом «классического ислама». Именно воспоминания о «светлом прошлом», по мнению джадидов, должны были подтолкнуть общину к переменам или возрождению периода своего расцвета. Но все дело в том, что это прошлое в глазах большинства мусульман, особенно богословов-консерваторов, воспринималось и толковалось (и до сих пор воспринимается) сакрально. Наивысший же расцвет ислама (как религии, политической системы и общественного устройства) консерваторы относят в большей степени к периоду Пророка. Иными словами, особенность этой сакрализации консерваторов в том и состоит, что она непосредственно смыкается с теократической идеей времен «истинного халифата». Едва ли это можно назвать приемлемым стимулом модернизации, по крайней мере, в том виде, в каком это понимали джадиды. Впрочем, сами джадиды тоже были склонны к сакрализации, в лучшем случае идеализации прошлого исламской культуры классического периода. Но их сакрализация (идеализация) прошлого мусульман основана в большей степени на призыве возрождения рационализма раннего ислама, тогда как их оппоненты из консервативных кругов оставались в конфессиональных окопах эсхатологических и прочих предписаний мазхабов.

Однако консервативные джадиды («правые») не вписывались в ту «генеральную линию партии», исходящую из неприятия религии, навязанной Лениным¹. Их попытки адаптации под новые реалии весьма условны². Очевидно, они хорошо по-

¹ Эта линия, которая в Средней / Центральной Азии стала воплощаться с того момента (примерно после 1924 г.), когда окончательно были подавлены основные очаги сопротивления большевизации региона (так называемое басмачество).

² К адаптации большую готовность выражали консерваторы, охотно сотрудничая с официальными властями, пользуясь традиционно высокопарной риторикой в отношении к официальным лицам. В тоне их публичных заявлений звучат открытые выражения готовности сотрудничать с государством, поиск и ожидание от них помощи и т.п. При этом особенно заметно ощущение собственного статуса как части государственных органов. Этот «странный альянс» определил специфику и статус тех улемов, кто продолжал свою деятельность легитимно (благодаря А. Бенигсену такой «ислам» получил не вполне корректное название «официальный ислам»).

нимали, что религию и исламскую идентификацию власти воспринимали по меньшей мере как нежелательную. Более того в некоторых их публикациях встречается как скрытая, так и открытая критика такой позиции власти и даже заметно восприятие политики большевиков как продолжение былой колониальной системы контроля.

В данном случае, на наш взгляд, следовало бы внести ясность. До революции 1917 г. нелюбовь джадидов к имперским колониальным властям исходила из отношения колониальной администрации к предлагаемым реформаторами переменам в системе образования, представительству мусульман в высших властных структурах губернаторства и т.п. Реформаторы (особенно джадиды) активно поддерживали идею об «очищении ислама» (как первый шаг к общемусульманской интеграции), что воспринималось колониальными властями в Туркестане достаточно настороженно (как объединение мусульман против «неверных») и не могло прибавить взаимной симпатии.

Вместе с тем нельзя не признать, что имевшее место сразу после колонизации столкновение двух миров, религий и культур, фактически способствовало тому, что местные интеллектуалы стали более серьезно задумываться о причинах своей отсталости и обширной стагнации. Именно тогда были поставлены вопросы о прогрессе (*тараккиёт*) и развитии культуры (*маданий ривож*), которые были ключевыми в идеологии джадидов. Однако для прогресса требовались перемены, которые так или иначе обрели бы религиозный и затем социальный и политический контексты. Последнее обстоятельство не могло не настораживать имперские власти. Тем не менее перемены как внутри самой Российской империи, так и в ее мусульманских провинциях стали реальностью.

Путь этих перемен в императорской России (как бы к этому джадиды отрицательно не относились) предполагал постепенные, привычные и патриархальные методы. Большевицкая же Россия допускала только временные (начальные) компромиссы и затем насильственную ломку привычных устоев. И, естественно, о реформации религии, тем более о ее месте в обществе в качестве духовной альтернативы, не могло быть и речи. Тем не менее надо отдать должное большевикам как мастерам временных альянсов и компромиссов, в частности, потому что благородный джадидский порыв к переменам был

ими удачно использован в борьбе с религией вообще и особенно с ее наиболее консервативной составляющей — конфессиональным исламом.

Отношение мусульман-богословов к власти большевиков было разными вызывало массу дискуссий. Большинство джаидов не только сочло возможным сотрудничать с новой властью, но даже вошли в состав государственных структур большевиков, вступали в Компартию. Правда, основная их часть подверглась репрессиям во время «чисток» конца 30-х гг. XX в.

Некоторые мусульмане, хорошо понимая, что кроется за большевистским «заигрыванием с религией», вливались в антибольшевистские движения так называемых басмачей, другие сохраняли нейтралитет (по крайней мере, внешне), третьи, обманутые довольно либеральным отношением ранних большевиков к религиозным обычаям и богословам, поддержали новую власть. При этом мы вновь видим попытку приспособить богословско-правовые нормы к изменившимся условиям. Часть богословов продолжала предлагать новые идеи для сотрудничества с большевиками, пытаясь, как сказано, сочетать модные тогда социалистические лозунги с положениями мусульманской юриспруденции, основываясь на упомянутой теории «исламского социализма», с соответствующим государственным устройством.

Однако всем подобным теориям и надеждам не суждено было воплотиться в жизнь: окрепшие в политическом и военном отношении большевики повели широкое наступление на религию, и уже к началу 30-х гг. XX в. о политическом или, скажем, законодательном статусе ислама не могло быть и речи.

Множество мусульманских богословов было расстреляно, сослано в Сибирь или другие районы СССР. Забегая вперед, можно сказать, что плоды такой бездумной и насильственной секуляризации (а позже и поголовной «атеизации») спустя 70–80 лет пришлось пожинать политикам и основной части верующих. В те же 30-е гг. прошлого столетия были окончательно ликвидированы вакфы духовных учреждений (медресе, мактабов и мечетей), а сами они были почти все закрыты. Их здания использовались под жилье, склады, ремонтные мастерские.

5.4. Уламо в условиях реформ 1920-х гг.

Значение изучения ислама на территории среднеазиатского региона в период его существования в рамках Советского Союза вполне очевидно, поскольку исторический опыт взаимоотношения этой религии со светско-атеистической властью является составной частью современного исламоведения.

Вместе с тем внимание к данному аспекту истории ислама в Средней Азии в XX столетии необходимо по ряду причин. Так, Д.Ю. Арапов, автор солидной монографии, посвященной комплексному исследованию всей системы государственного регулирования духовной жизни мусульман России в последней трети XVIII — начале XX в., в заключение проведенной работы констатирует, что «вплоть до падения монархии Романовых, в России существовала далеко не идеальная, но в целом достаточно удовлетворяющая основные религиозные потребности мусульман, находившаяся под «государственным присмотром» за ними система организации их духовной жизни»¹. А после революции 1917–1918 гг., пишет автор, весь старый порядок государственного регулирования ислама в стране достаточно быстро обрушился и начался новый, качественно совершенно иной этап истории отечественного ислама. Исламская тематика не входила в основной круг проблем, интересовавших на протяжении большей части XX в. политическое руководство страны². Однако этот тезис не может быть принят безоговорочно в отношении, например, 1920-х гг. Применительно к этому времени даже термин «гонение ислама» едва ли может исчерпывать сложность проблемы взаимоотношения коммунистическо-атеистической власти и ислама на территории среднеазиатского региона (после национально-территориального размежевания и Узбекистана). В политической практике того времени имело место стремление руководства Советского Союза использовать мусульманское духовенство в интересах нового режима.

Эта политика и реакция на нее исламского духовенства наиболее полно проявили себя в ряде масштабных и значительных по последствиям мероприятий советской власти на протяжении второго десятилетия XX в., т.е. в годы новой экономической политики. Проведение необычного для коренного населения процесса секуляризации, сопровождаемого широкой атеисти-

¹ Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX вв.). М., 2004. С. 248.

² Там же. С. 249.

ческой пропагандой, могло привести к обострению политической напряженности и усилению повстанческого движения.

В советской литературе, например, в 1990 г. отмечалось следующее: «До нынешнего времени у нас замалчивали такое обстоятельство: в мусульманских районах проведение первых социалистических преобразований было бы просто невозможно, если бы их не поддержала часть мусульманского духовенства»¹. Поэтому от позиции исламского духовенства зависел характер и успешность реформирования на социалистический лад традиционного общества, структура которого была тесно связана с религией ислама.

Уже в первые годы своего существования советское государство поспешило принять все необходимые законодательные меры для секуляризации всех сторон жизни общества, для потери исламом ряда его важных функций. Так, в Туркестанской республике (1918–1924 гг.) на основании декрета ВЦИК и СНК РСФСР от 24 ноября 1917 г. «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» все привилегии, которыми пользовалось мусульманское духовенство, саиды и ходжи, были ликвидированы. Однако реализация на практике этого и других законодательных актов потребовало определенного времени, которое охватило главным образом 1920-е гг.²

Среди мероприятий советской власти, связанных с социалистическим переустройством среднеазиатского региона, прежде всего выделяется широкомасштабная акция по национально-государственному размежеванию этой колониальной окраины. Как пишут авторы монографии «Туркестан в начале XX века...», «претворение в жизнь идеи размежевания народов явилось удачно осуществленным тактическим маневром большевиков. Прежде всего, ощутимый урон был нанесен по идеологии и практике национально-освободительного движения. С созданием же национально-территориальных образований, приданием им статуса “национальной государственности” Центру удалось направить внимание народов региона с внешнего врага, каковым для них являлся он сам, на внутренние проблемы, что не замедлило сказаться на состоянии национально-освободительного движения в Средней Азии, ко-

¹ Вишневецкий А. Как это делалось в Средней Азии. О политике коммунистов Туркестана и Бухарской НСР в отношении религии // Наука и религия. 1990. № 3. С. 44.

² См.: Саидбаев Т. С. Ислам и общество (Опыт историко-социологического исследования). 2-е изд., доп. М., 1984. С. 139–141.

торое с середины 1920 гг. пошло на убыль»¹. Осуществление размежевания и образование новой «национальной государственности» привнесли новые нюансы в дальнейшее развитие народов Средней Азии, поскольку с образованием союзных республик, автономных республик и областей вводилось ранжирование, дифференциация этносов². Однако для исламского духовенства административно-политическая дифференциация этносов не являлась определяющим фактором. Главным было состояние населения, исповедовавшего ислам. Завершение длительного периода вооруженной борьбы на территории региона, истощавшей силы коренных народов и уносившей сотни тысяч жизней по причине голода, в условиях новой экономической политики и наступившей стабилизации само по себе положительно. Образование Узбекской ССР и удовлетворение III съездом Советов Союза ССР в мае 1925 г. «волеизъявления» народов Узбекской республики об их вхождении в состав СССР породило положительный отклик, по крайней мере, части исламского духовенства. Так, в июне 1925 г. состоявшееся в Старой Бухаре чрезвычайное собрание улемов послало ЦИК УзССР телеграмму, в которой горячо приветствовало вхождение Узбекистана в состав Союза ССР³. Такая позиция вполне понятна, если учитывать, что на состоявшемся в январе 1924 г. съезде мусульманского духовенства Бухарской республики принятая участниками резолюция призывала все мусульманские народы дружнее сплотиться вокруг советской власти, единственно способной осуществить дело освобождения угнетенных народов Востока и доказавшей это всей своей политикой в течение шести лет, а также на примерах Туркестана и Бухары⁴. Тем более позитивное отношение к этому акту государственного строительства исходило от исламского духовенства бывшей Туркестанской республики. Еще в 1923 г. предписанием НКВД на территории Туркестанской республики было запрещено регистрировать до особых распоряжений исламские религиозные объединения из жителей коренного населения. Можно было зарегистрировать лишь одно «духовное управление» под названием «Назарал-и-Диния»⁵. Очевид-

¹ Туркестан в начале XX века... С. 667.

² Там же. С. 668.

³ Правда Востока. 1925. 12 июня (№ 128).

⁴ Туркестанская правда. 1924. 5 февр. (№ 28).

⁵ ГАТО (Государственный архив Ташкентской области), ф. 336, оп. 3, д. 9, л. 4.

но, что целью контроля над организационным оформлением конфессиональной системы являлась лояльность этой системы в отношении политических мероприятий советской власти.

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

Договор о дружбе и братстве между РСФСР и Турцией был подписан 16 марта 1921 г. Опираясь на военную помощь советского государства, Турция смогла нанести решающий удар по греческим войскам и одержать победу в войне за национальную независимость. После этого началась борьба за упрочение государственного строя. Руководство молодой республики во главе с Мустафой Кемаль-пашой в 1924 г. провело реформы, которые своим характером и направленностью устраивали лидеров советской страны. Кемалистская революция не ограничилась тем, что в основу экономического развития было положено государственное регулирование экономики. Были закрыты мусульманские духовные школы, а все учебные заведения становились светскими и переходили в подчинение министерства просвещения. Упразднилось также министерство по делам религии и вакуфов. Немаловажной акцией стала и ликвидация мусульманских духовных судов, функции которых передавались государственным судебным учреждением¹. В своей совокупности эти реформы в области образования судопроизводства вполне отвечали интересам коммунистического руководства СССР: синхронно с социально-политическими переменами в кемалистской Турции в Советском Союзе в 1920-е гг. проводилась политика серьезного ограничения влияния ислама на коренное население Средней Азии. В связи с этим необходимо было обеспечить лояльность мусульманского духовенства в отношении реформационного процесса.

Руководство Союза понимало, что советская внешняя политика в отношении государств с мусульманским населением не могла не затрагивать интересы, мировоззренческие устои исламского духовенства Средней Азии, и поэтому активно употребляло всю мощь пропагандистской машины для поддержания антиимпериалистических настроений многомиллионной

¹Турецкая республика: Справочник. М., 1990. С. 31–32.

массы мусульманского населения стран Азии и Африки, в том числе советской Средней Азии.

Использование в целях пропаганды темы антиимпериалистической борьбы относится еще к годам Гражданской войны и повстанческого движения. Как указывал председатель Мусульманского краевого бюро Турар Рыскулов в мае 1919 г. на Первой краевой конференции мусульманских организаций Российской компартии в Туркестане, мусульманский Восток оказался в критическом состоянии именно благодаря проискам мирового империализма¹.

Поскольку вера и государство в исламе тесно связаны, а сама эта религия не знала четкого разграничения светских и духовных функций, что способствовало долгому сохранению нераздельности духовной и светской властей, религии и государства², принятие Великим Народным Собранием Турции 3 марта 1924 г. Закона (№ 431) о ликвидации халифата как средоточия светской и духовной власти вызвало широкий резонанс в мусульманском мире.

Советское руководство и официальная пресса однозначно увязали тему халифата с темой империализма. Газеты писали: «Уничтожение халифата вырывает из рук империалистической буржуазии огромный козырь. С помощью этого козыря то одна, то другая великая держава и их группировки поддерживали свое влияние и воздействие на мусульманский мир. И понятно, что обеспокоенная английская буржуазия лицемерно выступает ныне в защиту “нравственного престижа” и ранга великой державы, которые теряет Турция, изгнавшая своего халифа.

Что весят на весах империалистической политики такие высокие материи, как “нравственный престиж” и прочие красивые слова, в достаточной мере определяется кроваво-насильственной деятельностью английской и всякой иной буржуазии на Востоке. Турция обязана своим престижем — без кавычек! — в первую очередь силе военно-революционного сопротивления турецких масс, опирающегося на всемирное сочувствие и полную поддержку Союза Советских Республик»³.

¹ Мусбюро Р.К.П. (6) в Туркестане. 2 и 3 Туркестанские Краевые Конференции Р.К.П. 1919–1920 гг. Ташкент, 1923. С. 8.

² См.: *Сюкияйнен Л.Р.* Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М., 1986. С. 7.

³ Туркестанская правда. 1924. 20 марта (№ 84).

В этом же духе было выдержано постановление 1-го Всебухарского курултая (съезда) улемов (февраль — март 1924 г.). Съезд, на который прибыло со всей Бухарской республики 113 представителей уламо и «фукахо» (толкователей шариата), оценивался, не без оснований, советской прессой как историческое событие в жизни народов Востока. Постановление «Об Англии» гласило: «Все стремления Англии с давних времен сводятся к разрушению и уничтожению прав и самостоятельности народов Востока, к желанию раздавить империалистической пятой угнетенные народности Востока.

Захватив деспотической лапой Аравийский полуостров, ненасытная Англия пушечным обстрелом оскорбила священную гробницу Мекку, угнетает наших братьев в Аравии и Индии и, наконец, протянула руку на Афганистан, нанося ущерб всему миру Ислама и шариату». В заключение Всебухарский курултай улемов призвал все мусульманские народы тесно сплотиться вокруг Советской республики, являющейся подлинной защитницей трудящихся народов Запада и Востока¹.

В связи с событиями в реформируемой кемалистами Турции интерес представляет позиция ташкентского духовного управления «Назарал-и-Диния» по поводу восстания на юго-востоке Турции во главе с шейхом Саидом. Будучи, по сути, национально-освободительным движением курдского народа, оно имело религиозную окраску и воспринималось как реакция на политику Анкары. В «Обращении ко всем мусульманам» президиум «Назарал-и-Диния» в составе муфтия Зухретдина Агляма, Абдул Хафиза Хан Магзума, Муллы Карим Кары указал, что восстание шейха Саида, главы ишанского ордена «Накшбандия» в Турции, было инициировано политической английской империализма. Сам шейх Саид вместе с реакционными группами турецкого государства был подкуплен англичанами. Шейх Саид вел борьбу под лозунгом курдской автономии, а это означало, что в случае успеха управление Курдистаном неизбежно попало бы в руки англичан. В этой борьбе, излагается в «Обращении», шейх Саид вместе с турецкими контрреволюционерами использовал и религиозные лозунги. Восставшие требовали восстановления халифата, который осужден истинными мусульманами, стремящимися к культурно-экономическому возрождению народов Востока.

¹Туркестанская правда. 1924. 11 марта (№ 58).

«Они (т.е. восставшие), желая призвать халифат к жизни, хотят, чтобы он снова стал игрушкой в руках империалистов и причиной больших несчастий для мусульманских народов...

Мы, прогрессивное духовенство Средней Азии, не можем стоять в стороне от борьбы, которую ведет зарубежное прогрессивное духовенство, тем более потому, что ядовитая реакционная зараза просачивается и в наши пределы, особенно в правые группы духовенства. Мы предаем проклятию Шейха Саида, ему подобных лакеев английских империалистов и его единомышленников как за рубежом, так и на нашей территории.

Мы призываем все сознательное и честное духовенство последовать нашему примеру и предать проклятию иностранных империалистов и их прислужников»¹.

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

Однако при всей важности международного аспекта основной в политике советского руководства являлась проблема строительства социалистического общества. В 1920 гг. в социально-экономической и политической жизни Узбекистана земельно-водная реформа, проводившаяся с 1925 по 1929 г., затрагивала интересы земледельцев, основы их экономического, социального и духовного бытия. До середины 1920-х гг., т.е. до национально-государственного размежевания на территории Средней Азии, земельные реформы, за исключением изъятия земель у переселенцев из России, практически не проводились². Переход же к новой экономической политике, снизив размер продналога по сравнению с продразверсткой, содействовал в некоторой степени улучшению материального положения и восстановления дехканских хозяйств³. Однако структура сельского хозяйства, система землепользования оставались без изменения. Сохранялись малоземелье и безземелье⁴.

¹ Правда Востока. 1925. 10 мая (№ 99).

² Материалы по 2-му Курултайю Советов. Земельный вопрос в Узбекистане. Самарканд, 1927. С. 10–11.

³ См.: *Алимов Н.А.* Узбекское дехканство на пути к социализму (Социально-экономическое преобразование в узбекском кишлаке в 1921–1925 гг.). Ташкент, 1974. С. 32.

⁴ См.: *Голованов А.А.* Крестьянство Узбекистана: эволюция социального положения. 1917–1937 гг. Ташкент, 1992. С. 83.

Сессия ЦИК УзССР 2 декабря 1925 г. приняла декреты «О национализации земли и воды» и «О проведении земельно-водной реформы». Характер декретов определялся резолюциями и решениями II съезда компартии республики, прошедшего в ноябре 1925 г. в Самарканде. Указывалось, что «земреформа ликвидирует феодальную, помещичью, байскую группу хозяйств, задерживающую нормальное развитие товарных отношений и производительных сил в сельском хозяйстве». Признавалось, что она является по существу революционным актом¹. Руководитель коммунистической организации Узбекистана А. Икрамов, на II съезде КП(б) Узбекистана, задавая вопрос, почему только в 1926 г. партия оказалась в состоянии провести земельную реформу, выделил семь основных причин. Примечательно, что позиция исламского духовенства отсутствовала среди них². Тем не менее игнорировать этот социальный слой местного общества было нельзя: влияние духовенства на сознание широких масс верующих было огромным. И здесь коммунисты использовали уже апробированный в предшествующие годы социальный инструментарий. А. Икрамов, затрагивая вопрос о землях духовенства, указывал на необходимость тщательного подхода, т.е. «не задевая интересы мелкого духовенства в противовес крупным»³. Иными словами, принцип классового подхода был привычно поставлен во главу угла проводимой политики.

В соответствии с ней предусматривалась полная конфискация хозяйств крупных собственников, передача их земель в государственный земельный фонд с последующей раздачей беднякам. Важно отметить, что независимо от идеологических и политических установок правящего режима ликвидация торгово-ростовщического капитала, занимавшего крепкие позиции в сельскохозяйственной сфере экономики, реализация реформ объективно вела к расшатыванию экономических основ традиционного общества. Достаточно отметить, что до земельно-водной реформы 1925–1929 гг. байские элементы города и кишлака, сосредоточившие в своих руках около трети всех культурных земель, как правило, не принимали участия в сельскохозяйственных работах и вели паразитический об-

¹ Коммунистическая партия Узбекистана в реализации и решениях съездов и пленумов ЦК. Т. I. 1925–1937. Ташкент, 1987. С. 137–138.

² См.: *Икрамов А.* Итоги земельной реформы и перспективы ее закрепления. Самарканд; Ташкент, 1926. С. 1–2.

³ Там же. С. 10.

раз жизни. В хозяйствах баев, особенно в наиболее развитых областях Ташкентской, Ферганской, Самаркандской, широко использовался феодальный способ эксплуатации. Кроме байства существовала и другая, хотя и незначительная по величине группа эксплуататоров — горожане-землевладельцы, которые не только не обрабатывали сами землю, но даже и не жили в кишлаке, сдавая землю в аренду и получая феодальную ренту¹.

Другое дело, что лишь небольшая часть национализированных земель (10 %) была распределена между бедняцкими, малоземельными хозяевами, а основная часть национализированных земель осталась в распоряжении государства и была со временем передана колхозам и совхозам. Тем не менее размах мероприятий и их последствий для исламского общества Средней Азии был значителен. Неслучайно в прессе того времени писали о том, что «после долгих усилий, на 9-м году советской власти, в тяжких муках рождается новый аграрный строй в Узбекистане»².

Власти имели основания рассчитывать на поддержку реформы со стороны части «прогрессивного», как писали в то время, духовенства. С одной стороны, как пишут авторы статьи «Мухаммаджан Хиндустани и религиозная среда его эпохи» Б.М. Бабаджанов, А.К. Муминов и М.Б. Олкотт, еще в царское время на территориях с прямым правлением колониальной администрации (в том числе и в Ферганской долине) богословы постепенно обретали опыт прямого контакта с представителями иной веры, приучаясь к компромиссам. Может быть, поэтому, пишут указанные авторы, большевики предпочитали утверждение на религиозные должности (кадиев, затем муфтиев, имамов, мударисов) на территориях бывших Бухарского и Хивинского ханств богословов Ташкента или Ферганы, которые, используя прежний опыт компромиссов, быстро приспособились к новому положению³. Ташкент, по сути, начал играть все более возрастающую роль в качестве религиозного центра уже в период Первой русской революции и особенно после Февральской буржуазно-демократической революции, когда здесь появился ряд мусульманских печатных изданий, политических организаций и т.п. В начале же 1920-х гг. в Ташкенте среди богословов появились такие, кто предпринял

¹ См.: *Зайченко Ж.* Классовая борьба в узбекском кишлаке (1925–1929 гг.). Ташкент, 1989. С. 22.

² Правда Востока. 1926. 15 февр. (№ 39).

³ См.: *Бабаджанов Б., Муминов А. К., Олкотт М. Б.* Указ. соч. С. 48.

попытку, условно говоря, критического подхода к некоторым локальным формам бытования ислама и даже попытка их реформировать¹.

Именно такая богословская среда и была носителем позитивного отношения к проводимой властью земельно-водной реформе. Вместе с тем, например Ферганская долина, главный хлопковый район Средней Азии, более прочих территорий находилась в тисках торгово-ростовщического капитала, вследствие чего этот регион выделялся малоземельем и безземельем сельских тружеников. И эта социально-экономическая ситуация не могла не влиять на настроение части духовенства, стремившегося к стабильности и сохранению влияния на массу верующих. Поэтому оформление прогрессивного слоя в среде исламского духовенства имело серьезные причины.

В «Обращении к мусульманам» Ташкентское центральное духовное управление, разъясняя свое положительное отношение к земельной реформе, приводило доказательства, ссылаясь на священный Коран, в частности, на главу 104, в которой «совершенно ясно говорится, что тем, которые будут копить себе богатства и будут держать его у себя, указывается дорога в ад». Апеллируя к авторитету книги «Хидая-и-Шариф», авторы «Обращения» Мулла Абдул Хафиз Махдум (председатель духовного управления) и члены управления Алим Хан Мусахани, Зухратдин Аглям, Абдул Вахид Кары цитировали: «Кто воскресит землю, т.е., кто приведет ее в обработанное состояние, тот является хозяином ее, кто после этого землю бросит и ее начинает обрабатывать второй, то хозяином ее является второй». Комментируя пример, богословы подчеркивали, что право на землю имеет тот, кто личным трудом воскресил ее. Ссылаясь на различные богословские и юридические книги, указанные богословы отмечали: «Если хозяева земель не в состоянии обрабатывать их, то правительство должно отобрать эти земли и передать другим для того, чтобы эти земли не оставались необработанными». Поэтому меры советской власти заключались в «Обращении», направленные на удовлетворение безземельных излишками земель, на избавление чайрикеров от постоянного унижения и освобождение от рабства, — эти меры никогда не будут противозаконными с точки зрения религии ислама. И если имеющие много земель сами не отдадут их, то раздел

¹ Там же. С. 53.

земель правительством и пользование дехканами этими землями не является запрещенным¹.

Следует отметить, что немалая часть духовенства заняла в отношении реформы враждебную позицию. Играя на религиозных чувствах населения, консервативный слой исламского духовенства вел агитацию против реформы, настаивая, что «с религиозной точки зрения земреформа оправдываться не может»². Дехкан убеждали в том, что земреформа противоречит законам шариата и, чтобы не навлечь гнева божьего, они должны отказаться от байских земель³. Утверждалось, что проклятие постигнет тех, кто получит в результате земельно-водной реформы «чужую» землю без согласия (розылик) ее хозяина. Поэтому нередко бедняки отказывались от наделов⁴.

В это время антиреформационная агитация консерваторов была в значительной мере подорвана выступлением группы кокандских уламо, выступившей с ривоятом, оправдывающим реформу. Ее поддержали и другие прогрессивно настроенные священнослужители Ферганы, что вызвало резкие нападки на них консервативного духовенства⁵. В ответ прогрессивное мусульманское духовенство Ферганской области в обращении к верующим ссылками на Коран доказывало, что хозяином земли является только тот, кто лично ее обрабатывает. Представители ферганского духовенства — Мухетдин Хан Садыханов (мутавали), Азам Ходжа Махмуд Ходжаев (имам), Урунбай Кары (имам) и другие — заверяли трудовых дехкан в том, что только они являются владельцами земли, поскольку их непосредственный труд прикладывается к обработке ее. В их «Обращении» благословлялось наделение бедняков и середняков землями, принадлежащими нетрудовым владельцам. Последним же предлагалось не препятствовать отчуждению земель, а оказывать поддержку этому делу, как допустимому и непротивствуемому исламом⁶. Члены Ферганского областного «Назарал-и-Диния» Миян Кудрат Хазрат Ишанджан Хазратов, Мадаминджан Мусабаев, Урунбай Кары Матгазиев, Усманджан Шарап Ходжаев, Нигмаджан Аталыков, ознакомившись с обращениями Таш-

¹ Правда Востока. 1925. 28 нояб. (№ 269).

² Социалистическое переустройство сельского хозяйства в Узбекистане (1917–1926 гг.). Ташкент, 1962. С. 260.

³ См.: *Зайченко Ж.* Указ. соч. С. 25.

⁴ См.: *Сухарева О.А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960. С. 77.

⁵ См.: *Аминова Р.Х.* Аграрные преобразования в Узбекистане накануне сплошной коллективизации (1925–1929 гг.). Ташкент, 1969. С. 83.

⁶ Там же.

кентского центрального управления и улемистов г. Коканда, заявили, что те, кто идет против реформы, агитирует за запрещение пользоваться отчужденными землями, а также и те, кто стремится к скрытию своих земельных участков от власти, — являются врагами и отступниками от шариата¹.

Типичным ривоятом — обращением к верующим, в котором ссылками на священные книги доказывалась законность земельной реформы, можно считать ривоят зеравшанского духовенства, текст которого имеет смысл привести полностью:

«Бытие всех народов мира, поднятие благосостояния стран, существование благополучия всех живых существ вселенной — зависит от земледелия.

Вот почему советское государство, стремясь к осуществлению благополучия народа, поднятию интенсивности земледелия, улучшению образа жизни бедноты, осуществлению благоустройства страны и развитию народного хозяйства, должно провести земельную реформу, дабы каждый мог приложить свой личный труд.

Земли, пустующие и оставленные владельцами их вследствие неумения работать на них или нежелания продолжать свое дехканство, а равно излишки земли, находящиеся у отдельных граждан, подлежат изъятию и передаче тем безземельным беднякам, которые пожелают трудиться и обрабатывать их своим личным трудом, уплачивая все налоги и повинности советскому государству, что будет способствовать росту благосостояния и благополучия страны, развитию хозяйства и улучшению жизни трудящихся.

Это с точки зрения шариата признается вполне допустимым и справедливым»².

Роль прогрессивного духовенства в проведении земельной реформы была значительной. Власть активно использовала его авторитет в своих целях. В то же время улема оказалась расколотой. Газеты с удовольствием отмечали этот факт. Вот пример: «Представляет большой интерес наблюдать тот идейный разброд, который вызвала земельная реформа в среде духовенства и улемистов Ферганы.

Мы уже не раз отмечали, что активного противодействия земреформе со стороны духовенства совершенно нет. Наоборот, ривоят ферганского духовного управления, выпущенный

¹ Правда Востока. 1925. 13 дек. (№ 282).

² Правда Востока. 1926. 3 дек. (№ 279).

последним в десятках тысяч экземпляров, одобряющий земельную реформу, как историческое дело, не только не идущее вразрез с установлениями религии, но и отвечающее ее требованиям, — этот ривоят сразу же определил лояльную позицию прогрессивной части духовенства.

Это, а с другой стороны восторг и радость, которые вызвала земреформа в широких массах кишлачной бедноты, привели в состояние полной растерянности реакционную улему, и хотевшую оказать сопротивление земреформе, но не имевшую для этого на кого опереться»¹.

Духовенство же, выступавшее с одобрением реформы, опиралось на вполне определенный социальный слой. Судя по имеющимся литературным данным, это была совокупность самостоятельно хозяйствующих (или готовых хозяйствовать) субъектов экономической системы, тесно связанных с рыночными отношениями мелких производителей, чьи хозяйства держались на личном труде. В их социальном портрете, как пишет современный исследователь, приоритетными и ведущими характеристиками были: хозяин земли, глава семьи, налогоплательщик, устремленность к зажиточной жизни. Этими приоритетами диктовалась предприимчивость в индивидуальной производственной деятельности, инициативность в хозяйствовании, рациональное использование земли².

Эта психологическая характеристика, социально-экономическая направленность в деятельности указанного слоя не противоречила основам ислама. Поэтому и позицию духовенства, поддерживавшего данную тенденцию социального развития, нельзя назвать отступничеством от догм ислама. Другое дело, что в ближайшей исторической перспективе начала действовать инициированная властями тенденция на этатизацию аграрного сектора экономики.

Исламское духовенство, не выступив в массе против земельно-водной реформы, оправдав ее, апеллируя к основам исламского вероучения, сыграв тем самым полезную в планах советского руководства роль, подверглось критическим насмешкам со стороны официальной прессы. В частности, писалось так: «Вот мечеть, к примеру. Сказано: религия — опиум для народа. Еще бы не опиум! Сотни лет твердили муллы дех-

¹ Правда Востока. 1926.

² См.: *Инатов М.Н.* Письма узбекистанцев в официальные органы как исторический источник (вторая половина 20-х годов XX века): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Ташкент, 2005.

канству, что землю может делить один аллах; что не человеческого ума это дело.

А теперь вот оказалось вдруг, что “именем аллаха и его единого пророка Мухамеда” те же муллы на другой тон запели:

— Я не я, и лошадь не моя. Никаких возражений. Благоговяем — всякая такая штука...

Выходит, что бессовестно ввали дехканству все время. За жирный байский плов, за козленка, за кобылицу ввали. Вот он — опиум-то!»¹.

Такого рода насмешки в прессе отражали отношение власти к духовенству. В 1928 г., во время завершающего этапа земельно-водной реформы в Средней Азии, в Москве, на первом совещании при Агитпропотделе ЦК ВКП (б), «главный безбожник» страны Е. Ярославский выступил с докладом об антирелигиозной работе на советском Востоке. Е. Ярославский считал, что из факта существования реакционного и «прогрессивного» дехканства неправильно делать вывод о необходимости поддерживать последнее, и подчеркивал, что так называемое прогрессивное духовенство является еще более опасным врагом, чем откровенно реакционное. Во всяком случае, говорил Е. Ярославский, следует использовать разногласия среди церковников².

К концу 1920-х гг. с практическим завершением земельно-водной реформы начала усиливаться атака на ислам. Поскольку религиозное собрание является важнейшим компонентом этнического менталитета мусульманских народов, особо серьезное внимание в антирелигиозной пропаганде уделялось разъяснению различий между религией и нацией. Руководители антирелигиозной кампании это специально подчеркивали. Агитаторам следовало «со всей терпеливостью разъяснить, что религия во всех ее проявлениях, начиная с ортодоксального бухарского ислама, до тончайших змеевидных проявлений джадидизма, мешает и тормозит национальное развитие. Что для того, чтобы быть узбеком, уйгуром, таджиком, туркменом, киргизом, не нужно быть мусульманином, а наоборот — чтобы быть настоящим националом, нужно быть атеистом»³.

Достижение этой цели, по характеру утопичной, виделось в трансформации школьного образования. И серьезным средством в политике сокращения сферы влияния ислама на фор-

¹ Правда Востока. 1926. 19 февр. (№ 43).

² Правда Востока. 1928. 25 дек. (№ 297).

³ Правда Востока. 1928. 23 нояб. (№ 270).

мирование общественного сознания стала радикальная реформа конфессиональной системы образования.

Для мусульманского духовенства был привычным существовавший в течение столетий государственный контроль над медресе в системе конфессионального образования по различным аспектам: финансы, методика преподавания, назначение муадрисов и др. В период «Русского Туркестана» колониальная администрация интересовалась только вакфным имуществом¹. Поэтому с исторической точки зрения усиление внимания и давления государства на эту сферу влияния исламской конфессии не было чем-то новым. Однако, помимо формального, имел место и сущностный аспект — новое государство было даже не иноверным, но атеистическим по определению. В этом отношении, возможно, даже «Белый царь» был ближе к уламо, нежели лидеры коммунистического режима. Но новая власть была сильна, апеллировала к массе обездоленных, бедных членов мусульманской уммы, обращаясь даже к эгалитарным принципам раннего ислама. Поэтому во имя сохранения основ веры в массах населения части духовенства приходилось идти на компромисс, сотрудничество с властями.

В 1920 г. известный просветитель джадид Мунаввар-кары Абдурашидханов на съезде заведывающих отделами народного образования говорил, что в прежние времена «улемы и интеллигенция культурно-просветительскому делу уделяли серьезное внимание, каждый человек старался помочь народному образованию тем, что у него имеется, считая это священной обязанностью. Благодаря этому в Туркестане горою выросли громадные медресе, школы, библиотеки и кары-ханы. Каждый гражданин хотел обеспечить в материальном отношении учащихся, и учащимся учреждали вакуфы, уступая для этого им и передавая в полную собственность учебных заведений свои земли, сараи, лавки и вообще отдавая все, что было возможно»². Таким образом, система образования имела солидную материальную основу. Этот просветитель и видный политик своего времени указывал на ошибочность существовавшего представления о том, что вакуфы являются учреждениями, обслуживающими только религиозные и благотворительные нужды народа. Примечательно, как считал Мунаввар-кары это «старое и ошибочное мнение» существует среди мулл, народа и даже

¹ См.: *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б.* Указ. соч. С. 46–47.

² ЦГА РУз, ф. Р-34, оп. 1, д. 461, л. 216.

части представителей власти. Вакуфы, утверждал он, заостряя вопрос, учреждены были не для обслуживания религиозных и благотворительных нужд, а для прогресса культуры и просвещения¹.

Однако новый режим мыслил прогресс культуры и просвещения в категориях и схемах социалистического строя. Поэтому внимание к вакуфному имуществу было особо сильным. Контроль за материальными ресурсами давал властям возможность не только ослабить финансовую базу исламского духовенства, но и использовать немалые средства для нужд советской системы образования. Для начала совещание Межведомственной комиссии (февраль 1922 г.) с участием представителей от ЦК КПТ, Наркомпроса, Наркомнаца, Наркомюста, «Махкам-и-шария», рассмотрев вопрос о положении вакуфных имуществ, постановило все вакуфы «признать достоянием коренных народов Туркеспублики». А для «управления и реализации вакуфных имуществ» было признано необходимым «создать авторитетное и дееспособное учреждение, с присвоением ему всех прав государственного органа Советской власти»².

Особенно остро вакуфный вопрос стоял в Бухаре, где вакуфные земли, принадлежавшие мечетям, мактабам, медресе, религиозным и культурно-просветительным учреждениям, занимали исключительное значение³. Поэтому аналогичное решение было принято в июле 1922 г. на заседании Всебухарского ЦИК, на котором доклад о вакуфах был сделан заместителем председателя Совета народных назиров Абдурауфом Фитратом⁴.

В итоге решением властей были созданы вакуфные комиссии в составе председателей от Наркомпроса и духовенства. Декретом Туркцика от 20 июля 1922 г. (№ 75) вакуфы, обслуживавшие исключительно религиозного характера нужды приходов старой части г. Ташкента и всей Туркеспублики, передавались в ведение Духовного управления («Махкама-и-Шария»), а вакуфы культурно-просветительного характера — в ведение вакуфных коллегий⁵. Однако, по мнению властей, которое адекватно отражала официозная периодика того вре-

¹ ЦГА РУз, ф. Р-34, оп. 1, д. 461, л. 217.

² ЦГА РУз, ф. Р-34, оп. 1, д. 728, л. 3.

³ Туркестан в начале XX века... С. 586.

⁴ ЦГА РУз, ф. Р-47, оп. 1, д. 57, л. 74.

⁵ ЦГА РУз, ф. Р-25, оп. 1, д. 1029, л. 73.

мени — при таком положении духовенство сохранило сильное влияние на массы. Поэтому, учитывая «ненормальность» допущения улемистов в советские органы (имеется в виду совместная деятельность представителей Наркомата просвещения и улемы в вакуфных комиссиях), Туркцик декретом от 28 декабря того же 1922 г. (№ 173) ликвидировал допущенный декретом № 75 смешанные комиссии и все вакуфное дело передал вновь организованному главному Вакуфному управлению (ГВУ) при Наркомпросе¹. На ГВУ возлагались обязанности: а) наблюдения и руководство за деятельностью вакуфных отделов (местных органов ГВУ. — *Р.Ш.*); б) руководство всей учебно-воспитательной частью медресе, школ при них и мактабов; в) утверждение постановлений вакуфных отделов и рассмотрение жалоб на постановления этих отделов; г) рассмотрение и утверждение смет, представленных вакуфными отделами².

Следует отметить, что значение и роль вакуфных имуществ в деле народного образования в переходное к нэпу с его рыночными отношениями время были большими, что признавалось в прессе 1920-х гг. Вакуфные средства в 1923–1924-х гг. «сыграли известную роль в деле народного образования. В момент денежного кризиса, когда за недостатком средств закрывалось большинство школ сети наркомпроса. Главное вакуфное управление кинуло свои средства на поддержание закрываемых школ. На месте старометодных школ ГВУ стало открывать новые советские школы, строить новые здания, отвечающие всем требованиям современной школы»³.

На первой конференции вакуфных работников Узбекистана (январь 1925 г.) председатель ГВУ Ахунув в своем докладе отметил, что «хотя в коммунистическом обществе вакуфное право не должно существовать как особый вид собственности, но в переходный для Востока период, при неизжитых еще религиозных предрассудках в массе, — оно должно оставаться временно в силе и служить в руках Советской власти орудием для борьбы с религиозными предрассудками, а также для поднятия культурного уровня и общеизвестного благоустройства Узбекистана»⁴. Было решено направить все усилия на «ско-

¹ ЦГА РУз, ф. Р-17, оп. 1, д. 302, л. 349–351; Правда Востока. 1925. 5 янв.

² ЦГА РУз, ф. Р-25, оп. 1, д. 1029, л. 63.

³ Правда Востока. 1925. 5 янв.

⁴ ЦГА РУз, ф. Р-94, оп. 1, д. 32, л. 42; Правда Востока. 1925. 2 февр.

рейшую передачу имущества доходных вакуфов на культурно-просветительные общественные цели»¹.

VI пленум ЦК КП(б) Узбекистана (14 июня 1927 г.) в своей резолюции призвал одобрить решение Исполнительного бюро ЦК об изъятии религиозных вакуфов из ведения духовного управления, передав основную часть их органам просвещения². Акмаль Икрамов, выступая на этом пленуме, затронул вопрос о Духовном управлении («Махкама-и-Шария»), возникшем в 1921–1923 гг. Имея своим организационным центром это Управление, говорил лидер коммунистов Узбекистана, прогрессивная часть духовенства «укрепилась, сосредоточила в своих руках махкамы-и-шариа, карийские суды и в некоторых крупных городах — медресе, то есть идейно и организационно вооружилась». Главное орудие в руках духовенства против нас, указал А. Икрамов, — это Махкама-и-Шария или Духовное управление³. Пленум же ЦК констатировал: «Захватив в свои руки целый ряд легальных религиозных учреждений... так называемое прогрессивное духовенство, вследствие ослабления нашей бдительности к их деятельности, слабости и неподготовленности нашего низового кадра партийного и советского — эта часть духовенства уже сейчас переходит от оборонительного состояния к наступательному»⁴.

Таким образом, в предверии социалистической реконструкции не только народного хозяйства, но и общества в целом, наступление на позиции исламского духовенства усиливалось и принимало более острые формы. Советская власть, используя в своих интересах настроения части уламо, сумела в условиях новой экономической политики облегчить проведение ряда важных реформ, опираясь на результаты которых политическая элита Союза ССР смогла перейти к радикальной реконструкции всего общества. «Советские ривояты» остались историческим феноменом, свидетельством опыта сотрудничества ислама со светско-атеистической властью.

¹ ЦГА РУз, ф. Р-94, оп. 1, д. 32, л. 42–43.

² Коммунистическая партия Узбекистана в резолюциях и решениях съездов и пленумов ЦК. Т. I. С. 304.

³ См.: *Икрамов А.* Доклад на VI пленуме ЦК КП(б) Узбекистана 14 июня 1927 г. // Акмаль Икрамов. Избранные труды. Т. I. Ташкент,

⁴ Коммунистическая партия Узбекистана в резолюциях и решениях съездов и пленумов ЦК. Т. I. С. 303.

ИСЛАМ В УЗБЕКИСТАНЕ:
ОТ РЕПРЕССИЙ
К БОРЬБЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

**6.1. Народный ислам:
повседневная жизнь советских мусульман**

Для описания реальной практики мусульманской жизни и мусульманской идентичности в советской Средней Азии нередко используется термин «народный ислам» (или его вариант — «бытовой ислам», «традиционный ислам» и пр.¹). Необходимость в таком термине объяснялась тем, что наблюдаемая реальная жизнь людей, считающих себя мусульманами, довольно сильно отличалась от воспринимаемых как «норма» образцов, которые демонстрировали мусульмане Ближнего и Среднего Востока или которые известны из литературы по истории досоветской Средней Азии. Эта реальная повседневность выглядела не вполне мусульманской, недостаточно мусульманской, отходящей от «ортодоксальной» или «книжной» версии ислама и т.д. Вместе с тем такое общество оставалось и в советское время исламским по своим традициям и своему самосознанию, поэтому, чтобы говорить о нем, необходима была какая-то дополнительная характеристика — «народный» или «бытовой». Сомневаясь в том, что понятие «бытовой» ислам можно использовать для каких-то широких обобщений, можно полагать, что в некоторых случаях употребление его с целью сделать акцент на повседневной практике мусульман в советское время вполне уместно и обоснованно. Было бы ошибкой думать, что ислам в это время вовсе исчез из жизни среднеазиатского общества, но было бы неверным не видеть тех особых обстоятельств и условий, в которых оказались местные мусульмане.

¹См.: Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989. Критику этой точки зрения см.: DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: a Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies. 2002. Vol. 13. № 3. P. 298–330.

В течение нескольких десятилетий нахождения в составе Российской империи и особенно Советского Союза повседневная жизнь населения Средней Азии претерпела действительно существенные изменения. Это касается как внешних ее проявлений — одежды, питания, жилища, транспорта, средств информации и коммуникации и т.д., так и культуры, образования, мировоззрения людей и отношений друг с другом. Политическое устройство, судопроизводство, экономика — всё это за сто лет преобразовалось самым радикальным образом и наложило свой отпечаток на жизнь населения региона. Большое значение имело распространение всеобщего среднего образования и получение высшего образования — причем как мужчинами, так и женщинами, а также приобщение к таким общедоступным средствам информации и культуры, как кино, радио и телевидение.

Разумеется, эти изменения не произошли сразу. В 1920–1930-е гг. среднеазиатское население в большинстве своем продолжало жить по прежним обычаям и порядкам, а ислам сохранял первостепенное значение в качестве регулятора социальных отношений на уровне семьи и общины. Как уже отмечалось, некоторые мусульманские институты — вакф, суды казиев, мактабы и медресе — в 1920-е гг. имели официальный статус. Начиная с 1940 и вплоть до 1980-х гг., когда в активную деятельность вступили новые поколения, родившиеся и выросшие при атеистическом строе, ислам с ускорением терял свою прежнюю роль, всё дальше и дальше уходя на периферию общественной жизни. Наконец, в середине 1980-х гг. повсеместно в Средней Азии произошел новый всплеск интереса к исламу, были легитимированы и восстановлены некоторые элементы мусульманской «инфраструктуры» — увеличилось количество мечетей, возросло паломничество к святым местам, муллы стали более открыто появляться на разного рода мероприятиях и т.д. К этому надо добавить, что существовали значительные региональные и социальные различия в степени и характере сохранности ислама — ситуация в Ташкенте или Душанбе отличалась от ситуации в отдаленных кишлаках, а процессы в Казахстане и Кыргызстане шли иначе, чем в Туркмении и Узбекистане.

Все эти различия требуют дальнейшего изучения, их невозможно коротко описать. Можно лишь отметить некоторые общие тенденции и особенности, главным образом на примере Узбекистана и Таджикистана.

Несмотря на неблагоприятные для себя политические условия, ислам как идентичность и как неформальный регулятор социальных отношений, пусть даже в урезанном и иногда переосмысленном виде, сохранил свое значение в среднеазиатском обществе, особенно в сельской местности и в «старых» кварталах городов, где проживала подавляющая часть — до 70–80% — узбекского и таджикского населения. Даже наиболее образованные слои общества, которые считали себя светскими и атеистическими, признавали ислам в качестве национальной традиции и следовали некоторым обычаям и ритуалам, которые воспринимались как мусульманские¹.

В советское время основные требования ислама — пятикратное чтение молитв и пост — стали малодоступны для людей, хотя и не были запрещены. Интенсивный труд в колхозах, на промышленных предприятиях и в учреждениях, учеба в школах и вузах не предполагали специального времени для молитв, и не считались с желанием верующих держать пост. Внимательный контроль государственных и партийных органов за теми, кто молится и постится, заставлял многих отказываться от соблюдения этих требований из страха или желания делать карьеру, интегрироваться в светское, атеистическое общество. Относительно массовыми были лишь утренние молитвы по пятницам и в некоторые праздничные дни. Что касается пищевых воздержаний в месяц рамадан, то получила популярность практика держать пост не весь срок, а несколько дней (например, три дня в начале поста, в середине и в конце), после чего верующие под тем или иным предлогом прекращали его. Сохранилась традиция проведения в пост обряда ифтор — вечернего разговенья, на который приглашались гости и мулла, хотя часто участники таких вечеринок днем не постились и сами встречи не имели религиозного характера.

Исключением из этих ограничений являлись лишь люди старшего, пенсионного возраста, исполнение которыми молитв и держание поста рассматривалось как досадный, но терпимый «пережиток прошлого»². Однако и им разрешалось исполнять свои религиозные обязанности вне публичного пространства — дома, в кругу семьи. По некоторым опросам, в достоверность которых, правда, трудно верить полностью, регулярную пятикратную молитву соблюдали лишь 30% стариков

¹ Khalid A. Op. cit. P. 84–115.

² Снесарев Г.П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // Советская этнография. 1957. № 2.

в сельской местности Таджикистана, 40% — держали пост¹. Более строго следовали обычаям также представители особо религиозных семей, в которых это считалось наследственной традицией и отличительной чертой.

Число зарегистрированных, т.е. разрешенных властью мечетей было небольшим и не могло удовлетворить потребностей прослойки верующих. В селениях и некоторых городских кварталах нередко существовали неофициальные места для собраний верующих, которые могли находиться в частных домах, в постройках при кладбищах или даже в сохранившихся помещениях старых мечетей. Местные представители государства, которые одновременно являлись и членами сообщества, порой закрывали глаза на деятельность этих собраний, но старались препятствовать расширению этой практики или массовому участию в молитвах людей.

Во всех селениях и «старых» городских кварталах были муллы — люди, которые читали молитвы на праздниках и на семейные мероприятиях. Они же руководили (в качестве «имамов») собраниями верующих и иногда (в качестве «домулла», или «домля») неофициально вели уроки, обучая детей умению читать старые книги с арабской графикой и знанию основных молитв и правил ислама. Эти муллы, как правило, сами происходили из семей, где кто-то из родителей уже имел религиозное образование, которое они передавали своим детям. Среди женщин также были свои религиозные авторитеты — отин (отинча, бу-хальфа), которые читали молитвы на женских мероприятиях и обучали девочек.

Кроме мулл в среднеазиатском обществе сохранялась особая прослойка мусульманской элиты, к которой принадлежали разного рода группы, возводившие свое происхождение (чаще всего мнимое) от пророка Мухаммеда, первых четырех мусульманских халифов и других святых. Они носили почетные титулы «ходжа», «тура», «сейид», «ишан» и выполняли примерно те же функции, что и муллы, добавляя к этому иногда разного рода магические ритуалы. Хотя собственно суфийская практика властью преследовалась и фактически исчезла, практика взаимоотношений между пирами и мюридами частично сохранилась — духовные наставники время от времени посещали своих последователей, собирали подношения (назр), читали

¹См.: Саидбаев Т.С. Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования. 2-е изд. М., 1984. С. 201.

молитвы с пожеланиями благополучия. Втайне практиковались разные виды радений (джахр) и другие виды суфийских обрядов¹.

В среднеазиатском обществе существовали многочисленные другие персонажи — разного рода гадалки (фольбин), шаманки (бахши), народные врачи (табибы), которые, несмотря на отрицательное отношение к ним как со стороны власти, так и со стороны мусульманских деятелей, пользовались большой популярностью у населения и использовали в своей деятельности разного рода мусульманские символы и молитвы.

Еще одно требование ислама — паломничество (хадж) в Мекку формально не был запрещен, но квоты на участие в этом мероприятии были очень маленькими, и количество людей, которые могли поехать в Саудовскую Аравию, было очень небольшим. Те, кому удавалось это сделать, получали почетный титул «хаджи» и пользовались большим уважением среди населения.

При фактическом отсутствии возможности совершать хадж в Мекку местные жители продолжали практиковать паломничество к святым местам (*мазар*). Наиболее известными местами паломничества на территории Средней Азии были «Трон Соломона» в г. Ош (Кыргызстан), Шахимардан (мнимая могила «праведного» халифа Али) к югу от Маргилана (Узбекистан), мавзолее популярного суфийского наставника и поэта Ахмада Ясави в г. Туркестане (Казахстан), мавзолее суфийского наставника Бахауддина Накшбанда рядом с Бухарой (Узбекистан), мемориальный комплекс Шахи-Зинда в г. Самарканде (Узбекистан). Кроме них существовали тысячи других больших и малых почитаемых мусульманами мазаров, к которым ежегодно стекались десятки тысяч людей в надежде исполнить свои пожелания — поправить здоровье, вылечить от бесплодия, найти удачу². Паломники делали там угощение, подносили подарки их смотрителям — *шейхам*, получали от них благословение. Попытки власти контролировать паломничество к мазарам и как-то ограничивать этот процесс, особенно во время антирелигиозных кампаний в начале 1960-х и в

¹См.: Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования / Отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 333–336.

²См.: Саксанов Т.С. Паломничество к святым местам: традиция и современность. М., 1991.

начале 1980-х гг., хотя и имели эффект, но не смогли побороть это явление полностью. Многие святые места были превращены в парки, места отдыха, а паломничество в ряде случаев было закамуфлировано под туристические поездки или пикники.

Ограничения, которые были наложены в советское время на исполнение обязательных обязанностей мусульманина, привели к тому, что в религиозной идентичности людей на первое место стали выходить другие факторы, которые в догматике и практике ислама играют второстепенную роль.

Сферой, где ислам сохранял свой в какой-то мере публичный статус, были ритуалы семейного цикла, которых население Средней Азии строго придерживалось. Эти ритуалы были укоренены в общинных институтах (махалля), которые продолжали существовать в регионе и были социальной основой «бытового» ислама. Сотни, а иногда и тысячи гостей собирались на пиршества по случаю рождения детей (*бешик-туй*), обрезания мальчиков (*суннат-туй*), заключения брака (*никох-туй*). Каждый гость приходил со своим подарком и уходил домой не с пустыми руками. Все эти мероприятия и многие другие требовали больших затрат и организованности. Каждый местный житель считал своим долгом устроить для общества пиршество по тому или иному поводу, а уклоняющиеся от этой обязанности подвергались осуждению. В каждом кишлаке или городском квартале существовали выбранные народом люди, ответственные за проведение обрядов, — старейшина (*аксакал, кетхуда*) и распорядительница (*дастурхончи, ходим*). Обязательным элементом торжественных мероприятий было присутствие местного муллы, который читал молитвы по случаю происходящих событий, организовывались также специальные «чтения Корана» (*хатм-и Курон*). Все этапы жизненного пути человека, таким образом, публично маркировались как жизнь мусульманина.

С особенным размахом и пышностью отмечался праздник по случаю обрезания мальчика. Эта процедура, обставленная множеством обычаев и многолюдными угощениями, символически превращала мальчика в мужчину и включала в состав исламской общины¹. Родители ребенка, которые устраивали это торжество, выполняли свой долг и в глазах окружающих обеспечивали преемственность мусульманской традиции.

¹ См.: *Басилов В.Н.* Суннат-той в ферганском кишлаке // Этнографическое обозрение. 1996. № 3.

Вступление в брак юноши и девушки также должно было получить религиозную санкцию. Наряду со светскими ритуалами регистрации брака в государственной инстанции ЗАГСа продолжали существовать обязательные ритуалы заключения мусульманского брака¹. В один из эпизодов свадебного цикла приглашался, чаще в дом невесты, мулла, который скреплял новый семейный союз обязательной молитвой. Многоженство, которое шариат не запрещал, строго преследовалось властью, однако случаи заключения мусульманского брака со второй и даже третьей женой сохранялись на протяжении всего советского времени, хотя и не были массовыми. В целом образование семьи, особенно в сельской местности и «старых» городских кварталах, оставалось под контролем родственников и соседей, которые строго следили за соблюдением мусульманских правил — как эти правила понимались в данной конкретной общине (*махалля, гузар*).

Внешне подчиненное положение женщины, которое выразилось в традиционном этикете и ассоциировалось с исламом, претерпело существенные изменения. Исчезло затворничество женщин, доходящее в прошлом порой до полного обособления их от общественной жизни. Женщины стали свободно появляться в публичных местах, на производстве, в административных учреждениях, в больницах и т.д. После Отечественной войны фактически исчезла практика ношения паранджи — специального халата, наброшенного на голову с закрывающей лицо сеткой из конского волоса (*чимбет, чачван*). Паранджа сохранилась только как элемент свадебного наряда. Наиболее религиозные женщины, чаще пожилого возраста, прикрывали часть лица платком или детской сорочкой, наброшенной на голову, или отворачивались при виде незнакомых людей.

Однако многие другие элементы традиционного этикета в более строгом и менее строгом виде продолжали сохраняться в повседневном быту, особенно в сельской местности. Жена обращалась к мужу только на «вы» и даже не называла его по имени, заменяя его именем старшего сына; в свою очередь мужчина обращался к жене на «ты». Женщины не могли сидеть в общей компании с мужчинами; на улице жена не могла идти рядом с мужем. Впрочем, это не означало угнетения

¹См.: Лобачёва Н.П. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975; Она же. Мусульманская религия в традиционной обрядности семейного цикла у народов Среднеазиатско-Казахстанского региона // Ислам и народная культура / Отв. ред. В.Н. Басилов, Б.-Р. Логашова. М., 1998.

среднеазиатской женщины, ее бесправности. В действительности в очень многих семьях женщины имели большое влияние и решали многие вопросы.

Развод также происходил при обязательном соблюдении мусульманской процедуры, местные жители внимательно за этим наблюдали. Мужчина мог легко дать женщине развод, тогда как шариатское право женщины на развод оговаривалось целым рядом условий. Но на практике в случае несправедливого отношения мужа к жене на защиту последней нередко вставала ее семья и родственники, помогая ей развестись.

Особое место в религиозной идентичности жителей Средней Азии принадлежало похоронно-поминальным ритуалам. В этом случае публичный характер демонстрации принадлежности к исламу был, пожалуй, наиболее высоким. Хоронили умерших строго по мусульманским правилам (опять же так, как эти правила понимались людьми) — погребение происходило в тот же день, покойника обмывали, завертывали в саван и укладывали в могилу, повернув его лицо в сторону Мекки. Ритуалы сопровождались чтением молитв как во время похорон, так и во время поминок на 3, 7 и 40 дни и в годовые поминки (комбинации этих дней в разных регионах могли быть разными). В этих ритуалах принимало участие значительное число людей — родственников, соседей, коллег по работе. Каждый четверг вечером семья в своем кругу также поминала умерших предков чтением молитв и небольшим угощением (*ис-чикариш*, *арвохи-пир*). Власть, особенно местная, старалась минимально вмешиваться в эту сферу, понимая ее особую чувствительность для населения. При кладбищах часто действовали дома для молитв, которые, по сути, были легальной (или полулегальной) заменой мечетей.

Календарными праздниками с ярко выраженной мусульманской окраской были руза-хайит (ураза-байрам) и курбан-хайит (курбан-байрам). Хотя эти даты официально не праздновались, население Средней Азии продолжало широко отмечать их в семейном и соседском кругу. Накануне этих дней и в течение всего праздника было принято готовить угощение, приглашать гостей и ходить в гости, а обязательным ритуалом на таких мероприятиях было чтение молитвы. В праздники мужчины по утрам шли в мечеть, было принято ходить на кладбище и поминать умерших, раздавать милостыню или «закят-альфитр» — очистительный налог.

К числу других календарных мероприятий, которые ассоциировались с традицией и религией, принадлежали местный новый год (*навруз*), который приходится на 22 марта, а также весенние общественные жертвоприношения (*худойи*) по случаю начала сельскохозяйственного сезона. Хотя эти праздники и мероприятия генетически связаны с древними, домусульманскими культами и сопровождаются ритуалами, которые не имеют прямого отношения к исламу, в народном сознании они превратились в один из элементов местной мусульманской идентичности. В обществе были также распространены всякого рода суеверия и ритуалы, к их числу можно отнести обряды «бумушкулкушод», «бусешанба», «ашура», «сокыт» и др., в которых активно принимали участие женщины. Пуристская критика этих обычаев со стороны некоторых официальных и неофициальных мулл, подчеркивавших их неисламский характер, не имела особой популярности.

Сохранялись в повседневном быту среднеазиатского населения и другие привычки и нормы поведения, которые считались мусульманскими или указывали на ислам. К ним относятся разного рода пищевые запреты (на свинину, на алкогольные напитки и пр.), произнесение «амин» после завершения трапезы, ношение определенной одежды (например, платков и штанов женщинами), правила гигиенического ухода за своим телом и т.д. Какие-то нормы соблюдались строго, какие-то — менее строго, но в обществе существовали устойчивые представления, как должен выглядеть и как должен себя вести мусульманин.

К сожалению, до сих пор «бытовой» ислам, или повседневная практика мусульман в советское время, не стал предметом специальных исследований историков и этнографов. Можно сделать лишь самый общий вывод о том, что, несмотря на светский строй государства и атеистический характер государственной внутренней политики, население в целом имело стойкое мусульманское самосознание, превалировавшее над всеми остальными типами самоидентификации, а представления людей о себе как мусульманах по-прежнему оставались мощным средством общественного регулирования и общественной мобилизации. Ислам, конечно, в основном занимал сферу частной, семейной и личной жизни, прятался под видом «национальной традиции» и «культурно-исторического достояния», но все равно оставался исламом, даже если современным исследователям хочется подчеркнуть его особенности определениями «бытовой» или «традиционный».

6.2. Период репрессий: между насилием и ликвидацией безграмотности

Отношение к религии в среде марксистского движения России было неодинаковым. Дальше всех пошли большевики с их тотальным отрицанием религии. Помимо Маркса, на большевиков (в том числе на В.И. Ленина) сильно повлиял супервоинствующий атеизм Бакунина (1814–1876), некогда дружившего с Марксом, но потом сильно с ним рассорившегося. Основная революционная идея М. Бакунина выразилась в лозунге (так полюбившемся молодому Ленину) — «Страсть к разрушению — есть творческая страсть». В своей главной книжке «Кнута-германский империализм и социальная революция» (М.: Главполитиздат, 1922) он выступает против «государственной тирании» и больше говорит о «наивысшем типе» человеческой организации — «естественной анархии», «высшем порядке разбойной стихии» (с. 27–28). Все это выражалось в очень страстных, агрессивных, но совершенно неясно сформулированных выражениях. Страсть к разрушению особенно отчетливо воплотилась в своеобразной гиператеистической идее Бакунина¹ и позже сильно повлияла на ранних большевиков. В своей неприязни к религии он превзошел даже Маркса, ведь последний признавал хотя бы нравственно-духовное начало раннего христианства. Для Бакунина (а позже и для Ленина) религия есть источник всех зол в истории человечества, источник порабощения. «Если есть Бог, то человек — раб», — писал Бакунин. Он полагал, что Христа надо было посадить в тюрьму, как бродягу и лентяя. Далее Бакунин сравнивает церкви с кабаками и восклицает: «Одна лишь социальная революция будет обладать силой, чтобы в одно и то же время закрыть все кабаки и все церкви»² («Кнута-германский империализм», с. 23 и дальше)³. Характерно также, что первые Высшие коммунистические курсы (будущая Партшкола) назывались сначала именем М.И. Бакунина.

Итак, русский большевизм вырос на принципах безбожного атеизма, положения которого во многом сформулированы

¹Первый из революционеров, чьим именем при большевиках назывались улицы, морские суда, школы и т.п.

²Правда, у большевиков получилось немного по-другому: чем больше закрывалось церквей и мечетей, тем больше открывалось кабаков.

³См.: *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 3–7, 10–16 и далее.

М. Бакуниным. Хотя парадокс состоял в том, что некоторые революционеры (Дзержинский¹, Сталин, Луначарский и др.) имели приличное религиозное образование. После Октябрьской революции 1917 г. объявление свободы религиозного исповедания отнюдь не означало, что большевики расстанутся с идеей «борьбы с религиозными предрассудками» и предоставят религии свободно эволюционировать. Ведь, собственно, сам большевизм стал обретать все черты «новой религии», которая собиралась вытеснить из сознания трудящихся старых богов, заменяя их такими же абстрактными формулами «нового и свободного человека». По крайней мере, ожидать от большевизма репрессий и гонений на религию было совершенно естественно, ибо запал «борьбы за счастье народа» был замешан в том числе на нигилистических и агрессивных идеях Бакунина и его последователей.

Еще в начале своей деятельности большевики не проявляли открыто своей неприязни к религии, стараясь приспособиться к реалиям. Тем более, в Средней Азии, где вооруженное сопротивление большевикам всегда имело скрытый или открытый религиозный контекст (в форме *газавата* или *джихада*), что побуждало большевиков несколько смягчать религиозную политику. Например, в начале 1920-х гг. специальными постановлениями Туркцик были частично восстановлены национализированные вакфы медресе в крупных городах. Однако де-факто собственно претворение этих постановлений не было осуществлено в связи с массой искусственных бюрократических препятствий. Вдобавок, полуразрушенные и еще не функционирующие медресе облагались налогами, штрафами вновь созданных санэпидемстанций и т.д. Такие же «Постановления» при одновременном бюрократическом давлении применялись и в отношении мечетей. В целом такую политику «бюрократического удушения» религиозных учреждений можно рассматривать как первые этапы репрессий.

Что касается физических репрессий религиозных деятелей, то в Средней/Центральной Азии они начались в конце 1920-х гг. и особенно интенсивно проводились в 1930-е гг. В первую очередь пострадали джаиды правого крыла, кто оставался на старой позиции, признавая религию и этничность

¹Дзержинский, католик в юности, даже готовился сделать религиозную карьеру. Трудно в это поверить, если вспомнить его революционную карьеру ЧК—ОГПУ/ГПУ, которое затем превратилось в грозное НКВД / КГБ. См.: *Дзержинский Ф. Путь большевика*. М., 1972.

как важные факторы идентификации. Такая позиция никак не устраивала большевиков, квалифицировавших позиции джадидов как «панисламизм» и «пантюркизм/национализм». К тому же официальную идеологию большевиков стала определять знаменитая фраза И. Сталина об усилении классовой борьбы по мере строительства социализма и его укрепления. И, естественно, в число «чуждых классов» отнесли и религиозных деятелей, прежде всего элиту. И, конечно, основной удар органы НКВД нанесли по религиозно-национальным организациям, вроде «Миллий иттихад», которые прошли по так называемым списочным делам контрреволюционных организаций¹.

Ряды консерваторов (в основном ханафитов) тоже изрядно поредели, хотя они проявили большую способность к выживанию и адаптациям. По крайней мере, в опубликованных недавно списках репрессированных в 1930-е гг. ханафитских имамов оказалось значительно меньше, чем джадидов либо тех религиозных деятелей, кто в свое время сочувствовал так называемому басмаческому движению или участвовал в сопротивлении². Хотя по некоторым данным основная волна репрессий на религиозных деятелей пришлась на вторую половину 1920-х гг.³

¹Репрессия. 1937–38 гг. / Сост. Р.Т. Шамсутдинов, Э.Ю. Юсупов и др. Ташкент, 2007. С. 67–79 и далее.

²Там же. С. 16, 19, 32–40, 42, 44 и далее. По нашим подсчетам опубликованного материала, так называемые дела духовников (религиозных деятелей) составляли примерно 6–7% из общего числа репрессированных. В других публикациях число репрессированных религиозных деятелей составляет примерно до 3,5%. См., например: *Шамсутдинов Р.Т.* Катагон курбонлари (1937 йил 10 август — 5 ноябр.). Иккинчи китоб. Тошкент, 2007. С. 34–37 и далее. Вместе с тем нет уверенности, что названным публикаторам (прежде всего доктору Р.Т. Шамсутдинову) удалось собрать весь список репрессированных. Конечно, это крайне трудоемкое дело. Однако представленные публикации относительно невелики по объему. Тем не менее в них практически отсутствуют необходимые статистические таблицы и анализы, которые лучше всего могут и должны сделать публикаторы. Например, необходимы не только абсолютные цифры (количество осужденных и пр.), но и относительные цифры, скажем, по так называемой классовой принадлежности осужденных. Названные публикации по непонятным причинам делают особый эмфазис на осужденных Ферганской долины и частично Ташкента. Все эти недостатки затрудняют использование опубликованного материала для исследований и поэтому наши подсчеты несут только относительный характер.

³Репрессия. 1937–1938 гг. С. 7. См. также воспоминания одного из известных богословов советского периода Мухаммаджана Хиндустани Рустамова, попавшего именно под эту волну гонений на религиозных деятелей: *Babadjanov B., Kamilov M. Domulla Hindustaniandthe Beginningofthe “Great Schism” among the Muslims of Uzbekistan // Stéphane Douidoignonand Prof. Hisao*

По крайней мере, отношение большевиков к религиозным деятелям всегда оставалось более чем неприязненным и не ограничивалось тотальной (но часто примитивной) критикой религиозных деятелей в официальных СМИ. Неприязнь к религии и религиозным деятелям принимала разные формы гонений и притеснений со стороны властей. Самый сильный удар по мечети (как, впрочем, и церкви) — это национализация ее недвижимости, в основном в виде земельных угодий и лавок. К 1929 г. основная часть вакфных имуществ мечетей, медресе и мактабов была конфискована. Еще некоторое время спустя были ликвидированы Вакфные комитеты. Параллельно закрывались мечети, все религиозные учебные заведения. Их здания отдавались в распоряжение создаваемых колхозов под складские помещения и для прочих хозяйственных нужд. Большинство религиозных деятелей было арестовано, сослано в разные районы России¹.

Однако религия и религиозное сознание не были уничтожены. Агрессия большевиков (и особенно антирелигиозная агрессия), искусственно приглушенная на время самого активного сопротивления большевикам (вплоть до середины 1920-х гг.), имела как раз обратный эффект, что выразилось, например, в падении популярности как советских школ, так и новометодных образовательных учреждений, в которых простые верующие тоже усмотрели скрытую форму насаждаемого безбожия².

Не менее, если не более, массовый характер приобрели судебные преследования религиозных деятелей, часто по обычным уголовным делам, с обвинениями «тунеядство», «обирание трудового народа», «укрывательство от налогов» и т.п.³

Другим способом дискредитации религии и богословов стали массовые пропагандистские публикации знаменитого общества «Безбожник» (1920), филиалы которого были созданы в Уфе, Казани и Ташкенте в 1922 г. Еще через пару лет был основан их журнал «Худосизлар» («Безбожники»),

Komatsu (eds.) "Politics and Islam in Russia and Central Asia". L.; N. Y.; Bahrain, 2001. P. 195–220.

¹ Там же.

² *Мунаввар-кори Абдурашидхонов*. Танланган асарлар. Нашрга таёрловчи С. Ахмедов. Тошкент, 2003. С. 176.

³ Об этом пишет старейший работник Среднеазиатского Духовного управления мусульман Нодир-хон домулла в своем дневнике (составлен в 1954–1961 гг.). Из архива автора.

который выходил вплоть до 1932 г.¹ и в котором печатались специальные публикации атеистического характера². Такого рода издания опирались не только на довольно упрощенное и нигилистическое понимание религии большевиков. Здесь также часто можно обнаружить публикации религиоведов того времени (правда, в большинстве своем материалистов), социологов, историков, естествоиспытателей (или как их тогда называли «материалистов»³), перепечатанные из научных журналов и книг. Естественно, именно эти журналы становились основой популярной тогда «агитлитературы», используемой для публичной дискредитации религии, а позже и пропаганды идей атеизма. Не меньшую роль для таких «агитаторов» сыграли и публикации джадидов, серьезно критиковавших «суеверия» простых верующих, многоженство и плутовство имамов, показную религиозность ишанов, баев, мулл.

Во всяком случае в большевистской борьбе с религией рядом с насилием оставалась и достаточно результативная пропаганда. И ее эффект определялся не столько тем, что большевистские пропагандисты обращались к «научно-материалистическим» аргументам, сколько тем, что в недавнем прошлом именно имамы, ишаны, муллы приложили руку к дискредитации самой религии, особенно ее нравственной основы, в среде простых верующих, ведь не секрет, что одним из признаков кризиса общества (еще до революций 1917 г.) стала утрата духовного начала религии (если не считать джадидистов, которые, впрочем, сами невольно расчистили поле для временных успехов идеологии атеизма).

Особенно показательна в этом отношении была Бухара. Судя по многочисленным публикациям дореволюционного времени (особенно младобухарцев), можно говорить о полной

¹ Позже журнал был реорганизован и стал выходить под названием «Наука и религия».

² Наиболее яркий пример являет собой журнал на татарском языке в арабской графике (выходил в Москве) «*Эл хем дин*» (Наука и религия), который довольно широко распространялся в Средней / Центральной Азии. Более того, в особо острых дискуссиях на его страницах участвовали и среднеазиатские авторы. Статьи с его страниц часто перепечатывались в местной атеистической литературе.

³ По сути, в примитивной популяризации естественных наук (через названную литературу) выразился вульгарный материализм в понимании следующего поколения большевиков.

дискредитации религиозных лидеров под «Куполом ислама», поддерживающих совершенно непопулярный режим хана. Именно поэтому еще до атаки древних стен Бухары войсками М. Фрунзе (1920), старый режим (а вместе с ним и значительная часть религиозных деятелей) лишился моральной опоры среди местного населения в силу указанных выше полной дискредитации религиозной и политической элиты ханства.

Большевики апеллировали к абстрактному «трудящемуся». Он, по сути, был озлобленным несправедливостью прошлого люмпеном. И поэтому все эти примитивные и жестокие лозунги приняты, если не с энтузиазмом, то, по крайней мере, с молчаливым одобрением. Однако не стоит забывать, что большевистский нигилизм и агрессию поддержали и многие интеллигенты, поэты, писатели, кто вчера закончил новометодные школы большевиков. Достаточно вспомнить Хамзу Хаким-заде Нийази, ставшего в 1929 г. жертвой «побиения камнями» за сожительство с женщиной без религиозного освящения брака (*никах*). Потом это варварское убийство было использовано советскими пропагандистами как пример злодейского убийства «рабочее-крестьянского поэта», «певца революции» и т.п.

Тем не менее в нигилизме и грубейшем максимализме постреволюционных публицистов была здоровая и справедливая реакция на безобразия, творимые в прошлом богословами, кадиями и в целом религиозной и политической элитой в прошлом, с одной стороны. С другой — нельзя забывать и об элементарной грамотности населения (особенно среди женщин), за которую так отчаянно боролись большевики. Хотя эта тотальная борьба за грамотность выглядела бы вполне достойно, если бы не имела ясной и примитивно-материалистической цели — оторвать население от традиций, религии и религиозного мышления. Большевистская печать того времени называла движение вывода из безграмотности процессом «цивилизации». Но процесс «цивилизации» происходил через замену для масс символики символично-религиозной, символической марксистско-коммунистической.

С неграмотным населением вся большевистская пропаганда (точнее, контр-пропаганда) работала бы впустую, а само создание «нового человека» было бы поставлено под сомнение, если бы большевики немедленно не приступили к «сотворе-

нию» такого человека через создание новой и тотально контролируемой системы образования. Задача создания «человека новой формации» была приписана Ленину. Потом это постоянно цитировалось в партийно-пропагандистских документах. И поэтому первой задачей большевиков в деле создания «человека новой формации» стала борьба против религии. Но эта задача была труднее всего выполнима в странах с мусульманским населением, где религия в жизни социума занимала серьезное место (несмотря на изрядную дискредитацию религиозных парадигм в прошлом) и вряд ли могла сразу уступить новым лозунгам большевиков.

Переходы на латиницу (1929) и потом на кириллицу (1943) тоже были направлены на то, чтобы «вырвать народы южных окраин СССР из под темного влияния религии» (цитата из постановления 19-й конференции ВКП (б), от 16 июля 1932 г.).

Эмансипация женщин была частью антирелигиозной политики и проходила особенно трудно. По сути, только второе поколение женщин (девушек) действительно подверглось тотальной эмансипации, которая выразилась прежде всего в настойчивой пропаганде снятия среднеазиатского типа хиджаба — паранджи¹. Собственно это движение получило совершенно символическое название «Худжум» (Наступление), выражая ту решительность и агрессию, с какой приступили к этому делу новые власти. Худжум стал частью антирелигиозной политики и особенно трудно проходил в Ферганской долине. Еще до 1970-х гг. в Намангане, Оше, Андижане или даже в более индустриализированном Ходженте, можно было встретить женщин в хиджабе.

Однако нигилизм большевиков в борьбе за «светлое будущее» перерос все мыслимые формы и, по сути, превратился в обыкновенную вражду. Практически во всех публикациях того времени мы постоянно видим настойчивое и даже назойливое повторение образа врагов — «бай, мулла, ишан, феодал, капиталист, торговец (*савдогар*)» и т.п., которых именовали одним термином — «эксплуататор», «классовый враг» и т.п.² При этом внушалось, что различие между «эксплуататором» и

¹ Паранджа (*чачван*) практически полностью скрывала тело женщины.

² Поиск «внутренних врагов» большевики не прекращали на всем протяжении правления Сталина (и в более смягченной форме в период Хрущева). Вра-

«трудящимся народом» — это различие между злом и добром, «плохим и хорошим», а в конечном итоге — между легитимным и нелегитимным. Хотя примитивная оценка Ленина — если религия служит эксплуататорам, то вместе с эксплуататорами она должна отмереть — не сработала.

Тем не менее не надо иллюзий — атеистическая пропаганда, равно как и вся советская идеология и политика, имела серьезные последствия, надолго отпечатавшиеся в менталитете значительной части населения, в образе их жизни, ценностях, поведении и т.п. И это видно по нынешнему состоянию обществ в странах региона, в которых секулярные слои есть порождение именно советского времени, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Однако жестокость режима большевиков в отношении к религии и затем постоянный прессинг вновь породили интерес у местного населения к исламу (как к форме поиска знакомой и традиционной духовной альтернативы), точнее возродили и усилили фетишизацию религиозных парадигм¹. Духовная пустота, политическое лицемерие советской пропаганды тоже стали своеобразным фоном подспудного ренессанса религии, который имел не меньший успех, чем внешняя секуляризация социума. Эта секуляризация, однако, удивительным и иногда самым причудливым образом стала сочетаться с суеверностью, приверженностью к некоторым религиозным и национальным традициям.

Возможно, поэтому уже в начале 1990-х гг. «Азиатский коммунизм» как «новая» религия (переросший затем в провинциальный секуляризм) тоже оказался на месте ислама (или других религий). Неприязнь ко всем темным и светлым сторонам идеологии коммунизма надолго отпечаталась среди религиозных деятелей региона, порождая иногда другой феномен — восприятие всего секулярного как «коммунистического».

ги находились и внутри партии коммунистов-большевиков (так называемые левачки или правые уклоны), и в среде интеллигенция, врачей и т.д.

¹Как отмечалось, это выразилось в усилении культа святых на их знаменитых могилах, массовом паломничестве к ним с «просьбами» к «святому» (об удаче в делах, в рождении ребенка, сдаче экзаменов и т.п.). В этом же контексте можно оценивать усиление популярности ритуалов и мусульманских праздников (*Маулуд* / День рождения Пророка, посты / *Руза*, разговения пр.).

6.3. Среднеазиатское духовное управление (САДУМ, 1943–1991)¹

Некоторое послабление в отношении религии в бывшем СССР было сделано в период Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). Существует множество версий (увы, чаще всего в виде легенд) — почему Сталин вдруг решил дать «послабление» религии и именно в период войны, тем более в таком еще достаточно религиозном регионе, как Центральная Азия. На этот счет пересказывается и записывается множество «подлинных историй», которые иногда становятся сюжетами документальных фильмов, Интернет-рассказов и т.п. Например, до сих пор обрастает легендами и невероятными версиями случай со вскрытием погребения Амира Тимура и его ближайших потомков 21 июня 1941 г. Тогда местные старожилы Самарканда будто бы предупреждали участника научной экспедиции, в будущем знаменитого оператора и режиссера Камила Ярматова, о том, что «Могила Сахибкирана не стоит вскрывать, иначе дух войны выйдет на свободу, и тогда не миновать беды». А 22 июня фашисты уже бомбили Киев, Могилев, уверенно начали движение на Восток...

Такая же полуполюгендарная история, вдруг ставшая популярной после развала СССР, поведала о том, что перед знаменитым наступлением под Москвой, над войсками два часа кружил самолет с иконой Святой Богородицы. И это тоже было сделано по тайному приказу Сталина, который, кстати, до этого якобы велел срочно захоронить останки Тимура и его семьи. Во всех этих рассказах обязательно упоминается о начальном религиозном (семинарском) образовании Сталина, каковое обстоятельство якобы повлияло на психику Вождя, внося в его суровый прагматизм духовные черточки. Поистине, мы часто видим то, что хотим видеть, а не то, что есть в действительности.

В этом смысле не менее интересны своеобразные, но традиционно сакральные интерпретации тех событий, исходящие от мусульман Средней Азии. Для них изменение отношения

¹Ниже использованы данные статей: *Бабаджанов Б.* О фетвах САДУМ против «неисламских» обычаев // Ислам в Центральной Азии. Взгляд изнутри. Аналитическая серия Московского отд. Фонда Карнеги. Вып. 6 / Ред.: М.Б. Олкотт, А. Малашенко. М., 2001. С. 65–78; *Бабаджанов Б., Олкотт М.* САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. Вып. 4. М., 2003. С. 69–72.

Советской власти к религии тоже было в некоторой степени неожиданным, что, видимо, побуждало их составлять свои версии такого резкого поворота позиции властей в отношении к религии. В частности, до сих пор некоторые старые муллы рассказывают не менее популярную тогда легенду о том, что якобы Сталину перед самой войной во сне привиделся святой Хазрат Хизр (герой большинства легенд в Центральной Азии). Святой будто бы сказал Сталину, что ему придется сразиться с «Великим и сильным врагом» и что он — Хизр сделает Сталина победителем над его врагами, если тот откроет хотя бы одну мечеть для мусульман. Именно поэтому Сталин, якобы после долгих препирательств со своим окружением, открыл не одну, а две сотни мечетей, тем более что Хизр авансом «подарил» ему несколько побед.

Таковы разные интерпретации этого стремительного зигзага в жесткой религиозной политике СССР. Несмотря на то что эти события теперь обрастают массой интересных рассказов или легенд, более надежные (документально зафиксированные) события тоже поражают своей неожиданностью. Вот, например, один из них. В первую же пятницу (27 июня) после начала наступления фашистов на территорию бывшего СССР мусульмане Ташкента, Самарканда, Бухары и других городов без всякого призыва и тем более без санкций вышли на площади к закрытым мечетям и организовали пятничную молитву. Эта была старая еще незабытая традиция — сразу в первую же пятницу после нашествия врага на страну читать благословляющие хутбы и молитвы «во здравие и победы падишаха страны» (падишахом, естественно, был назван Сталин) и с мольбой к Аллаху послать «погибель на голову врага». Так, по крайней мере, истолковал этот случай (как старую и забытую традицию) один из старейших работников Среднеазиатского духовного управления мусульман Нодир-хон домулла (ум. в 1976 г.) в своем дневнике. Его не поразило то, что мусульмане молились «за здравие, за долговечную власть и победу падишаха», т.е. за того, с чьим именем связаны репрессии. Нодир-хон домулла был удивлен тому, что мусульмане не забыли старой религиозной традиции, хотя уже одно поколение выросло в условиях отрицания религии, а само несанкционированное моление могло кончиться еще большими репрессиями. Однако все обошлось. Авторы множественных вариантов докладов и рапортов об этом случае (в основном от ОГПУ) также были поражены этой, как записано в одном из рапортов, «скорее

положительной акцией с выражением верности к Советской власти, вступившей в войну против фашистских интервентов». Напомним, что многие православные лидеры также выступили с анафемой в адрес завоевателей. Такие случаи не могли пройти мимо внимания «отца народов» и его верных слуг.

Не менее, если не более, реальным стимулом для пресловутого «ослабления религии» в политике тогдашнего руководства стали новые международные связи СССР, т.е. более тесные взаимоотношения с державами-союзниками, что также побуждало корректировать и религиозную политику внутри страны. В постоянных контактах глав Коалиции, естественно, поднимались и разные дипломатические вопросы, например, со стороны У. Черчилля, который в союзнических отношениях и в переговорах формально представлял и некоторые мусульманские страны (свои колонии и сателлитов), которые выступали союзниками Британии. Очевидно поэтому У. Черчилль всегда поднимал «мусульманский вопрос» как в личной переписке со Сталиным, так и на исторических встречах. Не исключено, что довольно поспешное решение о «ослаблении религии» и об учреждении Духовных управлений мусульман было своеобразным дипломатическим шагом перед Тегеранской конференцией 1943 г. (1 декабря — 20 января).

По крайней мере, именно в связи с этим довольно неожиданным «ослаблением религии» в Ташкенте в 1943 г. было создано Среднеазиатское Духовное Управление мусульман и Казахстана, больше известное под аббревиатурой САДУМ¹ О его основании объявлено на Съезде (*Курултай*) представителей мусульман Средней Азии и Казахстана (Ташкент, 20–23 октября 1943 г.)². Интересно, что одновременно было объявлено о создании Института Востоковедения Академии наук Узбекской ССР с приказом сосредоточить в нем все арабографичные рукописи из хранилищ Ташкента (прежде всего из публичной

¹ Название и соответственно аббревиатура менялись. Например, с 1976–1977 г. учреждение называлось «Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана». Кроме того, САДУМ было известно под более упрощенными названиями: Управление (*Бошкарма*), Муфтият, Хаст-Имом (по названию комплекса в старом г. Ташкенте, где оно было расположено).

² Руководители делегаций от республик: Абдулгаффар Шамсутдинов (Казахстан), Солих Бобокалонов (Таджикистан), Олимхон-тура Шокиров (Киргизия), Шайх Анна-ишан (Туркмения). Приглашенные делегаты: Председатель Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири Абдурахман Расулий, имам-хатиб московской мечети Халил-Рахман, имам-хатиб соборной мечети Казани Киямиддин ал-Кадири.

библиотеки им. Алишера Навои), Самарканда, Бухары. Очевидно, что идеологические соображения побудили внешних «контролеров» выделить из фонда рукописей Института так называемый Дублетный фонд, куда должны были войти рукописи «религиозного содержания». Однако сами специалисты (востоковеды, историки), работавшие с рукописями, хорошо понимали, что по большому счету практически все сосредотачиваемые во вновь созданном Институте рукописи могут попасть в тот самый «ненужный» и закрытый фонд. Именно тогда в местном, как и в советском востоковедении в целом стали складываться сомнительные оценки некоторых произведений (например, суфийских) как «не вполне религиозных», побуждая обосновывать их ценность тем, что они «содержат ценные исторические данные», помогают объективно характеризовать «темное феодальное прошлое» и т.п. И хотя после хрущевской оттепели такие поверхностные характеристики отступили на второй план, их статус Дамоклова меча оставался почти на протяжении всей советской эпохи.

Вернемся, однако, к созданию САДУМ. На упомянутом Первом Курултае этого учреждения «Муфтием пяти союзных республик региона» (Средней Азии) единогласно избран Ишан-хан Баба-хан. Его заместителем избран Мурадходжа Солихий (Салихов), ответственным секретарем — сын Ишан Бабахана — Зиёвуддин Бабахан (Бабаханов). Было объявлено о создании следующих структур: Управление (*Хай'ат*) из 11 человек, Ревизионная комиссия (*Тафтиш хай'ати*) из пяти человек. В республиках созданы *Кадийаты*, председателями (*кадий*) которых были назначены упомянутые главы делегаций (в Узбекистане — З. Бабаханов). В республиках Средней Азии было разрешено открыть более двухсот мечетей, большая часть которых реально стала работать только к концу войны. Одновременно определен штат служащих, подразделения внутри Управления (Отдел фетв, Отдел деятельности мечетей и др.). Позже при Управлении были основаны медресе Мир-и 'араб (1946) и Высший исламский институт (1971). Для того чтобы выносимые фетвы не противоречили существующим законам и Конституции СССР, был введен штат Консультанта по юридическим вопросам¹.

Исходя из обстановки тех лет, САДУМ едва ли не с первого дня создания старался не раздражать власти, сотрудничать

¹ Шамсиддин Бобохон. Нур таратган Зиё. Тошкент, 2001. С. 6–10.

с ними, даже если некоторые их решения и фетвы противоречили духу конфессионального ислама в его местной форме бытования. Такая политически лояльная позиция была обозначена в тех лозунгах, которые были вывешены во время Первого Курултая, объявившего о создании САДУМ. Как и полагалось по традиции того времени, лозунги были выписаны на красном кумаче, естественно, в духе времени, но арабским шрифтом: Да здравствует Сталин! (*Yashsun Istalin!*) Смерть немецко-фашистским гадам! (*Nemis-fashist gazandalarga o'lim!*) Да здравствуют советские мусульмане! (*Yashasin Sovet musulmonlar!*)¹. Такое демонстративное выражение «верноподданнических чувств» было не только данью времени. Это был необходимый «политически корректный антураж», необходимый, однако, ради выживания. И именно тогда изредка появлявшийся в начале 1920-х гг. термин «советские мусульмане» уже прочно вошел в обиход документов и официальных речей работников САДУМ, и в официальную риторику властей, чем признавалось наличие верующих и практикующих мусульман в стране, идеология которой строилась тогда на атеизме.

Этот термин был закреплен в журнале САДУМ «Совет шарк мусулмонлари» (Мусульмане советского Востока), который издавался с 1947 г., а его регулярное издание началось только в 1968 г. (на узбекском, русском, арабском, английском и других языках). В нем печатались фетвы и распоряжения Управления (в сокращенном виде), комментарии правительственным постановлениям, имеющим отношение к религиозной политике правительства, статьи имамов, ответы на вопросы верующих и т.п.

Еще одна цель создания САДУМ тоже достаточно прозрачна — осуществление централизованного контроля за религиозной ситуацией во всем регионе. Соответственно любое решение или документ, исходящие от имени Управления, проходили государственную цензуру. Несмотря на то что в советские времена формально было объявлено об отделении деятельности религиозных управлений от государства, фактически они были государственными учреждениями и именно таковыми воспринимались верующими. В этой связи нелишне напомнить также, что САДУМ — структура, созданная в сталинские времена и повторившая тогдашнюю реальность в ав-

¹Архив САДУМ (Диний бошкарма). Фото неизвестного автора (папки с фотографиями и сборниками фетв остались большей частью без номеров и шифров).

торитарном устройстве любых (в том числе и религиозных) учреждений. Такая структура дает практически неограниченную власть ее руководителю, который (как это было заведено еще на ранних этапах Советской власти) один несет личную ответственность перед руководителем вышестоящего органа государственной бюрократической структуры. Все отмеченные особенности определили двойственный статус САДУМ. Самое же главное, большинство исходящих от него решений и фетв воспринимались верующими как обычные, не имеющие религиозной сакральности, государственные вердикты. Тем не менее Управление реально регулировало количество мечетей (постепенно настаивая на открытии новых), в той или иной степени пыталось защищать права верующих¹.

Бюджет САДУМ формировался из добровольных пожертвований мусульман и традиционных подношений, собираемых в мечетях (*фитр*, *хайр-ихсан*). Самой солидной статьей дохода стали подношения, собираемые на крупнейших *зийаратгах* (Баха' ад-дин Накшбанд, Кусам ибн Аббас и др.), бывших тогда в ведении САДУМ. Своеобразной легитимацией этой статьи дохода стала фетва (1953) с ханафитской (и в известной мере «суфийской») аргументацией регламента паломничества (*зийарат*) к лицам, достигшим степени *аулийа'*. Напомним, что этот обряд был в числе тех, которые осуждались джадидами, либо пуритически настроенными богословами из консервативных кругов.

Однако уже к лету 1957 г. Комитет по делам религиозных культов при Кабинете министров, усмотрев в массовом возрождении ритуалов *зийарата*/паломничества «опасные признаки возрождения религии» и «несанкционированное скопление верующих», добился официального решения закрыть все объекты паломничества. Управление всегда вынуждено было реагировать на все специальные постановления партийных и правительственных органов в их стремлении бороться с традиционными ритуалами (или, пользуясь неуклюжим клише того времени, «пережитками прошлого»), которые и без того на протяжении многих столетий были предметом критики пуритически настроенных богословов — сторонников «чистого ислама» времен Пророка. Аргументы последних нередко использовались в фетвах САДУМ. Управлению было поручено

¹ Babajanov B. Official Islam Versus Political Islam in Uzbekistan Today: The Muslim Directorate and Non-Khanafi Groups (in French)// Revue d'Études Comparatives. Est / Ouest. Vol. 31. 2000. N 3. Septembre. P. 151–164.

составить ряд фетв с делигитимацией «паломничества (*зийарат*) и культа святых», ритуалов по поводу дня рождения Пророка — Мавлюд (*Маулуд ан-Наби*) и других традиционных ритуалов. Так появился целый ряд фетв и распоряжений имам-хатибам мечетей, объявивших «нешари'атскими» «противоречащими исламу» названные и другие ритуалы, особенно те, которые были связаны с коллективными ритуальными действиями и сборищами. Этими мероприятиями Комитет по религиозным культам стремился пресечь коллективное и интегрирующее начало местных традиционных обрядов и ритуалов, усмотрев в них опасные признаки перманентной реисламизации и вовлечения в этот процесс молодежи¹.

Нешариатскими были объявлены (посредством издания фетв) следующие обычаи и ритуалы: причитания и чтение рифмованных текстов плакальщицами (*марсийа-хонлар*) на *джаназа*, выкуп грехов покойного (*фийа*; местн. — *давра*) и устраиваемые затем посмертные угощения (*худойи*) с оплачиваемыми чтениями Корана на 3, 7, 20, 40-е дни и на годовщины после смерти; оплата калыма, проведение свадебных пиршеств по случаю *никаха* (с чтением или распеванием традиционных текстов *Салам-нама*), рождения ребенка (*бешик-той*, *акика*) и обрезания (*хатна*, *сунат*); противоречащими шариату в фетвах признан обряд *зийара* (*зайарат*) к могилам местных «святых», в особенности такие действия паломников, как чтение молитв на могилах, приготовление пищи и застолья на *мазарах*, взывания с просьбами к духу «святого», заговоры для лечения больных (*рукйа* — *дам солмок*) и т.п. (фетвы 1950, 1952, 1957, 1959, 1960–1966 гг.). Противоречащими шариату ритуалами признаны также и оплачиваемые чтения частей или полного текста Корана (*хатм-и Кур'ан*) во время *рамадана* либо на могилах (за упокой души). Для обоснований этих и подобных решений, при САДУМ функционировал Совет улемов, созданный по инициативе З. Бабаханова и возглавляемый им же. Все, кто в Совете пытался возразить муфтию и указать на «неханафитский характер» множества тиражируемых фетв, выводились из состава этого органа либо лишались должности имама².

¹ См.: *Бабаджанов Б.* О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М., 2001. С. 170–184.

² Здесь и ниже использованы копии фетв (в оригинальной арабской графике и в переводе на русский язык) из Архива САДУМ (к сожалению, без номеров и беспорядочно подшитые), а также указанного ранее фонда 2654 ЦГА РУз.

Неоднократно вновь составлялись, печатались и рассылались по мечетям фетвы «О несовместимости «ишанизма» и «мюридизама», и в целом суфизма с учением ислама» (1957, 1959, 1962 и т.д.). В них З. Бабаханов со ссылками на Коран, хадисы и сочинения салафитских авторов (прежде всего Ибн Таймийа) старается обосновать нелегитимность суфизма и особенно его проявлений в виде «ишанизма и мюридизма», *карама* (местн. — *карамат*), суфийских организационных структур (*заввийа, ханака, такийа*), паломничество/*зийарат* к могилам местных знаменитых суфиев и т.п. Любопытно, что в теологической аргументации выводимых решений З. Бабаханов и его соратники, обращались в основном к Корану и хадисам, реже — к ханафитским сборникам фетв. Наряду с этим для обоснования некоторых богословских заключений (например, в вопросах развода/*талак*, некоторых действий при ритуальном омовении, недопустимости *зийарата* на могилы «святых», и др.) составители фетв прибегали к произведениям средневековых и современных богословов неханафитских мазхабов (например, *ал-Муснад* Ахмада ибн Ханбала; 780–855) и, как упомянуто, к сочинениям Ибн Таймийи и др. Запрет названных обычаев нередко мотивировался и тем, что в нынешней Аравии — родине ислама — они не приняты.

В таком же духе составлены письма (подписанные в большинстве случаев З. Бабахановым), адресованные имам-хатибам мечетей с дополнительными разъяснениями фетв и распоряжений САДУМ по поводу «нарушения шари'ата» в праздновании мусульманских праздников. Таковы письма с запретом празднований *Маулуд*, '*Ид* (местн. — *хайит*) в домах (особенно на собраниях *отин-ойи*), в неофициальных мечетях с организацией чтений местных традиционных текстов: *Биби Мушкилкушод*, *Биби Сешанба*, *Рисала-йи нур* (легендарная версия жития Пророка) и т.п.

Кроме того, при Управлении создавались специальные комиссии (1958, 1960, 1961, 1982–1984), выезжающие на особо почитаемые святыни, где собиралось огромное количество верующих. Наиболее известны результаты поездок на *мазар* Ходжа Йусуфа (Шаватский р/н Хорезма) в декабре 1960 г. и знаменитое место паломничества в Оше *Тахт-и Сулайман* в мае 1962 г. В результате появились особые богословские заключения комиссий с «разоблачениями недопустимого в исламе культа святых», а паломничество на могилы было объявлено самой худшей формой многобожия (*ширк*).

Между прочим, эта же фатва с соответствующими изменениями и адаптациями тиражируется в Духовном управлении мусульман Северного Кавказа 12 ноября 1959 г. (без особого названия) и 20 июня 1986 г. под названием «[О] посещении святых мест». Здесь и там основная цель — борьба с «вредными адатами», которые противоречат «чистому исламу».

Все названные фетвы и Распоряжения САДУМ были вновь составлены (с незначительными изменениями), разосланы по мечетям и напечатаны в периодике Управления в 1983–1984 гг. и далее тиражировались до 1989 г. Это было прямой реакцией на специальное Постановление ЦК КПСС (март 1983) «О мерах по идеологической изоляции реакционной части мусульманского духовенства». Наибольшую известность получили следующие фетвы, подписанные З. Бабахановым: 1. «О недозволённости и вредности дел, совершаемых новоявленными нелегальными продавцами книг». В ней «нешари'атским деянием» названо чтение и распространение следующих трех групп нелегально размноженных (ротопринтным копированием) книг. Первая группа — сочинения, написанные местными так называемыми неофициальными 'улама': *Ислом дини нима?* (Что такое ислам?), составленные богословом нового поколения (Муджаддидийа) Рахматулла 'Аллома; *Шара'ит-и имон* (Условия истинной веры) и др., авторы которых не установлены. Вторая группа — копии со старых литографий и рукописей таких популярных сочинений, как *Биби Сешанба*, *Биби Мушкилкушод*, *Салом-нома*, *Маулуд-и Наби*, *Нур-нама*, *Жанг-нама-йи хазрал-и 'Али* и др., читаемых во время различных собраний (в основном *отин-ойи*, *ой-мулла*) и праздников. Третья группа сочинений — вновь ставшие популярными среди представителей различных профессий так называемые цеховики-обрядники или профессиональные цеховые трактаты (*рисала*): *Рисала-йи дурудгар* (Рисала плотников), *Рисала-йи сарторошилик* (Рисала цирюльников), *Рисала-йи тимирчилик* (Рисала жестянщиков), *Рисала-йи мисгарон* (Рисала медников) и т.п. 2. «О недозволённости в исламе совершать зийарат “святых” мест». В этой фетве собственно зийарат был признан допустимым только к могилам родственников и близких знакомых с соответствующими принятыми в ханафитском мазхабе молитвенными текстами (*ду'а*). Поклоняться могилам «святых» (*аулийа*), давать шайху-хранителю мазара подношения (*хадийа*) признано запретным (*харам*). Указаны конкретные объекты нешари'атского зийа-

рата в Самарканде и Сурхандарье. 3. «О недопустимости в исламе лже-лекарей (*сохта табиблар*), предсказателей судьбы, гадалщиков (*фалбин*) и оберегов (*туморлар*)». В этой фетве недопустимыми признаны все виды нетрадиционного лечения посредством заговоров (*рукийя — дамсолмок*), другие формы снятия сглаза, злых чар посредством чтения Корана и молитвенных формул. Признается, что в условиях современности единственно возможным способом лечения должна быть медицина. Противоречащими исламу признаны также все формы традиционного гадания, ношение всякого рода оберегов, вывешивание их в домах, в автомобилях.

При последнем муфтии САДУМ Мухаммад-Содике Мухаммад-Юсуфе (1989–1993) были составлены соответствующие фетвы и распоряжения с предписаниями регламента паломничества на могилы в строго ханафитском духе. Тогда же начала печататься газета Управления *Ислом нури* (Свет Ислама), появился ряд изданий, специализирующихся на печатании религиозной литературы, в основном популярного содержания (например, издательство «Мововруннахр»).

Кроме того, работа Мухаммад-Содика Мухаммад-Юсуфа пришлась на время пика реисламизации в республиках с мусульманским населением. Этот процесс был крайне сложным и часто имел более чем агрессивные формы. Многолетние запреты прошлых лет, жесткий контроль накопили массу отрицательных эмоций, которые принимали формы крайнего нигилизма и эйфории вседозволенности, особенно в юных и неискушенных головах. В результате предоставленные свободы стали восприниматься как возможность своеобразного реванша за унижения и притеснения прошлых лет. Соответственно изменениям новая администрация Муфтията старалась воспользоваться волной свобод, однако управлять эмоциональной толпой, большая часть которой только внешне «вернулась в ислам», не понимая его сути, было не так просто. Стиль работы Управления стал меняться. Новый муфтий предпочел не согласовывать свои решения и, тем более, фетвы с Комитетом по религиозным культам. Например, в это время принимаемые фетвы не передавались для утверждения в Комитет по религиозным культам и нередко составлялись на арабском языке без перевода на узбекский и русский языки. Это был первый признак резкого отчуждения от государства. САДУМ стал самостоятельно решать вопрос об открытии мечетей и но-

вых учебных заведений, количество которых резко возросло во время перестройки (например, к 1991 г. в Узбекистане было мечетей — 4878, медресе — 10)¹.

Государственные органы, тоже не вполне готовые к такому буму «исламских страстей», но, понимая значение и перспективу происходящих событий, старалось приспособиться к стремительным переменам. В введение САДУМ были переданы множество старых мечетей, древние места паломничества, без очереди выделялись строительные материалы для строительства новых мечетей и медресе. Однако шаги государственных органов, сделанные навстречу богословам, были восприняты не как добрая воля и понимание ситуации, а как проявление слабости.

Между тем большинство богословов продолжало воспринимать Управление как часть государственного органа. Однако демонстративная независимость САДУМ от государственного контроля еще больше накалила без того сложную ситуацию в среде богословов, обнажила внутренние расколы, усилило борьбу за власть внутри Управления, за доходные мечети. А самое главное, Управление фактически лишилось поддержки со стороны государства, точнее демонстративно отказалось от него. То, что это был ошибочный и поспешный шаг, стало ясно позже. Например, уже тогда было очевидно, что попытка отделиться от государства не означала, что в САДУМ все проблемы были решены. Напротив, резкий всплеск проблем позднесоветской и постсоветской реисламизации крайне дестабилизировали работу Управления. Начало перестройки оживило все «подпольные» и полуполюгальные религиозные процессы и обострило противоречия среди различных религиозных групп. Основная проблема была в том, что внутри богословов и верующих уже начались расколы. Так, к концу 1960-х — началу 1970-х гг. новое поколение улемов (в основном в ферганской долине и Таджикистане), которые все более и более критически относились ко всем фетвам САДУМ и в целом к его статусу, хотя часть из них либо входила в структуры Управления, либо преподавала в названных учебных заведениях. Среди этой части молодых мулл выделилось наиболее радикальное крыло, которое уже открыто стало высказывать недовольство деятельностью САДУМ в своих наставительных проповедях

¹См.: *Бабаджанов Б., Олкотт М.* Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуф // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. С. 47–51.

(ва'э). Между прочим, эта же группа религиозных деятелей не только не признавала легитимными решения САДУМ, но объявила нешариатскими некоторые традиционные для местной школы ханафитов ритуалы и обычаи, чем противопоставила себя остальной части ханафитов. Подобная ситуация привела к фактическому расколу среди мусульман региона и особенно Ферганы (города узбекистанской части долины, Ош, Уратепа, Ходжент). Это буквально сотрясало стабильность внутри Муфтията, поскольку Мухаммад-Содик Мухаммад-Юсуф попытался взять на себя функцию примирителя враждующих сторон среди верующих, чем вовлек в процесс острого противостояния и Муфтият¹.

Основным центром противостояния стала Ферганская долина. Новый муфтий выехал в долину и провел крайне сложные и долгие переговоры с представителями сторон, стараясь сбить их «воинственный запал», перейти к переговорам и попытаться установить мировую (*сулх*). На словах лидеры обеих сторон согласились прекратить взаимные (чаще всего необоснованные) обвинения. Мухаммад Содик сумел собрать представителей сторон в Духовном Управлении (2 мая 1990 г.) с целью добиться взаимного согласия и общими усилиями составить соответствующую фетву, где были бы урегулированы спорные ритуальные и догматические вопросы. Однако разногласия зашли слишком далеко, и лидеры не смогли остановить своих разгоряченных последователей, а принятая «фетва о мировой» осталась только на бумаге². Единственным положительным результатом усилий муфтия стало то, что выделившиеся новые группы верующих разделились по разным мечетям, что приостановило открытые столкновения, но фактически закрепило раскол. Однако статус Муфтията как арбитра ни одна из сторон не признала, что сразу же предрешило судьбу Управления. Видя такую слабость САДУМ, казияты соседних республик уже с 1990 г. прошлого столетия стали вести свои дела самостоятельно, а к концу 1991 г. распад САДУМ стал свершившимся фактом. И, как сказано, помимо политических факторов, распад был стимулирован набиравшим силу расколом среди мусульман (между так называемыми ваххабитами и консерваторами).

¹См.: *Бабаджанов Б.* Среднеазиатское духовное управление (САДУМ): Предыстория и последствия его распада // Многомерные границы Центральной Азии / Ред А. Малашенко, М. Олкотт. Вып. 2. М., 1999. С. 55–69.

²Там же.

6.4. Религиозные лидеры советского времени: от эпохи И. Сталина до перестройки¹

Советский период, пожалуй, самый тяжелый и ответственный в истории ислама в регионе Центральной Азии. Как показано в предыдущем разделе («Период репрессий»), репрессивная машина особенно активизировалась в конце 1920-х гг. и набирала обороты в 1930-е гг. Религиозные деятели как «чуждый элемент» нередко приравнивались к «контрреволюции», что определяло крайне негативное к ним отношение, даже если они проявляли максимум либеральности по отношению к властям. Однако способность к адаптациям имела для многих консерваторов положительные последствия. Большинству из них удалось избежать физического уничтожения, но только в тех случаях, когда их не уличали в сотрудничестве с отрядами сопротивления (так называемыми басмачами), либо в открытых «контрреволюционных призывах». Однако «черные списки» классовых врагов пополнялись, и их составители постоянно вдохновлялись идеей Иосифа Сталина об усилении классовой борьбы по мере укрепления социализма.

Несмотря на то что значительная часть консерваторов подвергалась гонениям, получала сроки, они составили основную часть тех, кто допускался совершать «официальное богослужение». После повального закрытия мечетей в 1929–1937 гг., именно консерваторы оказались в числе так называемых неофициальных служителей культа, самовольно проводя предписанные молитвы и иные ритуальные собрания, чаще всего в отдаленных провинциальных мечетях либо в частных домах, колхозных станах (*дала шипон*), что вполне можно было легитимировать известным хадисом о том, что для мусульманина весь мир — мечеть. О таких «несанкционированных молитвенных сборищах» сообщали буквально сотни докладных записок, специальных писем и предписаний Совета по религиозным культам, действовавшего с 1932 г. (под разными названиями)².

Аресты в среде богословов разных направлений, дальнейший прессинг по отношению к религии сделали вопрос о прежних

¹ В этом разделе мы пользуемся в основном нашим архивным материалом (письма, дневники богословов того времени, их речи, сочинения и т.п.).

² Большая часть этих писем, докладных записок Комитета / Совета по религиозным культам хранятся в Центральном Государственном архиве РУз (ЦГА РУз), Фонд Р-2456. Здесь и ниже в основном используются документы из этого фонда, ссылки на которые приведены в конце раздела.

дискуссиях относительно вариаций «чистого ислама» неактуальными. Гораздо актуальной для богословов в ту пору стала адаптация к неблагоприятным условиям, поиск форм передачи религиозных знаний, которые обрели преимущественно нелегальную форму. Хотя позже собственно дискуссии по «форме ислама» вновь обрели актуальность, но только уже в ином контексте, имеющем вид приспособления под реалии советской идеологии и атеистической политики.

Основной проблемой в регулировании религиозной ситуации со стороны государственных органов (прежде всего Комитета по религиозным культам сначала при СНК, затем при Совете министров) оставалось религиозное образование. Оно, как известно, было допущено после войны в очень ограниченных масштабах — одного медресе (*Мир-и 'араб*, Бухара) и Высшего исламского Института (*Олий ма'хад*).

Однако параллельно официально допущенному образованию, конфессиональное религиозное образование было восстановлено в форме «худжра»¹. Одним из самых знаменитых преподавателей *худжра* был Мухаммаджан Хиндустани Рустамов, больше известный среди верующих по имени Домулла Хиндустани (1892–1989). Его биография, анализ его деятельности в последние годы публиковались неоднократно². Особое внимание исследователей к этой фигуре связано именно с тем, какое место Мухаммаджан Хиндустани занимал в возрождении нелегального способа конфессионального образования (*худжра*). Интерес к фигуре Хиндустани связан также с признанием его особой роли в формировании такого феномена, как «советский ислам», предполагавший политическую и идеологическую лояльность или компромисс с атеистическими властями, максимальную адаптацию во имя сохранения возможности передачи религиозных традиций и знаний. Не меньший интерес представляет его роль в тех дискуссиях религиозной среды, в которых он символизировал традиционную (консервативную) локальную богословскую школу.

Как сказано выше, после создания Среднеазиатского духовного управления/САДУМ (1943 г.) репрессии против религиозных деятелей несколько смягчились. Одновременно в этих

¹ *Бабаджанов Б.* Худжра // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. С. 117–118; *Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Олкотт М.Б.* Указ. соч. С. 19–33.

² См. основную библиографию: *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б.* Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989). С. 32–33.

условиях открылась дорога к осмыслению произошедших перемен в среде богословов и в сфере общественной и политической жизни. Один из богословов того времени Нодир-хондомулла писал в своем дневнике, что после длинной череды атак на религию, выводы для клерикалов всех направлений были неутешительны, а в условиях тотальных слежек и доносов каждый богослов, кто избежал репрессий, старался сделать для себя выводы сам.

Однако после смерти Сталина и политической либерализации осмысление произошедшего в богословской среде стало приобретать форму взаимной критики, и эта критика уже тогда заложила основы для возрождений былых дискуссий о «правильном» и «неправильном» исламе. Следствием этих дискуссий станет раскол в среде верующих, который перманентно продолжается в настоящее время. По крайней мере, именно в недрах советского времени зарождаются те процессы, которые затем станут основой той агрессивной ответной реакции части богословов (их позже назовут «ваххабитами»), породившей массу вызовов стабильности в регионе. Чтобы корректно понять эти процессы, есть смысл рассмотреть позиции и иные особенности дискутирующих сторон.

Несмотря на то что деятельность всех богословов, находящихся вне структуры САДУМ, была строго запрещена, они тем не менее на свой страх и риск продолжали нелегально обучать учеников. Рассмотрим деятельность некоторых из этих богословов. В этом плане вернемся к примеру вышеназванного крупнейшего ханафитского теолога Ферганской долины и Таджикистана Мухаммаджана Рустамова.

Хиндустани родился недалеко от Коканда, где получил начальное религиозное образование, которое затем продолжил в Бухаре, Балхе, а с 1921 г. в Кашмире (отсюда вторая нисба — Хиндустани). В 1928 г. Хиндустани совершил *хадж*. В периоды религиозных чисток трижды был арестован. 8,5 лет отбывал ссылку в разных районах Сибири. В 1943 г. Хиндустани призван в армию, после ранения комиссован. С середины 1950-х гг. и до конца жизни он был имамом мечети *Маулана Чархи* (Душанбе), где и похоронен.

Примерно с конца 1950-х гг. Хиндустани организовал нелегальное обучение (*худжра*) небольшой группы своих прихожан. Со временем количество обучающихся в его *худжра* возросло; здесь учились многие ныне знаменитые улемы всего региона и особенно Ферганы. Кроме обучения Хиндустани писал раз-

личные трактаты, комментарии к религиозным сочинениям и мистической поэзии. Наиболее капитальным его трудом считается шеститомный комментарий к Корану (на узбекском языке), завершенный в 1984 г. и рассчитанный, по словам автора, на молодых студентов-теологов и простых верующих, затрудняющихся в понимании Священной книги. Основным интерес представляют аудио- и видеозаписи его проповедей (*ва'з*), бесед с учениками, диспутов. Как сказано, несмотря на то, что он фактически входил в состав легальных структур ислама (т.е. в качестве имама САДУМ), он всегда сохранял критическое отношение к его деятельности, в особенности к тем *фатава*, которые делегитимировали привычные ханафитские (или воспринимаемые таковыми) ритуалы.

В действительности основным мотивом САДУМ в делегитимации некоторых устоявшихся среди местных мусульман ритуалов стала позиция официальных органов Советской власти, в первую очередь Комитета/Совета по религиозным культурам. Этот орган зорко следил за тем, чтобы ограничить «несанкционированные религиозные сборища/собрания верующих», культ могил «святых» (*зийарат*), празднование в тех или иных видах мусульманских праздников и подобных коллективных обрядов, в которых власть видела признаки сохранения «средневекового сознания и отсталости». И наиболее эффективным инструментом, если не делегитимизация таких обрядов, то, по крайней мере, ограничение их, де-факто был признан именно институт САДУМ, фетвы которого были направлены именно против такого рода живучих обрядов, воспринимаемых, однако, среди простых верующих, именно исламскими. В действительности приверженность массы людей к такого рода обрядам демонстрировала со всей очевидностью неэффективность советской пропаганды и идеологии, которые не смогли до конца вытеснить традиционные парадигмы и духовные ориентиры, не совпадающие с идеями «просвещенности» большевиков.

Мухаммаджан Хиндустани занимал особую позицию в отношении названных фетв САДУМ, понимая их основную мотивацию, однако отстаивая легитимность с точки зрения ханафитского права большинства названных выше обрядов. Скрытый конфликт с Хиндустани побудил муфтия Зияуддина Бабаханова (1957–1983) вывести Хиндустани из Совета улемов САДУМ.

В последние 10–12 лет своей жизни Хиндустани неоднократно вступал в открытые либо письменные споры с группой

улемов Ферганы и Таджикистана (среди них были и бывшие его ученики), которые, по мнению Хиндустани, стали отходить от ханафитских догм и ритуалов. Поначалу наибольшее количество диспутов возникало вокруг других глубоко укоренившихся среди местных мусульман ритуально-догматических установок. В особенности Хиндустани не принимал политических притязаний своих оппонентов. В этом смысле его позиция, как он считал, тоже исходила из ханафитских предписаний и установок. Менее предпочтителен для него насильственный способ борьбы за веру (*ал-джихад ас-сагир*). Эта проблема, на взгляд Хиндустани, зависит также от толкования *джихада*, который для местных религиозных реформаторов являлся религиозной обязанностью (*фард/фарз*) не только по отношению к светскому государству в мусульманской стране, но и к другим членам *уммы*, не разделяющим их взгляды. Хиндустани крайне отрицательно относился к экспортированным, как он считал, идеям «очистить ислам», исходившим от лидеров религиозно-политических движений арабских стран. «Еретичность» этих идей он постарался продемонстрировать в своем сатирическом произведении *Хаджвийа-йи Мухаммад Абдо*, в котором высмеивал одного из мусульманских реформаторов и сторонника «очищения ислама» Мухаммада 'Абдо.

У Хиндустани в регионе было множество соратников и единомышленников: богослов из Шахрисабза (Узбекистан) Домулла Факири (ум. в 1976 г.), Нодир-хон домулла Тошканди (ум. в 1971 г.) и др. Были и иные богословы более одиозные и изолированные от «официальных» кругов религиозных деятелей. Например, и сейчас многие богословы помнят имя Ишонхона Абдурахмонджона. Он родился и умер в поселке Кала-йи нав — около Душанбе в 1984 г. в возрасте 99 лет. Долгое время жил в узбекистанской части Сурхандарьи. Он происходил из суфийского клана «Муджаддидийа» Восточной Бухары. Учился в Бухаре, в медресе Кукелдаш. К нему с большим уважением относился Мухаммаджан Хиндустани, с которым он познакомился, когда оба до революции учились в Бухаре.

Примерно с 1956 г. у 'Абдурахмонджона была своя худжра, которая фактически тоже являлась суфийской «Халка» (суфийский кружок). Согласно старой традиции, он не принимал учеников, которые не прошли обычного курса обучения в пределах нормативного знания шари'ата. В худжре у Абдурахмонджона обучались основам ритуала («молчаливый зикр» — «хафи», способы психофизической концентрации — *тавадж-*

жух, и др.), изучалась мистическая поэзия (в основном это стихи Джалал ад-дина Руми или поэта-мистика XVII в. Бедия), читались разные рукописи с историями знаменитых суфиев. Абдурахманджон строго предупреждал своих учеников¹ — обязательно следовать шари'ату и только потом заниматься суфийской практикой, не распространять знаний о суфизме среди «толпы» (*'вмма*).

В советское время живых религиозных авторитетов было не так много, но и они и сами старались следовать традиционным авторам сочинений, преимущественно местным. Это и определило крайнюю консервативность, замкнутость и локальную традиционность этого круга богословов. Старые споры и противостояния с богословами западных частей исламского мира как бы «замкнули» это направление «само в себе», тем более что сложившиеся политические условия (особенно так называемый железный занавес) способствовали этому.

Однако их понимание окружающего мира и условий во многом исходило не только из той старой традиции, верность которой они воспринимали как сохранение религии вообще. Не надо забывать, что старое поколение улемов жило в довольно жестокое время и приспособлялось к тем условиям. И в этих условиях абсолютизация положений мазхаба вполне себя оправдывала.

Старое поколение богословов-традиционалистов приложило значительные усилия к обучению желающих и особенно нового поколения молодых мулл. Но традиционалисты не сразу заметили, что часть их учеников воспринимает окружающую обстановку по-другому, не желая безучастно смотреть на периодически повторяющиеся вспышки усиления атеистической политики Компартии и государственных органов, видеть, как большая часть населения постепенно теряет свою исламскую идентификацию.

Позицию «нового поколения» религиозных реформаторов мы рассмотрим далее. Там же обратимся к анализу богословских и политических позиций сторон. Попытаемся представить социальные и политические стимулы в деятельности.

Итак, более или менее грамотные религиозные деятели советского периода нашли свой ответ или свою альтернативу

¹ У 'Абдурахманджона учились Ахмаджон-махдум Муджаддиди (Сурхандарья, селение Сарасия, 1939–2002) и Хафиз-хон Эшон (Коканд, ум. в 1982). У последнего некоторое время учился самый знаменитый сейчас в Ферганской долине суфий — Ибрахим хазрат.

тотально насаждаемой идеологии и фактической информационной пустоте, особенно что касается передачи религиозного знания. К тому же легитимное пространство для религии было сокращено до минимума. Иными словами, сами условия диктовали выработать ответы на вызовы, однако в тех пределах «разумной осторожности», каковая диктовалась признанным положением «*Изтирорий холат*» (вынужденное утаивание собственной религиозности, максимальной адаптации во имя сохранения религии). Именно такое положение вывело на первый план следующие задачи перед богословами советского периода: передать свои религиозные знания новому поколению и постараться удержать приверженность основной части общества к традициям, которые, как тогда казалось, едва ли переходят за пределы семейных и бытовых отношений. Однако богословы по мере возможности старались вывести шариатские предписания за пределы исключительно семейных отношений, придав им социальный статус, хотя бы в пределах махалли.

В этом смысле интересны и значимы стимулы богословов независимо от их позиции. Прежде всего следует иметь в виду, что их социальная активность и стремление передать религиозные знания (разумеется, не выпячивая своей активности) основаны на религиозных предписаниях. По шариату тот мусульманин, кто обладает религиозными знаниями, обязан их передавать другим (даже «неверным»), т.е. заниматься *да'ват*. Среди же мусульманской общины богословов, даже просто муллы или имам обязаны наставлять на путь истинный, для чего тоже имеется предписание — «Повелевать одобряемое и отвергать порицаемое» (*Амр ал-ма'руф ва нахй 'ан-и-мункар*). Именно эти положения давали и дают не просто легитимное основание (разумеется, с точки зрения религиозных предписаний) для такой активности, но и вменяют в обязанность обучение мусульман религиозным знаниям. Согласно хадису, если грамотный мусульманин обучил и наставил на путь истинный хотя бы одного верующего, он получает такую же «долю» (*аджир*) в день суда, как и воитель за веру (моджахед).

Таким образом, имелись серьезные моральные и внутрирелигиозные стимулы, подталкивающие оставшихся после репрессий богословов воспроизводить передачу религиозного образования, что послужило достаточно хорошим основанием для постоянной регенерации религиозных парадигм. Поэтому подпольным религиозным обучением занималось большинство более или менее грамотных богословов или имамов. Имен-

но поэтому они обладали особым статусом в обществе, хотя были и другие факторы, обособляющие их статус. Во-первых, их религиозное сознание естественно отличалось от сознания и идентичности простых верующих и более твердо основывалось на религиозных, а значит, и сакральных предписаниях, на исторических и/или социальных парадигмах. Все эти традиции и парадигмы, как сказано, предписывали распространять знания об исламе, стараться поддерживать в общине религиозные традиции и т.п. Во-вторых, основная часть богословов, будучи консерваторами, еще во время колонизации научилась принципам адаптации к самым неблагоприятным условиям, предпочитая приспособливаться к советской действительности, но создавая свою (незаметную внешне) «параллельную» идеологию и духовность. Эту «спрятанную» или «параллельную» идеологию официальные власти рассматривали как серьезного конкурента только в начальный период советской власти — вплоть до смерти И. Сталина. И потом, при Н. Хрущеве, было объявлено о «решительной победе социализма» и все «параллельные» идеологии (религиозные, националистические) были признаны побежденными. Ими всерьез занимались только в КГБ и в Комитетах по религиозным культам.

Однако, как же так вышло, что эти всемогущие органы не смогли реально проконтролировать такие относительно многочисленные группы верующих, особенно «новой волны», кто явно вырастал на идеях политического ислама (в салафитском варианте)? И почему они не смогли предотвратить их рост, а самое главное, их политизацию?

Ответы на эти вопросы не могут быть однозначными, и они, скорее всего, кроются в изъянах советской пропаганды, предполагающей (несмотря на ее известную эффективность) насилие или, позже, угрозы с прессингом. Насилие, как известно, в таком тонком деле, как духовность порождает обратный эффект. К тому же предлагаемая коммунистами духовная альтернатива (официальная) тоже оказалась неэффективной и мертвой. Хотя чем был меньшим эффект, тем более громкими оказывались пропагандистские трюки правящей партии, которая к началу 1960-х гг. жила под лозунгом «Об окончательной победе социализма и начале строительства коммунизма во всех сферах жизни советских людей» (из тезисов XX съезда КПСС). Такие лозунги означали, что «пережитки» прошлого (вроде религии и религиозного сознания) исчезнут сами собой. Однако на том же съезде Н. Хрущев заявил о решительности партии и

правительства «бороться с пережитками», мешающими строить коммунизм.

Судя по названным выше архивным документам, о том, что «религиозность населения» (как тогда формулировали в соответствующих документах) сохранялась всегда, что поддерживалось муллами разных рангов (иногда из чисто материальных побуждений)¹.

Эпоха Л. Брежнева (1964–1982) вначале ненадолго вернула контроль над религиозными деятелями, но тоже быстро скатилась в пропаганду с соответствующими лозунгами «об укреплении и окончательной победе социализма», создании «исторической общности людей — Советского народа», что подразумевало исчезновение религиозной или национальной идентичности. Разумеется, даже такие органы, как КГБ, были вынуждены оглядываться на «исторические решения КПСС». В конце этого периода и в первые несколько лет после Брежнева внимание «Центра» было сосредоточено на борьбе за власть.

Более жесткий контроль над религиозной ситуацией попытался вернуть Ю. Андропов. Однако к этому времени практически во всех органах власти и на всех уровнях накопилось слишком много проблем (коррупция, казнокрадство, национальный регионализм в республиках и т.п.), что едва ли могло сделать эффективными «религиозные постановления» того времени. Наиболее типичным таким постановлением было Решение пленума Политбюро ЦК КПСС (подготовлено в 1981 г., принято только М. Черненко в марте 1983 г.) «По дальнейшей борьбе с религиозными пережитками» (М., 1993). Постановление вновь продемонстрировало, что реально партийный орган не желает отражать ситуацию на местах, оставаясь в плену своих идеологических клише. Характерна формула Постановления с ее дежурной формулировкой «необходимости усилить борьбу с возрождающимися религиозными пережитками» (формула того времени).

Вместе с тем документ выдавал и фактически официально признавал нарастающий идеологический кризис. Тем более документ остался лишь очередной «бумагой», по которой можно было просто отчитаться. При этом фактически «борьба» была направлена против так называемого повседневного ис-

¹ В упомянутом фонде № 2456 (опись 1) особенно много документов с грифами «секретно», показывающих рост (точнее возрождение) религиозного сознания значительной части населения.

лама, связанного с усилением культа могил «святых», «нешариатскими ритуалами», похоронными обрядами, религиозными праздниками и пр. В Узбекистане, например, во главе этой «борьбы с религиозными пережитками» стояла Академия наук, в обязанности которой входило «разоблачение религиозных культов с научной точки зрения»¹.

Однако очередная кампания не дала почти никаких результатов (если не считать несколько разрушенных памятников доисламского культа). Можно даже говорить об обратном ее эффекте. Между тем эта кампания ускорила период почти полной дискредитации советской идеологии, и все слои населения искали и находили свои «духовные ориентиры» (и отчасти «параллельную идеологию»). Легче было религиозным слоям населения, для которых традиционные «культы предков» продолжали оставаться неким духовным ориентиром, тогда как Советская власть сделала все, чтобы подтвердить сакральность собственно религии.

«Перестройка» времен М. Горбачева означала фактически новое возрождение идентичности, которое в традиционных кругах, естественно, прошло в направлении возрождения религиозного самосознания.



¹ При этом началась кампания по разрушению могил мнимых и настоящих «святых».

«ВАХХАБИТСКИЕ РЕФОРМАТОРЫ»:
ОТ ДИСПУТОВ К РАСКОЛАМ
И ПОЛИТИЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ

**7.1. «Муджаддидийа» — «Обновители ислама»
советского времени**

Как уже отмечалось, за последние два столетия в местной мусульманской общине появились, по крайней мере, две попытки реформации, лозунгами которой стали призывы «очистить ислам» от новшеств, суеверий и т.п. Речь идет о муджаддидийской реформации конца XVII и начала XVIII в., а также о движении джадидов. Несмотря на то что некоторые стимулы и лозунги их совпадали, это были совершенно разные движения, далекие друг от друга как в методах воплощения «очищения ислама», так и в оценке места религии в жизни общества, ощущениях его места в мировом масштабе, в оценке политической системы и т.д. Однако оба движения объединяет критика массы обрядов и обычаев или негативная оценка местных форм бытования ислама (так называемый адатный ислам). Чаще всего атакам подвергалась «исламская легитимация» в среде консерваторов-традиционалистов значительной части названных «адатов», которые действительно всегда остаются открытыми для критической оценки с точки зрения пуристического ислама. Оба движения (и «муджаддидийская реформация», и джадидизм), которые начинались именно с критики адатов либо неэффективной системы образования, обретали затем общественные и политические стимулы своей активности. И в том и другом случаях предлагаемые «усовершенствования» (*ал-ислах*) ислама и мусульман не вдохновили основную массу конфессиональных улемов и естественным образом приносили раскол в среду богословов и затем в общину.

Именно такой путь — от попыток «очищения» или «возврата к истинному шариату» к расколам и политическим притязаниям прошло движение «новой религиозной реформации»,

зародившееся еще в недрах советского времени. Возникновение исламских религиозно-политических партий и движений в мусульманских странах после Второй мировой войны, ее усилившееся к концу 1950-х — началу 1960-х гг., не имело прямого влияния на мусульман советских республик Средней/Центральной Азии. Это влияние стало ощущаться только в середине 1970-х гг., когда выросло новое поколение мусульманских богословов, большая часть которых прошла обучение в нелегальных религиозных «школах» (*худжра*). Самое раннее из них возникло (но структурно еще не оформилось) примерно в конце 1970-х гг. в Ферганской долине. Оно было основано молодыми богословами Рахматулла-аллома (ум. в 1981 г. в автомобильной катастрофе) и Абдували-кори Мирзаев (оба из Андижана). Со временем это движение присовокупило к себе самоназвание *Муджаддидийа* хотя остальные верующие стали прилагать к ним название «*воххобийлар/ваххабиты*»¹.

Это самоназвание «реформаторов новой волны», происходящих из Ферганской долины, было довольно символичным — «*Муджаддидийа*» (обновители; от араб. — обновление²). Как теперь удалось выяснить, самоназвание имело прямое отношение, началу нового столетия в мусульманском летоисчислении — 1400 г., начало которого (с 1 мухаррама) приходится на 21 ноября 1979 г. Упомянутые выше лидеры новоявленного движения, очевидно, сознательно возродили былую идею о том, что каждое тысячелетие и столетие в мир ислама (особенно в регионы, где наблюдается падение исламских нравов и шариата) будет являться «обновитель», который будет бороться за восстановление «попранного шариата». В связи с этим нелишне напомнить об описанных выше идеях индийского «обновителя» второго тысячелетия мусульманской эры³ — Ахмада Сирхинди, прозвище которого стало эпонимом суфийского братства «Муджаддидийа», широко распространившегося в Центральной/Средней Азии, Кавказе и в Волго-уральском регионе⁴. Сходство в названиях двух движений, между кото-

¹ Babajanov B., Kamilov M. Domulla Hindustani and the Beginning of the “Great Schism” among the Muslims of Uzbekistan // Stéphane Doudoignon and Prof. Hisao Komatsu (eds.) “Politics and Islam in Russia and Central Asia”. L.; N. Y.; Bahrain, 2001. P. 195–220.

² Другие значения этого термина «*муджаддид*» в современном арабском языке — восстановление, возрождение, возобновление.

³ Соответствует концу XVI — началу XVII в. современного летоисчисления.

⁴ Как сказано, начало деятельности и «борьбы за попранный шариат» Ахмада Сирхинди приходится не только на начало столетия, но и на рубеж

рыми 400 лет (в мусульманском летоисчислении), может быть случайным и неслучайным одновременно. Пока нет прямых сведений о том, что «Муджадидийа» советского времени приложили к своей группе такое самоназвание, как продолжатели дела Сирхинди. Однако сама идея об «обновлении» каждые сто и тысячу лет им была, очевидно, знакома.

Пока нет прямых доказательств того, что «обновители» советского времени Рахматулла-аллома и Абдували-кори воспринимали себя как прямых продолжателей Сирхинди либо его последователей в регионе Центральной Азии. Возможно, что их идеи «обновить», «исправить» ислам либо даже спасти его, сродни возникшим тогда в индийском мире, пребывающем на рубеже тысячелетий и столетий мусульманского летоисчисления. Правда, титул главного «обновителя» присваивался разным людям — и широко знаменитым и известным лишь в пределах регионов¹.

По крайней мере, горячие поклонники «обновления», точнее «возрождения» или «исправления» ислама, появились и в советской Средней Азии. Упомянутые основатели движения учились в *хиджра* у знаменитого теолога Ферганской долины Хакимджан-кори Маргилони (род. в 1896 г.; ныне проживает в Маргилане) и затем упомянутого Мухаммаджана Хиндустани. Основные цели и задачи, которые ставили перед собой основатели движения, вытекали из самоназвания: возродить «истинный шариат» (как они его понимали), внести некоторые изменения/исправления в устоявшиеся среди местных ханафитов ритуалы и даже догматические вопросы; попытаться направить набирающий силу процесс реисламизации в русло «обновления и очищения» первородного ислама от позднейших «новшеств»; сформировать у верующих политическую позицию. Идеи отхода от некоторых местных форм бытования ислама упомянутые богословы нового поколения начали высказывать открыто на публичных собраниях и хутбах уже в начале 1980-х гг. Можно упомянуть, например, прямые воззвания на этот счет Абдували кори Мирзаева и повторенные Мухаммад-Али Раджабом (Раджабов) Коканди, имевших, между прочим, как и

мусульманского миллениума (1 мухаррама 1000 года хиджры приходится на 19 октября 1591 г. современного летоисчисления).

¹Вспомним, например, что последователи духовного лидера иранской революции 1979 г. Аятулла Хомейни присвоили своему вождю титул «Обновителя пятнадцатого тысячелетия».

многие другие улемы-реформаторы, массу сторонников особенно в Ферганской долине и Ташкенте. Они предлагали взять на вооружение салафитские установки, ориентированные, как известно, на образ жизни ранней исламской общины, которая была свободна от непозволительных новшеств (*бид'ат*).

Такую позицию местные традиционалисты-ханафиты сочли ваххабитской, откуда и появилось название «реформаторов» — ваххабиты (*воххобийлар*). Сам термин в местных условиях со временем трансформировался, а его значение расширилось. Еще до середины 1970-х гг. некоторые местные богословы (в том числе и упомянутый Мухаммаджан Хиндустани) считали ваххабитскими любые попытки внести изменения в устоявшиеся среди местных мусульман формы ритуалов. Позже (особенно во время перестройки М. Горбачева), когда у многих мусульманских лидеров стали появляться политические устремления, к ним тоже стал прилагаться этот термин «ваххабиты». С тех пор ярлык «*воххобийлар*» среди местных ханафитов стал постепенно обретать еще одно значение — «борец за утверждение политического статуса ислама». Теперь этот термин прочно закрепился среди местных верующих в официальной печати, в политической фразеологии и т.д. (в том числе в России и на Кавказе в форме «ваххабиты»). Сами же так называемые *воххобийлар* не остались в долгу по части навешивания ярлыков. Своих оппонентов они стали называть «*муширлар*». Основание такому обвинению они, например, видели в распространении и закреплении среди местных мусульман недопустимых (на их взгляд) ритуалов (под влиянием суфизма и культа «святых»/*аулийа*) таких, как регламент «*зийара*» (местная форма — *зиёрат*), либо некоторых «магических» действий во время паломничества. Такой же критике подвергались другие устоявшиеся обряды и собрания на мусульманские праздничные дни (например, *Маулуд* — на день рождения Пророка), традиционные торжества (*той*, «*акика*») и др.¹ Обратим внимание на то, что точно такая же критика, исходившая от реформаторов других эпох («исправителей», «обновителей» и пр.), уже знакома нам по прежним главам.

Поиск основателей *Муджаддидийа* (ваххабитов) советского времени правильных, на их взгляд, форм бытования ислама был стимулирован прежде всего продолжающейся атеистиче-

¹ Babajanov B., Kamilov M. Op. cit. P. 215–216.

ской политикой, проходившей на фоне явно обозначившегося начала кризиса коммунистической идеологии. Заметна попытка приспособить под общемировые процессы модернизации локальные формы традиционалистского ислама, носители которого, по мнению представителей *Муджаддидийа*, оставались недопустимо терпимыми к упомянутым выше традиционным обрядам и ритуалам. Как полагали лидеры *Муджаддидийа*, атеистическая политика государства, терпимое отношение к этой политике большинства ханафитских богословов и как результат упадок ислама, породили реальную угрозу утраты исламского характера местной общины.

Однако молодое поколение богословов к спорам подвигли не только их личные амбиции или неблагоприятные условия атеистической идеологии. Серьезное влияние на них оказали идеи «реформаторов» и «модернистов» разных направлений исламского мира. Несмотря на почти полную международную изоляцию советского периода (так называемый железный занавес), существовали фактически легитимные способы проникновения их в республики бывшего СССР. В настоящее время нам известны четыре основных источника (канала) таких влияний.

Первый из них связан с общением со студентами из арабских стран, обучавшихся в учебных заведениях Узбекской ССР. Это были преимущественно студенты из Палестины, Сирии и реже Египта. Многие из них у себя на родине были членами религиозно-политических партий, влияние которых на молодых людей арабского мира было достаточно сильным. Ограниченные специальными инструкциями, регламентирующими нормы поведения и круг знакомств, эти студенты все-таки находили способ общаться с местными молодыми людьми, особенно с теми, кто интересуется религиозной литературой.

Например, упомянутые Рахматулла 'Аллама и 'Абдуваликари во второй половине 1970-х гг. приезжали в Ташкент примерно 5–6 раз в году и общались с арабскими студентами, заказывали им религиозную литературу, которую те привозили минимум по 5–6 экземпляров каждой книги. Именно эта литература (естественно, религиозно-политического характера) и стала вторым источником влияния на идеи молодых богословов «новой волны». Еще в середине 1970-х гг. у них на руках появились произведения основателя группы «ал-Ихван ал-муслимун» в Египте Хасана ал-Банна' (1906–1949) и глав-

ного идеолога реформаторов-фундаменталистов («интегриских реформаторов») 1950-х гг. Сайида Кутба (1912–1966 гг.)¹ и самого влиятельного из пакистанских реформаторов-фундаменталистов Абу-‘Ала’ ал-Маудуди (1903–1979), разного рода партийные журналы и прокламации (преимущественно «ал-Ихван ал-муслимин»)².

Например, в то время среди мусульман Кавказа, Поволжских республик и Средней Азии имели довольно широкое хождение две «самиздатские» брошюры с переложениями на русский язык идей Сайида Кутба и ал-Маудуди. Обе книжки «Несколько уроков Ислама» и «Основы Ислама» изданы нелегальным способом (1980) и представляют собой переложение идей названных богословов. Автор этого вольного перевода — бывший студент Московского государственного института международных отношений (МГИМО) некто ‘Ибади (очевидно, это прозвище). Книги являются лишь примитивным переложением некоторых идей названных авторов.

Идеи Сайида Кутба изложены в довольно упрощенном варианте и сводятся к его призывам о том, что мусульмане должны «вернуться» к существовавшему при Пророке и его первых сподвижниках (*асхаб*) «настоящему» исламу, когда было осуществлено «истинно справедливое правление». Имеется и резкая критика как «западного империализма», «демократии», так и коммунизма (вместе с атеизмом). Идеальной политической системой назван халифат. Здесь же изложены призывы к *джихаду* «против колониализма, империализма и коммунизма», а также к борьбе против светских (секулярных) государств во всех мусульманских странах. Далее утверждается, что «исламское правление» — единственная политическая система, которая «способна обеспечить истинную справедливость и равноправие». Особое внимание уделяется знаменитой идее Сайида Кутба о странах «третьего мира», его тезисам о создании «третьего блока» в составе восточных стран, преимущественно мусульманских.

¹ В одной из частных библиотек в г. Андижане мы зафиксировали знаменитый комментарий Корана Сайида Кутба («*Фи зилал ил-Кур’ан*» / Под сенью Корана) с дарственной надписью на имя Рахматуллаха-аллама от имени некоего Файсала ал-Филастины.

² *Babajanov B., Muminov A. Disputes on Muslim Authority in Central Asia (20th Century): Critical Editions and Source Studies*/Anke von Kügelgen (eds.). Almaty, 2007. P. 10–14.

Что касается изложения идей ал-Маудуди, то и здесь мы, скорее, видим крайне упрощенное их толкование. В публикации ‘Ибади много внимания уделено моральным и этическим установкам, предписываемым мусульманам, основам ислама как поведенческих, так и моральных предписаний в жизни мусульман. Автор (или интерпретатор — ‘Ибади), не скрывая, сокрушается, что принципы и предписания ислама его современниками-мусульманами не выполняются и поэтому на Индостанском полуострове из миллионов мусульман только 3–4% могут считаться «настоящими мусульманами», а остальные, по сути, являются «неверными». Основная причина, как он полагает, приверженность к «неисламским обычаям и обрядам», против которых следует бороться, чтобы «очистить ислам от вредных адатов».

Кроме того, в книжке излагаются взгляды ал-Маудуди на место и роль ислама в общественной и политической жизни общества. Автор полагал, что единственное эффективное политическое устройство для человечества — государство, основанное на исламских законах. Кажется, не должно быть сомнения в том, что именно эти идеи и стали догматическим и идеологическим фундаментом того самого движения, которое возникло среди молодых богословов в Центральной Азии и, видимо, на Кавказе.

Третий путь зарубежных влияний на мусульман бывшего СССР — проникновение в регион религиозной и религиозно-политической литературы, издаваемой в арабских странах. Их завозили официальные делегации, посещавшие мусульманские страны Ближнего и Среднего Востока, особенно во времена муфтия САДУМ Зияутдина Бабаханова¹.

Четвертым источником внешних влияний на будущих местных реформаторов стали передачи радиостанций в Западной Европе и на Среднем Востоке (Иран, Афганистан), вещавшие на территорию бывшего СССР. Особо следует выделить Тегеранское радио, которое очень много времени уделяло религиозной тематике. Эти передачи особой популярностью пользовались особенно в Таджикистане (в силу доступности языка), и их живо обсуждали на первых нелегальных собраниях будущих лидеры Партии исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ). Об этом пишет в своих воспоминаниях старейший

¹Устная информация ряда богословов Ташкента и Ферганской долины (1997–2004 гг.).

член этой партии Каландари Садриддин, в доме которого в 1973 г. была основана первая ячейка этой партии, носившей тогда название “Nahzat-i Islomi-yi Javonon-i Tojikiston” (Партия исламской молодежи Таджикистана). Этот же автор упоминает о религиозно-политической литературе, поступавшей в Таджикистан из Ирана и Афганистана¹.

Символическими для нового поколения богословов (особенно для *Муджаддидийа*) стала вооруженная борьба афганских моджахедов против советской армии, а также революция 1979 г. в Иране. Возможно, под влиянием этих событий *Муджаддидийа* стали видеть воплощение своих идей только при условии превращения ислама (конечно, в «очищенном» виде) в государственную религию, а страна, в которой она будет процветать, должна носить название «*Мусулманобод*». Под таким названием Рахматулла-аллома пишет эссе, напоминающее «Город солнца» Томмазо Кампанеллы.

Однако, как сказано ранее, большинство консерваторов не приняло идей Муджаддидийа. И во главе данной борьбы был Мухаммаджан Хиндустани и его ученики. Это привело к расколу и противостояниям внутри местной общины, тем более что простым верующим было трудно разобраться и понять, кто прав. Впрочем, вопрос стоял даже не столько о «правоте» какой-либо из сторон. В исламе споры о природе и формах «чистого ислама» продолжаются уже многие сотни лет, и всегда дискутирующие стороны апеллируют к «истинно исламским аргументам» (прежде всего к Корану и сунне). Оживление же таких споров всегда начинается на уровне религиозных споров, превращающихся затем в противостояния и столкновения, так как спорящие всегда апеллируют к «своей» аудитории, обвиняя противников в отступничестве и даже в неверии.

Таким образом, период перестройки и начало распада СССР были отмечены расколом среди мусульман региона Центральной Азии. Споры и скандальные столкновения между ваххабитами и конформистской частью мусульман стали весьма обычным явлением того времени. Еще более ожесточенными были споры вокруг политического статуса ислама: ваххабиты считали, что явный кризис коммунистической идеологии, уже осязаемые признаки распада СССР и набирающий силу про-

¹ *Каландари Садриддин*. Шāдам, ки ХНИТ дар манзили камина ба дунйā āмад (Я счастлив, что Партия исламского возрождения Таджикистана появилась на свет в моем доме) // ХНИТ — зодаи армуни мардум. Душанбе, 2003. С. 127–139.

цесс реисламизации в стране дают хороший шанс «повторить путь Ирана» «вернуть страну на светлый путь ислама».

Попытку к примирению (*сулх*) сторон предпринял бывший муфтий Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф (1989–1993). Однако состоявшееся в Духовном управлении общее собрание в мае 1990 г. ваххабитов (во главе с Хакимджан-кори Маргилонии ‘Абдували-кори Мирзаева) и ханафитов (во главе с ‘Умар-хон кори Намангоний) привело, скорее, к противоположному результату, чем тот, которого пытался добиться муфтий.

7.2. Кто есть кто? О богословских и политических позициях ваххабитов¹

Для более ясного понимания позиций религиозных лидеров региона нам необходимо предложить их предварительную и во многом условную классификацию, основываясь на богословской, политической, идеологической и отчасти социальной ориентации лидеров².

Итак, попробуем определить, какие ориентиры конкретно лежат в основе раскола мусульман региона (конца советского и постсоветского периодов), и сделаем предварительную классификацию старых и новых тенденций. Но вначале необходимы три оговорки.

Первая. Мы намеренно говорим только о «новых тенденциях» среди части верующих, успевших вылиться лишь в очень аморфные по своей структуре движения или группы. Речи о полноценных религиозно-политических партиях или о четко сформированных группах быть не может (по крайней мере, до середины 1990-х гг.), так как процесс структурного формирования тех или иных исламистских партий и движений был пресечен государством³.

¹ Кроме нового и оригинального материала, здесь использованы результаты нашей публикации: *Babadjanov B. Debates over Islam in Contemporary Uzbekistan: A View from Within // Devout Societies vs. Impious States? Transmissions Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century / St. A. Dudoinon (ed.). KS, Berlin, 2004. P. 39–60.*

² Здесь и далее мы пользуемся результатами наших многолетних исследований религиозной литературы (как официальной, так и нелегальной), беседами с богословами-дискутантами, многочисленными записями уроков, хутб и иных публичных речей улемов.

³ Другая ситуация сложилась в Таджикистане, где богословские идеи не успели сформироваться и весь порыв мусульман возродить религию сразу перешел в политическую плоскость.

Вторая. Несмотря на то что формирование «новой волны» мусульман региона возможно и произошло в том числе и под влиянием студентов зарубежных мусульманских стран, не следует забывать, что «искание новых идей» среди основателей движения началось задолго до этого влияния. Основной стимул богословских и идеологических исканий — фактически насильственная секуляристская и атеистическая политика правящего режима. В таких условиях «новое поколение» мусульман считало, что существует реальная угроза утраты исламских традиций. Противостояние с остальными верующими тоже началось не только с ритуальных вопросов. Особое неприятие у местных ханафитских богословов и их последователей вызывали еще не вполне конкретные, смутные и во многом поверхностные и расплывчатые политические идеи представителей молодых ‘улама’ «новой волны». Эти идеи мы находим в своеобразном религиозном эссе Рахматулла-‘аллома «*Мусулмон-обод*» (Страна процветания мусульманства)¹. В одной из дискуссий Рахматулла-‘аллома с Мухаммаджаном Хиндустани последний, намекая на это произведение, предостерег бывших учеников, говоря, что поднимать такие вопросы в существующих условиях (когда правящий режим был вынужден дать некоторые послабления в отправлении религиозных обрядов), значит положить начало «великой смуте» (*катта фитна*).

Третья. При классификации любых религиозных или политических движений необходимо учитывать трансформацию их основополагающих идей, которые, как правило, подхватываются менее образованными последователями, основывающимися, скорее, на эмоциональном порыве, чем на фундаментальных знаниях. К тому же в условиях постсоветской Средней Азии мы наблюдали весьма бурный процесс реисламизации, который катализировал раскол среди мусульман; появившийся затем более свободный доступ в страну иностранных эмиссаров из различных мусульманских организаций привел к еще большему распылению верующих.

¹Сочинение написано примерно в 1977–1978 гг. В нашем распоряжении имеется только подробный пересказ содержания этого сочинения, продиктованного на диктофон одним из учеников автора. Он обрисовал некую идеальную страну «*Мусулмон-обод*», где процветает Ислам, люди равноправны и «поклоняются только Богу, но не какой-либо партии, живым или мертвым вождям». Вообще же эссе (это название мы дали условно) очень напоминает известное сочинение Томмазо Кампанеллы «Город солнца».

Основную группу богословов составляют приверженцы доминирующего в регионе мазхаба Ханафийа, положения которого они воспринимают как незыблемые основы. Их условно мы называем «консерваторы-ханафиты». Положения мазхаба они считают совершенно точно соответствующими Корану и сунне Пророка. Консерваторы по традиции воспринимают ислам (в частности, ханафитский мазхаб) как совершенно самодостаточную систему, способную регулировать все области жизни мусульман, во все времена и в любых обстоятельствах. Кроме того, унаследованные положения местных юристов факихов тоже воспринимаются как нечто сбалансированное, хотя и не свободное от толкования современными факихами (разумеется, теми, кто объемом знаний готов к такому толкованию/*иджтихаду* в мазхабе). Следовательно, они допускают некоторую адаптацию положений мазхаба под современные условия. Тем не менее их система культурных и социальных символов опирается на религиозный опыт прошлого, содержащий незыблемые ориентиры в ритуальной практике¹, в моральных, этических ценностях и т.д. При этом этот опыт опирается не только на Священные тексты, но и на те богословские произведения, в которых есть интерпретация тех или иных ситуаций, которые не нашли прямого отражения в Священных текстах. Такой метод обращения к авторитетным мнениям богословов прошлого стал одним из методов извлечения решений — *иджма'* (теологический консенсус в пределах суннитских мазхабов, с предпочтением мнений богословов своего мазхаба). Однако такое следование за авторитетами/богословами прошлого иногда абсолютизировалось, и поэтому приверженцев этого метода часто обвиняли (нередко заслуженно) в «слепом подражании» (*таклид*).

Тем не менее местных консерваторов отличает высокая степень религиозной образованности, и они до сих пор держат пальму первенства в количестве и качестве составляемых и пу-

¹ Следует иметь в виду, что в каждом *мазхабе* ритуально-догматические установки достаточно строго регламентированы. Отсюда особо педантичное (и даже ревнивое) отношение в *мазхабах* к самому незначительному отклонению от регламента. Так, например, известно, что ритуальную основу ислама, как социально интеграционную систему, составляют коллективные молитвы (*салат*, *намаз*), во время которых единообразные ритуальные действия и движения создают особый тип сплоченности и солидарности. В этом смысле любой незначительный отход от них (регламентированный, например, в другом *мазхабе*) порождает некий дискомфорт для остальных молящихся и иллюзию дерзкого вызова конкретной общине, что и создавало конфликтную ситуацию.

бликуемых сочинений, разумеется, в традиционном ханафитском духе, но адаптированные под современного читателя. Их приверженцы — это в основном люди старшего поколения, люди среднего возраста и молодежь из семей, где сохранились традиции, и другие люди, не принимающие «советский» или западный образ жизни.

Состав консерваторов неоднороден, и позиции их богословов отличаются друг от друга. Основной полемический вопрос, отчасти разделяющий их позиции, — отношение со светским государством. Часть богословов считает, что светское государство не должно вмешиваться в дела мусульманской общины, по крайней мере, когда речь идет о чисто религиозных вопросах. Другая часть (наиболее яркие представители — ученики Хиндустани — ‘Абдулатиф-кори Анджони, его брат Мухаммад-Содик Анджони и др.) полагают, что если светское государство не ведет атеистической политики, позволяет мусульманам свободно оправлять культы, получать образование, то оно имеет право (и даже должно) контролировать религиозную ситуацию с тем, чтобы ваххабиты не поднимали головы. Такой же позиции придерживаются те улемы и имамы, кто входит в состав Управления мусульман, за которыми закрепилось не вполне корректное название «официальные муллы»¹. Другой вопрос, который тоже остается спорным в среде консерваторов, — формы и степень компромисса с местными обычаями и обрядами (*урф ва ‘ада/одам*). Для приверженцев консервативного ханафизма в деревне (где всегда были сильны обычаи)

¹ Напоминаем, что в научной и литературной экспертных работах (особенно на Западе) часто используются такие термины, как «официальный ислам» и «параллельный ислам» (соответственно «официальные мулла/клерикалы» [clergy] и «параллельные мулла/клерикалы»). Термины появились еще в раннее советское время в работах профессора-атеиста Климовича. Они были подхвачены знаменитым в те времена советологом Ал. Беннигсеном. Под первым определением подразумевается тот круг имамов и богословов, кто служил в системе официально допущенных властями организаций, вроде САДУМ и его мечетях (на заре советской власти их называли еще «красные» или «государственные» муллы). «Параллельный ислам», по определению Ал. Беннигсена и его последователей, представляли те богословы, кто был в скрытой оппозиции к советской власти. Однако такая характеристика ислама и позиций богословов в советский период выглядит слишком упрощенной и тем более не отражает сути тех диспутов, которые имели место в среде религиозных ученых. Нужно сказать, что разрез различий в этой среде пролегал не по линии «официальный» и «неофициальный» ислам. Обозначившаяся затем мозаика противоречий и расколов гораздо сложнее и зависела не от «официального» или «неофициального» статуса конкретных групп и лидеров.

предпочтительна такая форма толкования *шари‘а*, способная легитимировать *‘урф* и *‘ада*, не навязывающая мелочную опеку в образе жизни, без требований строгого согласования каждодневного поведения с религиозным регламентом. И хотя подобная социальная реальность в деревне в принципе не устраивает никого из богословов, никто из них вопроса о статусе ислама в деревне (насколько нам известно) не поднимал.

Еще менее однородна в выражении своих позиций другая часть богословов так называемой новой волны, которых консерваторы называли ваххабитами. Как мы уже отмечали, на первоначальное формирование их позиций оказали влияние идеи и принципы индивидуального толкования (*иджтихад*) Священных текстов, вроде Мухаммада Кутба, или Маудуди. Такая теологическая позиция, характерная для большинства фундаменталистов, исходила из самостоятельного толкования Священных текстов и пренебрегала традиционным для консерваторов-ханафитов методе *иджтихада* (вынесения решений), который обязательно учитывал теологический консенсус-*иджма‘*. Это было основано на давней традиции, которая расширяла способность ислама приспособляться к различной этнокультурной среде либо не вступать в конфронтацию с политической элитой в любой стране.

Оговоримся сразу, что окончательно выработать собственные теоретические позиции ваххабитам не удалось, чему помешал их конфликт с консерваторами и затем с государством, которое со временем пресекло их деятельность (по крайней мере, легальную). К тому же первое поколение богословов этой группы еще настаивали на том, что они остаются на ханафитских позициях и лишь ставят вопросы о политической легитимности исламских организаций, призывают «очистить ислам» и особенно ханафитский мазхаб от позднейшего влияния адатов. Они также полагают, что «пагубная привычка пытаться адаптировать ислам под нужды времени» посредством новых толкований священных текстов, недопустима. До полного изучения всех источников, касающихся их деятельности, термин «фундаменталисты»¹ может быть условно применен к этой группе богословов и их последователей, тем более, как мы заметили ранее, их первоначальные идеи формировались под

¹Применение этого термина в исламе несколько сомнительно, так как в своих интерпретациях мусульманские богословы (независимо от направления) всегда обращаются к «основам / фундаменту» (Священным текстам), к сунне Пророка и т.п.

влиянием Мухаммада Кутба. Такое определение позиции этой группы богословов оправдано еще и потому, что в их литературе (кстати, довольно малочисленной), видео- и аудиозаписях *хутб*, бросается в глаза пренебрежение опытом местных факихов, почти буквальное толкование (индивидуальное) Корана и хадисов, крайне отрицательное отношение к местным обычаям и обрядам и т.п.

Старшее поколение фундаменталистов имело хорошее теологическое образование и ориентировалось в опубликованных положениях своих оппонентов (т.е. в традиционной ханафитской литературе). Менее образованными (или совершенно необразованными) оказались их последователи, которые искренне ратовали за повсеместное (и даже насильственное, если потребуется) насаждение шариата (разумеется, в том виде, как они понимали его сами) во всех сферах жизни. При этом наиболее радикальная их часть не брезговала в выборе средств и союзников. Действия последователей фундаменталистов по восстановлению шариата в образе жизни *уммы* являлось, скорее, эмоциональным порывом, порожденным волной реисламизации (во время перестройки), когда крушение советской «моноидеологии» побудило представителей местного населения устремиться к своим подавленным в прошлом религиозным истокам. Основная проблема состояла в том, что об истинных корнях и формах этих истоков знали немногие. «Вернуться в ислам» не означает понимание его в качестве догматической, законодательной систем, его исторического контекста и динамики. Такие знания, конечно, требуют значительного времени, а самое главное — серьезных интеллектуальных усилий, к чему основная масса фундаменталистов отнюдь не расположена, заменяя чаще знания эмоциями.

Однако поколение местных богословов «новой волны» в формировании (а, может, возрождении) своей идентификации пошло дальше. Они предложили ощутить себя частью всего мусульманского мира. Возможно, поэтому именно те местные фундаменталисты (в основном молодые), не сильно связанные с местной традицией (или не желающие простить консерваторам желание приспособляться под самые неблагоприятные условия), легко поддавались влиянию «зарубежных эмиссаров», которые привносили идею о том, что «местный ислам — неправильный». Эти эмиссары, будучи представителями религиозно-политических партий, сумели усилить политические устремления значительной части местных фундамента-

стов и даже части консерваторов. С тех пор язык политического ислама зарубежных исламских партий постепенно становился языком местных фундаменталистов. Именно эта часть и вошла в экспортированные религиозно-политические группы (вроде *Хизб ал-тахрир*).

В порыве борьбы за политический статус ислама фундаменталисты отвели на задний план все традиционные богословские аргументы, что особенно раздражало консерваторов. Иногда создается впечатление, что фундаменталисты намеренно отходили от установок ханафитского мазхаба (в местной форме его бытования), чтобы четче обозначить разницу между собой и остальной неполитичной частью местных мусульман, и в первую очередь между собой и консерваторами. Даже в продолжающихся еще богословских дискуссиях все больше стали ощущаться политические мотивы. Например, наиболее активно фундаменталисты выступали против укоренившихся местных обычаев и обрядов. С активизацией их политических устремлений адаты продолжали оставаться в центре их атак, так как, по собственному признанию самого Абдували-кори, приверженцы такой формы ислама (т.е. так называемого бытового ислама) политически неактивны и потому непригодны для реализации основной цели — восстановить статус ислама в качестве государственной религии¹.

Как мы отметили, фундаменталистам не суждено было создать собственные четко организованные структуры². Более того, в результате активной деятельности эмиссаров зарубежных мусульманских стран из среды фундаменталистов стали отделяться новые группы и местные филиалы религиозно-политических партий.

¹ В одной их пятничных *хутба* (предположительно начало 1992 г.) Абдували-кори, в частности, говорил: «Наши некоторые соотечественники, братья и сестры ... совершают паломничество к могилам своих предков, которых считают святыми и которым говорят о своих проблемах, делают жертвоприношения своим давно умершим предкам, молятся им ... На своих торжествах (*туй*) они допускают всякого рода новшества (*бид'ат*) и запретные дела (*харам*). От таких наших единоверцев, кто самозабвенно предается обрядам и обычаям (*урф ва одат*), мы не ожидаем активных действий по возрождению политического статуса ислама ... Такие действия мы ожидаем от вас, молодые люди, кто еще не заражен запретными [в исламе] обычаями и обрядами...» (Пер. с узбек.).

² Исключение составляют те религиозно-политические группы, кто стал частью известных зарубежных организаций (вроде *Хизб ут-тахрир*, *Таблиг* и др.), либо те, которые появились на местной почве (*Ма'рифатчилар*, *Акрамия*).

Таким образом, в тезисах и позициях местных мусульман «новой волны» (ваххабитов) в конце существования СССР и первых лет независимости явно ощущаются заимствования теологических, социальных, а затем политических и прочих идей мыслителей из других мусульманских стран (преимущественно фундаменталистов или экстремистов). Несмотря на это, в республиках бывшего СССР условия развития и реализации соответствующих идей имели и имеют свои особенности. Они определены следующими обстоятельствами.

Во-первых, насильственная секуляризация, проводимая советскими властями, не смогла окончательно подорвать культурные (в том числе и религиозные) традиции местных народов. В советских условиях, когда местные теологи были ограничены в возможности свободно публиковать и обсуждать религиозный регламент, среди основной части мусульман особое развитие получил так называемый бытовой ислам¹, большинство ритуалов которого было связано именно с адатами. Их развитие вызывает отрицательную реакцию теологов всех направлений (в том числе и части консерваторов). Хотя консерваторы выступали за возврат к регламентированным ханафитскими богословами формам *'урф* и *'ада*, а фундаменталисты — за полное их отрицание.

Во-вторых, перестройка М. Горбачева стимулировала бурный процесс возрождения национальных культурных традиций и положило начало фактической реисламизации большинства населения. Однако, повторяем, «вернуться в ислам» (или «вернуться к религии отцов») совсем не обозначает узнать и понять его. Иными словами, прерванная традиция передачи местных форм бытования ислама (особенно традиционных религиозных ритуалов) не могла быть восстановлена сразу. Начавшийся процесс восстановления обучения не успевал за темпами реисламизации. Именно в таких условиях открылась дорога расколу среди мусульманских лидеров и влиянию идей зарубежных идеологов ислама. Но и здесь местные условия наложили свой отпечаток на этот процесс. Несмотря на многочисленные осуждения богословами эпохи коммунистического режима, их менталитет был сформирован именно в советское время и под его влиянием. В первую очередь это касается фундаменталистов, которые на фоне резкого обнищания большинства населения

¹Определение советских этнологов.

(в конце 1980-х — начале 1990-х гг.) стали выдвигать такие вопросы, как социальная справедливость, экономическое равенство. Однако парадокс состоял в том, что фундаменталисты пользовались фразами-клише, хорошо знакомыми всем бывшим гражданам СССР. Эти фразы были явно заимствованы из тогдашних учебников по отечественной истории или истории Компартии¹, или из органов печати, телевидения.

Примитивный эгалитаризм, идеи о политическом, экономическом и социальном равенстве в «первородном исламе» стали обычными в фразеологии местных фундаменталистов (позже и у выделившихся религиозно-политических групп), особенно в первые годы независимости, когда экономическое положение основной части населения стало резко ухудшаться, социальная дифференциация стала реальностью. Однако все эти идеи «за равноправие», повторяем, облекались в хорошо знакомые фразы-клише советской пропаганды и учебников по истории.

Несколько иначе, как мы отметили, проходил процесс реисламизации в деревне. Интенсивность этого процесса зависела здесь от многих факторов: близости к городским центрам, прочности связей с ними, наличие грамотных имамов и т.п. Но в деревне традиции из области *'urf* и *'ada* сильнее, что вынуждены учитывать и местное духовенство, которое поэтому тяготеет к умеренным консерваторам-ханафитам.

Однако деревенская молодежь, оказавшись в городе (обучение, поиск работы), очень остро ощущает резкое отчуждение между собой и городскими жителями, особенно с зажиточной их частью. Столкновение с этими и другими жестокими реалиями городской жизни и реалиями складывающейся рыночной экономики делает молодых маргиналов из провинций более восприимчивыми к фразеологии «фундаменталистов», особенно идеям о «природном всеобщем равноправии в исламе». И сейчас неумение приспособиться к реалиям нарождающего-

¹ Напоминаем, что курсы, например, истории коммунистического движения и истории Компартии СССР были обязательны во всех средних и высших учебных заведениях страны. Между тем все представители теологов «новой волны» имели, по крайней мере, среднее (в те времена обязательное) образование и очень хорошо были осведомлены об истории зарождения и содержания примитивно-коммунистических идей. Между прочим, многие богословы-фундаменталисты убеждены, что европейские революционеры, а затем Маркс и Ленин заимствовали свои идеи (в частности, о социальном равенстве, эгалитаризме и пр.) у мусульман.

ся капитализма делает провинциалов наиболее удобным «человеческим материалом» для религиозно-политических групп.

Хотелось бы обратить внимание еще на один аспект реисламизации. К концу 1980-х гг. стало быстро расти число мусульман, совершающих хадж. Для подавляющего большинства из них это была первая в жизни поездка за рубеж. Наполненные новыми впечатлениями о некоей процветающей стране «Арабистан» хаджи вдохновенно рассказывали, какое чудо совершает «арабский ислам», от которого «расцветает и прогрессирует страна, все живут беззаботно» и т.п.¹ Сами хаджи и их рассказы тоже способствовали подготовке сознания некоторых мусульман к влиянию идей о «новом» и «настоящем» исламе.

При всех разногласиях и противоречиях между названными группами богословов и их последователями есть вопросы, где их мнения сходятся. Общим для всех групп остается вопрос о «заговоре евреев и империалистов против ислама и мусульман». Другой «общий враг» — западные основатели различных общественных, политических, или, скажем, эволюционных теорий. Больше всех, конечно, достается Марксу и Дарвину (последнего, почему-то считают марксистом).

В вопросе о статусе женщины в общественной и семейной жизни позиции консерваторов и «фундаменталистов» несколько расходятся. И те и другие отрицательно относятся к откровенной эмансипации женщин. Хотя у фундаменталистов это выражено более резко, а значительная часть консерваторов готово признать необходимость более активного участия женщин в общественной и политической жизни.

В мнениях о политическом статусе ислама (например, легитимация мусульманских политических партий и организаций) позиции фундаменталистов были и остаются весьма категоричными. Иными словами, они полагают, что ислам может

¹ В самом начале 1990-х гг. один из таких хаджиев с немного наивной гордостью демонстрировал нам магнитофон фирмы “Sony” — большая редкость в тогдашней Средней Азии. Как уверял этот хаджи, магнитофон сделан руками «арабских мусульман», которые, благодаря «правильному исламу», научились производить редкостные вещи, добились процветания и стали жить хорошо. Можно представить разочарование нашего собеседника, когда ему сообщили, что магнитофон произведен на самом деле в Малайзии, а сама фирма — японская. Новоявленный хаджи немного успокоился, когда узнал, что Малайзия страна мусульманская. Однако он никак не мог согласиться с тем, что это нефть принесла южно-арабским странам экономический достаток, который, по его мнению, есть результат «воцарения правильного ислама».

считаться полноценным только в том государстве, где он является официальной религией¹. Фундаменталисты фактически противостоят консерваторам, которые, опираясь на традиционные *иджма* (консенсус улемов), положительно решили вопрос о том, что мусульманская умма может существовать в не-исламском (значит — светском) государстве и сосуществовать с представителями других конфессий, чему в сунне имеется масса положительных примеров.

Итак, источники влияния на попытки «реформации» местных форм ханафизма, очевидно, следует искать в том круге произведений исламских авторитетов Нового времени и иных форм религиозно-идеологического влияния, которые стали ощущаться еще в советское время. И, конечно, в основе влияния — традиционная идея общеисламского интегризма, которая на местной почве обрела форму борьбы за унификацию между мазхабами, без акцента на строгом следовании положениям собственного ханафитского мазхаба. Однако положения «местного ислама» в той или иной форме были сформулированы в средневековых сочинениях преимущественно местных авторов, на которых, кстати, было основано и местное конфессиональное образование. Очевидно, именно по этим причинам фундаменталисты/ваххабиты так резко отвергают положения местного «конфессионального ислама», в котором легитимировано его фактическое обособление либо индивидуальность. Однако новое поколение фундаменталистов (ваххабитов) стало рассматривать индивидуальность «местного ислама» как основное препятствие к реальной интеграции «единой исламской уммы». И, конечно, старые/новые идеи о догматической и межмазхабной унификации в действительности имели под собой, скорее, политические цели, которые были сформулированы лидерами реформаторов арабского мира.

Тем не менее местные ваххабиты вынуждены были учитывать ту религиозную среду (следующую преимущественно за консерваторами), в которой они находились. И именно поэтому они постоянно подчеркивали приверженность ханафитскому мазхабу, предлагая, однако, очистить его от неподобающих новшеств. Этот религиозный пуризм (или нигилизм) можно также рассматривать как реакцию на те формы «со-

¹ Очевидно, такие и подобные мнения тоже зародились не без влияния общемусульманской религиозно-политической литературы.

ветского ислама», бытующего среди простых верующих. В советское время в условиях запретов прошлого основная часть мусульман смогла сохранить «свой ислам» в виде тех самых «сомнительных» ритуалов (упомянутые паломничество на могилы «святых», обряды на *Маулуд* и т.п.).

7.3. Борьба за мечети

Основным полем, где разворачивалась бескомпромиссная борьба консерваторов (ханафитов) и фундаменталистов (ваххабитов) в конце 1980-х гг., стали мечети. Это был самый разгар реформ М. Горбачева, одним из важных последствий которых стало увеличение количества религиозных учреждений и прежде всего мечетей. На первом этапе реисламизации в регионе Центральной Азии всюду стали выступать за возвращение старых мечетей, которые при Советской власти использовались в качестве складских помещений, музеев и даже винных заводов. Наиболее символична в этом отношении история Соборной мечети и медресе Мулла-Киргиз в Намангане. Уже в начале 1950-х гг. ее здание использовалось в качестве цеха по производству вина. И возвращение ее (под настойчивым давлением мусульман города) в период перестройки стало таким же символичным: мечеть становится центром ваххабитов города во главе с ‘Абдулахадом (‘Абд ал-Ахад) Барнаевым, хотя в восстановлении мечети участвовали мусульмане всего города, особенно консерваторы.

Бесспорно, мечеть — это не только религиозный или духовный центр мусульман. Это еще и центр общественной жизни, средство влияния на умы и настроения в общине и даже своеобразная политическая трибуна. Данные обстоятельства особенное значение приобрели в момент пика активности процесса реисламизации, т.е. перед развалом бывшего СССР и в самом начале периода независимости (с 1991 г.), когда религиозные лидеры разных направлений все более настойчиво выступали не только в качестве религиозных, но и общественных, даже политических лидеров¹.

Упомянутые расколы среди религиозных лидеров придают особую остроту как самому процессу реисламизации, так и по-

¹Самая значительная в этом смысле фигура — шейх Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуф, который с 1989 и до 1991 г. был депутатом Верховного Совета СССР и имел личные контакты с М.С. Горбачевым.

всемирной борьбе за открытие старых мечетей и возведение новых¹. Противостояние часто приобретало форму борьбы за мечети, особенно соборные (*джамии*⁴), так как мечеть с началом реформ вновь постепенно стала возвращать себе былую функцию — влияние на общественное мнение и формы заполнения того идеологического и духовного вакуума, ставшего последствием крушения советской моноидеологии (например, через традиционные «проповеди» — *ма'руза*).

Необходимо остановиться и на специфическом статусе имама в мечетях, особенно соборных. В местных условиях еще в Средневековье сложилась традиция, согласно которой место имама в мечети превратилось фактически в постоянную должность с фиксированным доходом, получаемым с добровольных пожертвований (*вакф*). Избранный однажды имам, приспособляясь под требования основной части общины конкретной мечети (*каум*), вполне мог рассчитывать на пожизненное имамство, а значит, и постоянного дохода с вакфов. После установления власти большевиков и ликвидации вакуфных владений всех религиозных учреждений (1927–1929) доходы мечетей приобрели иные формы. Восстановление части мечетей и создание САДУМ изменило и механизм назначения имамов в мечети. Имамы назначались САДУМ, но с обязательным согласованием с Комитетом по религиозным культам при Кабинете министров республик. Изменилась система доходов имамов. В мечетях стали выставлять особые ящики (*кутуча*) для добровольных пожертвований (*эхсон/ихсан*). Собранные суммы передавались в Духовное управление мусульман, откуда имамам назначалась фиксированная заработная плата². С того момента, когда муфтием стал Мухаммад-Садик Мухаммад-Йусуф (1989–1993), положение стало меняться. Прежде всего новый муфтий старался избавиться от мелочной опеки государства и добился того, чтобы конкретная община имела возможность без вмешательства государства выбирать

¹ В течение всего периода реисламизации большинство новых мечетей или медресе в городах Центральной Азии возводятся на местах старых. В этом можно усмотреть стремление не только к духовному, но и к физическому (осязаемому) возрождению общественных, религиозных символов и парадигм прошлого.

² Правда, при такой системе постоянной проблемой было и остается стремление большинства имамов утаить часть пожертвований, которые никак не контролируются. Кроме того, имамы обычно имеют «собственный доход» (фактически основной), т.е. добровольные пожертвования от организаторов различных ритуальных собраний и обрядов (*джаназа, амр-и ма'руф* и др.).

имамов. И это обстоятельство стимулировало представителей ваххабитов активизировать борьбу за мечети как главное средство расширения своего влияния на верующих.

Итак, противостоящие стороны (консерваторы и ваххабиты) хорошо понимали, что мечети возрождали свой былой статус религиозного и идеологического центра с перспективой превращения в политический инструмент.

К моменту, когда борьба за мечети между ваххабитами и консерваторами только разворачивалась, прецедент победы в такой борьбе имелся в Андижане. Здесь лидер ваххабитов 'Абдували-кари Мирзаев вместе со своими сторонниками захватил соборную мечеть Андижана, которую превратил в центр борьбы с местными консерваторами. Последних возглавлял 'Абдулатиф-кари (один из учеников Хиндустани). Такая же примерно ситуация воцарилась в других городах Узбекистана и соседних республиках (особенно в Ферганской долине, вошедшей в состав трех республик).

Как и в случае с 'Абдували-кари, для отстаивания своих позиций ваххабиты пошли на конфликт с представителями старого поколения, рискуя быть обвиненным в предательстве и даже в отступлении от норм шари'ата. Образно говоря, такая игра стоила свеч: завоевание мечети означало легитимный доступ к такой общественной трибуне, как мечеть. Следовательно, появлялась возможность расширить аудиторию, усилить общественное влияние и соответственно обрести в перспективе политический вес.

Эта борьба приобрела крайне острые и агрессивные формы. Сторонники ваххабитов не остановились даже перед рукоприкладством в отношении своих оппонентов и их сторонников. По многочисленным свидетельствам и опубликованным воспоминаниям консерваторов, ваххабитов не останавливал ни почтенный возраст некоторых своих оппонентов, ни призывы к компромиссу и примирению. Известны многократные случаи избиения имамов из круга консерваторов (по прямому наущению ваххабитов), особенно в ряде городов Ферганской долины. Позже такие агрессивные методы со стороны ваххабитов стали обычной нормой в противостоянии сторон. Известно, что в том же Коканде за активную антиваххабитскую пропаганду был избит сторонник местных консерваторов Исма'и-кари (ученик М. Хиндустани), который пролежал в больнице более месяца с серьезными травмами. Более жестокие случаи имели место в Намангане. От имамов-консерваторов и их по-

следователей здесь в форме открытых угроз требовали прекратить обвинения в ваххабизме представителей «новой волны» молодых религиозных деятелей. Однако еще в конце 1980-х и самом начале 1990-х гг. в случаях, когда имамы из круга консерваторов не соглашались на сотрудничество, активисты ваххабитов и члены боевых групп «Адалат» с целью нажима и шантажа выкрадывали детей или ближайших родственников «неудобных» имамов-консерваторов. Дело иногда заканчивалось убийством украденных детей. Например, у нынешнего главного имам-хатиба Намангана ‘Абд ал-Хайй-кари был украден и убит сын только за то, что тот не согласился сотрудничать с ваххабитами.

Таким образом, естественный постсоветский духовный нигилизм и максимализм ваххабитов перерастали в прямую агрессию, имеющую не только религиозный, но социальный контекст с перспективой обретения всех признаков политического экстремизма и радикализма. С началом независимости догматические аспекты дискуссий уже стали отходить на второй план, а споры все больше сосредоточивались на политических вопросах. Основная тема дискуссий и столкновений внутри верующих и части верующих с государством — это форма власти и место в ней шариата.

Еще яростней была борьба за кресло муфтия САДУМ и выделившегося из него Управления мусульман. Она тоже происходила в форме демонстраций, которые символично назывались средневековым военным термином «*юриш*» (поход). Демонстрации верующих того времени стали обычным явлением. При этом агрессия молодых и неискушенных парней не только не сдерживалась организаторами, но и, скорее, поддерживалась ими. Вообще же «исламские демонстрации» такого рода стали частью религиозного возрождения и борьбы за влияние и паству среди религиозных лидеров. Одна из таких демонстраций осенью 1991 г. на площади около бывшего Духовного управления мусульман (мечеть *Хаст имам*) отразила крайне сложные взаимоотношения верующих в плане региональном. Демонстрация фактически представляла собой противостояние андижанских (ферганских) и ташкентских-верующих. Последние требовали, чтобы тогдашний муфтий Управления Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуф (андижанец) уступил свое место представителю Ташкента. Раздавались такие угрозы: «Выпотрошим этого Мухаммад-Садику и набьем его тело соломой» (ташкентцы скандировали: «*Аллаху Акбар*»).

В ответ толпа, прибывшая из Ферганской долины, требовала устроить резню «в продажной Кукче» (старый район Ташкента). И снова крики «*Аллаху Акбар*», но теперь среди ферганцев. Только вмешательство представителей властей и старейшин города остановило едва не начавшееся кровопролитие.

Такие же демонстрации (особенно в борьбе за мечети между ваххабитами и консерваторами) стали обычным явлением в городах Ферганской долины (особенно в Намангане, Андижане, отчасти в Оше) и представляли собой агрессивную настроенную толпу преимущественно молодых людей, подстрекаемых скороспелыми религиозными лидерами.

Адаптироваться под неожиданно свалившуюся религиозную «свободу» во время начала перестройки оказалось так же тяжело и даже социально опасно, как переносить долгий и агрессивный прессинг всякой свободы, в том числе и свободы религиозного исповедания. По сути, свобода оказалась своеобразным вызовом неподготовленной аудитории, имевшим последствием совершенно неоднообразное понимание религии, религиозных ценностей, и т.п. Отсюда — внутренние противоречия и расколы, о которых мы уже упоминали выше.

Следует подчеркнуть, что достижение религиозных свобод кроме положительных факторов имело и оборотную сторону. Именно тот самый общественно-политический нигилизм, перераставший в условиях делигитимации авторитета власти в радикальную агрессию и терроризм. Уже при первом взгляде на упомянутые радикальные проявления реисламизации становилось ясно, что активное противостояние (на основе внутриконфессиональных различий либо нередко и по региональным признакам) было одной из главных причин дестабилизации обстановки внутри стран региона. В Таджикистане в это время молодежь, поднятая в значительной степени и религиозными фундаменталистами, повязавшись черными повязками на голове (с символом веры «*Ла илаха илла-Ллах...*»), устраивала демонстрации, внося свою лепту в начавшуюся затем гражданскую войну. В Оше молодые ваххабиты, подстрекаемые их лидерами, стали захватывать мечети, устраивать демонстрации, участвовать в борьбе за мечети в Андижане, Намангане.

Именно тогда перед молодыми правительствами региона (прежде всего Таджикистана, Узбекистана и Кыргызстана) встали вопросы регуляции политической стабильности в странах. И именно тогда появилось предположение знаменитого «эксперта по региону» Зб. Бжезинского о том, что Центральная

Азия «превратится в Балканы» и что в этом противостоянии основную роль сыграют религиозные конфликты. Ситуация действительно была напряженной и осложнялась надвигающимися экономическими проблемами, которые, казалось, де-факто приближают гуманитарную катастрофу. К тому же серьезным региональным фактором безопасности стал Афганистан, где успехи правительства Талибан символизировали приход к власти крайне агрессивного исламского государства, готового вмешаться во внутренние дела соседних государств.

Таким образом, правительства региона, еще не имея опыта в религиозной политике, столкнулись с довольно непривычной для себя ситуацией и искали пути стабилизации обстановки. Только-только обретенная суверенность не означала, что все проблемы могут быстро решиться. Тем не менее большинство государств региона нашли свои способы регуляции обстановки внутри своих стран, сообразно своей обстановке. Самой драматичной, однако, стала религиозная ситуация в Таджикистане и Узбекистане, где фундаменталисты повели себя агрессивно. И если в Таджикистане это обстоятельство привело к легитимации статуса Партии исламского возрождения (ПИВТ), то в Узбекистане у правительства оказалось достаточно воли и решимости пресечь все проявления агрессивно действующего политического ислама.

Между тем не стоит упускать из виду действия ПИВТ в ближайшей исторической перспективе. Например, уже в момент фактического развала СССР зародившийся политический ислам в странах региона и особенно в Таджикистане (и ПИВТ, не в последнюю очередь), способность и стремление к диалогу не проявил¹. В свое время почти все исламисты региона при полной свободе религиозного вероисповедания пошли дальше, прилагая значительные усилия для создания исламского государства, основанного исключительно на законах шариата, сохраняя при этом крайнюю нетерпимость к «неверным», к правительствам, «отступникам». Под последними разумелись те мусульмане, кто предпочел довольствоваться религиозными свободами, которые уже имели место, не склонен был к кон-

¹ В определенном смысле это можно рассматривать как реакцию на советскую атеистическую политику. Однако рискнем напомнить, что в конце 1980-х либерализация религиозной политики привела к фактической свободе религиозного вероисповедания. Но это обстоятельство не остановило политизацию ислама и как следствие его радикализацию.

фронтации без того хрупкой политической ситуации, межэтнического и социального напряжения.

Не менее показательна активность исламистов в Узбекистане, пик которой пришелся на начало 1990-х гг. с основным центром в Намангане.

7.4. Политический аспект

С момента независимости стран региона ислам встал перед проблемой возврата своей исторической роли социального регулятора. Однако реально играть эту роль у исламских лидеров региона пока не получается. Отнятый однажды у религии социальный статус, политическая и законодательная функции в новых условиях едва ли приобретут прежние формы. Большинство граждан региона полагают, что полное восстановление названных функций стало бы шагом назад.

Часть религиозных лидеров осуществляют свою деятельность вполне легитимно. Они стараются сохранить неконфликтные взаимоотношения со своими правительствами в обмен на политическую лояльность и политическое отчуждение. Исключение составляет Таджикистан, где политическая Партия исламского возрождения легитимна. Хотя очевидно, что она постепенно будет вытесняться из легитимного политического поля официальными властями, которые пытаются перехватить инициативу у политизированных мусульманских лидеров, пытаясь создать свой «таджикский ислам».

Другая часть исламских лидеров региона осуществляет свою деятельность нелегитимно — либо внешне скрыто. Они открыто или подспудно ставят вопрос о политическом статусе ислама единственно необходимом условии сохранения исламской идентичности и защиты от посягательств, как они полагают, христианского мира и представителей других конфессий. И как сказано ранее, в свое время (в конце 1980-х и начале 1990-х гг.) почти все исламисты региона при полной свободе религиозного вероисповедания, пошли дальше, прилагая значительные усилия для создания (или, по их представлениям, воссоздания) исламского государства, основанного исключительно на законах шариата, сохраняя при этом крайнюю нетерпимость к «неверным».

Есть предложения некоторых западных аналитиков вовлечь исламские партии в процесс легитимной борьбы за власть.

Вспомним, например, Чарлза Уиляма Мейнса (председатель фонда «Евразия»), который в одной из своих статей, кроме всего прочего, выдвинул ряд подходов к исламу в Центральной Азии¹. В частности, он писал о том, что США и Запад должны пользоваться всеми дипломатическими и политическими средствами, чтобы настаивать на вхождение в официальную политическую систему всех партий, «стремящихся к мирным преобразованиям», в особенности исламских политических партий. Другие авторы — А.К. Зайферт и И.Д. Звягельская, соглашаясь с такой постановкой вопроса, тем не менее справедливо замечают, что сохраняется реальная возможность того, что вошедшие таким образом в систему власти исламисты прибегнут к радикальному изменению существующих конституционных норм². И как следствие отношение европейских государств к такой власти остается открытым.

Очевидно, что в большинстве стран Центральной Азии сохраняется опасность того, что в случае участия исламских партий в политической борьбе, они, скорее всего, пойдут на поводу у радикалистов от религии, в прах разбив все надежды на сохранение хотя бы каких-нибудь светских институтов. Такой вариант в условиях Центральной Азии более вероятен, по крайней мере, на сегодняшний день, учитывая крайне нетерпимый и консервативный менталитет большинства местных исламистов. Для обоснования можно сослаться хотя бы на приведенные ниже цитаты, вышедшие из-под пера знаменитых богословов региона.

Нелишне напомнить, что современный политический ислам в регионе Центральной Азии — явление преимущественно привнесенное. И когда мы, например, говорим о ранних политических устремлениях того же Саййида Абдулло Нури (первый председатель ПИВТ, ум. в августе 2007 г.), или его узбекистанских единомышленников (упомянутые Рахматулла аллома, Абдували-кори и др.), нелишне вновь напомнить о том, что их политический порыв (как реакция на атеистическую политику) начал формироваться еще в советскую эпоху, но под влиянием произведений таких столпов идеологии политического ислама, как Абу-л-Ала ал-Маудуди (1903–1979),

¹ *Maynes Ch. W. America Discovers Central Asia // Foreign Affairs. 2003. Vol. 82. N 2. P. 130–138.*

² См.: *Зайферт К., Звягельская И.Д. Примирение Европы и ислама в Евразии // Восток (Oriens). 2004. № 5. С. 56–70.*

Мухаммад Абдух/Абдо (ум. в 1906 г.) или Сайид Кутб (казнен в 1966 г.), чьи произведения изучались в их кружках для нелегального обучения (*худжра*) преимущественно в Узбекистане и Таджикистане. Подобные заимствованные ориентиры и клише из области воинствующего политического ислама сыграли значительную роль в формировании позиции местных исламистов («ваххабитов»), определив их нетерпимость и радикализм¹.

Рано или поздно исламская религиозная партия, естественно, будет искать обоснование своим целям, идеям и постулатам в собственной догме, хотя бы из опасения потерять рейтинг в среде своего же электората. И в каком направлении пойдет этот поиск, тоже пока неизвестно. По крайней мере, пока у исламистов Центральной Азии, стремящихся к легитимации собственного статуса, позиция сводится к негибкой политической идеологии или, точнее, фразеологии, основанной на пристрастно подобранных аятах из Корана, примеров из Сунны или на сакральном представлении истории ислама. И, судя по результатам наших опросов и содержанию значительного числа нелегально изданной ими литературы, большинство исламистов региона считают демократию поводом для уничтожения ислама, а секуляризм — «режимом отступников». Более того, вопрос с религиозной (исламской) легитимностью понятий демократии вообще, модернизма, или, скажем, конституционного строя, среди большинства местных исламистов пока не решен окончательно и положительно.

Следует иметь в виду, что основная часть политической элиты большинства стран Центральной Азии, которую по советской традиции называют «светской», тоже ведь в большинстве своем считает себя мусульманами (признавая ислам как историко-культурную, ритуальную и духовную традицию). Более того, в нынешней ситуации светские государства в регионе проявили значительную либеральность по отношению к рели-

¹Здесь и ниже мы пользуемся также следующей литературой: *Абдували-кори (Мирзаев)*. Тафсири Фуркон. Мадинаи Мунаввара. 2005 (издатель — ‘Абд ал-Куддус — сын ‘Абдували-кори); *Шайх Мудаммад Содиё Мудаммад Юсуф*. Ихтилофлар Ёаёида. Тошкент, 2003. С. 72–78; *Мухаммад Зоҳид ибн Иброҳим ал-Бурсавий*. Му’миннингсифатлари. Тошкент, 2005. С. 8, 19, 34 и др.; *Kraemer G.* Introductory Presentation // *State and Religion in Countries with a Muslim Population* (Ed. by Z. Munavvarov and R. Krumm). Tashkent, 2004. P. 156–69; кроме того, использованы видеокассеты выступлений Президента Таджикистана господина И. Рахмонова (предвыборные выступления, а также во время торжественного собрания, посвященного 16-летию Независимости и др.).

гии, к свободе вероисповедания и т.п. (исключение составляет политический ислам, к которому, впрочем, отношение тоже неодинаково — от либерально-конъюнктурного, как в Таджикистане, и до явного неприятия, как в остальных странах). Более того, религия признана духовной и культурной ценностью, ее символы, положения и фигуры (исламские авторитеты прошлого) используются в качестве компонента официальной идеологии практически во всех странах региона.

В целом вновь напоминаем, что местный ислам остается крайне консервативным. Ныне вопрос о реформации актуален, особенно в контексте глобальных перемен. В политических кругах стран Центральной Азии предлагаются разные формы этой реформации в виде «секулярной религии», «современного джадидизма», «просвещенного ислама» и т.п.

Тем не менее большинство богословов видят реформацию в более консервативных рамках, посредством нового оживления в толковании правовых вопросов и прочих проблем, возникающих перед современными мусульманами (*иджтихад*), посредством уже проверенного «инструмента» — развития основ фикха и вынесение решений (*фатава/фатволар*) в духе времени. Однако многие эксперты полагают, что при сложившихся обстоятельствах любая попытка региональной реформации ислама в той или иной форме обязательно будет иметь последствием политизацию этого процесса. Это же в свою очередь породит массу проблем для местных социумов и правительств. И тем более ставить в таких условиях вопрос о вовлечении «исламистов» в политический процесс (либо их «политическую легитимацию») следовало бы крайне осторожно, по крайней мере, изучив все возможные последствия такого шага.

Например, если мы предположим, что в одной из стран приход исламистов к власти произойдет мирным путем (как это предполагают вышеназванные авторы), кроме упомянутых последствий, первым результатом такого положения станет резкий рост иммиграции из такой страны региона секулярных слоев населения (как это произошло в свое время в Иране). Представители иных конфессий тоже, скорее всего, покинут такую страну (а это многие миллионы жителей). Реально такая ситуация приведет к моноконфессиональности и откроет путь к фактической «талибанизации» Центральной Азии. В местных условиях (когда робкие шаги религиозной реформации далеки от завершения, и при неоднородности позиций местных

мусульман) ожидается обязательная борьба за власть внутри предполагаемого исламского режима, результатом чего, скорее всего, станет захват власти радикальными силами. Вместе с тем вымывание (иммиграция или исламская адаптация) светских слоев населения приведет к тому, что для поддержания секулярной части политической элиты государства или даже его «конституционной ориентации» (о чем пишут некоторые эксперты, как об основном условии допущения исламистов к власти), просто не останется физической опоры. В условиях же Казахстана и Кыргызстана такая ситуация может привести к противостоянию между более секулярными северными областями и «исламским югом» в этих республиках. Конечно, не хотелось бы рисовать картину в таких мрачных тонах. Но тем не менее среди большинства тех, кто близко занимается проблемой политического ислама в Центральной Азии, такой путь развития событий (в случае легитимации исламистов или ваххабитов) не вызывает серьезных возражений.

Может быть, эти обстоятельства в целом и определяют то, что равноправных альянсов между официальными политиками и религиозными деятелями нет. В последние годы эти и другие обстоятельства также стимулируют процесс включения в идеологические мероприятия по «возврату духовности» религиозный фактор, который обычно формулируется как «возрождение исламских ценностей», естественно, при уважении профессиональных и этнических прав других религий.

Все это выглядит как дань существующей в регионе конфессиональной ситуации, но одновременно порождает некоторые неразрешимые противоречия. Например, уже сейчас очевидно, что излишне активная пропаганда некоторыми государствами региона религиозных ценностей в том виде, как его понимают идеологические структуры, т.е. в качестве духовной альтернативы, и затем восприятие их в среде мусульман может превратить религию в идеологию, которая в свою очередь влияет на формирование жизненных ориентиров, в том числе и на политические предпочтения значительной части граждан. Между тем повторяем, что постсоветская реисламизация в силу ряда причин происходит в крайне консервативных формах. Именно эти факторы, естественно, приводят к скрытому конфликту ценностей и ориентиров (особенно, если учитывать разную природу либеральных светских и исламских ценностей). И любое государство, избравшее светский путь развития при нали-

чии значительного числа верующих в стране, всегда находится на этой самой малозаметной грани и, очевидно, должно искать разумный баланс, основанный на корректно избранной стратегии религиозной политики.

Возможно, по этим причинам и в целях стимулирования реформации ислама либо его приспособления к реалиям глобализации Президентом Узбекистана И. Каримовым была выдвинута идея о «Просвещенном исламе», или даже «узбекской модели просвещенного ислама»¹. Почти во всех пропагандистских мероприятиях (юбилеях, конференциях, симпозиумах) последних лет чаще всего говорилось именно об этой идее. Однако ее понимание неодинаковое и даже противоречивое. Например, большинство интеллигенции апеллирует к опыту реформаторов XIX — начала XX в., т.е. джадидов. Между тем названные круги не изучают и соответственно не учитывают религиозного/исламского контекста идеологии джадидов. Действительно большая часть джадидов ратовала за повышение роли светских наук, усиление религиозного рационализма и прагматизма, призывала к заимствованию политических структур Запада, их технологий при сохранении национальной и религиозной идентичности. Однако при этом они же апеллировали к идее о «чистом исламе» времен Пророка. Некоторая же часть реформаторов даже говорила о восстановлении Халифата времен первых четырех последователей Пророка. Большинство же современных религиозных лидеров (де-факто оставаясь на консервативных позициях) не воспринимают идеологии джадидизма, главным образом, по той причине, что часть наиболее именитых лидеров джадидов прошла серьезную трансформацию и в свое время напрямую сотрудничала с ранними большевиками, а некоторые из них даже вошли в состав Коммунистической партии.

Вместе с тем для поддержания «просвещенного ислама» в политическом истеблишменте Узбекистана появилась идея — не ограничиваться обращением к положительному опыту в собственном прошлом, а изучать опыт технологически развитых мусульманских стран, например Малайзии. Во всяком случае пока идет только поиск законченной формы и концепции идеи «просвещенного ислама». Более подробно о взаи-

¹Толерантность — основа стабильности // Народное слово. 2007. 20 марта. С. 3.

моотношениях светского и религиозного в Узбекистане будет рассмотрено далее.

Однако не надо забывать, что иногда попытка использовать некоторыми политическими деятелями региона исламский фактор как часть пропаганды и «идеологической работы», скорее, превращает этот процесс в скрытый фактор исламизации (или стимулирование исламизма), чем как духовное или культурное возрождение. Тем более, что в странах Центральной Азии процессы государственного строительства находятся еще в ранней стадии развития, при которой национальная и религиозная идентичности не всегда могут быть полностью отделены друг от друга.

Конечно, преобразования в разных сферах общественной, экономической и политической жизни тоже начаты не так давно и будут идти нелегко, оставляя, как отмечено, простор для социальной напряженности. При этом появляющаяся социальная и экономическая неудовлетворенность части населения будет эксплуатироваться радикальными исламистами в их порыве заменить светские государства исламскими. Кроме того, страны региона фактически никак не координируют свою религиозную политику, хотя многие проблемы и вызовы у них одинаковы. Очевидно до решения некоторых общих проблем (демаркация границ, распределение водных и углеводородных ресурсов и т.д.) полноценной координации в религиозной политике ожидать не приходится. Тем более, что ситуация в странах региона разная, и видение ислама в истории, идеологии, во внутренней политике тоже не совпадает¹. Эти проблемы не могут не видеть простые мусульмане, у которых, по нашим наблюдениям, возникают две внешне противоположные реакции на эти проблемы: 1) серьезная ностальгия по советскому периоду (в основном у старшего поколения); 2) все большей популярности идеи «регионального исламского государства», вариант — халифата (преимущественно среди богословов и молодежи).

Эти и похожие обстоятельства, видимо, еще долго будут определять «лицо ислама» в регионе, особенно что касается взаимной конфессиональной терпимости. Совершенно очевидно, что потребуетея долгая трансформация и эволюция самих

¹ При этом некогда единая история региона становится своеобразной заложницей этого противостояния. Новое «национальное толкование» и «перекраивание» истории сравнимо, разве что с искажениями и интерпретациями в советской официальной истории.

верующих. Наиболее радикальные из них рассматривают светские либеральные, демократические принципы как чуждые, и в лучшем случае просто их терпят. Трансформация мышления политиков тоже актуальна.

7.5. Проблема толерантности

Идеи о гражданском обществе, о демократических ценностях, конституционном строе, отделении власти от религии — это все порождение светских (преимущественно европейских) культурных ценностей, которые в той или иной степени приняты как ориентиры в большинстве постсоветских государств. Однако имеются свои особенности, в частности, возникшие в связи с возрождением религии и религиозных ценностей. Точнее, это возрождение порождает некоторые проблемы. Например, открытый и скрытый конфликт религиозных фундаменталистов и сторонников светского развития из политического истеблишмента стран Центральной Азии, либо не всегда осознанная апелляция политиков к исламским ценностям.

В известном смысле такого рода «микрokonфликты» естественны, и они исходят из различной природы культуры либерализма и религиозной культуры. Одно из направлений различий — это духовная сфера, на монополизацию которой претендуют богословы. И здесь они имеют преимущественную позицию, так как религия — носитель сакральных предписаний. В этом смысле возрождение исламских ценностей и их использование как дань существующей в регионе конфессиональной ситуации тоже порождает некоторые неразрешимые противоречия. Например, не следует забывать, что пропаганда государствами религиозных духовных ценностей и затем восприятие их в среде мусульман превращает религию в идеологию, которая в свою очередь влияет на формирование жизненных ориентиров, в том числе и на политические предпочтения значительной части граждан. Именно с этого момента начинается тот самый скрытый конфликт ценностей и ориентиров. И любое современное государство, избравшее светский путь развития, при наличии значительного числа верующих в стране всегда находится на этой самой малозаметной грани.

Эти проблемы актуальны и для стран Центральной Азии и обозначенные противоречия на сегодняшний день — реальность для всех стран региона. В разрешении конфликтов в

этой сфере помогает обращение к собственному историческому и национальному опыту, к традициям, обычаям местной мусульманской общины, которая в исторической перспективе приучилась жить в поликонфессиональной среде. Хотя и это приводит к конфликтам в среде местных богословов, так как они по-разному оценивают допустимые пределы «сближения» с представителями иных конфессий, по-разному смотрят на свое колониальное прошлое или национальные особенности, обычаи и обряды местных народов либо возможности сочетания обычаев с установками шариата.

Тем не менее одна из основных проблем в этой области — это межконфессиональная терпимость. Все государства региона на деле проводят политику мирного сосуществования конфессий, призывают к толерантности. И в этом смысле они абсолютно полноценно выполняют взятые на себя международные обязательства. Однако в среде богословов понимание толерантности обстоит много сложнее.

Итак, речь идет об одном из главных ориентиров в системе секулярных ценностей — призыв к терпимости (толерантности) в первую очередь к носителям иных конфессий, культурных ценностей, этносов. Очевидно, наша специфика связана с нашим недавним прошлым. Имеются в виду репрессии и советская политика атеизма, которые сформировали по меньшей мере настороженное отношение религиозных интеллектуалов региона к секулярным (или либеральным) ценностям, общественным и политическим институтам. Это же касается и степени толерантности части богословов. Для иллюстрации достаточно заглянуть в издаваемую в регионе мусульманскую религиозную литературу. Немного забегаая вперед, отметим, что есть серьезная разница между публичными декларациями многих религиозных лидеров (носящими, скорее, политический характер) и теми идеями, которые открываются при чтении легально и нелегально публикуемой сейчас в регионе мусульманской литературы, вышедшей из-под пера современных мусульманских богословов региона. Исследование такой литературы вносит серьезные коррективы в понимание реальных, но подспудных аспектов религиозного сознания и религиозной жизни местной общины, по крайней мере, известной части богословов, издающих разные сочинения.

Приведем лишь некоторые примеры. Вот два фрагмента из комментариев Корана (*тафсир*) наших знаменитых богословов региона. Они, как нам кажется, точно проиллюстрируют

предыдущие и последующие тезисы. Мы специально выбрали комментарий 120-го айата суры «ал-Бакара», где речь идет об отношении мусульман к «неверным». Итак, в официально изданном в Узбекистане комментарии Корана (*тафсир*) нашего самого знаменитого богослова Шейха Мухаммад-Садык Мухаммад-Юсуфа читаем: «Из этого и прежних айатов, а также из современного опыта становится ясно, что неверные не оставят нас в покое. Они будут вести всякие враждебные действия против мусульман во всех сферах ... Но не стоит надеяться, что они будут довольны, так как они будут довольны только в том случае, когда мы последуем их религии. По-другому мы им никогда не понравимся. И в истории и сейчас иудеи и христиане враждуют друг с другом. Но против мусульман они сразу объединяются в единый блок. Они стараются вывести мусульман из своей религии. А мусульмане, чтобы как-то договориться с ними, идут на всякие переговоры и диалоги. Ах, если бы это принесло пользу! Ведь основная цель евреев и христиан — не взаимопонимание ... Но ... путь Аллаха — единственно правильный путь. Не надо думать ни о чем другом. Только так! Никуда не следует сворачивать! И поэтому нет никакой необходимости во взаимопонимании с ними (неверными). Ведь известно, что поиск взаимопонимания и попытки угодить чужим приведет (нас) к катастрофе. И нет большей катастрофы (для нас), чем поиск компромисса с неверными...».

Конечно, у автора есть свои причины для таких заключений, тем более что противостояния в глобальном масштабе (особенно ошибки в политике сверхдержав) тоже дают основания для такого рода скепсиса в отношениях мусульман с представителями иных конфессий.

Однако наиболее агрессивным и радикальным остается мнение ваххабитов, которое тоже надо учитывать в построении религиозной политики. В странах региона их последователей не так уж мало, и тем более они уже освоили интернет-пространство, активно пропагандируя свои идеи. Вот, например, комментарий этого же айата упомянутого «отца ваххабитов региона» Абдували-кори Мирзаева:

«Исламские предписания истинны, даже если они кому-то не нравятся! Все другие правила общественного устройства не стоят и ломанного гроша ... Все, кто хоть что-то маленькое заимствует у неверных, значит его путь — это путь неверного! Пусть такие мусульмане запомнят, нужно либо быть мусульманином, либо неверным! Другого пути нет! Не следуйте за ними

и не отказывайтесь от своей религии ... Если вы отказываетесь от своего пути — вы отказываетесь от Аллаха... Но самые большие враги ислама — это те из мусульман, кто берет себе в друзья евреев и христиан, заимствуют их правила, обычаи и политические системы ... Они думают, что если они договариваются с евреями и христианами, то не продают свою религию... Нет! Они ее продают. С неверными нельзя договориться ... Подражать неверным, заимствовать что-то из их “культуры” — это и есть следование за ними, за их верой... Сегодня евреи и христиане осуществляют свои коварные планы под прикрытием разных “культурных обменов”, “диалогов”, “политических и культурных союзов”... Но они все это делают против ислама, запомните это ... На самом деле противостояние между евреями, христианами, с одной стороны, и мусульманами, с другой — это не расовое или географическое противостояние, это противостояние религий. И это запомните хорошенько! Только в разные эпохи этой борьбе давали разные названия, а суть была и есть одна и та же...».

Далее у этого же автора мы читаем еще более резкие и даже агрессивные призывы дистанцироваться от «неверных» в любых обстоятельствах. Например, обратимся к суре «ал-Бакара» (№ 2), айатам 11 и 12. Комментарий направлен одновременно против «модернистов» (т.е. против реформаторов в широком смысле этого слова), против светских правительств и тех религиозных деятелей, кто лоялен к светским формам правления. Или в комментариях к айатам 26, 27 той же суры автор утверждает, что способ решения межнациональных конфликтов должен основываться только на законах ислама: «Ислам не знает расизма, национализма. Ислам знает только две нации — исламскую нацию и нацию неверных. Какая бы нация не приняла ислам, мы признаем ее исламской нацией...».

Из комментария к аяту 107 (та же сура № 2): «... В этом мире есть много таких, кто называет себя “мусульманами”, но берет себе в друзья врагов ислама и мусульман. Ради финансовой и другой помощи от неверных, они отказываются от исполнения законов ислама. Но мусульманин должен хорошо знать, что неверные никогда не были и не будут друзьями ислама ... Мусульмане должны помнить, что только исполнение законов Аллаха остановит врагов ислама и мусульман. Не надо ждать помощи от врагов ислама!»

Из комментария к аяту 108 (сура та же): «Те, кто говорят, что вместо Великого Корана и шариата выбрал разные “им-

портные” пути и (политические) системы и говорит, что “мы пойдем по пути светского развития” тот, вместо единого Аллаха, верит в угнетателей и смутьянов...».

Из комментария к аяту 109 (сура та же): «Эй мусульмане, неверные давно хотят вас свернуть с пути и с предписаний истиной веры ... Неверные хорошо понимают, что если вы воплотите в жизнь веления Аллаха, то им не останется никакой возможности подчинить вас. Это им не дает покоя... Отвернитесь же от неверных! Не равняйтесь на них ... Аллах способен их всех уничтожить одновременно. Будьте с Аллахом, но не с ними! ... не думайте, что можно с ними иметь взаимоотношения и при этом сохранить свои интересы. Это не так!».

Далее снова осуждаются те исламские государства, кто имеет культурные и политические взаимосвязи «со странами неверных». Автор считает, что эти связи должны ограничиваться только экономикой и обменом товарами и ресурсами «на выгодных мусульманам условиях». Осуждаются также те мусульманские государства, кто заимствует политические и общественные институты и структуры, «придуманные неверными».

Такие же резкие выпады против «неверных» мы читаем и в некоторых других изданиях, например, в узбекском переводе знаменитого в арабских странах богослова-салафита Мухаммада Захида ибн Ибрахим ал-Бурсави. И этот список можно продолжить, привлекая соответствующие издания религиозной мусульманской литературы в Казахстане, Кыргызстане или Таджикистане.

Совершенно очевидно, что такого рода цитаты отдаляют от квиетизма, который публично провозглашают некоторые мусульманские лидеры и который хотелось бы видеть в исламе. И тем более трудно сочетать с такой позицией собственно идею о толерантности, понятие о которой в исламе, естественно, не совпадает с секулярными ценностями. Можно также сказать, что подобные взаимные выпады в религиозной литературе — это врожденная черта всех монорелигий вообще, если вспомнить, например, высказывания римского папы в адрес пророка Мухаммада, либо давние и уже традиционные взаимные выпады иудейских и мусульманских богословов. Такие позиции давнего взаимного неприятия можно воспринимать как исторические родимые пятна.

Но приведенные фрагменты вышли из-под пера наиболее авторитетных в регионе богословов, для которых догма и собственное понимание Священных текстов остаются основным

ориентиром. Самое же главное такие толкования (в изданном и электронном виде) живут и сейчас, становясь мотивацией и обоснованием крайне нетерпимой позиции многих молодых мусульман, особенно в южных районах Казахстана, Кыргызстана и в Узбекистане.

Во всяком случае заметно, что в среде современных мусульманских авторов региона отношение к этой самой догме появилось под влиянием богословов прошлого, в основном радикальных реформаторов западных частей исламского мира, позиции которых в свою очередь сформированы под влиянием антиколониальных и антизападных движений начала XX в. И, естественно, в этих идеях толерантность понимается несколько иначе. Это тоже следует воспринимать как некое эндогенное (врожденное) родимое пятно, оставшееся после тех вызовов, которые пережил и переживает исламский мир в период колонизации и неокolonизации.

Есть другие проблемы в использовании и интерпретации приведенных выше и подобных источников, относящихся к процессу реисламизации в Центральной Азии. Например, нужно иметь в виду серьезную разницу между публичной декларацией и воззваниями к «своей аудитории», в виде легальных и нелегальных публикаций. Дело в том, что нынешние центральноазиатские богословы вполне научились использовать современные средства информационных коммуникаций в своих интересах. В какой-то мере это естественный результат политизации части исламских лидеров Центральной Азии, или реакция на излишнее и подчас совершенно неуместное увлечение некоторых политиков региона исламской риторикой.

Однако, что касается собственно религиозных деятелей, то надо обязательно различать их неоднобразно отображенные позиции в разного рода публикациях, особенно в Интернете. Представленные там интервью и статьи рассчитаны, скорее, на политическую интригу. Создается впечатление, что сами религиозные деятели (особенно те, кто ведет собственные сайты) не всегда осознают, что они являются частью информационной войны и используются как инструмент интересов крупнейших держав, так или иначе противостоящих друг другу. Иногда же думается, что богословы участвуют в «большой игре» сознательно. То же самое можно сказать и о риторических заявлениях некоторых религиозных лидеров, рассчитанных на широкую публику, на международные СМИ и во время выступлений на международных симпозиумах и конференциях. Многие религи-

озные лидеры стараются продемонстрировать собственную толерантность, готовность к диалогу, политическую лояльность, лишь формально отстаивая свою изолированную исламскую идентичность. Тем более они уже прекрасно видят политическую подоплеку «большой игры» и научились использовать ее информационный аспект в свою пользу. Этот процесс можно было бы воспринимать как совершенно естественное последствие политизации ислама во всем мире. И попытка вовлечь его в диалог — это фактор вполне положительный.

Однако проблема, на наш взгляд, совсем в другом. Как показано ранее, множество из этих же религиозных лидеров в своих публикациях или хутбах, рассчитанных на «собственную аудиторию», пишут и излагают совсем противоположные идеи и призывы, основанные, скорее, на почти тотальном отчуждении от немусульман. Не надо доказывать, что отчуждение всегда остается очень благодатной почвой для противостояний, для религиозного экстремизма и радикализации, всегда рискующих обратиться в конфликты. Некоторые из богословов (причем наиболее авторитетные) открыто призывают отказаться от диалогов с немусульманами, подспудно разжигая межрелигиозное противостояние. Это увеличивает риск того, что это отчуждение может перерасти в скрытую и открытую агрессию неискушенного читателя, особенно молодого.

Именно поэтому нужен, как считают специалисты, дифференцированный подход к источникам. Иными словами, следует отделять широкую публичную (информационную) риторику от апелляций к «своей аудитории». Такой дифференцированный подход поможет более корректно оценить — где кончается политическая игра конкретного религиозного лидера и где начинается его идеология¹. И не стоит ограничивать оценки лишь обычным религиозным лицемерием, характерным для представителей многих конфессий. Очевидно, что оценку таких двойственных позиций религиозных лидеров (как следствие их политизации) нужно учитывать в религиозной политике.

Однако в условиях Центральной Азии упомянутое конфессиональное отчуждение имеет еще и собственные исторические корни, которые тоже следует иметь в виду. Да, наши традиции и обычаи, наша естественная открытость определены в числе прочего географической спецификой. Мы всегда находились и

¹Мы говорим лишь о методе оценок и интерпретации источников информации как декларируемых, так и рассчитанных «для собственной аудитории».

до сих пор находимся, как теперь часто декларируют, на стыке цивилизаций, культур и религий, хотя отношения местных мусульман с представителями иных конфессий и этносов не всегда были мирными. В последние же полтора столетия местным мусульманам приходилось отстаивать собственную культурную, политическую самостоятельность и самобытность, в том числе и религиозную идентичность. И чаще всего сохранение собственной культуры (особенно религии) происходило в виде адаптаций, которые всегда рисковали перерасти в ассимиляцию. Надо также иметь в виду, что по причине большевизации региона местный ислам не прошел естественной эволюции либо адаптации под современные условия (в связи с атеистической политикой в прошлом), а реформаторское движение (прежде всего джадиды) тоже было подавлено. Остановлена была и традиция интеллектуального творчества. За весь советский период не написано ни одного сколько-нибудь значимого и оригинального богословского сочинения.

Тем не менее в советский период именно культурные традиции и обычаи (в том числе и религиозные) вновь продемонстрировали живучесть и смогли противостоять тотальной коммунистической идеологии. Во время реформ Горбачева и после распада СССР началась реисламизация в регионе и других республиках бывшего СССР, но, повторяем, в крайне консервативных формах, иногда с ожиданием (как плохая историческая память) недружелюбных действий со стороны «неверных», «отступников» и т.п. В некоторых же кругах богословов (особенно среди ваххабитов и тех, кто им симпатизируют) все эти идеи интерполируются в область восприятия светских либеральных ценностей, точнее их неприятия (чаще всего скрытого).

В целом мы напоминаем о периоде колонизации и особенно большевизации региона неслучайно. Ясно, что создавшиеся в то время условия никак не назовешь положительным опытом для сохранения исторической толерантности. Вместе с тем темпы реисламизации намного опережали и опережают темпы восстановления и роста религиозного обучения. Однако вернуться в ислам совсем не обозначало понять его в качестве сложной системы догм и предписаний. Тем более исторический опыт мирных взаимоотношений с носителями иных конфессий был изрядно дискредитирован особенно в советское время.

В то же время новое поколение богословов оказалось совершенно неготовым к таким темпам возрождения религии,

генераторов новых идей практически не было, а «новые/старые» религиозные идеи и парадигмы стали импортироваться из других частей исламского мира, чаще всего в крайне радикальных и экстремистских формах. Это были парадигмы, сформированные в среде фундаменталистов и экстремистов, идеология которых зародилась на волне религиозного, идеологического, политического и военного противостояния. Эта искусственно интерполированная в страны Центральной Азии или на Кавказ идеология порождает проблемы, конфликты и столкновения, которые наносят ущерб в первую очередь самим мусульманам.

Кроме того, идеи о межконфессиональной толерантности в мусульманском мире подвергаются и другим испытаниям, если иметь в виду внешние раздражители, способствующие постоянному возрождению среди части мусульман радикальных позиций и поисков их обоснования в Коране и сунне. Речь идет о хорошо известных военных конфликтах на территории мусульманских стран. И пока они есть, эти раздражители тоже остаются серьезным фактором, напрямую стимулирующим межрелигиозную нетерпимость.

Однако все эти факты и факторы ни в коей мере не означают, что ислам нетолерантен, опасен и перманентно агрессивен. Он, как другие религии, разнообразен. И ситуация в споре с радикалистами от религии отнюдь не безнадежна. Тем более, что местные правительства находятся в поиске и самостоятельно выбирают путь и методологию противостояния идеям конфессиональной нетерпимости, радикализма или терроризма (увы, не всегда успешно). Наиболее разумно в этой политике поддерживать и стимулировать именно местные обычаи и обряды, которые могут стать естественной и проверенной временем почвой для поддержания межконфессиональной толерантности. Не напрасно носители агрессивной идеологии резко критикуют приверженцев местных религиозных традиций за их религиозный и политический конформизм.

ЭКСТРЕМИСТСКИЕ И ТЕРРОРИСТИЧЕСКИЕ ГРУППЫ: МОЖНО ЛИ «ОЧИСТИТЬ» ИСЛАМ НАСИЛИЕМ?

Краткий обзор тех методов, к которым прибегали ваххабиты в надежде создать исламское государство, ранее мы уже сделали. Наиболее показательными эти действия оказались в одном из крупнейших городов Ферганской долины — Намангане в начале 1990-х гг. Именно здесь зародилась зачаточная идеология джихадистов, которые до сих пор выступают не столько против местных правительств, сколько против остальных верующих, кто не разделяет их радикальных взглядов.

Основная проблема в идеологии радикальных и террористических групп современного исламского мира — методы толкования джихада (*ал-джихад*). При этом духовное истолкование этого термина (например, в качестве «Великого джихада/Джихаду-л-кабир» за самосовершенствование) большей частью игнорируется. И напротив, религиозно-милитаристское значение джихада («война с неверными») обосновывается и сакрализируется посредством обращения к Священным текстам (Корану и хадисам), а также к средневековым сочинениям. С такими ограниченными толкованиями джихада не соглашались другие мусульманские богословы, которые тоже обращались к тем же священным текстам, отыскивая аргументы своей правоты. И этот спор, кажется, бесплоден и нескончаем. Пожалуй, основные «внутренние причины» такого положения в теологических особенностях ислама, не признающего посредников между индивидуумом и Богом. В исламе отсутствует особый институт (скажем, как в христианстве церковь), который узаконивал бы догматы, определял границу между «правоверием» и/или «ересью». Основные источники ислама — Коран и сунна — допускают значительное разнообразие точек зрения и соответственно толкований¹. Это означало, что никто не имеет

¹См.: Прозоров С.М. «Правоверие» и «заблуждение» в раннем исламе // Ислам как идеологическая система. С. 7–22.

исключительного права на интерпретацию Корана или сунны. Такое право было, но оно не было исключительным. Однако редко кто из богословов сомневался в собственной правоте и старался доказать, что противоположная точка зрения ведет к неверию или в лучшем случае к заблуждению.

Именно по этим причинам даже среди относительно умеренных богословов-суннитов тоже существовали разные точки зрения на джихад. Например, знаменитый суннитский богослов ал-Багдади (ум. в 429/1037 г.) толковал джихад в смысле «борьбы с врагами ислама, пока они не примут ислам или не будут платить *джизью*» (подушная подать с иноверцев). Такое толкование ал-Багдади вводит впервые сформулированные им «15 основ религии» (*усул ад-дин*)¹. Между тем знаменитый шафи'итский богослов и суфий ал-Газали (ум. в 1111 г.) делает особый эмфазис на исключительно духовном толковании джихада².

Существовало еще много точек зрения на виды джихада или условия, когда может быть объявлена война «неверным». В условиях Центральной Азии к вопросу о джихаде в основном обращались факихи или суфии, что тоже определило разнообразие акцентов в его толкованиях. Перманентно вопрос о значении этого термина как «войны против неверных» возникал в моменты прямого столкновения с представителями других религий (например, во время русской колонизации).

Вопрос о джихаде в качестве «войны с неверными» вновь возникает среди верующих Центральной Азии перед самым развалом бывшего СССР. Появляются новые интерпретаторы джихада, которые вновь отводят все иные (в основном духовные) его значения на второй план. При этом джихад получает наиболее агрессивные толкования и почти совершенно не упоминается в качестве духовного самосовершенствования или иного подобного действия. Эволюция религиозно-милитаристского понимания джихада по-своему уникальна и отражала многие аспекты и специфику религиозной жизни в регионе Центральной Азии. И самый показательный пример в этом отношении — исламское движение Узбекистана.

¹ Там же. С. 212.

² Morabia A. La Notion de Jihad Dans l'Islam Médiéval: Dès Origines à al-Gazali. Lille, 1975.

8.1. «Гураба'» — религиозные и политические изгои

Местная форма бытования ислама в Центральной Азии¹, как уже было показано, складывалась в течение многих столетий, особенности которой во многом определены взаимодействием и взаимовлиянием с традициями кочевников, перманентно проникавших в регион. Последующая исламизация кочевых племен (в очень специфическом виде) повлияла на многие аспекты местных форм бытования ислама (например, с разными формами культа «святых», признанием возможности существования уммы в неисламском государстве и т.д.). Против этого «нечистого» ислама (или, пользуясь другими определениями исследователей, «секулярного» [«степного»] ислама) всегда выступали многие пуристически настроенные «улама'». Вспомним хотя бы известные фетвы Ибн Таймии против так называемых татарских обычаев².

Именно эта форма бытования ислама оказалась наиболее живучей в советское время, так как исторически имела достаточно сильные корни среди местных народов, особенно в провинции. Однако новое поколение 1980–1990-х гг. из числа местных мусульманских богословов тоже увидело противоречия между ригористическими предписаниями Корана и Сунны и существующим положением дел. Такое восприятие особенно усиливалось на фоне тотальной атеистической политики. Это поколение начало свою деятельность с критики этого самого «нечистого ислама», во многом повторяя аргументы прежних критиков вроде Ибн Таймии³.

В Узбекистане одним из первых молодых богословов, кто критически взглянул на «местный ислам», стал известный лидер так называемых ваххабитов в Ферганской долине 'Абдували-

¹ Наиболее полное обоснование теории о взаимодействии общеисламских принципов и их региональных форм получила в работах российского исламоведа: *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. С. 78–88, 375–380.

² *Ибн Таймийя.* Маджму'а фатава шайх ал-ислам Ахмад ибн Таймийя. Маджму' би-'Абд ар-Рахман б. Мухаммад б. Касим. Рабат: Мактаба ал-ма'риф, джилд 28.

³ Интересно, что в библиотеке старейшего богослова Ферганы Абдухакима-кори Маргилони (ему сейчас 104 года) мы видели несколько томов сочинений Ибн Таймии, которые этому богослову привезли паломники еще в 1974 г. Абдухаким-кори был учителем большинства ферганских богословов «новой волны». И поэтому его иногда называют «отцом неоваххабитов» Долины.

кори Мирзаев¹. В одной из своих речей на пятничной молитве (весна 1990 г.) он произнес свою знаменитую речь, которую его сторонники записали на аудио- и видеокассеты и условно назвали ее «Гураба²». Словарное значение слова «Гураба²» (множественное число от арабского «Гариб») — «чужие, иностранцы», либо «бедные». В узбекском языке, кроме всего прочего, это слово (в форме «Гариблар») приобрело значение «изгнанники/изгой», «чужие». И именно в этих значениях использовались в упомянутой речи 'Абдували-кори.

Речь 'Абдували-кори была направлена против того самого «секулярного» («степного») ислама, носители которого признавали и признают за религией ее культурное и ритуальное наследие, но не воспринимают призывы тотального контроля шариата во всех сферах жизни, особенно в быту, законодательстве, политической сфере, государственном управлении.

'Абдували-кори начал свою речь с комментария известного хадиса Пророка «Ислам начинался с изгнания (*гариб*)² и вернется к нему же». 'Абдували-кори толкует этот хадис, прилагая его к советской и постсоветской ситуации, когда, по его мнению, «Изгоями» (или «Чужими» — «Гураба²») в обществе стали те редкие мусульмане, кто призывал во всех сферах жизни общества «строго придерживаться предписаний Корана и Сунны», тогда как остальные мусульмане «оставались далеки от полного следования предписаниям Аллаха и Его посланника». 'Абдували-кори много раз повторял мысль о том, что таких «истинных ревнителей ислама» очень мало, и они стали «чужими» («изгоями» — *Гариблар*) не только в обществе, которое называет себя мусульманским, но и в собственных семьях.

Речь 'Абдували-кори сразу стала популярна среди части мусульман (особенно, его молодых последователей), которые сочли необходимым бороться за «чистый ислам». Сторонники движения стали именовать себя «обновителями» (Муджадидиялар), тогда как остальные мусульмане называли их «ваххабитами». «Обновители» сочли, что многие ритуалы и обычаи местных мусульман являются непозволительным новшеством

¹ Babadjanov B., Kamilov M. Domulla Hindustani and the Beginning of the “Great Schisme” among Muslims of Uzbekistan // Stephan Douliangion and Prof. Hisao Komatzu Ed. “Politics and Islam in Russia and Central Asia”. L.; N. Y.; Bahrayn, 2001. P. 195–220.

² В хадисе имеется в виду переселение («изгнание») Пророка из Мекки, когда он поселился в Медине (622 г.).

(*bid'at*). Это привело к разногласиям с остальными мусульманами, предпочитавшими придерживаться традиционных (местных) форм бытования ислама. Последовавшие затем конфликты фактически означали религиозный раскол среди местных мусульман¹.

Несмотря на свою первоначальную популярность, идеология «Гураба» обречена была стать идеологией меньшинства, что было одной из причин ее последующей радикализации. Позже «Гураба» стала идеологическим ориентиром для многих радикально настроенных мусульман, что можно рассматривать как фактическое признание за «Абдували-кори статуса духовного отца таких радикальных организаций, как ИДУ. Эта и другие речи «Абдували-кори стали включаться в фильмы киностудии ИДУ — «Джундуллах» («Воины Аллаха»), которые в значительной степени повлияли на последующее формирование идеологии ИДУ.

Однако позже идеологи ИДУ (в первую очередь Тахир Юлдаш²) по-своему интерпретировали речь «Абдували-кори, целиком приложив ее собственному движению³. Они развивают идею «Гураба», используя ее для легитимации другого религиозного предписания — «Хиджрат», который означал вынужденную иммиграцию из «страны чужаков», прежде всего Узбекистана, территория которого была признана «Дар ал-харб» («Территория войны с «неверными»). В интерпретации ИДУ человек, совершивший «Хиджрат» автоматически становится моджахедом или «воином Аллаха». Именно в этом смысле была опубликована одна из статей ИДУ: «Хиджрат — первый этап джихада на пути Аллаха»⁴.

Таковы вкратце первые идеологические клише ИДУ, которые несут на себе тот самый первородный отпечаток «чужой» идеологии изгнанников. Прежде чем мы приступим к более

¹ Babadjanov B., Kamilov M. Domulla Hindustani and the Beginning of the “Great Schisme” among Muslims of Uzbekistan // Stephan Douidiangion and Prof. Hisao Komatzu. Ed. Politics and Islam in Russia and Central Asia. L.; N. Y.; Bahrain, 2001.

² Тахир Юлдашев родился в Намангане в 1960 г. Учился в средней школе. Работал хлебопекарем. Начальным религиозным наукам учился Кори-почо, затем у «Умар-хон домуллы. С 1996 г. создал Исламское движение Узбекистана.

³ Это особенно видно по фильму ИДУ «Улор» — «Они». Основная идея фильма — «разоблачение» позиции официального правительства и богословов Узбекистана и тех, кто резко критикует действия ИДУ. Речи «Абдували-кори были использованы для обоснования джихада «против неверного правительства» Узбекистана и тех, кто его поддерживает.

⁴ Дар ул-Хиджрат. № 25. Зу-л-ка'да. 1421/январь 2001.

подробному анализу этапов формирования этой идеологии, обратимся к наиболее ранней истории формирования тех групп, которые затем стали основой ИДУ¹.

8.2. Наманган, начало

Отказ от атеистической политики, который стал частью реформ М. Горбачева, совпал с развалом старой идеологической и политической систем бывшего СССР. В целом реформы поставили перед всеми слоями общества массу проблем: политических, экономических, социальных, духовных, этнических и других. Крах коммунистической идеологии и возрождение религиозных и национальных ценностей отнюдь не означали, что все советское было забыто. Старые социальные, идеологические и даже политические парадигмы всегда очень живучи и непременно отражаются в новых идеологических клише, хотя бы в их формальной риторике и организационных структурах. Самым первым и забавным примером тому стал Устав Партии Исламского возрождения². Этот документ был составлен в почти полном соответствии с Уставом КПСС (за исключением его знаменитой Преамбулы).

Однако в «провинциальных» республиках СССР (в число которых входил и Узбекистан) наблюдался другой парадокс перестройки: секретари этой партии в провинциях уже обращались к исламу как к «религии своих отцов». Особенно ярким примером в этом смысле стала карьера бывшего секретаря горкома КПСС г. Намангана (1990–1993) Бургутали Рафикова (ум. в 1996 г.). Будучи еще секретарем Райкома КПСС в Папском районе (западная часть Ферганской долины), Б. Рафиков активно участвовал в строительстве Соборной мечети района

¹ Рекомендуем также другую литературу по этой теме: *Yakubov O. The Pack of Wolves. The Blood Trail of Terror. A Political Detective Story. M., 2000* (автор — бывший гражданин Узбекистана, работал корреспондентом ташкентской газеты «Правда Востока»); *Rashid A. Jihad. The Rise of Militant Islam in Central Asia. Yale University Press. New Haven; L., 2002*; *Olcott M.B., Babadjanov B. The Terrorist Notebooks // Foreign Policy. March/April 2003. P. 30–40*; *Babadjanov B.M. Le Jihad — Ideologie “l’Autre” et de “l’Exile” a Travers l’Étude de documents du Mouvement Islamique d’Ouzbékistan // Cahiers d’Asie centrale. N 15–16 (2007). Les Islamistes d’Asie Centrale (ed. H. Fathi). P. 140–159.*

² Принят на Первом съезде этой партии в Астрахани (1989). В таком же виде этот устав уже был скопирован республиканскими отделениями партии, в том числе и в Узбекистане (председатель А. Утаев).

(1989–1990 гг.). На ее открытии он произнес примечательную фразу: «У меня коммунизм в голове, а ислам в сердце»¹. Тогда же Рафиков вместе с ближайшим окружением помолился (правда, в отдельной комнате мечети) и, по его же признанию, это была первая молитва в его жизни².

С переводом в Наманган в качестве Первого секретаря Горкома КПСС (а затем, автоматически и первого хакима/мэра города) Б. Рафиков застал крайне сложную ситуацию, предшествующую развалу СССР и продолжившуюся в начале независимости. Это время ознаменовалось быстрым и массовым подъемом исламского самосознания большинства населения. Уже тогда все осознавали, что «исламский фактор» будет иметь большой потенциал в будущем.

Вместе с тем это был период полного экономического и финансового обвала. Хотя параллельно активизировалось так долго запрещаемое частное предпринимательство, которое породило другой преступный феномен — рэкет, т.е. принудительное и незаконное взимание денежной ренты (10–30% дохода) с мелких и средних предпринимателей и торговцев. Рэкет особенно расцвел в 1988–1990-х гг. почти на всей территории бывшего СССР и контролировался преступными группировками и при участии коррумпированных офицеров милиции и других правоохранительных органов. Предприниматели искали свои способы защиты от рэкета. В условиях Намангана данный поиск привел к появлению таких полувоенных и нелегитимных организаций, как «Адолат» («Справедливость»), «Ислом милицияси/Ислом лашкарлари» («Исламская милиция/Исламские воины»).

Создателем «Адолат» стал Абдухаким (Хакимджон) Саттимов. Основой его организации стала группа ДНД³, которая

¹К такой же исламизированной риторике прибегал и И. Каримов, который на знаменитом митинге в Намангане (19 декабря 1991 г.) произнес примечательную фразу: «Слава Аллаху, я — мусульманин!» (из видеокассеты этого митинга).

²Здесь и далее мы опираемся на наши интервью с участниками тех событий в Намангане. Это был первый случай, когда в Узбекистане (а может, и во всей советской Средней Азии) секретарь райкома участвовал в молитве со своими приближенными-коммунистами. В этом эпизоде просматривается также фактическое начало исламизации бывших членов компартии.

³Добровольная народная дружина — группы добровольцев, помогавших милиции в наблюдении за порядком. Эти группы были созданы еще во времена Сталина. ДНД в принудительном порядке набирались среди рабочих на предприятиях и других советских учреждениях и патрулировали в вечернее время наиболее оживленные части городов и сел, помогали задерживать пьяных, мелких воров-карманников и т.п.

была создана летом 1989 г. и охраняла небольшой цех по производству шелка кустарного производства, принадлежавший А. Саттимову. Группа имела свои тренировочные залы, инструкторов по ведению рукопашного боя и владению холодным и огнестрельным оружием. Именно в эти группы вошел Тахир Юлдашев, будущий лидер ИДУ. Через некоторое время к Саттимову стали обращаться за помощью мелкие и средние предприниматели города и пригорода с просьбой защитить от жестокого рэкета, так как органы правопорядка в условиях почти повальной коррупции были абсолютно неэффективны. Таким образом, группы «Адолат» взяли на себя функции защиты предпринимателей, а затем и патрулирования города в ночное время.

Однако для нормального функционирования организации необходимы были финансы¹. Так были найдены два основных источника финансирования. Естественно, принимающие защиту групп «Адолат» предприниматели в благодарность внесли в общую кассу («*байт ал-мал*») своих защитников определенные суммы денег. Эта новая система взимания денег была названа чисто исламским термином «*Ушр*»². На быстро набирающие силу и авторитет группы «Адолат» обратили внимание также и некоторые религиозные лидеры города («Умар-хон домла, Обид-хон кори и др.). Именно они стали жертвовать группе некоторые суммы денег из доходов мечетей.

Сам Саттимов был совершенно нерелигиозным человеком³, однако по-своему тоже стал оценивать значение набравшего обороты процесса исламизации. К тому же основная часть рядового состава его дружины происходила из религиозных семей. Именно поэтому он выдвигает в качестве «исламского идеолога» своей организации Тахира Юлдашева. Этот последний настаивает переименовать «Адолат» в организацию «Ислом адолати» («Исламская справедливость») и создать на ее основе группы «Ислом милицияси» (другое название — «Ислом лашкарлари»). Таким образом, в январе 1990 г. в Намангане было объявлено о создании организации «Ислом адолати». Перемена

¹ По имеющейся у нас информации члены группы «Адолат» и другие группы, созданные на ее основе, нигде не работали и получали зарплату от Саттимова, затем от Т. Юлдашева.

² Буквально — 1/10 часть дохода с разных видов имущества или дохода. Подробнее см.: *Grohmann A. 'Ushr // Enzyklopaedies Islam. 4. Leiden; Leipzig, 1934. P. 1137–1139.*

³ Почти все наши респонденты говорили, что Саттимов не умел даже правильно совершать молитвы.

названия означала также и расширение сферы деятельности, что было отражено в тексте клятвы (бай'ал-нама): вступающий в ряды «Ислом адолати», кроме всего прочего, клялся «всячески способствовать установлению шари'атского порядка в Намангане и затем во всем Узбекистане»¹. Были созданы специальные патрульные группы «Ислом адолати», состоявшие в основном из молодых людей, которые стали появляться на базарах, вылавливая мелких карманников и наказывая их ударами плетей. Другие патрульные насильно закрывали магазины, где продавались спиртные напитки, устраивали погромы дискотек в старгородской части, появлялись на свадьбах и принуждали устроителей убирать со столов спиртные напитки и т.д.

Таким образом, в Намангане сформировалась исламская полиция «шари'атских нравов». Она представляла внушительную силу и фактически стала параллельной властью в Намангане. Попытки местных властей остановить деятельность фактически незаконной организации были безуспешны. Например, Главный прокурор Наманганской области Чори Джураев (ум. в 2003 г.) завел 32 уголовных дела на членов «Ислом адолати» с обвинениями в убийстве мелкого карманного вора, в незаконных избиениях людей, киднаппинга², вторжение в частную жизнь и т.д. Однако реально осуществить следственные действия (задержание обвиняемых и т.п.) органы милиции не решались. Между тем боевые группы «Ислом адолати» осадили здание прокуратуры с целью изъять заведенные на них дела. При этом охрана не оказала никакого сопротивления и добровольно отдала оружие командирам отрядов «Ислом адолати». Главный прокурор был схвачен и избит. Его заставили извиниться перед толпой и публично отречься от занимаемого поста. Заведенные дела были сожжены во дворе прокуратуры и толпа скандировала: «*Аллаху акбар*»³. Городская и областная милиция, давно дескридитурировавшая себя связями с рэккетом,

¹ Из текста «бай'ат-нома», который был переписан бывшим членом «Ислом милицияси» в свою тетрадь.

² Во время наших интервью мы зафиксировали в Намангане несколько случаев воровства детей (организованных группами «Ислом лашкарлари») у некоторых имамов, резко осуждавших действия «Адолатовцев» и их групп. Похитители, как правило, требовали от родителей публично отказаться от своих осуждений в адрес «Адолат», с угрозами убить ребенка. Мы также выяснили, что в одном случае угроза была приведена в исполнение и 12-летний ребенок одного из имамов был убит и брошен в реку.

³ Из рассказов очевидцев.

не вмешивалась в подобные акции и продемонстрировала полное бессилие органов правопорядка.

И, напротив, после каждой подобной акции у членов «новой власти» росло ощущение своей силы и влияния. Не менее примечательными были так называемые юришлар¹ — демонстрации у здания городской мэрии (хокимият), организуемые боевыми группами «Ислом адолати». Различные требования предъявлялись в ультимативной форме, и городские власти были вынуждены выполнять их. Все подобные события означали, что в Намангане фактически установилось двоевластие, причем власть «полиции шари‘атских нравов» (как стали называть «Ислом адолати») оставалась более авторитетной на фоне общего кризиса официальной власти.

Интересно, что в той ситуации члены боевых групп не называли себя моджахедами (*мужохидлар*) и не воспринимали свои действия в качестве джихада. Названия и самоназвания этих групп были, скорее, советского происхождения: «Фаоллар» (активисты), «Гурухлар» (группы), «Ислом милицияси» («Исламская милиция»). Правда, к концу 1991 г. группы боевиков стали называть себя «Ислом лашкарлари» (воины ислама). Это самоназвание отражало, скорее, притязания на статус «параллельной власти» в городе, чем соответствовало действительному положению дел².

Постепенно руководство организацией почти полностью перешло в руки Тахира Юлдашева. Он еще более активизировал действия своих боевых групп, организовав круглосуточное патрулирование города, увеличив количество групп, контролировавших въезд–выезд из города; другие группы не позволяли женщинам и девушкам появляться без хиджабов, следили за тем, чтобы во время полуденных молитв (*нешин/аз-зухр*) все обязательно шли в мечети и т.п.

Последней и самой дерзкой акцией «Ислом адолати» стали захват их боевиками здания мэрии (бывшее здание областного комитета Компартии) и организация там митинга (19 декабря 1991 г.). Аксию поддержали многие религиозные лидеры На-

¹ «Юриш» — средневековый военный термин, обозначающий «военный поход», «захват». Вообще же демонстрации такого рода, напоминающие как раз беспорядочный «поход», стали частью религиозного возрождения и борьбы за власть среди религиозных лидеров.

² По оценкам Р. Акрамова, отвечавшего тогда за религиозную политику в хокимияте / мэрии города и области, всего боевиков у Тахир Юлдаша насчитывалось максимум две тысячи человек. Население Намангана по переписи 1989 г. составляло около полумиллиона человек.

мангана («Умар-хон домудла, Довуд-хон кори и др.) и даже приняли участие в митинге.

Собственно митингующие из простых горожан собрались снаружи на площади, а все молодые боевики из «Ислом адолати» — во внутреннем дворике здания. Организаторы митинга сразу потребовали приезда президента И. Каримова и собирались предъявить требования лично ему. И. Каримов прилетел в город и вошел во дворик захваченного здания. Его появление было встречено криками «*Аллаху акбар*»¹.

Дальнейшие события очень важны для понимания первоначального контекста формирования и трансформации идеологии будущего ИДУ и поэтому остановимся на них подробнее. Тахир Юлдаш ощущал себя героем дня. Он буквально оттолкнул И. Каримова, попытавшегося взять в руки микрофон и обратиться к собравшимся. При этом Тахир Юлдаш крикнул: «Нет! Здесь пока хозяин я! Здесь вы будете говорить, но только тогда, когда я вам дам слово. А пока молчите и слушайте». В этот момент толпа боевиков из «Ислом адолати» начала выкрикивать *такбир* настолько громко, что многие просто закрыли уши. Тахир Юлдаш посмотрел на орущих взглядом победителя и видно было, что он рассчитывал именно на такой эффект, который произведет на толпу его поведение. Естественно, своей попыткой «поставить на место» самого Президента он рассчитывал произвести впечатление на толпу и подтвердить свой имидж «бесстрашного лидера»².

После некоторых общих фраз И. Каримову были предъявлены требования, которые зачитал Тахир Юлдаш. Судя по видеозаписи, эти требования были записаны на клочке бумаги и были переданы из задних рядов, где сидели религиозные лидеры города. Тахир Юлдаш зачитал их, запинаясь и явно впервые

¹Этот митинг вместе с собранием после него был записан на видеокассету, которая имеется в нашем архиве.

²Практически все наши интервьюеры — бывшие боевики ИДУ — мягко говоря, с иронией отзывались о пресловутом «бесстрашии» Т. Юлдашева. Наиболее часто повторяемый и очень показательный рассказ сводится к тому, что однажды, заслышав звуки выстрелов, Т. Юлдашев сильно перепугался, и уже не скрывая своего животного страха, ринулся к своему джипу и в течение нескольких секунд скрылся из виду. Позже выяснилось, что это были выстрелы с учебного полигона. Когда молодые боевики заглянули в оставленные впопыхах Т. Юлдашевым тезисы его «речей» (*Да'ватлар*), то оказалось, что он собирался говорить о бесстрашии «истинного моджахеда». Эта история быстро распространилась среди боевиков ИДУ (от Тавилдары и до Афганских лагерей) и сильно дискредитировала его авторитет.

видя этот текст. Требования состояли из следующих пунктов: объявить Узбекистан исламским государством, распустить парламент, выдвинуть кандидатом в президенты мусульманского лидера, передать захваченное здание митингующим с тем, чтобы создать в нем «Шари'атский центр» или здание «Исламской партии», не позволять в роддомах работать мужчинам. Этот эпизод дает представление о том, что собственно у групп молодых исламистов, их лидеров, равно как и тех, кто за ними стоял, ясных представлений своих конечных целей (особенно политических) еще не было. Не появились они и потом.

Сразу после этого к Т. Юлдашеву подошли несколько старейшин — представителей митингующих снаружи здания горожан — и передали ему записку с дополнительными требованиями. Все эти требования были исключительно экономического характера (стабилизация цен на продукты, индексация и увеличение зарплат и т.п.). Т. Юлдаш ответил им в том смысле, что нужно сначала установить исламское государство и шари'атские порядки и тогда все подобные проблемы решатся сами собой. Однако представители митингующих настаивали, чтобы их требования тоже зачитали, в противном случае они пригрозили, что разойдутся и организуют самостоятельный митинг¹. При этом была сказана символическая фраза: «Тохирджон, те требования, которые вы огласили — это ваши требования. А теперь мы требуем, чтобы зачитали и наши»². Т. Юлдаш быстро посоветовался с религиозными лидерами и сразу огласил предъявленные экономические требования горожан.

Таким образом, почти сразу обозначились разные стимулы и цели митингующих. Самое же главное те, кто выдвигал религиозно-политические требования, были в меньшинстве. Этого не мог не заметить И. Каримов, который построил свою речь перед митингующими преимущественно в русле обсуждения экономических проблем, которые особенно обострились после развала СССР. Что касается предъявленных политических и религиозных требований, то И. Каримов заявил, что единолично такой вопрос он не может решить и что нужно это сделать по принятым правилам, включающим всенародный референдум и т.п. мероприятия. В целом И. Каримов, будучи опытным политиком, угадал настроения основной ча-

¹ Между прочим, простые горожане составили примерно 92–95% митингующих (из примерно 20 тыс. собравшихся).

² Из интервью с участниками митинга.

сти собравшихся и сумел отодвинуть обсуждение религиозно-политических требований на второй план и сосредоточить внимание толпы на экономических и политических проблемах. Такая тактика погасила страсти, и митингующие разошлись.

После митинга Т. Юлдаш и его боевики еще несколько дней занимали захваченное здание. «Ислом адолати» ощущали себя победителями, в особенности их глава Т. Юлдаш, который становится единоличным лидером организации. Именно с этого момента боевые группы «Ислом адолати» стали прилагать к себе название «*Муджохидлар*» (Моджахеды). Хотя, судя по нашим интервью, в среде молодых боевиков действительного значения этого термина почти никто не знал, включая и Т. Юлдаша. Религиозное толкование «нового статуса» новоиспеченных моджахедов было довольно простым. По рассказу одного из бывших членов «Ислом адолати», молодым членам группы внушали, что их действия по «возрождению ислама» и есть джихад. Не объясняя подробно значение этого термина, им просто перечисляли те «блага», которые обещаны Аллахом всем моджахедам: им будут прощены все грехи, и они без всякого экзамена попадут в рай. В раю их ждет сытная и богатая жизнь, красивые гурии, а на голову моджахедов ангелы водрузят особые короны, усыпанные драгоценными камнями. Как видим, уже тогда обозначились очевидные материальные (земные) стимулы и обещания рядовым членам военизированных групп. Это, как видно, вполне совпадало с их упрощенными представлениями о «награде свыше» за их действия. Совершенно очевидно также, что эти представления исходили из рано сформировавшегося менталитета люмпенизированной и необразованной молодежи, не имеющей ясных экономических и образовательных перспектив¹. Именно такого рода молодые люди составили основную часть боевиков ИДУ².

Вернемся, однако, в Наманган начала 1990-х гг. Сразу после того, как Т. Юлдаш объявил себя «Верховным амиром» (*Бош амир*) моджахедов Намангана, он старается закрепить свой новый статус расширением и укреплением структуры своей организации. Был составлен новый текст «бай'ал-нома» (клятвы, присяги), в которой член «Ислом адолати» впервые был назван моджахедом, в обязанность которого входило беспрекословное

¹ К началу 1990-х гг., по данным бывших работников областного Хокимията (мэрии), безработица среди молодежи г. Намангана составляла от 35 и до 50%.

² Мы судим по своим интервью с бывшими членами этой организации.

подчинение приказам «Верховного амира» Т. Юлдаша. Текст этой клятвы с незначительными изменениями стал позже клятвой членов ИДУ.

По приказу Т. Юлдаша во дворе здания мэрии был возведен особый трон (*тахт*), который должен был стать символом «новой власти»¹. Сначала этот импровизированный трон был обит парчой красного цвета — любимого цвета в провинциях Центральной Азии. Реакция же Т. Юлдаша оказалась неожиданной — он заявил, что «красный цвет — цвет коммунистов», и приказал заменить эту обивку на парчу золотистого цвета. Этот эпизод весьма показателен, в нем отразилось и внушенное представление о том, что каждому моджахеду в будущем мире «будет дан золотой трон». Вместе с тем распоряжение Т. Юлдаша возвести трон тоже весьма символично и вполне соответствовало его рано пробудившимся амбициям и политическим притязаниям.

Как рассказывали очевидцы из бывших членов «Ислом адолати», Т. Юлдаш с удовольствием воссел на этот трон и произнес краткую, но довольно примечательную «тронную речь». Он обратился к боевикам и сказал: «Теперь забудьте, что мы изгои (гариблар) в своей стране, теперь мы будем в ней хозяевами, а все неверные и отступники (*малу'нлар*) — изгоями».

Однако Т. Юлдаш поспешил со своей тронной речью. Официальные власти Ташкента, дождавшись выборов Президента (середина января 1992 г.) и добившись на них значительного перевеса, постепенно стали возвращать власть на местах в свои руки. Многие члены «Ислом адолати» были арестованы и позже осуждены по разным статьям УК, преимущественно с обвинениями «О создании и финансировании незаконных формирований», и др. Тахир Юлдаш с ближайшим окружением сумел бежать из города и перебраться в соседний Таджикистан.

Таким образом, задолго до теоретических поисков в обосновании собственного понимания джихада у Т. Юлдаша и его сподвижников сформировались бескомпромиссные методы борьбы, политические притязания и довольно примитивно сформулированное политическое кредо. Все это и определило направление дальнейшего поиска религиозной мотивации и религиозных обоснований своих позиций у лидеров и главных идеологов ИДУ.

¹ Из интервью с бывшим членом «Ислом адолати». Этот рассказ подтвердил и Р. Акрамов.

8.3. Исламское движение Узбекистана: от первых уроков по джихаду к его теологическим обоснованиям

Гражданская война в Таджикистане в представлениях многих верующих была, скорее, «войной за веру». О ее клановом или межрегиональном контексте верующие до сих пор имеют крайне смутное представление. По крайней мере, в начале 1990-х, таджикский конфликт воспринимался многими верующими региона как «джихад против коммунистов».

Бежавшие в Таджикистан боевики «Ислам адолати» в этой войне были востребованы, в особенности те, кто из них ранее прошел боевое обучение во время службы в армии. Однако среди бежавших были и те, кто не служил в армии, и для участия в боевых действиях им нужно было пройти соответствующую подготовку. Уже к началу 1993 г. в районах, контролируемых исламистами из Объединенной таджикской оппозиции (это прежде всего Тавилдара), были организованы специальные лагеря, где было начато обучение молодых моджахедов¹. Кроме уроков по вооружениям, топографии и другим «прикладным» предметам, молодые моджахеды обучались основам религиозных наук. Особое место в занятиях боевиков занимали специальные «Уроки джихада» («Джихад дареликлари»), которые по ремаркам в тексте можно датировать примерно 1997 г. «Уроки» представляли собой фактически общие инструкции по ведению диверсий, партизанской войны и пропаганды на территории «врага». «Вражеской территорией» была признана территория Узбекистана и некоторых соседних стран.

Как видно из этого текста, предполагаемые боевые и диверсионные действия моджахедов имели практический характер, а религиозная мотивация была на достаточно примитивном уровне. В конспектах моджахедов мы также находим весьма краткие обоснования джихада, который толковался очень абстрактно, как «война против всех неверных и отступников (*мал'ун*), называющих себя мусульманами».

Что касается статуса шахида, то в конспектах в тех или иных вариациях перечисляются следующие «преимущества, которые дарует Аллах своим шахидам»:

¹Здесь и ниже мы пользуемся нашими интервью с некоторыми бывшими членами ИДУ, а также упомянутыми конспектами моджахедов.

1. Боль, которую будет ощущать шахид во время смерти, равна укусу муравья¹;
2. В раю он будет иметь разнообразную пищу в том количестве, каком пожелает;
3. В раю шахид будет женат на 72 красивых гуриях²;
4. Все грехи шахида прощаются с первой каплей пролитой им крови;
5. В Судный день он может быть спокоен за себя и будет иметь право вступить за своих 70 родственников.

Как видим, толкования «преимуществ шахидам» на этом этапе сводились в основном к простейшим физиологическим потребностям молодых моджахедов. Такие, скорее, мирские, чем потусторонние обещания шахидам становятся вполне понятными, если учитывать те тяжелые условия, в которых жили большинство из них в своих лагерях³. Вполне объяснимым выглядит также и самый первый пункт, где мы видим желание снять у молодых боевиков естественный страх перед смертью и потенциальными физическими страданиями. По словам бывших членов ИДУ, подобные довольно простые пропагандистские трюки не лишены были психологического эффекта, и многие молодые и неискушенные боевики искренне ожидали перечисленных «наград на том свете».

Иммиграция (точнее, репатриация) в Афганистан (2000) привела к тому, что ИДУ было инсталлировано в наиболее благоприятную для себя среду. Их всесторонние связи с государством Талибан, а позже и с движением «аль-Каида» усиливаются. Усиливается также и их идеологическое влияние на ИДУ. У последних 2000–2001 гг. становятся наиболее продуктивными в смысле тиражирования пропагандистской литературы (журналы, прокламации, переводы религиозных сочинений и пр.), а также видеофильмов.

Прежние случайные и в известном смысле вульгарные толкования джихада решено было прекратить. Для этого лидер движения Т. Юлдаш создает собственный Совет улемов, состоящий в основном из узбекских иммигрантов, имеющих приличное богословское образование. Первоочередной задачей Совета стал поиск религиозного обоснования джихада и вынесение соответствующих богословско-правовых решений

¹ В другой тетради вариант: «... словно его будут царапать пальцами без ногтей».

² В Коране говорится о «70 комнатах» и «70 гуриях в них» (9: 36, 38, 72).

³ Об этом говорили все наши интервьюеры — бывшие боевики ИДУ.

(*фатава*) и обязательное введение их в те уроки, которые преподавались моджахедам. Такую задачу Совета определил сам Т. Юлдаш в своем обращении ко все моджахедам ИДУ¹. В обращении, в частности, говорится: «Когда мы говорим о религиозных знаниях, наша цель состоит в том, что в скором времени и на деле (*амалий*) мы начнем наш джихад и должны узнать о нем, основываясь на шариате и боясь (только) Аллаха. Среди нас есть те, кто знает об этом (то есть о джихаде). Значит, мы должны у них учиться. Ведь основное оружие, возвышающее нашу веру, — узнать об истинных догмах. Если мы укрепим нашу истинную веру и изучим положения фикха разных мазхабов о джихаде, мы никогда не собьемся с нашего пути. Поэтому наши преподаватели, ответственные за уроки по религии, должны с особой ответственностью и усилием вести свои уроки. И мы обращаемся ко всем — начиная от начальников и до поваров и хлебопекарей — пусть твердо осваивают все знания, связанные с джихадом. Если мы твердо освоим эти знания, то достигнем довольства Аллаха, а это наша цель. Здесь мы не должны лениться, так как только с этими знаниями о джихаде мы познаем нашего Аллаха. Только с этими знаниями о джихаде, мы познаем догму (акида), узнаем о дозволенном и запретном (халал и харом), и именно с этими знаниями мы будем делать джихад. Давайте мы с вами будем готовы уйти к Аллаху² Да сделает Аллах нас истинными наследниками нашего Пророка, Аминь!»

Итак, религиозная мотивация джихада и обоснование статуса шахида были заимствованы теологами ИДУ не только из идеологических клише Талибан или движения «аль-Каида». Идеологи ИДУ начали самостоятельно обращаться к разработке подобных вопросов. Разработка шла в двух направлениях. С одной стороны, мы наблюдаем самостоятельное обращение к сакральным текстам (прежде всего к Корану и хадисам) по вопросам религиозной легитимации джихада. Здесь богословы ИДУ ограничивались попытками интерпретировать сакральные тексты применительно к ситуации в Центральной Азии и, в частности, в Узбекистане. С другой стороны, обширная литература по джихаду тоже попадает в поле зрения теологов ИДУ,

¹Текст издан на одной из листовок ИДУ (типографское издание). Вверху листа: эмблема ИДУ; надпись крупными буквами — «Издание Вооруженных сил Исламского движения Узбекистана. Номер 5-й». Дата отсутствует. Предположительно начало 2000 г.

²То есть «будем готовы стать шахидами».

и идет работа над их переводами (прежде всего на узбекский язык), часть которых готовится к изданию. Одним из первых появилось сочинение сирийского богослова Ибн Наххаса (ум. в 814/1411 г.), который подробно разработал вопрос легитимации джихада, правил ведения военных действий, дележа добычи, отношения к пленным из «неверных» и т.п.¹

Переводчик этого сочинения Абу Мансур Ахмад вводит в свой перевод некоторые комментарии, стараясь приложить религиозные предписания к современной ситуации. В конце перевода он приписывает небольшой текст. Вот фрагмент из него: «...Тысяча сожалений, но на территории мусульман руководят правители неверных, а мусульмане стали подобно прирученным птицам и клюют корм из рук этих неверных. Мусульмане и мусульманки теряют свою совесть и религию, стали подражать своим врагам. И больше всего вызывает сожаление то, что у общины, которая называет себя “Мусульманами”, пропадает ненависть и отвращение к христианам и другим неверным. Они погрязли в грехах, и от этого у них не болит сердце. Мы стоим на коленях, а нам кажется, что мы стоим прямо.

О дорогой брат! Ты хорошо видишь это наше сегодняшнее положение. Мы не исполняем веления нашего великого шари‘ата. Мы забыли, каким должно быть наше отношение с неверными. Мы даже не вспоминаем, что мы должны сделать нашу религию высшей ценностью, вернуть власть, которую у нас отобрали, вернуть наши права, вернуть уважение к себе. И это мы можем сделать только с оружием в руках...».

Как видно, в основу легитимации собственных действий идеологи ИДУ обязательно вводят понятие «отвращение к христианам и другим неверным». Подобные пассажи, очевидно, рассчитаны на закрепление образа врага по религиозному признаку и усиление конфронтации как способа поддерживать боевой

¹Abi Zakariya Ahmad ibn Ibrahim (Ibn an-Nahhas) ad-Dimashqit humma ad-Dimyati. “Mashari‘ al-ashwaq ilamasari‘ al-‘ushshaq” (fi-l-jihad wa fada‘iliha). Bayrut: Darul-basha‘irul-Islamiya. 1410/1989. В нашем распоряжении имеются фрагменты узбекского перевода, выполненного одним из теологов ИДУ, который оставил в конце текста перевода автограф: «С помощью Аллаха завершен перевод этой книги в 1422 году хиджры, 10-го мухаррама. 26. 03. 2001 г. рукой Абу Мансур Ахмада (подпись арабским шрифтом)». Нам неизвестно, был ли этот перевод издан. Однако мы установили, что в конспектах моджахедов (2000–2001 гг. из архива фонда Карнеги, г. Вашингтон) фрагменты этой книги тоже конспектировались. Очевидно, Абу Мансур Ахмад на основе этого сочинения читал лекции моджахедам.

дух моджахедов. Резко агрессивная и милитаристская позиция тоже мотивируется необходимостью «вернуть власть», «вернуть уважение к себе». Такого рода клише (скорее, в глобальном, нежели локально-региональном аспекте), очевидно, заимствованы из ставшей более доступной международной литературы по глобальному джихаду (в том числе и из Интернета).

Более интенсивная идеологическая подготовка моджахедов ИДУ с явным обращением к джихадистской литературе, написанной как в Средневековье, так и современными идеологами исламских террористических организаций, наблюдается в Афганистане. Очевидно, достаточно солидное финансирование позволяет Т. Юлдашу печатать свои издания (журналы, переводы сочинений, листовки, прокламации) и даже основать собственную киностудию «Джундуллак».

Все это создает хорошие условия для идеологов ИДУ, чтобы искать дополнительные и максимально приближенные к сакральным текстам аргументы для обоснования джихада и «особого» статуса шахида. Прежде всего была преодолена вольная (скорее, физиологическая) интерпретация сакральных предписаний, особенно что касается «наград» моджахеду на том свете. Судя по публикациям ИДУ, осуществленным в Афганистане, заметно более внимательное обращение преподавателей и теологов ИДУ на идеологическую и в известном смысле духовную подготовку боевиков. В обучение молодых моджахедов ИДУ включаются специальные уроки по джихаду с религиозными обоснованиями статуса шахида. Обоснования джихада тоже стали апеллировать к соответствующим аятам Корана и хадисам, к другой религиозной литературе (в основном средневековой). При этом интерпретация священных текстов и предписаний о джихаде была не только в контексте Узбекистана, но и в остальных мусульманских стран. Это особенно заметно в лекциях и статьях одного из идеологов ИДУ Зубайр ибн 'Абд ар-Рахима. Они представляют собой пример самостоятельного поиска аргументов для обоснования джихада в современных условиях всего мира. Вот наиболее характерные фрагменты одной из его статей: «Сейчас мусульмане мира живут под гнетом. Так как часть из них живет в странах, где правят неверные, а другие — в странах, находящихся под влиянием Америки, которая проводит политику, прикрываясь исламом. Поэтому вера этих (мусульман) в Аллаха несовершенна ... Если мусульмане (Узбекистана) могут совершать свои личные ритуалы веры, но все-таки они не в состоянии исполнять

требования веры в политическом отношении... Значит, в жизни мусульман веления Корана воплощаются только частично, а остальное остается в страницах книг... Для того, чтобы распространить ислам на весь мир, нужно государство, в котором были бы абсолютно утверждены законы шари'ата. Например, религиозной обязанностью (*фард/фарз*) является ритуальное омовение (*тахара*) перед молитвой. И точно так же религиозной обязанностью являются наши действия, направленные на то, чтобы путем джихада очистить в системе (общественного) управления мусульман порядки неверных и установить истинно исламский порядок! Здесь нельзя допускать слабости! Нельзя оправдываться ни кознями иудеев, ни тем, что Америка помогает странам СНГ в борьбе против мусульман, ни тем, что у неверных есть ядерные бомбы... Кто оправдывает своё бездействие этим, думая, что они (неверные) могут уничтожить мусульман с их городами и селами, тот не должен забывать о мощи Аллаха! ... (текст из Корана, 8:36)... Многомиллионная община мусульман Узбекистана под воздействием вредной политики забывает о своей религии и всё больше заблуждается. А наши так называемые улемы, благодаря своим знаниям и уму, хорошо знают об этом положении, но ведут себя так, словно стоят на горе и смотрят, как рядом в пропасть неверия сваливается община мусульман. Вместо того, чтобы показать мусульманам правильный путь, они в своих тепличных условиях пишут свои книги, стараясь найти решения мелких вопросов и спорят по поводу них. А община продолжает сваливаться в пропасть. И так происходит во всем мире ... Поэтому нужно сказать следующее: если в общине мусульман нет вдохновения к джихаду, эту общину нельзя назвать исламской. Это не община, а просто формальная организация. Асхабы, которых воспитал наш Пророк, сразу, после того как уверовали, были готовы к войне с неверными. Они хорошо знали, что победа достигается не только количеством (войск) или подготовкой к войне с неверными. Они хорошо понимали, что победа будет дарована Аллахом, если крепка вера, а моджахеды имеют истинное исламское понимание и мировоззрение. Не будет этого — значит не будет победы...»¹.

Кроме крайней нетерпимости, обращают на себя внимание следующие положения. Признается, что для победы «чистого

¹ *Зубайр б. 'Абд ар-Рахим*. Наше отношение (политический анализ положения в Узбекистане) // Ислам уммат (Islamic Society). 1999. № 1. 5 июля.

ислама» во всех сферах жизни мусульман необходим политический статус религии в исламском государстве, но только при условии полного избавления от влияния «системы неверных». Единственный путь воплощения такого положения видится в идее «всемирного джихада», в исключительно милитаристском значении этого термина. В этом же контексте толкуется джихад в Узбекистане. При этом заметно осознание собственного противостояния с богословами в стране, большая часть которых признает существующее положение вполне благоприятными для признания уммы исламской. В конце своей статьи Зубайр пишет о важности формирования мировоззрения моджахедов, видя в этом гарантию противостояния перед сильным противником. Следовательно, идеологическая подготовка становится важной составной частью подготовки молодых моджахедов. В таких условиях обоснования и толкования джихада обретают крайне радикальные формы, где собственно джихад (исключительно в форме «войны с неверными») признан единственно легитимной формой существования ислама и «правильной исламской общины».

* * *

Таким образом, идеология джихада у ИДУ сформировалась не сразу. Зачаточная ее форма связана с идеологией «отчуждения гонимых/изгоев» («Гураба'»), инициированная ревнителями «чистого ислама». После конфликта с государством и остальными верующими основой идеологических парадигм ИДУ становится предписание о вынужденной иммиграции «Хиджат» из государства, признанного «территорией войны». «Hijrat» был признан первым этапом джихада. Это усилило раскол с остальными мусульманами страны (условно — «консерваторами»), которые считают, что имеющиеся условия для свободного существования общины (открытые мечети, возможность получить религиозное образование, признание на государственном уровне духовной ценности религиозного наследия и т.п.) вполне приемлемы.

Позиция консервативного большинства среди верующих была тоже неоднозначной и далекой от взаимной терпимости. Отчуждение между разными группами верующих и как следствие взаимная неприязнь еще больше стимулировали раскол среди местных мусульман. Как сказано, неприятие всего «чужого» — характерная черта не только радикалов, но и консер-

ваторов тоже¹. Последние были не менее воинственны в своем противостоянии с «инакомыслящими», поспешив навесить традиционный уже ярлык «ваххабиты» на всех, кто привносит нетрадиционное понимание ритуала или статуса ислама в государстве². Такая позиция еще больше стимулировала взаимное отчуждение.

По крайней мере, формирование ИДУ и им подобных организаций было не только результатом столкновений с государством. Противоречия и столкновения находятся в более обширной плоскости, и отношение к ИДУ в среде консерваторов несет все признаки внутрирелигиозного конфликта. Напомним, что религиозная и прочая мотивация ИДУ, образ их действий не воспринимаются большинством верующих региона без всякого давления со стороны местных правительств. Эта позиция традиционна для большинства богословов Центральной Азии и выработана за многие века существования уммы в условиях взаимоотношений с неисламскими политическими и культурными субстратами³. Особенно уникальным следует признать способы приспособления верующих к советскому режиму и сохранению в этих условиях своей религиозной и в целом культурной идентификации. И именно поэтому нынешние условия большинство местных ханафитских богословов (консерваторов) сочло вполне приемлемыми для сосуществования уммы и светского секуляризированного государства. По их мнению, в имеющихся условиях ставить вопрос о джихаде

¹ *Babadjanov B. Debates over Islam in Contemporary Uzbekistan: A View from Within // Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century / Ed. by St. A. Du-doignon. Berlin, 2004. P. 39–60.*

² Характерный пример — деятельность группы *Ма'рифатчилар* (Маргилан). Их лидер Мамаджанов Баходир (1950 г.р.) счел, что принятые пятикратные молитвы должны читаться местными мусульманами на узбекском (вариант — таджикском) языке, так как молящийся, не знающий арабского языка, должен понимать те слова, с которыми обращается к Аллаху. Такая позиция сразу породила конфликт с консерваторами, которые сразу же повесили ярлык «ваххабиты» на группу *Ма'рифатчилар*. За неприятием консерваторов последовал прессинг со стороны государства, которое тоже приняло сторону консервативного большинства и с подозрением смотрело на все «нестандартные» проявления религиозного самосознания в государстве. В результате прессинга многие члены группы *Ма'рифатчилар* решили покинуть страну и естественным образом попали в ряды ИДУ. Однако и тут их своеобразная ритуальная и богословская позиция не были приняты. В итоге большинство из *Ма'рифатчилар* покинули ряды ИДУ и вернулись в Маргилан. В настоящее время отношение окружающих к ним более терпимое.

³ *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б. Указ. соч. С. 19–33.*

означало бы фактически гражданскую войну. К тому же, как показывают события последних лет, энтузиазм у местных мусульман относительно создания исламского государства невелик. По крайней мере, идеи и призывы ИДУ к джихаду для «восстановления исламского государства» не встречают поддержки среди большинства верующих ни в Узбекистане, ни в регионе в целом. Поэтому в случае с ИДУ следует говорить не о «межцивилизационных столкновениях», а в большей степени о религиозно мотивированных притязаниях на власть. Не на последнем месте был и остается материальный интерес¹.

Итак, мотивация и правила ведения джихада у ИДУ прошли эволюцию от партизанщины к поиску собственных и уже известных аргументов для религиозного обоснования джихада. Параллельно шло заимствование идей о джихаде из опубликованной в арабском мире средневековой литературы (например, Ибн Наххас).

Вместе с тем интернационализация джихада тоже оказала свое влияние на позицию ИДУ, идеологи которого с момента базирования в Афганистане рассматривали свои действия «по освобождению ислама и мусульман» как часть общемирового джихада. В этом отношении особый интерес представляет переписка ИДУ с официальными структурами Талибан, пакистанскими руководителями медресе и лагерей по подготовке боевиков и др.² В них постоянно подчеркивается взаимная солидарность, единство целей.

Между тем это не означало, что ИДУ, найдя таких сильных союзников, возвысило собственное значение в глазах мусульман Центральной Азии. Контакты с террористическими организациями еще больше дискредитировали их в глазах местных мусульман, так как местные консерваторы давно воспринимают могущественных союзников ИДУ как религиозно нелегитимных ваххабитов. Лидер ИДУ Т. Юлдаш, естественно, знает такое отношение местных мусульман и старается по-своему легитимировать эти контакты. Известно множество его заявлений (в виде листовок, распространяемых видеокассет и т.п.) о том, что возглавляемое им Движение остается на позици-

¹ Мы судим об этом, например, на основе одного любопытного документа. Еще в 2000 г. афганские лагеря ИДУ посещает с инспекцией такой известный финансовый посредник в Чечне, как Хаттаб (ал-Хаттаб), комиссия которого совершенно однозначно пришла к заключению о похищениях денежных и прочих средств, осуществляемых лидерами ИДУ, прежде всего Т. Юлдашем.

² Из архива фонда Карнеги.

ях ханафизма, но все-таки выступает против господства среди местных мусульман нешари‘атских обрядов и ритуалов (*‘урф ва ‘адат*) и готово бороться за «чистоту мазхаба». И единственный способ этой борьбы, как это понимает Т. Юлдаш, — это джихад с оружием в руках. Фактически исламом мотивируется насилие, в том числе против «неправильных» мусульман.

Против такой позиции возражают большинство мусульманских богословов Центральной Азии, особенно их консервативная часть. Например, они чаще всего прибегают к доводам, ставшим теперь своего рода клише, вроде того что ислам — это религия мира, что в исламе нет принуждения (исходя из коранической цитаты *«Ла икраха фи-д-дин»* — «Нет принуждения в вере»; Коран, 2:256). Они также часто говорят, что экстремисты и террористы используют религию ислам только как прикрытие своих политических амбиций и что они не являются никакими мусульманами и не уполномочены говорить и действовать от имени ислама и т.д.¹ Однако такие заявления не дают основания утверждать, что религиозно-догматические аргументы их оппонентов «слабы» либо религиозно нелегитимны. Ведь и «джихадисты» опираются на те же сакральные тексты, правда, толкуя их, скорее, прямолинейно, не учитывая их исторический или казуальный контексты, как это делают большинство ханафитских богословов. Однако напоминаем, что «не схождение взглядов и позиций» сторон исходит из теологической особенности ислама, в котором нет общепризнанного ортодоксального института, способного легитимировать «единую для всех» позицию.

По крайней мере, повторяем, ощущение отчужденности (как отпечаток идеологии Гураба²) не покидает лидеров ИДУ, что особенно заметно из последних речей Т. Юлдаша (особенно после вторжения в Афганистан сил союзников в октябре–ноябре 2001 г.). И это обстоятельство побуждает идеологов движения искать более эффективные пути для собственной общинной интеграции (как «воинов Аллаха», моджахедов). Интегративное сознание моджахедов ИДУ воспитывается на крайней ненависти к иноверцам, ко всему «чужому и неисламскому». Ненависти придается сакральное обоснование. Общинная идентификация внутри ИДУ поддерживается также

¹Я исхожу из речей местных богословов на многих международных конференциях и многочисленных публикаций на эту тему.

внушением особой миссии моджахеда — «освободителя ислама и мусульман».

И последнее. После военных операций союзников в Афганистане ИДУ понесла большие потери, утратила часть своих военных баз. Тем не менее, судя по данным Интернета, собственно Движение сумело сохраниться и даже восстанавливает свои лагеря. Едва ли можно ожидать от Т. Юлдаша и его соратников отказа от своего понимания джихада. Более того, в тех условиях, когда Афганистан вновь возрождается в качестве полигона для религиозных экстремистов и террористов, ИДУ (переименованное теперь в Исламское движение Туркестана), кажется, имеет все шансы на возрождение своей активности. Тем более, что политические перемены в Центральной Азии (в частности, потеря США своих былых позиций в регионе), наверняка, будут побуждать основных игроков за влияние в регионе использовать такого рода боевые радикальные движения в целях давления на местные правительства (в частности, на Узбекистан)¹.

Своеобразный догматический раскол среди верующих в конце советского периода и в начале независимости имел свое продолжение, выразившееся в дальнейшем распылении верующих. Причинами разделения позиций становились разные факторы: личные амбиции и эмоции лидеров новоявленных групп верующих, их скрытый материальный интерес, социальные либо политические притязания и т.д. Открытие границ и более свободный доступ в страну зарубежных эмиссаров (миссионеров разных конфессий) придали этому процессу (по крайней мере, в деятельности некоторых групп/сект) очевидный политический контекст, являясь способом утверждения собственных стратегических интересов некоторых стран, либо их специальных служб и корпораций. И, конечно, внешние «игроки» старались использовать ряд других факторов, определявших «местный контекст»². Это, в частности, естественное стремление большинства населения к религиозному ренессансу, поиск новых «постсоветских» форм идентичности, приводивших к появлению новых религиозных групп, которые притязали на знание форм «чистого ислама» как формы «общеисламской» идентичности.

¹ Некоторые факты опубликованы в упомянутом разделе интернет-сайта «<http://www.fergana.ru>», раздел «Терроризм».

² Аналогичная ситуация, между прочим, наблюдалась и на Кавказе.

Ограничимся изложением истории зарождения и анализом определенных аспектов «исламской идеологии» только двух (однако наиболее характерных и символических) религиозно-политических групп/сект. Это *Хизб ут-тахрир* (далее — ХТ) и «Акрамия». Первую из названных сект можно отнести к экспортированным религиозно-политическим группам. Вторую к тем, которые появились на местной почве, однако получившей сильное влияние той же самой ХТ. Их зарождение приходится на период конца 1980-х — начала 1990-х гг., т.е. на время наиболее интенсивного возрождения исламской идентичности, социальной и политической активности широких масс верующих. Кроме того, обе группы интересуют нас в том смысле, что их появление и известная популярность весьма символичны, так как в той или иной степени отражают причины и внешние стимулы возникновения других похожих групп, вроде упомянутых выше «Ахмадийа», «Да'ватчилар», «Ма'рифатчилар» и др.

8.4. Хизб ал-тахрир¹

Трудно назвать современные статьи или специальные «экспертные заключения» по религиозной ситуации в Центральной Азии в последние полтора десятка лет, чтобы в ней не упоминалась партия ХТ. Отношение к ней в странах региона еще в начале 1990-х, когда они заявили о себе нелегальным печатанием и распространением партийной литературы и листовок, было разным. Одни страны (Узбекистан, Туркменистан) видели в ее активности прямую угрозу собственной стабильности и безопасности. Другие (как, например, Кыргызстан) не усматривали поначалу в деятельности ХТ особой опасности и полагали, что все само собой «рассосется».

Собственно «материнская» партия «*Хизб ал-тахрир ал-ислами*» (Партия исламского спасения) была основана в 1952–1953 гг. первым ее лидером Таки ад-дином Набахани (ум. в 1979 г.) в Палестине как партия мусульманских интеллектуалов на волне и под лозунгами антиизраильской борьбы палестинцев. Сам Набахани был активным членом другой не менее известной религиозно-политической партии Египта «*ал-Ихван ал-муслимин*» (Братья мусульмане). Идеи, методы подпольной

¹ Название центральноазиатского отделения этой партии мы сохраняем в том виде, в каком оно зафиксировано в уставе («*Низом*»), листовках и партийной литературе, издаваемой в регионе Центральной Азии, Кавказе, Украине.

политической деятельности последней были в полной мере использованы Набахани. Правда, запал борьбы против Израиля, отсутствие реальной помощи (как это считали члены партии) мусульманских стран палестинцам серьезно сказались на идеях основателей, придав им религиозную и конфессиональную нетерпимость. Главные идеи, с которыми выступали идеологи и основатели партии, состояли в следующем:

– все беды палестинцев и других мусульманских стран происходят потому, что у мусульман еще со времен Пророка появились «смертельные враги» — иудеи, «многобожники» и христиане;

– в современном мире эти «враги» особенно сильно стремятся всеми силами предотвратить политические и духовное объединение мусульман, которые только, будучи едиными, могут противостоять своим «врагам», самим распоряжаться своими природными богатствами и способствовать настоящей исламизации всего мира и т.д.

Однако чем более широкий масштаб приобретает деятельность ХТ, тем больше «врагов ислама и мусульман» они находят. К традиционным врагам — «иудеям и христианам» — со временем прибавились «американский и мировой империализм», коммунизм, «многобожники» и т.д. Единственным спасением мусульман, по мнению идеологов ХТ, может стать восстановление пресловутой религиозно-политической структуры «Халифат»¹.

Представление о политической и теологической природе Халифата и его истории у *Хизб ал-тахрир ал-ислами*, равно как и у других похожих партий, крайне смутное и изрядно мифологизированное. Чтение литературы или листовок партии оставляет впечатление, что подобный мифологизированный и совершенно идеализированный «образ» Халифата внедряется в сознание адептов и поддерживается в таком виде намерен-

¹ Напоминаем, кстати, что, согласно мнению большинства богословов, истинный Халифат существовал 30 (29 солнечных) лет после смерти Пророка. Возможно, в то время общине и удавалось сохранить определенный уровень социальной справедливости, «чистоту религии». Только не надо забывать, что трое из четырех первых преемников (халифов) Пророка были убиты в результате малых и крупных государственных переворотов. А это само по себе (если внимательно изучить историю того времени по источникам) ставит под сомнение многовековую идеализацию ранней истории мусульманской общины. Последующие династии халифов (и затем других династий, притязавших на титул «ХАЛИФ») уже не следовали основному условию — обязательной выборности Халифа и фактически уже являлись светскими наследными династиями.

но. Во-первых, здесь заметна явная апелляция к общемусульманскому стремлению идеализировать и придавать сакральный ореол ранней истории ислама. Во-вторых, в странах, где обильны экономические, социальные и иные проблемы, а люди без особого оптимизма смотрят в будущее, «славное прошлое» религиозно-политическими партиями всегда эксплуатируется как своего рода «палочка-выручалочка». Нормальная прагматическая идея о том, что «хорошее будущее» может быть достигнуто только тяжелым повседневным трудом, не всегда находит отклик в сознании большинства.

Лидеры исламских и мусульманских стран, кто понимает, что восстановление «Халифата» — абсолютно нереальная идея, тоже уже давно занесены лидерами ХТ в списки «врагов ислама и мусульман». Такая позиция очень плохо сочетается с основными методами борьбы, провозглашенными членами ХТ: «Мирная пропаганда, внедрение в общество, “исправление” политического сознания мусульман, создание условий, когда мусульмане созреют для передачи власти истинному Халифу ...» (цитата из Устава местной ХТ).

Глобальные проблемы и конфликты так или иначе сказываются и на риторике местного отделения ХТ, и на темах их листовок, переводимых статей и публикаций партийной литературы, на чем мы подробнее остановимся далее.

Заявления ХТ о «мирных методах» политической борьбы вызывают, мягко говоря, сомнение, если вспомнить известные эпизоды из их деятельности в Иордании, где в 1968, 1969 и 1971 гг. под ее руководством были организованы неудавшиеся военные перевороты. Неудачу потерпела также попытка военного путча, организованного ХТ в 1972 г. в Южном Ираке¹. Эти попытки не отрицаются видными членами партии². Как объясняли в свое время ан-Набхани и его последователи: «...если общество восстает против режима, то его устранение даже с помощью военной силы не является актом насилия. Насилием считался бы такой случай, когда пришлось бы устранять своих оппонентов для прихода к власти»³. Такие

¹ *Suah Taji-Farouqi*. A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search of the Islamic Caliphate. L., 1996. P. 27–28.

² Радикальный ислам в Центральной Азии. Ответ на появление Хизб ут-Тахрир. Отчет № 58. Международная группа по предотвращению кризисов (МГПК)—Азия. Ош; Брюссель, 2003. С. 10.

³ *Suah Taji-Farouqi*. Op. cit. P. 104; см. также: Радикальный ислам в Центральной Азии. С. 8.

самооправдания, спрятанные под современную риторику «благородных целей» и напоминающие ранние большевистские лозунги партии В. Ленина¹, не могут скрыть конечной цели ХТ — политическое насилие, которое определено как третий этап борьбы партии. Правда, два первых этапа² могут претендовать называться «мирными», ненасильственными. Только такое толкование, скорее, порождает больше вопросов и не прибавляет ясности в позицию и политические методы партии даже для самих ее лидеров, тем более для рядовых членов. Во-первых, дают ли основание два первых «мирных» этапа борьбы ХТ называть их методы ненасильственными, если конечной целью является все-таки политический переворот, даже в насильственной форме? Ведь попытка эмиссаров ХТ обратиться к руководителям ряда исламских стран (Ливия, Иран и др.) о добровольном согласии принять методы восстановления Халифата не имела успеха³.

Во-вторых, в современных условиях не может быть и речи о том, что политические лидеры мусульманских стран согласятся принять идеи партии (прежде всего из-за их неясности и сомнительно обоснованной религиозной сакральности). И это уже ясно осознают лидеры партии. Значит, остается пройти два «ненасильственных» этапа, чтобы на третьем все-таки, прибегнуть к насилию, либо призывать к нему⁴, ибо ясно, что иначе партия успеха не добьется. Тем более ХТ недвусмысленно призывает к свержению существующих режимов во всех мусульманских странах⁵.

В-третьих, повторяем, что ХТ не имеет легитимного статуса почти во всех мусульманских странах. Противостояние ее с большинством верующих в этих странах (в том числе в странах Центральной Азии⁶) нередко более острое, чем с государствами.

¹ Правда, В. Ленин и его соратники, в отличие от идеологов ХТ, более ясно говорили о необходимости применения исключительно насильственных методов для устранения царского режима.

² Первый: воспитание и возвращение идейных членов партии; второй: *да'ва*, т.е. пропаганда (устная и посредством печатной продукции) среди членов *уммы* идей партии и «воспитание масс» на этой основе, подготовка их к осознанию замены «неисламского правительства» на Халифат.

³ Радикальный ислам в Центральной Азии. С. 7.

⁴ *Suah Taji-Farouqi*. Op. cit. P. 104; Радикальный ислам в Центральной Азии. С. 10–11.

⁵ Радикальный ислам в Центральной Азии. С. 8.

⁶ Мы основываемся на своих многочисленных интервью с независимыми религиозными лидерами региона.

Как сказано, начертанный ими путь к возрождению Халифата слишком идеален и имеет массу теоретических и религиозных изъянов, не приемлемых для большинства богословов¹. Тогда, нам кажется, более уместно говорить о том, что в таких условиях, когда ХТ (скажем, в регионе Центральной Азии) начнет понимать бесперспективность своей борьбы и будет склонна поменять свои методы, скатившись, например к террору либо к его прямому поощрению?²

Итак, страстное и уже почти маниакальное желание «спасти ислам и мусульман», сопровождаемое совершенно неуклюже модернизированными идеями — восстановить давно отжившую структуру «Халифат», встречает неприятие «новой» идеологии ХТ не только в среде политиков, но и у большинства простых мусульман практически во всех исламских и мусульманских странах, в большинстве которых деятельность ХТ запрещена. Реакция партии оказалась вполне ожидаемой — начался поиск новых «врагов ислама», но теперь уже среди самих мусульман. В связи с этим еще более страшными врагами на пути объединения мусульман идеологами партии объявлены следующие положения: отсутствие политического сознания у большинства мусульман. Это означает, что мусульмане перестали ощущать себя единой «нацией/общиной» (*умма*), каковое ощущение было утрачено со времен, когда прекратил существование так называемый Халифат — теократическое государство, которое якобы способно восстановить настоящие права мусульман. При отсутствии Халифата (и соответственно «настоящего, добровольно избранного Халифа») нынешние мусульманские страны могут считаться исламскими лишь формально, а те, кто живет в этих странах, тоже могут следовать «настоящему исламу» только при Халифате; исторически, политически и в известной мере этнически закрепившиеся формы бытования ислама в регионах его распространения (в виде мазхабов, местных богословско-правовых направлений, обычаев и ритуалов) рассматриваются членами ХТ как нелегитимное положение,

¹ Информация известного богослова Центральной Азии Мухаммад-Сади́ка Мухаммад-Юсуфа.

² Например, предшественники большевиков — русские народовольцы — прошли похожий путь, начав свою деятельность (середина XVIII в.) с попыток участвовать в образовании (прежде всего политическом) народа Российской империи. Движение, как известно, переросло в политический нигилизм, прибегнув затем к индивидуальному террору против государственных деятелей.

тогда как большинство богословов разных мазхабов принимали и принимают такое положение естественным, легитимным со ссылками на сунну Пророка¹. И самое главное, традиционное разделение на мазхабы, с точки зрения идеологов ХТ, — основное препятствие против возможного объединения современных мусульман против «общих врагов».

Итак, в число «врагов» ислама и мусульман, по мнению лидеров ХТ, вошли и те мусульмане, кто далек от предлагаемых ХТ идей «исправления ислама и мусульман». Накопленный же гнев в условиях палестинско-израильского конфликта, опыт противостояния с представителями иных конфессий и с остальными мусульманами в арабских и в других странах эмираты ХТ переносят в те регионы, где они вновь разворачивают свою деятельность. Иными словами, конфликт членов ХТ с основной частью мусульман региона и даже всего мусульманского мира — вот что естественным образом еще более стимулирует радикализацию деятельности этой партии. Такую позицию современные социологи и политологи определяют как «конфликтогенную», т.е. как ситуацию, несущую потенциал социального и политического конфликта, даже независимо от позиции государств.

Несколько слов о структуре ХТ в регионе Центральной Азии. Представителя по региону (*Му'тамад*)² назначает *Кийадат* (Политический Совет или Политбюро), возглавляемый верховным Амиром партии. *Му'тамад* региона (или, как его называют местные члены ХТ среднего и низшего звена, «Амир») назначает своих помощников (*Мас'ул* — руководители в областях и крупных городах), которые в свою очередь назна-

¹Чаще всего богословы апеллируют к известному хадису о том, что Пророк предвидел разделение своей общины на 73 сообщества, из которых только одному уготовано место в раю. Как реакция на такое разделение некоторые пуристически настроенные богословы уже давно ведут борьбу за устранение межмазхабных вариаций. Однако, как замечали выдающиеся богословы всех времен, те, кто боролся против разделения на мазхабы, сам создавал свои мазхабы или общины, партии, иные группы, еще больше способствуя расколам среди мусульман. Так случилось с последователями Ахмада ибн Ханбала (противника мазхабов, но ставшего по иронии судьбы эпонимом четвертого канонизированного суннитского мазхаба). Их же путь повторили последователи Ибн Абд ал-Ваххаба, которые в пылу борьбы против мазхабов вообще тоже фактически создали «новый мазхаб», потрясая мусульманский мир своей нетерпимостью ко всем давно уже легитимным формам бытования ислама в других регионах.

²*Му'тамад* — букв. «помощник».

чают своих помощников (*Мас‘ул ёрдамчиси*)¹. При *Му‘тамаде* имеется Региональный совет (*Шуро*), время и место сбора которого определяет сам *Му‘тамад*. В Совет входят *Мас‘улы*, казначей по сбору пожертвований, ответственный по выпуску и тиражированию литературы и листовок.

Среднее звено. *Муса‘ид* (или *Мусоьид*) — руководитель районного масштаба либо крупных махалля — назначается *Мас‘улом*. Он имеет своих помощников (*Накибов*). *Накиб* фактически осуществляет руководство местным органом. Ему подчиняется местный казначей и ответственный за распространение литературы. *Накиб* также руководит (через своих помощников) группами *мушифов* (это низшее звено). *Мушириф* — преподаватель и руководитель групп — *халка*, состоящих из 4–5 человек. Из числа последних избираются наиболее надежные «связные» (*Чопарлар*) для связи низшего и среднего звеньев. Связь между средним и высшим звеном осуществляется только по инициативе представителя высшего звена. Обычно члены низшего и среднего звеньев не знают друг друга в лицо. Это обстоятельство (вместе с предельно атомизированной структурой) — очевидная предосторожность на случай арестов.

Что касается деятельности ХТ в регионе Центральной Азии, то следует напомнить — об этой партии и ее истинных целях лучше судить по ее литературе, листовкам и статьям в партийных журналах, а не по коротким и пристрастным интервью, которые журналисты брали у местных амиров разного масштаба. Эти интервью, кстати, сами члены партии стараются использовать как часть информационной войны, правила и весьма изворотливые методы которой в ХТ научились использовать давно, и особенно в последние 5–6 лет.

По нашей информации, еще в 1989 г. во время одного из первых массовых хаджей молодой человек из Андижана Абдурашид Касимов (Косимов) попадает в поле зрения эмиссаров «ХТ ал-ислами» и вербуетя в состав партии и сразу же назначается главой (*амир*) первой ячейки ХТ в Узбекистане. А. Касимов (1960 г. р.) обучался некоторое время у Абдували-кори Мирзаева², неплохо знает арабский язык. В 1989 г. А. Касимов становится членом ХТ и сразу же его первым локальным ру-

¹Этот занимается организацией переводов партийной литературы с арабского языка, составлением и распределением листовок по нижним структурам партии.

²О нем см. в главе 7.

ководителем (*амир*)¹. Он перевел на узбекский язык и издал книгу Набахани «*Низам ул-ислам*» (*Ислом низоми/Установления ислама*)².

Однако пройдет еще несколько лет, пока местная группа ХТ обретет достаточно устойчивую структуру, которая фактически оформилась к 1993 г., когда вышел в свет региональный Устав этой партии. Одновременно предпринимались шаги для создания ячеек в странах региона, хотя основным центром распространения и активности ХТ оставались Ферганская долина и Ташкент. За это время никакой попытки легализации лидеры партии ни в одной из стран региона не предприняли. Напротив, они сразу же объявили местные правительства «приспешниками евреев и коммунистов» (варианты — «американцев», «русских»), а «прислуживающих им мусульман» призывали «отвернуться от таких правителей и выбрать из своей среды истинного Халифа»³. Такая позиция не была принята подавляющим большинством местных богословов (часть их аргументов мы изложили ранее). Тем более, что все лозунги этой партии были сформированы на абсолютно чуждых местной форме бытования ислама политических (т.е. радикальных и не приемлющих другие конфессии) лозунгах.

В 2003 г. местным отделением ХТ была выпущена брошюрка «Халифалар» (Халифы). Кроме всего прочего, здесь анонимный автор пытается опровергнуть рассуждения (со ссылками на хадисы) местного ханафитского богослова Наджм ал-дин Абу Хафса ‘Умара ан-Насафи (ум. в 1142 г.). Последний в своем произведении «ал-Ака’ид» догматически обосновал положение о существовании халифата только в течение 30 лет, и что дальше «мусульманами правили падишахи и амиры», какое положение тоже обосновывается со ссылками на хадисы. Именно эта идея, совершенно точно отражающая суть политического устройства государственных образований в исламском мире, была принята большинством местных ханафитских

¹ Примерно в это же время он привлекает в ряды ХТ другого известного лидера еще одной религиозной группы — Акрама Юлдашева. Выйдя из ХТ он основывает свою группу, названную остальными верующими «Акрамия». Именно эта группа ответственна за события в Андижане 13 мая 2005 г. (см. об этом далее).

² В 1999 г. А. Касимов был арестован и приговорен к 12 годам заключения с обвинением за создание незаконной религиозной организации. Выпущен на свободу в январе 2004 г. в связи с амнистией и покаянным письмом на имя Президента. Из интервью с А. Касимовым.

³ Из недатированных листовок ХТ того времени.

богословов, что и составляет «политическую особенность» местной формы бытования ислама. Кроме того, все здешние официальные (и часто неофициальные) богословы в прямых и опосредованных спорах с ХТ приводят именно эту цитату ан-Насафи. Автор «Халифалар» старается опровергнуть цитату из «ал-Ака'ид» посредством ссылок на комментарий этого источника, сделанный в XIV в. ал-Тафтазани.

Таким образом, региональные (и прежде всего узбекистанские) адепты партии оказались в конфликтной ситуации «на два фронта»: и с местными консервативно настроенными мусульманами, с одной стороны, и с государством — с другой¹. Большинство государств региона (особенно Узбекистан и Таджикистан) во избежание повторения уже набравшего силу известного конфликта между основной частью мусульман и так называемыми ваххабитами принимает сторону большинства и предпринимает ряд жестких мер против членов ХТ.

Это вызвало достаточно резкую оценку некоторых правозащитных организаций, полагавших, что методы действия этой партии не следует считать «экстремистскими», поскольку она-де легитимна во многих странах Европы и старается вписаться в имеющиеся реалии. Как правило, аргументы в защиту ХТ и подобных партий основаны на полной неосведомленности об их истории, международной и региональной деятельности этой партии, слабом знании (или полном незнании) ее литературы или всего объема листовок. Однако следует иметь в виду, что некоторые листовки ХТ как раз рассчитаны на международные организации (в первую очередь правозащитные) в расчете на создание перед ними образа «мирной партии» и на поддержку. Тон таких листовок (без крайне радикальных антисемитских или антихристианских лозунгов) резко отличается от тех, что распространяются среди простых верующих на местных языках.

Конечно, при оценке деятельности ХТ мы должны исходить не из заявлений самой партии о своих «мирных методах», относительной толерантности или притязаниях на ненасильственные методы идеологической и политической борьбы, а из духа и содержания ее литературы и особенно листовок, адресованных как раз рядовым членам партии и местной аудитории. Не

¹ Между прочим, идеи ХТ не были поддержаны и не поддерживаются до сих пор известной Партией исламского возрождения Таджикистана.

лишне иметь в виду естественные законы внутреннего развития и радикализации деятельности этой и подобных партий.

Стремление к закрытости, претензии на знание «Тайного» и путей «освобождения ислама» (или вариант — «очищения ислама», «возвращения к истинному исламу») — такие установки, конечно, интегрируют духовно эту и подобные группы, но одновременно ставят их в изолированное положение от остальных верующих. Вместе с тем именно отчужденность, закрытость и конфликт с общиной (обществом) определяют неизбежный путь всех похожих религиозно-политических партий и движений — путь к радикализации (под давлением обстоятельств) и еще большей замкнутости.

Трансформация позиции партии уже очевидна. Признаки ее (как в общепартийном, так и в региональном масштабе) уже проявляются, и это видно из ее литературы, листовок.

Ранее приведенные факты уже дают основания считать эту организацию, по крайней мере, экстремистской. Однако тем, кто считает деятельность ХТ мирной и безвредной и при этом исходит из знакомства с ее деятельностью за рубежом (скажем, в Англии), напоминаем, что деятели ХТ вынуждены приводить свою деятельность в соответствие с законами европейских стран¹. Благоприятная экономическая ситуация Европы позволяет многим членам партии свободно и выгодно заниматься бизнесом, что в свою очередь дает возможность регулярно пополнять партийную кассу.

Далее, если предположить, что правительство одной из стран региона легализует деятельность ХТ (на самом деле этого не сделало подавляющее большинство исламских и мусульманских стран) или даже допустить, что она станет правящей партией (а ведь именно этого она добивается), то автоматически следует принять их «правила игры». Это значит отказаться от проводимой политики толерантности и межконфессионального согласия, сделать мусульманские страны моноконфессиональными, порвать все международные связи со странами «неверных», удалить из страны всех, кто не при-

¹Хотя в последние годы у этой партии появились проблемы во многих европейских странах, в том числе и в Англии, где находится ее основной офис (Лондон). Излишнее усердие в пропаганде помощи Ираку в сопротивлении союзным войскам, прямые призывы к джихаду в среде мусульманской молодежи Европы и т.п. деятельность предопределили ряд репрессивных мер по отношению к *Хизб ат-тахрир ал-ислами* в Германии, Англии, Испании и других странах.

нимает идеологии ХТ. Кроме того, внешнюю форму политики страны (стран) по положениям ХТ должен определять джихад, который в литературе партии уже давно приобрел явно милитаристское толкование. Например, идеи о необходимости вооруженной борьбы против правителей, кто «открыто проявляет неверие (*куфр*) и вершит дела государства не по законам шариата», ориентируясь на западные принципы демократии либо на принципы национальной интеграции, уже давно получили догматическое обоснование (правда, очень слабо аргументированное!) в литературе партии. Можно, к примеру, обратиться к «Обновленным положениям» ХТ, которые были произнесены в виде доклада на конференции «Интернациональные связи студентов-мусульман», проходившей 22 декабря 1989 г. в штате Миссури (США)¹.

Можно обратиться к некоторым «передовицам» главного журнала этой партии. Например, № 170 партийного журнала «ал-Ва'й» (июнь 2001 г.), который переведен на местные языки. Там есть статья с рассуждениями о современных «шахидах». Статья написана в ответ на одну из названных ранее фетв, в которых осуждается самоубийство с помощью «пояса шахида» (пояс с бомбами) среди мирной толпы, в автобусах и т.п. Напоминаем, что в фетвах современных богословов вывод по отношению к модернистским видам «шахидства» однозначен: подобный акт является самоубийством (*суюкад*), которое в исламе осуждается. Анонимный автор статьи «ал-Ва'й» выступает против этих фетв и говорит, что, по мнению партии ХТ, во время джихада против неверных (а мусульмане уже давно в состоянии джихада) любые средства борьбы не ограничены. Цитата из этой статьи: «Мусульманин, взорвавший себя ради уничтожения врагов, также считается совершившим джихад ... и это самое великое проявление мужественного ведения войны ... Поэтому такой мусульманин, подорвавший себя ради уничтожения врага, по велению Аллаха, становится шахидом...». И так далее².

Такие двойные стандарты в пропаганде и риторическом самопозиционировании ХТ не стоит воспринимать только как дежурное и естественное проявление религиозного лицемерия. Это вопреки назойливой претензии ХТ на «мирную пропаган-

¹ Этот доклад «Метод обновления *Хизб ат-тахрир*» был затем опубликован (как всегда, без указания автора и места издания) и переведен на множество языков, в первую очередь на узбекский.

² См. ветви интернет-сайта www.al-waie.org

ду велений Аллаха» лишь пропагандистская уловка. Между тем в части пропагандистской литературы ХТ открыто подталкивает самоубийц на новые теракты.

Еще большую тревогу вызывает то, что лидеры и идеологи ХТ поддержали недавно появившиеся прецеденты самоубийства с помощью поясов шахида среди женщин. Например, в том же журнале «ал-Ва'й» (февраль 2004 г., № 204, с. 40) появилась заметка о подорвавшей себя в промышленном районе Эрец 22-летней палестинке Зийм Салих ар-Рийаши (14 января 2004 г.). Убиты четыре и ранены 11 мирных граждан (из них один — араб). Заметка откровенно восхищается «подвигом» этой женщины, после которой сиротами остались двое детей. С автоматом в руках и улыбкой на устах ее сняли на видеопленку на фоне ее собственных детей. Этим, как утверждается в заметке журнала ХТ, новоиспеченная «шахидка» выражает любовь к своим детям, а ее деяние называется «актом истинных мусульман, крепко держащихся за свою веру» (там же).

И, наконец, можно обратиться к листовкам местного отделения партии последних лет. В них постоянно повторяются призывы к «войне против неверных, стоя за спиной ... Халифа». Такие же призывы появились сразу же после антитеррористических операций в Афганистане. Несколько размытые определения *джихада*, звучавшие ранее, обрели теперь смысл насильственной борьбы с «неверными»: «... бороться против неверных всеми средствами» (например, заключительные абзацы листовок от 11 января и от 17 мая 2002 г.).

Можно, конечно, говорить о том, что радикализация ХТ — это явление чисто местное, произошедшее от неприятия их большинством мусульман и государства. Между тем еще раз напоминаем, что инициаторами такой конфликтной позиции и бескомпромиссного противостояния (в религиозном, политическом и социальном аспектах) стали первые эмиссары от ХТ. Для сравнения следует взглянуть на первые листовки ХТ, появившиеся в Узбекистане, когда религиозный климат был более, чем либеральным. В них не обнаруживается даже попытка корректной аргументации или внятного объяснения того, почему множество местных мусульман и даже некоторая часть богословов объявлены идеологами ХТ «приспешниками врагов ислама». Неприятие любой «не халифатской» политической системы, открытое отчуждение и агрессия по отношению к представителям других религий, к американцам, русским и т.д. — тоже следует воспринимать как некую эндогенную

черту в квазиидеологии ХТ. Естественно, что о легализации такой партии, усугубляющей без того сложную религиозную ситуацию, — наследие нашего советского прошлого — едва ли можно было говорить. Такая легализация могла бы означать усложнение без того непростой религиозной ситуации. Впрочем, как мы сказали, собственно попытки легализации первые эмиссары от ХТ и не предпринимали, основываясь на названных выше партийных установках.

В настоящее время ХТ расширила свой ареал действий не только в странах Центральной Азии, но и пытается организовать «филиалы» в Азербайджане, городах России, Украины и Белоруссии. Метод «борьбы» и пропаганды в современных условиях меняется, по-своему модернизируется. Теперь основная часть пропагандистского материала выносится в Интернет. Однако едва ли такую географическую и виртуальную активность можно воспринимать как прямой успех ХТ. В названных странах «успех» ХТ (как его стараются показать сами руководители партии), мягко говоря, скромный и ограничен не расширением «рядов и симпатизирующих партии», а лишь распространением листовок главным образом для того, чтобы стимулировать «шумиху» в СМИ и чтобы вновь заявить о себе на фоне очевидного упадка их популярности в среде верующих.

Однако это не дает оснований говорить, что деятельность ХТ может прекратиться в ближайшее время, так как проблемы, которые стимулируют (или, по крайней мере, питают) среду симпатизирующих этой партии, еще сохраняются. Основные из них — это продолжающийся кризис идентичности большинства населения стран региона, слабость религиозных аргументов в возможной нейтрализации идеологии ХТ, отсутствие опыта у соответствующих органов государств, проблемы с унификацией законодательных актов соседних стран региона¹, слабая изученность самого явления «перехода» многих мусульман в лоно подобных религиозно-политических групп. Только тщательное изучение и всесторонний критический анализ позволят выработать ясные рекомендации по противодействию экстремистской идеологии, одним из носителей которой является ХТ.

¹ Например, относительная либеральность законодательства по отношению к такого рода религиозным организациям в Кыргызстане привела к тому, что руководство ХТ особенно активно на юге страны (в Ошской и Джалалабадской областях), переместило туда свои подпольные типографии, управления сайтами партийной пропаганды и т.п.

Надо сказать, что количество активных членов ХТ в регионе не так велико (по нашим расчетам не более 0,01% от общего количества верующих во всем регионе). Однако тех, кто в принципе разделит бы их идеи (будь они, например, легитимной организацией) или, по крайней мере, с сочувствием отнеслись бы к ним, достаточно много. В чем причина этого? Следует остановиться на других (нерелигиозных) условиях, популяризирующих некоторые идеи ХТ.

Несмотря на примитивный стиль листовок ХТ, они продолжают находить отклик у некоторой части верующих. Как показывают результаты наших исследований, часто популярность идей партии стимулирована тем, что они быстрее, более открыто и откровенно реагируют на названные социально-экономические проблемы в обществе, в то время как журналисты некоторых стран избегают обсуждения острых проблем, что резко отрицательно сказывается на рейтинге правительств. Пропагандисты от ХТ весьма умело используют такую ситуацию. Значит, в качестве одной из контр-мер следует направить средства массовой информации на свободное обсуждение внутренних проблем, опережая тем самым пропагандистские трюки ХТ. Идеологические символы организаций типа ХТ будут тем более популярны, чем будет больше разницы между декларациями идеологических органов государственных СМИ и их реальным воплощением. Иными словами, ХТ опасен только для такого общества, которое не может противопоставить нравственным и политическим призывам этой партии и ее идеологии свои нравственные ценности, внятную идеологию, открытость и способность обсуждать, анализировать (а значит, и устранять) собственные недостатки.

Как сказано, проводимые в странах региона экономические реформы усилили социальную дифференциацию среди населения, а мероприятия государств по социальной защите населения не способны успеть за реформами. Существуют и другие экономические проблемы, на которые особенно остро реагирует молодежь и безработные. Именно на этом фоне идеи ХТ оказались популярны среди части верующих в регионе. Основная причина — масса эгалитаристских лозунгов в их партийном лексиконе, призыв к социальному и экономическому равенству и т.п. Иными словами, социальный и экономический фон, порождающий строительство рыночной экономики, не устраивает некие слои населения (особенно часть молодежи и маргиналов), которые стремятся справиться с вызовами современных

перемен без образовательных или экономических взносов, без тяжелого повседневного труда. Немалую роль в закреплении такого менталитета сыграло «советское прошлое» с настойчиво внушаемой идеологией «всеобщего равенства трудящихся», «равноправного и справедливого распределения общественного продукта». Именно эти обстоятельства (т.е. упомянутые идеи о «природном равноправии в исламе», единственно справедливым политическом и экономическом устройстве государства со справедливым распределением общественного продукта) — один из самых сильных стимулов вовлечения в ХТ молодых людей в регионе Центральной Азии.

8.5. Акрамия

Исламский ренессанс конца 1980-х и начала 1990-х гг., проходивший на фоне все более четко проявляющегося идеологического вакуума в разваливающемся СССР, привел к тому, что народы в регионе Средней/Центральной Азии стали обращаться к подавленным в прошлом культурным и религиозным традициям. Однако эти процессы наряду с положительными аспектами породили массу социальных и политических проблем, становясь часто источником конфликтных ситуаций. Особенно много проблем возникло в связи с религиозным ренессансом среди мусульман Центральной Азии. Как сказано ранее, основная причина в том, что «возвращение к религии отцов» совсем не обозначало, что вместе с этим устремлением может появиться знание об этой религии. Более того, сложилась такая ситуация, при которой в религии стали видеть панацею от всех проблем, в том числе экономических, социальных и политических. На этом фоне в регионе появились «экспортированные» религиозные группы, вроде упомянутой ХТ. Под их прямым или косвенным влиянием стали формироваться некоторые местные религиозно-политические группы, тоже заимствовавшие эти же идеи о пресловутом халифате (либо исламском государстве) и методы конспиративной работы ХТ.

Религиозный ренессанс затронул все слои общества, в том числе молодых интеллектуалов из маргинальных слоев с техническим или гуманитарным образованием. Их духовные поиски и созревание приходится на перестроечное и постперестроечное время «идеологического брожения». Именно в этой среде (прежде всего маргинальной ее части) феномен «возврата

к религии отцов» обрел особые черты. Кроме того, эта среда породила подобные «Акрамия» группы (это «Маърифатчилар» в Маргеланской области, так называемые Махдитские группы в Сырдарье, Ургуте и др.).

Толчком к формированию скороспелых религиозно-идеологических и пропагандистских клише молодого поколения традиционно воспитанных интеллектуалов Узбекистана стали русский и узбекский переводы текста Корана, которые публиковались в журнале «Звезда Востока/Шарк юлдузи» (1989–1991)¹. И, как сказано, «новое отношение» (неатеистическое) в обществе к священным текстам, почти сразу сделало религию для многих людей своеобразным идеологическим ориентиром (или его составляющей) на фоне краха коммунистических идей. Однако возврат к «религии отцов» отнюдь не обозначал ее познание в качестве сложной системы догм и идеологии или знания об историческом контексте ее формирования. Эта «огромная дистанция» между глубоким, элитарным знанием религии (о религии) и скорее эмоциональным порывом к ней, как к новому идеологическому ориентиру, стала толчком к появлению целого ряда маленьких религиозных общин — своеобразных социорелигиозных мутантов постперестроечного времени и прежде всего в Ферганской долине.

Одна из таких групп — «Акрамия». Она основана Акрамом Юлдашевым (род. в 1963 г., Андижан), по имени которого ее стали называть среди остальных верующих (другие названия «Иймончилар», «Халифатчилар»).

Биография основателя этой «секты» А. Юлдашева показательна. После окончания школы и службы в армии он работал на текстильном комбинате. В 1985–1990 гг. он обучался в Институте хлопководства (Андижан), руководил некоторое время комитетом комсомола, был даже кандидатом в члены КПСС. По словам некоторых его однокурсников, А. Юлдашев особенно интересовался такими предметами (не основными в их группе), преподававшимися еще по советским клише перестроечного времени, как обществоведение, история и литература. Интересы отразились на стиле его сочинения и краткого воззвания с фактическим призывом к джихаду.

Характерно, что особо серьезное обращение к исламу у А. Юлдашева тоже началось с чтения упомянутого выше пере-

¹Русский вариант представлял собой перевод академика И.Ю. Крачковского (с дополнительными комментариями М. Усманова), узбекский — в переводе Алауддина Мансура.

вода Корана. Открыв для себя истину и своеобразно поняв ее, он делится своими мыслями с ближайшим окружением, среди которых оказывается Абдурашид Касимов (фактический основатель регионального отделения ХТ) — однокурсник А. Юлдашева. Именно А. Касимов привлекает А. Юлдашева в ряды ХТ (1991). До этого он предлагает А. Юлдашеву прочитать его узбекский перевод сочинения лидера создателя ХТ — Набахани «*Низам ул-ислам*» (Установления ислама). По словам А. Касимова, в Акраме Юлдашеву его привлекли хорошие качества оратора и умение повести за собой провинциальных интеллектуалов, составивших основу среднего и высшего звена местного отделения ХТ (из беседы с А. Касимовым). Кроме того, А. Юлдашев проявил хорошие качества бизнесмена, удачно организовав оборот средств из местного отделения партийной кассы¹.

Через год с лишним А. Юлдашев заявляет о своем выходе из ХТ и основывает собственную ячейку. Принципы работы, организационной структуры и конспирации в ХТ, а также некоторые идеи теоретиков этой организации серьезно повлияли на деятельность будущей «Акрамия». Активная деятельность андижанской ячейки началась примерно с 1995 г. С самого начала создания своей группы А. Юлдашев особое внимание обращает на экономическую деятельность. Группа успешно занималась трансграничной торговлей, создавала мелкие и средние предприятия. Например, в Андижане была хорошо известна сеть их хлебопекарен. Малые предприятия (в названии самих «акраμισлов» — «*восита*») были одновременно ячейками организации. Для членов ячеек были организованы особые уроки на основе произведения А. Юлдашева. Часть дохода поступает в «Общий фонд» («*Умумий жамгарма/Байт ал-мал*»), из которого выделялась помощь наиболее нуждающимся членам организации или выдавались подъемные неопитам. Такая благотворительность основана на риторических воззваниях А. Юлдашева о пресловутом равенстве в первородной общине мусульман. Из беседы с бывшими членами «Акрамия» установлено, что принцип «равноправия» в общине никогда не соблюдался. Тем не

¹ Можно также сослаться на две листовки местного отделения ХТ от 15 и 20 мая 2005 г. В них, между прочим, локальное руководство ХТ признает бывшее членство А. Юлдашева в их организации, с сочувствием говорит о неудачном финале попытки вооруженного мятежа в Андижане, но отвергает свое участие в действиях «Акрамия».

менее формально бескорыстная помощь послужила серьезным стимулом роста общины «Акрамия».

Если верить следственным материалам, из «*Байт ул-мал*» выплачивались взятки должностным лицам в системе правоохранительных органов, охране в тюрьмах¹ и т.п. За несколько месяцев до вооруженного выступления в Андижане из «*Байт ул-мал*» было закуплено более пятидесяти единиц огнестрельного оружия, которое было перевезено в Андижан для организации нападения на воинские части и патрульно-постовую службу с целью захвата оружия².

Другая структура в составе «Акрамия» — «*Ижодий халка*» («Творческая группа»), в обязанности которой входили организация пропаганды и специальных уроков среди членов организации на основе произведения А. Юлдашева.

В течение пяти лет А. Юлдашев неоднократно привлекался к административной ответственности с предупреждением о неконституционности деятельности его организации. Однако он и его община не прекращали своей деятельности и фактически перешли в подполье. В 1997 г. А. Юлдашев был приговорен к двум с половиной годам заключения и освобожден досрочно в связи с амнистией. В марте 1999 г. он был вновь осужден за возобновление деятельности своей группы. Однако арест лидера не остановил деятельности «Акрамия», а новым ее руководителям удалось еще больше активизироваться и увеличить число членов группы.

Ареал распространения «Акрамия»: Андижан и некоторые близлежащие районы, Коканд, Ташкент, Ургут, Кашкадарья. На юге Кыргызстана — Ош и Джалалабад. Группы «Акрамия» обосновались в Самаркандской области, в некоторых городах Российской Федерации (Иваново, Новосибирск).

По представлению А. Юлдашева в настоящее время мусульмане в действительности находятся в периоде «неведения» (в так называемом мекканском периоде, «Джахилийя»). Следо-

¹Между прочим, членом организации удалось подкупить начальство и охрану в учреждении по отбыванию наказаний, где под стражей находился А. Юлдашев. Последний благодаря щедрым взяткам имел возможность постоянной связи со своей организацией (через сотовую связь), писать и передавать инструкции членам своей организации. Также был передан приводимый ниже комментарий суры «ас-Сафф», который фактически представляет собой призыв к джихаду.

²Из материалов уголовных дел, основанных на показаниях организаторов этой операции из группы «Акрамия» (в основном, это граждане Кыргызстана).

вательно, в ритуале в своих действиях мусульмане должны осознать, что находятся еще в «том времени». И поэтому он поначалу счел допустимым чтение двукратной молитвы в день (как в ранней мусульманской общине) вместо пятикратного намаза, не соблюдать те предписания, которые были введены после смерти Пророка и т.п.¹ Эти идеи отразились и на некоторых положениях произведения А. Юлдашева «*Иймонга йўл*», где сформулирована мысль о том, что если Коран был ниспослан в течение 23 лет, то значит первая община мусульман только постепенно училась исламу. Современное же общество, имеющее возможность ознакомиться с Кораном целиком, должно не торопиться, избегая логических рассуждений, когда речь идет об освоении предписаний Священной книги.

Все эти идеи и положения крайне отрицательно были восприняты большинством улемов Узбекистана и региона, что создавало прецеденты религиозного конфликта с остальными верующими. А. Юлдашев совершенно отчетливо представлял масштабы этого конфликта (фактически раскола) между верующими (между ваххабитами и консерваторами в первую очередь), что также видно и из некоторых пассажей егоopus «*Иймонга йўл*» (урок 11). Однако он едва ли понимал истинные причины конфликтов и взаимных обвинений среди верующих, поскольку и сам внес лепту в раскольничество своими скороспелыми догматическими и ритуальными нововведениями, которые, как сказано, крайне отрицательно были восприняты практически всеми верующими, даже в среде так называемых ваххабитов (мы основываемся на значительном числе легальной и нелегальной религиозной литературы, в том числе вышедшей еще до андижанской трагедии).

Несмотря на это, А. Юлдашев предлагает свой весьма абстрактно изложенный путь преодоления противоречий. Характерна прежде всего сама попытка сформулировать пути преодоления конфликта и расколов среди верующих с явной претензией на статус нейтральной стороны (*Иймонга йўл*). Его идея не оригинальна и основана на том, чтобы избежать «логических рассуждений», под каковыми автор, очевидно, понимает отказ от рационального подхода в решении догматических

¹ Правда, по словам некоторых бывших членов «Акрамия», в последние годы А. Юлдашев отказался от этих идей, уверяя, что его неправильно поняли.

вопросов, что в целом противоречит, например, положениям, принятым в ханафитском мазхабе.

Все сформулированные А. Юлдашевым пути по преодолению религиозных противоречий, как это чаще всего бывает, остались лишь абстрактными предложениями, далекими от реального положения в их секте. Тем более попытки религиозного обоснования не могли быть восприняты в силу явной неспособности А. Юлдашева к построению традиционной религиозной аргументации. Конфликты (прежде всего основной части мусульман с самими «Акрамия», с одной стороны, и с государством — с другой) не только не были разрешены, а скорее усилились. В результате члены «Акрамия» оказались в исключенном положении, в «конфликте со всеми», что в свою очередь стало еще одной причиной их радикализации.

Лидеры «Акрамия» всячески старались отвергнуть религиозные мотивы своей «квазиидеологии» и соответственно своих действий. И это понятно. Такой контекст их действий можно было бы квалифицировать как проявление религиозно мотивированного терроризма. В этом случае следовало бы ожидать кардинально противоположную международную реакцию на организованные ими акции. Между тем напоминаем, что идея создания этой ячейки была исключительно религиозной, о чем свидетельствуют сочинения лидера этой организации Акрама Юлдашева. Особое внимание обращаем на комментарий 61-й суры «ас-Сафф», первый вариант которого был написан А. Юлдашевым примерно в конце марта 2005 г., т.е. почти за полтора месяца до начала вооруженного выступления «Акрамия» (13 мая 2005 г.) и окончательный вариант — в конце апреля. В этом комментарии со ссылками на другие суры и айаты Корана ясно сформулирован прямой призыв к джихаду, который толкуется А. Юлдашевым как вооруженное выступление¹.

Теперь о политических представлениях и планах «Акрамия». Естественно, что из соображений конспирации А. Юлдашев поначалу не афишировал конечные политические цели, и они, как отмечено выше, преподносились довольно узкому кругу членов организации в виде особых уроков, но тоже в весьма завуалированном виде. Собственно *халифат* как идеальная

¹ Полный текст и перевод опубликованы: *Бабаджанов Б.М.* Кто по ту сторону баррикад? (о секте Акрамия и ей подобных) // *Расы и народы.* М., 2006. № 32. С. 42–106.

для мусульман структура рассматривалась, скорее, как некая абстрактная, но положительная парадигма¹. Судя по нашим опросам, поначалу у А. Юлдашева не существовало конкретных планов по вооруженному выступлению, которое тем не менее рассматривалось как «отложенная обязанность» (*қазо/қада*) до созревания соответствующих условий в обществе. Тем более, в сочинении «Иймонга йўл» (1992) Юлдашев намеками все-таки говорит о джихаде (вариант — «сражении») в будущем².

Утверждение о том, что «Акрамия» стала выразителем социально-экономического протеста населения, не выдерживает критики. Таких притязаний («защитить права угнетенных» или что-нибудь в этом роде) не отмечено ни в сочинениях их лидера, ни в конспектах членов организации.

С подачи своих соратников А. Юлдашев полагал, что конфликтный потенциал в узбекском обществе (прежде всего в связи с экономическими проблемами) достаточно высок и, по выражению одного из лидеров «Акрамия», «можно поднести спичку, и все вспыхнет». Именно поэтому прямым примером для «Акрамия» послужили события в соседней Киргизии, где, как известно, смена режима произошла относительно легко, хотя и с чудовищными актами мародерства.

Во всяком случае, оценивая акции «Акрамия», гораздо уместнее говорить о притязаниях на захват власти либо стимулирование ее смены. Эти планы отчасти возникли стихийно вследствие неадекватной оценки ситуации. Самое же главное — религиозная аргументация вооруженного выступления доминирует, что дает серьезные основания говорить о религиозно мотивированном терроризме, но никак не о прямом выступлении «недовольных масс».

¹ Впрочем, идея «единого исламского государства» (в форме «Халифата», или «Союза исламских государств») рассматривается многими исламистами так же, как форма противостояния идеологическому и культурному влиянию Запада.

² См. подробный анализ в упомянутой статье «Кто по ту сторону баррикад»? Между прочим, А. Юлдашев в своем сочинении часто прибегает к иносказаниям, недомолвкам или прямым сокращениям цитат из Корана, чтобы завуалировать фактические призывы к джихаду. Так, например, в одном из таких рассуждений автор призывает своих последователей к «активности», чтобы преодолеть нежелание (страх) «вершить богоугодное дело». При этом в качестве сакрального обоснования приведена ссылка на Коран: «...(Поистине) вы можете ненавидеть то, что вам во благо, и любить то, что во зло. Аллах знает, вы не знаете» («ал-Бакара», 216). Туманнее обоснования становятся понятными, если обратиться, очевидно, к намеренно пропущенному автором началу аята: «Предписано для вас сражение/джихад (*ал-каталу/каттал*), а оно ненавистно для вас».

8.6. Хронология андижанской трагедии (май 2005 г.)

Последовательность трагических событий 13 мая 2005 г. в Андижане напоминает здесь неслучайно, этот вопрос тоже стал предметом фальсификаций либо намеренно умалчивался. И так, в ночь на 13 мая в 00.43 и 00.46 (т.е. почти одновременно) боевики «Акрамия» совершают нападение на патрульно-постовую службу милиции и воинские части 44 086 и 7477, где убивают несколько офицеров и солдат из охраны и захватывают большое количество огнестрельного оружия (это более 250 единиц)¹, гранаты, машины и т.д. Следовательно, еще до нападения у них было оружие. К тому же за пару месяцев до трагедии у активных членов «Акрамия» на руках был первый вариант письменного разрешения их лидера на джихад.

Далее, примерно через пару часов, уже весьма неплохо вооруженная боевая группа из «Акрамия» совершает нападение на тюрьму и освобождает более 500 заключенных. Большинство заключенных были буквально насильно вооружены боевиками «Акрамия». Примерно в пять часов утра террористы осуществляют нападение на здание Службы национальной безопасности (СНБ) Андижана, где за два часа осады было убито и ранено несколько офицеров, сержантов и солдат. Примерно к шести часам утра акрамясты поджигают здания театра и кинотеатра, что находились напротив площади Бабура и здания мэрии (хокимият) Андижана. И здесь расчет был очевидным: акрамясты надеялись, что пожары крупных зданий привлекут внимание зевак из близлежащего базара и домов (собственно так и произошло). И потом людей, пришедших поглазеть на пожарище, всякими уловками заманили на площадь, на которой, между прочим, были не только женщины — члены «Акрамия», но и вооруженные боевики этой организации.

Потом уже после неудачной акции практически все боевики из «Акрамия», кто был в здании мэрии и на площади, удачно просочились сквозь толпу, кто побросав оружие на подходе к постам, кто пробежав через дворы и жилые дома. И буквально через пару часов они оказались на границе с Кыргызстаном и затем в лагерях для беженцев. Даже оттуда некоторые боевики (особенно глава боевой группы Т. Ходжиев) давали интервью

¹ Между прочим, до сих пор в розыске находится более половины из этого оружия.

в том смысле, что у них не было оружия. Между тем Генеральной прокуратуре соседней страны были представлены фрагменты фильмов, снятых террористами, стало ясно, что явных преступников (неоднократно зафиксированных на пленке с оружием в руках) следует передать правоохранительным органам Узбекистана, что собственно и было сделано.

Напоминаем, что часть своих акций «Акрамия» засняли на видео пленку. Эти видеокассеты попали в руки правоохранительных органов Узбекистана и стали основным аргументом в доказательной базе Генпрокуратуры республики¹. Операторы «Акрамия» зафиксировали здесь большинство действий своих боевиков и способы организации митингов. Судя по этим видеокассетам, примерно к шести часам утра боевиками из «Акрамия» были подожжены кинотеатр и драматический театр имени Ю. Ахунбабаева — один из самых замечательных архитектурных памятников города Андижана (оба расположены напротив здания мэрии). За кадром отчетливо слышен голос одного из операторов: «*Zo 'rbolayapti, a, dahshat! ... Ana endi hamma (odamlar) kelishadi!* — «Вот это здорово, жуть! ... Вот теперь все (люди) соберутся». Здесь, как сказано, очевиден расчет на то, что горящие здания привлекут любопытных.

В фильме наблюдаются и другие способы сбора толпы активистами из «Акрамия». Вот, например, в кадрах слышны следующие фрагменты разговора по сотовому телефону: «*Kelinglar, kelinglar, mana bu yoqqa ... hamma shu erda ... Duhi bolmasayam olib kel ... Ayollarimiz shu erda turibti...*» — «Подходите, подходите же сюда... все здесь! Если даже духа у кого там не хватает — приводи и его ... Наши женщины уже здесь...». Эти реплики примечательны тем, что террористы всеми способами старались привести на площадь побольше людей, и, очевидно, своих родственников, членов собственной секты, знакомых. Прежде всего с помощью телефонной связи из здания хокимията и сотовых телефонов были вызваны активные члены «Акрамия», работающие в их предприятиях простые граждане, в том числе и женщины.

Далее в фильме ясно слышна другая реплика одного из членов «Акрамия»: «*Talpa bo 'lmayapti, ashinchin "Allohu akbar" diysh*

¹ Изъятые у «Акрамия» видеокассеты (так называемые сорокапятиминутки) не засняты до конца, и поэтому общая протяженность по времени снятого материала равна примерно 1 часу 24 минутам. Здесь и далее мы пользовались материалами Уголовного дела Генпрокуратуры РУз.

*kerak*¹ — «Толпа не собирается, поэтому надо кричать “*Аллоху Акбар*”». На кадрах видно, как активисты организации, прежде всего женщины, выдвигаются на край площади. Затем они по команде мужчины (один из членов «Акрамия») выстраиваются в ряд и призывно машут руками, кричат «*Аллоху Акбар*», зазывая таким образом на площадь стоящих вдали граждан, привлеченных шумом выстрелов и огнем пожаров. К выстроившимся женщинам обращается один из организаторов из «Акрамия» и говорит (21-я минута второго фильма): «*Qo'rqmqnglar, qator turinglar ... O'ldirsa biz javob beramiz*» — «Не бойтесь, становитесь в ряд ... если вас убьют, мы отвечаем за это» (в смысле «контролируем ситуацию»). По-видимому, организаторы акции старались снять у женщин естественные опасения участвовать в этой акции.

Очевиден был также расчет на то, что горящие здания, машины, звуки выстрелов и т.п. привлекут толпу любопытствующих граждан из ближайших районов и особенно подростков. Видно также, что многие граждане прибыли на площадь на велосипедах, в толпе много подростков и даже детей. В кадрах мы их видим в довольно большом количестве, преимущественно праздно шатающимися вдоль хокимията (мэрии) и площади. Отчетливо слышен голос оператора, говорящего с кем-то по сотовому телефону. Он говорит: “*Talpa boshlanayapti, Khudoga shkur, ashinisi kerak edi bizga*” — «Собирается толпа, слава Богу ... Вот это и нужно было нам».

Обращаем внимание на то, что здесь один из операторов и некоторые рядом стоящие члены «Акрамия» используют русский термин «*талпа*/толпа» и что именно ее сбор (разными уловками) и был нужен «им» («Акрамистам»). Восприятие любопытных или просто недовольных граждан как «толпы» само по себе символично. Кроме того, последняя реплика явно свидетельствует о том, что «Акрамия» старались использовать эту самую «толпу».

Оператор из «Акрамия» зафиксировал другие показательные эпизоды. Так среди собравшихся на площади оказались несколько религиозных деятелей, кто призывал всех разойтись. Одного из них снял оператор. На кадрах видно, как охрана из числа террористов сразу же прервала его, заставила посмотреть в камеру, сопровождая свои действия такими словами: “... *Bitta*

¹ В передаче реплик мы сохраняем оригинальный (андижанский) диалект речи и специфический сленг.

niyatingiz bo'lay [=bo'lak] yuribsiz ... Qani haligi ikkinchisi? Chikarib yuboring mana shularni» — «Только у вас намерения другие ... Где тот, второй, выгоните-ка их отсюда» (39-я минута второго фильма). Очевидно, что акрамясты, зная о крайней неприязни к себе со стороны религиозных деятелей и большинства верующих, предполагали, что на площадь придут не только зеваки и мало что смыслящие в происходящем граждане (в том числе женщины, подростки). Именно поэтому в толпе сновали активисты из «Акрамия» и старались удалить с площади такого рода добровольных «антиагитаторов».

Следует обратить также внимание и на другие комментарии, которыми сопровождают захват в заложники команду пожарников (среди них и солдаты срочной/годовой службы). Здесь слышен комментарий оператора и его неизвестного собеседника (36-я минута второго фильма). Звучит предположение, что их расстреляют. Но ему возражает собеседник в том смысле, что они собираются перевоспитать заложников. Вспоминается настойчивое и агрессивное желание большевиков «перевоспитать» бывших городских, затем интеллигенцию и «спецов», потом — религиозных деятелей. Напоминаем, какими жертвами обернулось такое «благое» намерение...

Просмотр фильма приводит к заключению, что большинство людей, собранных на площади и перед зданием городской мэрии (хокимият) искусственно, поняв, очевидно, авантюрный и вооруженный характер акции, захотели разойтись. Но их не выпустили с площади активисты из «Акрамия», на выходах площади были выставлены особые кордоны. Этот факт подтверждается и в представленной видеокассете, снятой оператором «Акрамия» на площади Бабура. Примечательна фраза, которую слышно в видеозаписи: “*Kirish bor ... chiqish yo'q*” — «(Сюда) войти можно ... выйти нельзя»¹.

¹ Между прочим, судя по записи телефонных переговоров с террористами и Штабом по урегулированию конфликта, примерно к полудню была достигнута договоренность о том, что всем террористам предоставят автобусы и им будет разрешено выехать в подготовленные для них лагеря на территории Кыргызстана. Условием было то, что захваченные заложники будут отпущены на нейтральной полосе пограничного поста. Однако руководитель «Акрамия» по осуществлению акции К. Парпиев, переговорив с неким «Ходжи-ака», отказался принять предложение Штаба и фактически стимулировал исключительно силовое решение вопроса. Интересно, что неизвестный «Ходжи-ака» в это время (судя по расшифрованному коду переговоров К. Парпиева) находился в Кабуле.

Обращают на себя внимание и другие эпизоды. Например, оператор зафиксировал много вооруженных людей среди собравшей толпы, снайперов на крыше, вооруженных людей, которые заняли позиции вокруг здания мэрии, захватили расположенные вблизи (улица Фитрата) банки и т.п. Некоторые боевики специально позируют перед камерами, встав «на изготовку» с оружием в руках. На кадрах, снятых перед зданием мэрии Андижана, видно, как молодые террористы готовят бутылки с зажигательной смесью (так называемый Коктейль Молотофф). В целом уже в фильме зафиксировано более сотни молодых людей с автоматами у здания мэрии, внутри него и за его решеткой, т.е. на площади Бабура. На кадрах отчетливо видно, как террористы ведут захваченных заложников в здание хокимията, среди них простые солдаты срочной службы, охранники здания хокимията, офицеры и рядовые органов милиции, ряд гражданских лиц. Обращает на себя внимание следующий факт. Некоторых заложников заставляют смотреть в камеру (слышно, как террорист окрикает заложника — офицера милиции: “*Kameraga qara*”... — «Смотри в камеру...»).

По данным следствия всего идентифицировано около 70 заложников. Почти половина из них были гражданскими лицами.

В завершении хотелось бы обратить внимание на другой аспект толкования названных фильмов. Какова была цель этих съемок собственных акций? Ведь ясно, что эти съемки тоже, очевидно, были задуманы заранее? И почему оператор из «Акрамия» так тщательно фиксирует, скажем, вооруженный захват заложников? При этом заложников заставляют смотреть в камеру, приставляя к их головам пистолеты и автоматы. В целом все, что зафиксировано на пленках (в том числе масса вооруженных «Акрамистов» в толпе) совершенно очевидно является прямым компроматом абсолютно незаконных действий членов «Акрамия», вооруженного характера их акций, явно доказывает стихийность и религиозный контекст их действий, демонстрирует способы сбора толпы на площадь и т.п.

Цель съемок достаточно ясно явствует из двух-трех реплик одного из операторов. Например, в момент, когда в объектив попадает группа вооруженных «калашниковыми» боевиков «Акрамия», сидящие на своем боевом посту на окраине площади Бабура, оператор бросает реплику: “*Kelinglar, sizlarniyam tarix uchun olib qo’uyay*” — «Давайте и вас сниму для истории». Или когда оператор снимал толпу женщин из «Акрамия», одна из них спросила: “*Nima uchun bizlarni videoga olayapsizlar*” — «Поче-

му вы нас снимаете на видео»? Ответ оператора слышен ясно: «*Yangi hokimiyat uchun*» — «Для новой власти». Независимо от разных толкований этих реплик, ясно, что акраимисты были уверены в успехе своей акции и снимаемые ими фильмы пригодятся для «новой власти» и «новой истории». Очевидно, что «Акрамия» отводила себе главную роль в этой самой власти, которая, как они предполагали, будет нуждаться в документальных подтверждениях своей «революционной истории».

Итак, появление таких групп, как «Акрамия» можно рассматривать как одну из форм периферийных попыток локальной и религиозно мотивированной политической и собственно исламской реформации, начатой в среде молодых богословов еще в советскую эпоху. Точнее, можно говорить о зачаточной форме и попытках реформации, которые в силу названных причин не могли приобрести более широкие масштабы¹ и, по сути, скатились к элементарной агрессии и террору.

Если обратиться к ближайшей исторической перспективе, то первые реформаторские и модернистские религиозные движения на территории бывшей Российской империи (разные формы джадидизма) возникли под прямым влиянием аналогичных движений, возникших в Египте или Турции. Во время большевизации региона Центральной Азии начавшаяся реформация была прервана. Интересно, что вместе с религиозным оживлением советского периода (середина 1970-х гг.) стало постепенно зарождаться и реформаторское движение. И снова образцом для зарождения этого движения стали произведения реформаторов восточного (Маудуди) и западного исламского мира (Афгани, Хасан Банна, Мухаммад Абдо, Саййид Кутб и др.). И, как было отмечено, уже в конце 1980-х гг. в Узбекистане появились произведения лидеров ХТ. По крайней мере, религиозно-политическое реформаторство (точнее, его попытки) почти всех видов и направлений в среде мусульманских богословов постсоветского пространства и, в частности, в Центральной Азии, несло и до сих пор несет черты «под-

¹ Правда, в последнее время появляются какие-то группы, не связанные с каким-нибудь крылом религиозного реформаторского движения, но которые тоже основаны выходцами из среды провинциальных интеллектуалов. Например, нам приходилось изучать деятельность группы верующих У. Тюлекбаева, русскоязычного казаха из г. Гулистан (Сырдарьинская область, РУз). Он ориентирован преимущественно на так называемое русскоязычное население и объявляет себя «новым Пророком», призванным «вернуть христиан и иудеев в лоно истинной религии ислам».

ражающего» (либо «догоняющего») движения, включая те же религиозно-политические идеи западных и южных регионов мусульманского мира, несколько адаптированные к местным условиям, но чаще всего в их экстремистских формах. При этом современные реформаторские движения в постсоветской Центральной Азии повторяют тот же путь внутренних конфликтов прежде всего с секулярно ориентированными политическими структурами, с одной стороны, и консервативными богословами — с другой.

Что касается генерации идей, то местные представители религиозного реформаторского движения тоже пока остаются далекими от того интеллектуального потенциала, который присущ религиозным реформаторам арабского или, скажем, турецкого миров. Это касается и таких общин, как «Акрамия». Отсутствие религиозного образования их лидеры заменили либо эклектическими (чаще всего заимствованными) идеями, либо эмоциональной и максималистской риторикой.

В целом, нам представляется, что в дальнейших исследованиях следовало бы подробнее изучить приведенные выше факторы исламизации «провинциальных интеллектуалов» — духовных, идеологических, политических, а также прямого или косвенного влияния на них идеологии ХТ. Феномен своеобразной реисламизации маргиналов-интеллектуалов, стоящих между светскостью и религиозностью, актуален и для других (арабских и европейских) обществ, конечно, в соответствующем региональном или, скажем, интеллектуальном контекстах. Если посмотреть, например, на ту же ХТ, то члены этой организации в Европе, как правило, имеют техническое образование либо предстают как «технократы» и «постмодернисты», группируются в университетах и «кампусах». Они тоже в своем роде маргиналы — из городских провинций и цветных районов, очень амбициозны, обладают хорошими организационными и лидерскими качествами, прагматизмом и чувством собственной исключительности, а самое главное способны организовать и вести за собой толпу молодых маргиналов, побудить их к внешне бессмысленным акциям «протестного вандализма». Однако достижение даже такого уровня для местных (центральноазиатских) членов ХТ очень далеко. И именно отсутствие интеллекта (образно — «исламского интеллекта») они заменяют эмоциями, жесткой риторикой, агрессией и т.п.

Однако вернемся к религиозным реформаторам Центральной Азии, точнее, к тем, кто пытался предложить свое виде-

ние «реформы» и «улучшения ислама и мусульман». В данном случае риторика разных групп и сект совпадает (в том числе и у ваххабитов). В произведениях неореформаторов нового поколения всех направлений обнаруживается подчеркнутая исламская самоидентификация с притязаниями знания «истинной», «чистой» религии (религиозной позиции). Традиционная критика в адрес «иудеев», «многобожников», «неверных», нетерпимость по отношению к ним усиливают религиозную и соответственно цивилизационную самоизоляцию. В этом отношении их идеи, основанные на парадигмах прошлого и средневековых «обвинительных» клише в адрес всех «неверных», не дают оснований говорить о возможной их трансформации в сторону толерантности и большей терпимости, по крайней мере, в ближайшем будущем. Такая же взаимная критика, переходящая в обвинения в «отступничестве» (и даже в «неверии»), обнаруживается среди всех «реформаторских» групп и «течений» Узбекистана и региона.

Вместе с тем исследования деятельности подобных групп и «течений» вновь показывают, что на фоне продолжающейся исламизации общества, их социальный и политический потенциалы еще не исчерпаны и, скорее всего, будут усиливаться. И здесь можно выделить следующие негативные, на наш взгляд, факторы, усугубляющие эту ситуацию, в смысле порождения конфликтных ситуаций, граничащих с экстремизмом и даже радикализацией позиций исламистов:

- долго сохраняющиеся экономические проблемы и рост конфликтности среди разных слоев населения;

- фактический кризис идентичности большинства населения (с явными признаками десекуляризации самосознания) и предпочтение на этом фоне религиозной идентичности;

- отсутствие внятных идеологических ориентиров в государствах региона на официальном уровне (с их ориентацией на титульные нации);

- непопулярность и падающий уровень светского образования, и соответственно бесконтрольное развитие (фактическая «салафизация») религиозного образования;

- стихийное и даже опасное развитие издательского дела исламистской литературы (особенно в Кыргызстане и отчасти в Казахстане), стимулирующей, скорее, экстремистские настроения с парадигмами отчуждения от «неверных», вражды к ним и скрыто поддерживающие «всемирный джихад»;

- отсутствие профессиональной оценки и анализа перспектив продолжающейся исламизации;
- отсутствие взаимной координации стран региона по религиозной политике¹, программ взаимного сотрудничества по выработке путей нейтрализации вызовов экстремизма и радикализма. Отсюда и некорректная оценка всех форм и факторов исламизации в регионе;
- крайне слабая профессиональная (особенно исламоведческая) подготовка экспертов. В некоторых случаях при подготовке молодых специалистов понятие «исламоведческий» заменяется на «исламский». Иными словами, подготовка светских специалистов превращается в подготовку идеологизированных религиозных деятелей с апологетическими взглядами на ислам.

Едва ли можно было ожидать корректного толкования религиозных предписаний и положений в сочинениях А. Юлдашева и ему подобных лидеров «неформальных» религиозных общин, которые стали фактически жертвами «духовной и религиозной революции» периода развала бывшего СССР и начала независимости. Возврат к «религии отцов» неожиданно пробудил в них амбиции «знатоков истины», но со всей очевидностью проявил отсутствие у них систематического и традиционного религиозного образования. Между тем собственно религиозное образование, занимавшее раньше много лет, потеряло свою элитарность, а резко возросший доступ к Священным текстам и массе богословских сочинений в переводе порождает то самое условие, в котором у религиозно настроенных интеллектуалов стали появляться свои лидеры и «знатоки». Они по своему отреагировали на противоречия и расколы среди большинства богословов региона (прежде всего между ваххабитами и консерваторами), кто в той или иной степени был носителем традиционных религиозных знаний.

Знакомясь непосредственно с богословскими текстами на понятном им языке (часто через официально издаваемые переводы священных текстов и религиозных сочинений), религиозно настроенные интеллектуалы перестали нуждаться в противоречивых толкованиях более или менее грамотных богословов. К тому же каждый улем тоже исполнен богослов-

¹Насколько известно, охотнее и мобильнее такую координацию осуществляют только силовые органы. Однако это является фактически «борьбой с последствиями», но не с причинами религиозно мотивированного терроризма.

ских и лидерских амбиций¹. Именно эти обстоятельства в первую очередь стимулировали появление малых и больших общин и определили их нетерпимость как друг к другу, так и к богословам-традиционалистам.

В то же время в публикациях (речах и других видах информации) у так называемых умеренных исламистов и даже конформистских консерваторов мы нередко видим постоянные апелляции к своей аудитории верующих с настойчивым повторением мысли об «исключительности мусульман», о «враждебности неверных» и т.д. Объясняя такое положение, надо иметь в виду, что местный ислам не прошел естественной эволюции либо адаптации под современные условия (в связи с атеистической политикой в прошлом), а реформаторское движение джадидов тоже было подавлено. И поэтому «перестроечная» и «постперестроечная» реисламизация в регионе и других республиках бывшего СССР до сих пор происходит в крайне консервативных формах, с постоянным ожиданием (как плохая историческая память) враждебных и «коварных» действий со стороны «неверных», «отступников» и т.п. Для такого вывода достаточно заглянуть в религиозную литературу, издаваемую в регионе как официально, так и неофициально. Эти и похожие обстоятельства, видимо, еще долго будут определять «лицо ислама» в регионе. Совершенно очевидно, что потребуется долгая трансформация и эволюция самих верующих в сторону большей терпимости.



¹ В этом смысле особенно характерно противостояние Шейха Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуфа с некоторыми богословами Андижана и Коканда.

ПРИМЕР ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО В РЕСПУБЛИКЕ УЗБЕКИСТАН

9.1. Ислам и государство

Исследования в области формирования соотношений государства и религии всегда представляют не только научную, но и общественно-политическую значимость. Взаимодействие светского и религиозного являлось во все времена предметом не только острых обсуждений в научных и религиозных кругах, но иногда характеризовалось выражением кровавого противостояния между властью и религией: будь то период колониального Туркестана, развала Российской империи (февраль 1917 г.) или советское и постсоветское время. Содержание и степень этого взаимодействия менялись на протяжении веков, однако стержнем этих перемен всегда оставалось достижение рационального соотношения между государством и исламом в обществе, равно как и сбалансированной роли религии в стране.

Как справедливо подчеркивает З. Мунавваров, «практически во всех государствах средневековой Центральной Азии постоянно шла незримая борьба между политическими силами, отстаивающими ограничения роли духовенства сферой духовно-нравственной жизни и морально-этических вопросов, и теми, кто вел борьбу за всеобъемлющую роль религии в организации традиционного общества»¹.

В данном разделе книги нас интересует установление взаимодействия светского и религиозного в современном развитии Республики Узбекистан. Следует отметить, что в оценке путей установления состояния такого взаимодействия нет единства как между политологами, религиоведами, да и называющими себя экспертами в области религии, так и между официальными представителями духовенства.

¹ *Мунавваров З.* Становление нового соотношения между светскостью и религиозностью в Республике Узбекистан // Ислам и светское государство. Ташкент, 2003. С. 129.

Например, как считает известный специалист по исламу в Центральноазиатском регионе Ширин Акинер (Великобритания), ислам, поддерживаемый государством в постсоветской Центральной Азии, это продолжение попыток поставить религию на службу потребностям государства. Несмотря на то что в настоящее время в конституциях всех центральноазиатских стран содержится принцип отделения религии от государства, во всем регионе ислам обладает статусом компонента государственной идеологии. Этому, по-видимому, пишет Ш. Акинер, способствовало убеждение в том, что без настоятельных мер по заполнению идеологического вакуума, оставшегося после дискредитировавшего себя марксизма-ленинизма, могла бы возникнуть своеобразная «идеологическая анархия», предполагающая стимулирование разного рода конфликты. Вследствие этого во всех центральноазиатских странах была начата немедленная кампания, подчеркивающая роль ислама как неотъемлемой части национального наследия, а также нравственно-этического фундамента национальной государственности¹.

В то же время немецкий ученый В. Шнайдр-Детерс, признавая, что ислам в Центральной Азии является реальным фактором и надежная стабилизация ситуации в регионе недостижима без интеграции исламских общественных ценностей и основополагающих элементов исламского права в систему государственного устройства, подчеркивает, что разделение политики и религии — важное условие развития общества, выработки в нем устойчивой способности к внутренним реформам, без которых оно останавливается в своем прогрессе и в конечном итоге претерпевает коллапс, что наглядно продемонстрировал развал советской системы. Только общество, организованное на светских началах, по мнению ученого, в состоянии надлежащим образом отреагировать на глобальные вызовы, источником которых являются протекающие в настоящее время во всем мире технические и экономические процессы — вызовы, на которые придется ответить каждой стране.

Возврат к ранним временам в истории ислама, как того требуют фундаменталисты, лишает мусульманское сообщество способности к созиданию собственного будущего. Вот почему столь велика необходимость сохранения в центральноазиат-

¹См.: Акинер Ш. Поиск рационального соотношения между религиозностью и светскостью в постсоветских мусульманских государствах // Ислам и светское государство. Ташкент, 2003. С. 105–106.

ских государствах «секулярного консенсуса», т.е. консенсуса в обществе относительно поддержания светского порядка в государстве¹.

При этом В. Шнайдер-Детерс пишет, что «западные ценности» не смогли заполнить собой духовный вакуум, образовавшийся на постсоветском пространстве. И что ислам, пробуждающийся в Центральной Азии, не столько черпает свои силы в духовной традиции самого региона, сколько подпитывается идеями, проникающими на его духовно опустошенное пространство из исламского мира, от которого «российский Восток» был отрезан на протяжении жизни трех поколений².

Что касается Узбекистана, то мы не вполне согласны с суждениями некоторых экспертов, ни в части возможного возникновения анархии и попыток поставить религию на службу потребностям государству, ни в том, что ислам в регионе подпитывается только идеями, проникающими из исламского мира. Если речь идет о радикальных течениях ислама, об идеях экстремистского толка — то да, здесь мы согласны с немецким ученым. По этому поводу заслуживает внимания высказывание О. Молдаелиева, директора исследовательского центра “Сеген” (Кыргызстан), что зарубежные центры исламизма в своей деятельности в странах региона опережали правительства и официальное духовенство. В подпольных религиозных школах и центрах в программу обучения была включена пропаганда радикальных социальных и политических взглядов, в результате чего усилилось влияние радикального ислама, и в Центральной Азии выросло новое поколение молодых экстремистов³.

В связи с этим следует отметить, что Узбекистан, имеющий опыт взаимоотношений между светским государством и религией в прошлом, выбрав собственную модель строительства демократического правового государства, соответствующую его историческим и религиозным традициям, осуществляет сегодня эти преобразования постепенно и поэтапно.

Обратимся к некоторым символическим, на наш взгляд, примерам. В Ташкентском исламском университете состоялась

¹ Шнайдер-Детерс В. Светское государство и пробуждение ислама в постсоветской Центральной Азии // Ислам и светское государство. Ташкент, 2003. С. 122–128.

² Там же. С. 127–128.

³ См.: Абдуллаев Е.В., Колесников Л.Ф. Ислам и религиозный фактор в современном Узбекистане. М., 1998. С. 249–281.

презентация книги «Ислом зиеси узбегим сиймосида» (Тошкент, 2005). Книга в переводе «Свет ислама на лице узбеков», подготовленная группой ученых Исламского университета на трех языках¹, раскрывает деятельность по обеспечению свободы совести, утверждению обстановки религиозной толерантности и развитию просвещенного ислама в борьбе против религиозного экстремизма и международного терроризма под руководством президента Узбекистана. В хронологическом порядке в ней собраны 16 указов Президента Республики, 48 постановлений Кабинета министров, которые были изданы в течение 1990–2005 гг., представлены выдержки из выступлений руководства страны в области религии.

Данное издание стало конкретным показателем осуществляемой в Узбекистане государственной политики по обеспечению свободы совести, происходящим в стране позитивным изменениям во взаимоотношениях светского и религиозного, являющимся одним из приоритетных направлений деятельности руководства Узбекистана.

В книге четко прослеживается линия относительно роли и места просвещенного ислама в современном обществе, его бесспорного влияния на формирование государственно-конфессиональных отношений при безусловном сохранении светской государственности.

В связи с этим в одной из рекомендаций, изложенных И. Каримовым в книге, подчеркивается, что «необходимо мобилизовать силы и помочь просвещенному, толерантному исламу самому противостоять тем воинствующим фанатичным силам, которые пытаются доминировать в исламе».

Авторам книги, несомненно, удалось показать, как в Узбекистане каждая из конфессий, представленных в республике, имеет широкую возможность исповедовать свою религию, быть терпимыми по отношению друг к другу в обстановке общей религиозной толерантности, сообща служить преградой религиозному фанатизму и экстремизму, и главное, быть защитой прав верующих в соблюдении свободы совести, что подчеркивается во многих выступлениях зарубежных и узбекистанских ученых-религиоведов, представителей властных структур. Это выражает и общественное мнение, которое отражается в широких опросах специалистов. Например, директор Центра

¹ К сожалению, не была издана русская версия этой книги, хотя она могла вызвать не меньший интерес в научных кругах.

изучения общественного мнения «Ижтимоий фикр» академик АН Узбекистана Рано Убайдуллаева подчеркнула, комментируя одно из последних социологических исследований Центра по опросу о соблюдении определенных Конституцией прав и свобод граждан, включая религиозные, что «в общественном мнении отражается предельно ясная и четкая позиция, безусловно отвергающая религиозный экстремизм и фанатизм как чуждые нравственной природе нашего общества, менталитету и устремлениям народа Узбекистана ... Подавляющее большинство респондентов принципиально поддерживает светский путь развития общества и государства»¹.

В обращении же участников международного научно-теоретического симпозиума «Ислам и светское государство» к народу Узбекистана подчеркивается, что «опыт гармонизации общечеловеческих и национальных ценностей, с которым ознакомились участники симпозиума, может стать моделью для многих стран мусульманского мира» (Самарканд, Мемориальный комплекс Имама ал-Бухари, 6 июня 2002 г.)².

9.2. Конституционное оформление взаимоотношений государства и религии

Советская социалистическая Республика Узбекистан 30 августа 1991 г. объявила себя независимым суверенным государством — Республикой Узбекистан. Молодая республика избрала президента, однопалатный парламент — Олий Мажлис, приняла новую конституцию, утвердила государственные символы: флаг, герб, гимн, определила национально-государственное и административное устройства, систему органов государственной власти и управления.

С первых дней независимости республики в условиях начала строительства правового государства и гражданского общества руководством страны была поставлена задача формирования нового соотношения между светскостью и религиозностью. Решение этой задачи базировалось «на принципах благотворности роли религии в воспитании высоконравственного члена

¹Из выступления на Международной научно-практической конференции «Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации», Ташкент, 16 августа 2007 г.

²Ислам и светское государство. Ташкент, 2003. С. 146.

общества» и на разграничении функций между государством и религией. Позиция по определению этого нового соотношения была четко изложена президентом И. Каримовым: «... сам факт устойчивого на протяжении тысячелетий существования религий, в том числе ислама, свидетельствует о том, что она имеет глубокие корни в человеческой природе, выполняет целый ряд присущих функций. Религия, являясь прежде всего сферой духовной жизни общества, группы, индивида, впитала в себя, отразила общечеловеческие нормы нравственности, превратила их в обязательные правила поведения, оказала существенное влияние на культуры, способствовала и способствует преодолению изолированности человека, его отчуждения от других людей»¹.

В Узбекистане ислам является традиционной религией большинства граждан Республики. Наряду с ними в стране в согласии и мире проживают более 120 наций и народностей, исповедующих 17 различных верований. Общая численность постоянного населения Узбекистана по предварительным данным Госкомитета по статистике на 1 июля 2007 г. составила 26,8 млн человек². Согласно обновленным данным мусульмане в стране составляют 88,46% от общего числа населения (из них шиитов — 2,3%); православные — 8,20%; корейцы-протестанты 0,8%; католики (вместе с сектами католического происхождения) — 0,3%; и около 3% — представители других конфессий (в том числе сектантов)³. Наиболее активными как в смысле количественного роста, так и в смысле финансовой поддержки от зарубежных материнских организаций являются баптисты, корейская протестантская церковь, «Адвентисты 7-го дня», «Свидетели Иеговы», «Библейцы», «Новоапостольцы», «Голос Божий».

Количество религиозных учреждений (мечетей, церквей и «обществ») тоже увеличилось. На конец 2007 г. зафиксировано: мечетей — 2052, православных церквей — 37, баптистских церквей — 23, корейских протестантских церквей — 57, церквей «Библейцев» — 21. Остальные — от одного и до десяти

¹ Каримов И. Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. Ташкент, 1997. С. 34–35.

² См.: Нигматуллин Р. Численность населения Узбекистана составила 26,8 млн человек // UZReport. ББВ. 2007. № 109. 11 сент.

³ Между прочим, впервые в статистике появилась цифра — ок. 0, 07% тех, кто не причислил себя ни к какой конфессии, указав только на этническую / национальную принадлежность.

религиозных учреждений (всего более 180 официально зарегистрированных неисламских религиозных учреждений)¹.

Таким образом, видно, что в республике обеспечена реальная свобода религий и религиозного вероисповедания. В проведении социально-экономических преобразований республика опирается, определив свой собственный путь построения светского государства и гражданского общества, не только на общепризнанные демократические принципы и свободы, но и на веками выработанные национальные и духовные ценности, культурные традиции народа. При этом руководство страны имеет совершенно ясное представление о значительном влиянии исламской религии на мировоззрение, общественную и социально-бытовую жизнь, в целом на индивидуальное и социальное поведение граждан. Конституция страны и законодательные акты, определяющие взаимоотношения государства и религии, предусматривают всесторонний учет нравственных и моральных устоев ислама, его духовно-этических социальных установок, способствующих сохранению и ускорению международного и межконфессионального согласия, мира и стабильности в стране.

В то же время государственными органами и духовным управлением мусульман проводится работа с населением по адекватному толкованию ислама и пониманию сущности основ мусульманской религии, а также религиозного просвещения. Ими же предпринимаются меры по противостоянию использования религиозного фактора в качестве инструмента давления на государство отдельными центрами влияния, правозащитными организациями, СМИ и др.

Процесс формирования нового соотношения светского и религиозного протекал в стране в непростой общественно-политической, да и религиозной обстановке — давало о себе знать отсутствие четкой правовой базы по урегулированию государственно-религиозных отношений, отсутствие опыта в такого рода работе у соответствующих подразделений государственного аппарата. Впрочем, следует отметить, что опыта «работы с массами» не было (и до сих пор недостаточно) и у самих религиозных лидеров (имамов, мулл и др.). Напоминаем, что это поколение богословов выросло в условиях бывшего СССР, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Кроме

¹ Здесь не учтены те религиозные учреждения, которые ведут свою деятельность неофициально.

того, у большинства из них религиозное образование (в «чистом» виде, без социального контекста) было ограниченным. Тем более, это касается простых верующих, кто устремился к своим подавленным в прошлом религиозным традициям. Однако, как замечено выше, вернуться к этим самым традициям отнюдь не обозначает понять их во всей их полноте, в их историческом и социальном контекстах. Поэтому хотелось бы напомнить об этих обстоятельствах тем критикам, кто часто и без серьезных оснований и фактов утверждает, что в Узбекистане и некоторых соседних странах реальной свободы религии и религиозного исповедания не существует.

Кроме того, в Узбекистане, как и в соседних странах, приветствовалось, с одной стороны, постепенное возвращение религии в духовную и общественную жизнь: увеличение количества мечетей и религиозных учебных заведений, получение официального признания религиозных праздников и обрядов, содействие государственных органов в осуществлении паломничества и др. Стали широко отмечаться все религиозные праздники, например, Курбан-Хаит и Рамазан-Хаит у мусульман, Пасха и Рождество у христиан, Пейсах, Пурим и Ханука у евреев. Правительственные органы стали оказывать содействие в организации паломничества к святым местам — мусульманам в Мекку, христианам в Россию, Грецию и Израиль, иудеям в Израиль. Таким образом, в стране религия стала рассматриваться как составная часть культурного и духовного богатства народа и национальных ценностей и важным элементом, влияющим на развитие общественно-политических процессов в государстве.

Вместе с тем наблюдалась радикализация религиозного сознания под влиянием радикально настроенных религиозных деятелей, кто испытал влияние зарубежных радикалистов, о чем подробно раскрывалось в предыдущих главах исследования. Теперь можно также говорить и о целенаправленном влиянии и действиях различных зарубежных религиозных идеологических центров, оказывающих моральную и материальную поддержку экстремистам и террористам.

Следует подчеркнуть одну важную особенность, а именно, в каких условиях находилась религия в советский период. Тогда религия под целенаправленным давлением советских властей в принципе была вынуждена уйти в подполье, создавая различные структуры и становясь постепенно оппозиционной властям силой. В то же время идеологический вакуум, образо-

вавшийся в независимых государствах Центральной Азии после распада СССР, постепенно стал заполняться идеологией различных религиозных течений, в том числе экстремистского и радикального толка. Религиозная ситуация в Афганистане, Таджикистане, Киргизии, да и в самом Узбекистане становилась все тревожнее.

К концу 1980 и началу 1990-х гг. из этой среды возникли радикально настроенные религиозные деятели, которые были не прочь видеть себя в роли духовных лидеров в создаваемых в регионе независимых государствах. Пользуясь трудностями, характерными для переходного периода в становлении республики, они пытались путем создания политических партий и движений с религиозной подоплекой воздействовать на молодую государственную власть. Профессор З. Мунавваров, директор научно-просветительского центра Имама ал-Бухари, анализируя общественно-политическую и религиозную ситуацию в центральноазиатском регионе периода распада Советского Союза, выделяет среди главных причин активизации радикально настроенных религиозных деятелей фактор «проявления отсутствия классической иерархической структуры в исламе, создающие благоприятные условия для инициативных действий активных людей, преследующих конкретные цели». И как результат такое положение «выливается, в частности, в стремление некоторых сил к созданию политических партий и религиозных организаций с религиозной окраской»¹.

При формировании нового соотношения между светскими и религиозными ценностями нового независимого государства руководству Узбекистана приходилось учитывать всю совокупность факторов и причин, влияющих на этот процесс. З. Мунавваров отмечает следующее:

– возвращение религии ее естественной роли в духовной и общественной жизни в результате кардинального изменения отношения к ней (увеличение количества мечетей, открытие религиозных учебных заведений, организация поездок мусульман в хадж и умру, официальное признание религиозных праздников и т.д.);

– невиданная активизация радикально настроенных религиозных деятелей и стоявших за ними националистических сил (стали возникать военизированные организации, облеченные в

¹ *Мунавваров З.* Становление нового соотношения между светскостью и религиозностью в Республике Узбекистан // Ислам и светское государство. Ташкент, 2003. С. 133.

исламские и гуманистические маски — «Ислом лашкарлари» — «Воины ислама», «Адалат» — «Справедливость», «Одамийлик ва инсонийлик» — «Человечность и гуманность» и др.);

— заметная активизация различных зарубежных религиозно-идеологических центров по отношению ко всей Центральной Азии, особенно Узбекистану¹.

В этом плане определенный интерес представляют рекомендации международного симпозиума «Ислам и светское государство», состоявшегося 5–6 июня 2002 г. в Мемориальном комплексе Имама ал-Бухари (г. Самарканд). В них, в частности, говорится, что обостренный интерес к исламу вызван политизацией определенных сил внутри исламского движения, усилением экстремистских тенденций, незаслуженно приписываемых всей исламской религии.

Среди основных причин целенаправленной политизации ислама и радикализации религиозного сознания мусульман, по мнению участников симпозиума, является «недостаточно изученная в мировом исламоведении идея об извечной неразделимости ислама — религии и светского государства. Опровергая это ошибочное мнение, в рекомендациях подчеркивается, что современные исламоведческие исследования, посвященные этой проблеме, «базируются на религиозных текстах, составленных главным образом духовными лицами (“улама”). Между тем, многовековая практика организации жизнедеятельности мусульманского общества свидетельствует об обратном: фактическое отделение государства от религии состоялось еще на заре становления этого общества»².

В документе симпозиума обращается внимание на деятельность политизированных религиозных организаций, рассчитанных на «изменение образа мышления целых народов в сторону его радикализации». При этом ими используется «определенные положения исламского учения, которые истолковываются ими либо в одностороннем порядке, либо в корыстных целях»³.

В рекомендациях этого международного форума также обращено внимание на еще одно ошибочное мнение о том, что в обнищании целых народов якобы повинны промышленно развитые страны. Подчеркивается, что «этим пользуются определенные политические силы, облеченные в религиозные маски

¹Там же. С. 134–135.

²Там же. С. 147–150.

³Там же.

и стремящиеся к достижению своих корыстных целей нелегитимными методами. Такое положение, в свою очередь, ведет к усилению позиций тех сил, которые прогнозируют неизбежность столкновения цивилизаций»¹.

В целом участники симпозиума предложили ряд мер по содействию объективному отражению истинных причин и политизации ислама и отметили важность активизации в этой связи, «во-первых, научно-теоретических и прикладных религиозно-исследовательских исследований, признанных способствовать распространению научных знаний, помогающих адекватному, а не искаженному пониманию сути мусульманского учения; во-вторых, способных стать надежной научной основой для организации рационального управления процессами, протекающими в современных мусульманских обществах, и углубления межконфессионального и межкультурного взаимопонимания»².

Анализируя общественную и религиозную ситуацию в стране в начале 1990-х гг., следует еще раз подчеркнуть, что «крах коммунистической идеологии вызвал беспрецедентную активизацию разношерстных и новоявленных политических сил, в том числе националистических и радикально-религиозных, которые претендовали на роль идеологического лидера нации»³.

Деятельность таких организаций, как Партия исламского возрождения и Партии «Хизб ал-тахрир ал-ислами» (Партия исламского освобождения), «Воины ислама» («Ислам лашкарлари»), «Справедливость» («Адалат»), «Человечность и гуманность» («Одамийлик ва инсонийлик») и других была направлена на подрыв внутривнутриполитической стабильности, создания межнациональной и межконфессиональной напряженности в обществе, радикализации и политизации религиозного сознания населения страны.

В этих условиях Конституцией Республики было определено, что общественная жизнь развивается на основе многообразия политических институтов, идеологий и мнений, и никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной. Государство строит свою деятельность на принципах социальной справедливости и законности в интересах благосостояния человека и общества. Демократические права и свободы защищаются Конституцией и законами, которые

¹ Там же.

² Там же.

³ Народное слово // Жизнь столицы — отражение жизни страны. 2004. 12 нояб.

базируются на общечеловеческих принципах, согласно которым высшей ценностью является человек, его жизнь, свобода, честь, достоинство и другие неотъемлемые права¹.

Краеугольным камнем в строительстве независимого государства было обозначено достижение политической стабильности, межконфессионального и межнационального согласия, а также межконфессиональной толерантности в стране. Согласно Конституции все граждане республики имеют одинаковые права и свободы и равны перед законом без различия пола, расы, национальности, языка, религии, социального происхождения, убеждений, личного и общественного положения².

Свобода совести гарантируется для всех. Каждый имеет право исповедовать любую религию или же не исповедовать никакой. Принудительное насаждение каких-либо религиозных взглядов в стране недопустимо³. Запрещается создание религиозных объединений, пропагандирующих национальную, расовую и религиозную вражду, а также создание и деятельность политических партий по религиозному признаку⁴. Религиозные организации выступают в качестве самостоятельных субъектов, могут иметь собственность, владеть землей, издавать религиозную литературу, готовить для себя специалистов, организовывать паломничество к святым местам и т.д.

Вышеуказанные конституционные положения, регулирующие общественные отношения в этой сфере, были развиты в законах республики в первую очередь в Законе Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях», принятом парламентом в 1993 г. (первый Закон «О свободе совести и религиозных организациях» был принят еще 14 июня 1991 г. еще до официального провозглашения независимости Узбекистана). В дальнейшем с учетом новых реалий в общественно-политической и религиозной жизни общества этот закон был принят в новой редакции 1 мая 1998 г.

В законодательстве о свободе совести и религиозных организациях республики прописаны положения, обеспечивающие права каждого на свободу совести и вероисповедания, равенства граждан независимо от их отношения к религии, а также регулирующие отношения, связанные с деятельностью религиозных организаций. В них отражены и учитываются

¹ Конституция Республики Узбекистан. Ташкент, 2003. С. 5. Ст. 12, 13, 14.

² Там же. С. 6. Ст. 18.

³ Там же. С. 8. Ст. 31.

⁴ Там же. С. 12. Ст. 57.

основные положения и требования о необходимости соблюдения международных пактов и соглашений о правах человека, касающихся свободы совести. В частности, в ст. 2 Закона о свободе и религиозных организациях закреплена норма о том, что если международным договором Узбекистана установлены иные правила, чем те, которые содержатся в законодательстве республики о свободе совести и религиозных организациях, то принимаются правила международного договора¹.

Таким образом, в Законе право граждан на свободу совести определено как гарантированное конституционное право. При определении гражданином своего отношения к религии, к исповеданию или неискповеданию религии, к участию или неучастию в религиозных обрядах, какое-либо принуждение не допускается. Эта же норма касается религиозного образования, вовлечения несовершеннолетних в религиозные организации вопреки их воле или воле родителей. Наравне с гражданами республики правом на свободу совести и свободу вероисповедания пользуются и иностранные граждане, и лица без гражданства.

Законом также установлено равноправие граждан, независимо от их отношения к религии. Ограничение прав граждан, возбуждение вражды и ненависти либо оскорбление их чувств в связи с религиозным или атеистическим убеждением, как и осквернение почитаемых религиозных культовых объектов, влекут установленную Законом ответственность. Закон устанавливает только те ограничения, которые необходимы для обеспечения национальной безопасности и общественного порядка, жизни, здоровья, морали, прав и свобод других граждан, а также положения о недопущении религиозного и иного фанатизма и экстремизма, разжигания вражды между различными конфессиями и др.²

Среди важных положений взаимоотношения светского государства с религией в Республике Узбекистан определены: содействие установлению взаимной терпимости и уважения между гражданами, исповедующими различные религии и неискповедующими их, недопущение религиозного противопоп-

¹ Закон Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях» (В новой редакции закона № 618-1 от 1.05.98 г.) // Религия и закон. Ташкент, 2002. С. 158.

² Там же. Ст. 3, 4, С. 159, а также см.: Комментарий к Конституции Республики Узбекистан. Ташкент, 2001. С. 204–208; 214–217; 305–307.

ставления и обострения отношений между различными конфессиями, поддержание между ними мира и согласия.

Закон не возлагает на религиозные организации выполнение каких-либо государственных функций, а также не финансируется их деятельность, как и деятельность по пропаганде атеизма. Государственные органы не вправе вмешиваться в деятельность религиозных организаций, если она не противоречит законодательству. Запрещаются действия, направленные на обращение верующих одних конфессий в другие (прозелитизм), а также любая миссионерская деятельность. Недопустимо использование религии в целях антигосударственной, антиконституционной пропаганды, возбуждения межнациональной розни, нарушения нравственных устоев и гражданского согласия, распространения дестабилизирующих обстановку измышлений, создания паники среди населения, направленных против государства, общества, личности. Лица или организации, виновные в нарушении этих положений, несут ответственность, установленную законодательством¹.

Необходимо оговорить этот важный для местной ситуации момент, касающийся отношения к миссионерству в среде местных мусульман. Неприятие миссионерства среди большинства мусульман не только Узбекистана и региона Центральной Азии — явление естественное и не дающее, однако, оснований говорить об их нетерпимости. Необходимо иметь в виду следующие обстоятельства. Постсоветская реисламизация в стране и в целом в регионе проходит в довольно консервативных формах (как реакция на былой атеизм), что в той или иной степени снижает конфессиональную терпимость местных мусульман. Эти факты не могут не учитывать местные структуры власти. Однако они вынуждены иметь в виду не только современную конфессиональную ситуацию в стране, но и тот факт, что миссионерство в современном мире давно превратилось в большей степени в способ продвижения политических, либо корпоративных интересов, интересов политических групп и т.п. Былая «Миссия просветления темных народов» (тем не менее осуществляемая в политических интересах), кажется, давно канула в вечность, по крайней мере, в деятельности большинства миссионерских «обществ» и церквей. И поэтому критика некоторых правозащитных организаций в адрес местных органов юстиции (крайне осторожно и с оглядкой дающих разреше-

¹Там же. С. 160. Ст. 5.

ние на деятельность миссионеров) имеют вид политических претензий, граничащих с вмешательством во внутренние дела суверенной страны. Вместе с тем деятельность миссионерских организаций в стране достаточно активна¹.

Однако наряду с тем, что в республике не допускается, как было уже подчеркнуто, создание и деятельность политических партий и общественных движений по религиозному признаку, также не разрешается функционирование отделений, филиалов иностранных религиозных партий. Запрещается деятельность религиозных организаций, течений, сект, способствующих терроризму, наркобизнесу и организованной преступности и т.д.

Важным аспектом в поиске баланса интересов при установлении взаимоотношений между государством и религией является молодежный фактор. В настоящее время в Узбекистане до 60% населения страны составляет молодежь. И от того, как со стороны государства будут определены место и роль молодежи в религии, обучение их, религиозной культуре и веротерпимости, ограждение ее от вовлечения в религиозно-экстремистские течения, будет зависеть формирование ее современного мировоззрения.

В то же время следует отметить, что по косвенным оценкам экспертов до 10–15% молодежи симпатизируют экстремистским идеям. Одной из причин вовлеченности молодежи в радикальные организации является насаждение Западом в мусульманских странах так называемой демократии западного образца вопреки национальной и культурной самобытности народов в этих государствах. При этом почти игнорируются аргументы о том, что не могут быть демократий единого образца и каждое государство вправе развиваться своим путем, опираясь на исторические, национально-культурные и религиозные особенности страны. Вместе с тем проблема вовлечения части молодежи в экстремистские группы, либо скрытая им симпатия связаны и с теми методами, к которым прибегают эти самые группы и партии, точнее их локальные филиалы (вроде *Хизб ут-тахрир*). Постсоветские проблемы экономического или идеологического порядка так или иначе воздействуют на неопытную молодежь, вернее на ту ее маргинальную часть, которая остается невовлеченной в процесс модернизации социальной жизни, экономики, сложных перипетий глобальной

¹См.: *Бабаджанов Б.М.* Религия (Республика Узбекистан) // Центральная Евразия 2007. Аналитический ежегодник. Лулео, Швеция, 2008. С. 343–350.

политики и т.п. Сказалась также и элементарная религиозная безграмотность этой части молодежи, которая восприняла религиозные парадигмы в их крайне ограниченном и политизированном виде, без элементарных знаний о самой религии.

В связи с этим первостепенной задачей становится работа властей и духовенства с молодым поколением, воспитание ее в духе религиозных культурных ценностей, которые несут в себе веротерпимость, уважение к старшим, к своей стране, бережное отношение к истории, родному языку и традициям. Во главу угла ставится повышение религиозной грамотности и обучение молодежи правильному пониманию соотношения между религиозностью и светскостью.

В стране система образования также отделена от религии. Включение религиозных дисциплин в учебные программы системы образования не допускается. При этом право на светское образование обеспечивается гражданам независимо от их отношения к религии. Светский характер образования определен Законом РУ «Об образовании» от 29 августа 1997 г.

Законодательством республики четко определены права органов управления религиозных организаций по созданию религиозных учебных заведений. Они вправе создавать их для подготовки священнослужителей и необходимого им персонала для обслуживания необходимых ритуалов. Право на свою деятельность религиозные учебные заведения получают после их регистрации в Министерстве юстиции республики и при наличии соответствующей лицензии. В высших и средних религиозных учебных заведениях могут обучаться граждане только после получения ими обязательного общего среднего образования. В них преподавание светских дисциплин осуществляется наряду с религиозными при соотношении 40:60. Преподавание религиозного вероучения в частном порядке запрещается. За нарушение этих норм предусмотрено наказание в Административном кодексе РУз.

Надо подчеркнуть, что еще вначале 1990-х гг. в стране функционировали всего два учебных заведения, готовящих религиозные кадры для всего Советского Союза, — Ташкентский исламский институт и медресе Мир-и араб в Бухаре. Грамотных богословов не хватало, и это тоже стало одной из проблем — почему местные мусульмане не были готовы к таким быстрым темпам ренессанса ислама и не смогли контролировать часть собственной молодежи, которая так легко последовала за сомнительными доктринами зарубежных партий.

В настоящее время в стране наряду с указанными учебными заведениями действует Ташкентский исламский университет, десятки исламских средних специальных учебных заведений (медресе) при Управлении мусульман Узбекистана. В них обучаются порядка 1200 студентов, изучающих историю и философию ислама, религиоведение, Коран, мусульманское право, хадисы, а также иностранные языки — арабский, персидский, русский и английский. В Ташкенте также функционирует семинария при Епархии Русской Православной Церкви и семинария протестантских общин.

В образовательных учреждениях страны преподается курс «Духовно-просветительские основы борьбы с религиозным экстремизмом и терроризмом». Программа, разработанная Ташкентским исламским университетом совместно с Министерством высшего и среднего специального образования в объеме 14 часов, введена с 2005 г.

Вопросы религиозного образования и духовно-нравственного воспитания населения находятся в ведении Комитета по делам религии при Кабинете министров республики. Отдел образования Комитета оказывает содействие в регистрации религиозных учебных заведений, разработке правил приема студентов на учебу в них, организации курсов повышения квалификации для муфтиев, материально-техническом обеспечении исламских вузов и медресе.

Вопросы религиозного образования находятся под контролем властей. Это связано в первую очередь, с тем чтобы не допускать в учебном процессе преподавания радикальных исламских учений, а также просачивания в систему религиозного образования экстремистских элементов. Как известно, именно подвергая обработке молодежь, в том числе через теории и литературу религиозно-экстремистского содержания, представители радикальных и террористических организаций пытаются привлечь их на свою сторону.

Такая ситуация особенно была характерна для первых лет независимости республики. Как справедливо подчеркнул Ш. Миноваров, председатель Комитета по делам религии Кабинета, «в Узбекистане, без учета реальных потребностей, было открыто огромное количество мечетей и медресе, в которых зачастую основам религии обучали “имамы”, не обладающие значительными теологическими знаниями и общей эрудицией, а также всевозможные иностранные “миссионеры”... В результате к середине 1990-х гг. в стране появились, пусть немного-

численные, но все же заметные группы молодых людей, стоявшие на позициях непримиримости и трактовавшие основы ислама с фундаменталистской точки зрения. Они начали выдвигать лозунги построения “исламского государства”, возвращения к средневековью, объявления “джихада” всем иноверцам и “заблудшим” мусульманам-соотечественникам¹.

Как следует подчеркнуть, политика властей в области религиозного образования была существенно пересмотрена с учетом собственных исторических, культурных и национальных традиций и направлена на поддержку традиционного ислама ханафитского толка, что было одобрено общественно-политическими и религиозными кругами и в целом основной частью населения страны.

9.3. Государственные органы и религиозные организации

Управление мусульман Республики Узбекистан было образовано в 1991 г. на основе Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана, действующего в Ташкенте с 1943 г. В его состав входит одно республиканское, 12 областных и одно городское представительство. Действует специальный Фонд Управления мусульман Узбекистана, зарегистрированный в Минюсте Республики 13 октября 2003 г. (регистрационный № 560). Управлением мусульман издается журнал «Хидоят» («Верный путь») и газета «Ислам нури» («Свет ислама»), а также различная религиозная литература.

С начала 1990-х гг. в стране стали издаваться Коран, Библия (Новый Завет, части Ветхого Завета — Притчи царя Соломона, история пророков) и религиозная литература по интересам различных конфессий.

Осуществление взаимоотношений государственных органов и религиозных организаций возлагается на государственный орган — Комитет по делам религий при Кабинете министров республики. Основной задачей Комитета является обеспечение конституционных гарантий прав граждан на свободу совести и независимо от их отношения к религии, равенства всех религий, вероисповеданий и убеждений, также укрепления связей государственных органов с религиозными центрами и организациями, координация их взаимоотношений с зарубежными

¹ *Минаваров Ш.* К вопросу о системе образования в Узбекистане // Ислам и светское государство. Ташкент, 2003. С. 144.

странами. Среди полномочий Комитета: обеспечение сбора информации о религиозных организациях, общинах и центрах, религиозных учебных заведениях, религиозных издательствах, а также контроль за исполнением Закона Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях»¹.

Большое значение власти страны придают обеспечению сотрудничества между религиозными организациями, поддержки деятельности различных конфессий, развития культуры межнационального и межконфессионального общения. В этих целях постановлением Кабинета Министров № 196 от 23 апреля 2004 г. при Комитете по делам религии был создан Совет общественности по делам конфессий. В состав Совета входят руководители Управления мусульман Узбекистана, Ташкентской и Среднеазиатской епархии Русской Православной Церкви, Римско-католической церкви, Союза церквей Евангельских христиан-баптистов, Центра церквей христиан полного Евангелия, Евангелическо-лютеранской церкви, еврейской общины Ташкента. Основными задачами Совета являются предупреждение навязывания идей религиозного экстремизма и фанатизма, укрепление взаимного диалога между религиозными организациями, обеспечение межнациональной и межрелигиозной солидарности и стабильности.

В законодательной ветви власти страны вопросами регулирования отношений государства и религии, а также межконфессиональными отношениями занимается Комитет по вопросам науки, культуры, образования и спорта Законодательной палаты Олий Мажлиса.

Ранее, в 1992 г., по инициативе Президента И. Каримова был создан Республиканский интернациональный центр для координации работы национальных культурных центров и оказания им практической и методической помощи.

Узбекистан, как и другие соседние государства, полностью отказался от политики примитивного атеизма и рассматривает религию как важный компонент духовного и национального возрождения. Однако государственные органы понимают, что религия становится также и ширмой для тех, кто достаточно бесцеремонно старается использовать ее в борьбе за власть или за влияние в регионе, либо в иных отнюдь не благовидных политических целях. Такие действия естественным образом

¹ Положение о Комитете по делам религий при Кабинете Министров Республики Узбекистан (27 января 1995 г. № 23) // Религия и закон. Ташкент, 2002. С. 195–199.

побуждают местные правительства и в том числе Узбекистан адекватно оценивать ситуацию и реагировать на нее подчас достаточно решительно.

На наш взгляд, не основательными являются претензии некоторых зарубежных «экспертов» по поводу того, что в странах Центральной Азии и прежде всего в Узбекистане не соблюдаются религиозные свободы. Этим «экспертам» не помешало бы понять, что здесь происходило и происходит, особенно в связи с многочисленными прецедентами вылазок радикалистов и террористов, использующих религию в корыстных целях. Именно такую сложную картину (с ее исторической перспективой, современной динамикой, самым разнообразным анализом) мы постарались показать в настоящей книге.

В настоящем издании авторы отказались традиционного заключения, которое обобщало бы итоги написанного. Авторский коллектив намерен продолжать исследование столь важной и злободневной темы «политика и ислам» в центральноазиатском регионе как в историческом плане, так и в контексте анализа протекающих там общественно-политических и религиозных процессов в их взаимовлиянии и взаимодействии.

Центральная Азия, как мы видим, этнически разнообразна и поликонфессиональна. Это последствия историко-этнического синтеза и политических изменений, особенно в последние полтора столетия. Основное население исповедует ислам. Однако, как показано выше, ислам в странах Центральной Азии (несмотря на единую историческую ойкумену) отнюдь не одинаков. Несмотря на то что основная часть мусульман региона придерживается ханафитского мазхаба (при наличии шиитов и даже небольшой части шафиитов), тем не менее внутри местных ханафитов заметны серьезные расхождения, что отражается в многовековых диспутах богословов. Один из наиболее чаще дискутируемых вопросов — это роль религии в современной общественной и особенно политической жизни общества¹. Здесь отношение к религии его носителей отнюдь неодинаково. Часть мусульман (в первую очередь из тех же ханафитских кругов) вполне удовлетворено теми религиозными свободами (открытые мечети, религиозные учебные заведения, признание ислама на официальном уровне как компонента государственной идеологии, духовного наследия и т.п.), которые воплощены фактически во всех государствах региона. Другие (в том числе часть ханафитов) скрыто или открыто настаивают на «восстановлении» исламского правления либо, как в Таджикистане,

¹ Disputes on Muslim Authority in Central Asia (20th Century): Critical Editions and Source Studies / Babajanov B., Muminov A., Ankevon Kügelgen (eds.). Almaty, 2007. P. 6–12.

добились легитимации исламской партии (ПИВТ). В странах Центральной Азии мы видим совершенно разную ситуацию в смысле соотношения секулярных слоев населения и тех, кто во внешнем виде, поведении, в отношении к обязательным ритуалам и др. более строго придерживается предписаний шариата. Однако надо иметь в виду, что и те слои, которые мы условно называем «секулярными», признают себя мусульманами (иногда даже придавая этому определению этнический смысл), воспринимая ислам как культурное, национальное и даже цивилизационное наследие.

Во всяком случае к разнообразию этническому в регионе следовало бы добавить и религиозное разнообразие (даже в среде доминирующего мазхаба — ханафизма) либо неодинаковую религиозную ситуацию в странах Центральной Азии. И, между прочим, все названные особенности и специфика (прежде всего разнообразность) наиболее концентрированно отображены в Узбекистане. Наши многолетние исследования и практическая работа в регионе еще и еще раз убеждают в том, что искомые проблемы и даже формирование современной религиозной ситуации в регионе невозможно понять без пристального изучения ислама в Узбекистане. Это обусловлено и демографической ситуацией (более половины мусульман региона — узбеки), и географическим положением Узбекистана, концентрацией наиболее грамотных и авторитетных богословов. Напоминаем, что Узбекистан одним из первых стран региона в постсоветском пространстве тоже столкнулся с проблемами религиозно мотивированного радикализма, вылившимися в хорошо известные террористические акты. Не лишне также напомнить, что такая печально известная партия, как Хизб ут-тахрир, была основана в Андижане, став затем региональной.

Возможно, что наличие названных выше факторов и проблем стимулировало местный политический истеблишмент искать и предлагать решение проблем взаимоотношения в сложной дихотомии «ислам — светское государство». И именно этот опыт мы предложили рассмотреть в завершающей главе.

С точки зрения геополитического аспекта проблемы не стоит забывать, что облик мира начала XXI в. предстает перед нами, особенно после черного вторника сентября 2001 г. и иных трагических событий в России, Узбекистане, Саудовской Аравии, Турции, Испании и других странах, в совершенно ином ранее политиками и футурологами не предполагаемом свете. Эти

бесчеловечные события показали истинное положение вещей, в которых четко проявились как полная незащитность современной системы ценностей, так хрупкость и уязвимость планетарного порядка в целом. Ко многим стало приходиться осознание реальности глобального кризиса в сфере столкновения мировоззрений, о возможности которого ряд представителей научного сообщества робко пытался предсказывать. В то же время ни политические, ни научные круги не могут пока предложить исчерпывающих рекомендаций по разрешению мировых проблем, особенно социально-экономических противоречий, лежащих между развитыми богатыми и развивающимися странами, где проживает большинство населения планеты.

В связи с этим все больше вопросов и проблем встает не только перед государственными деятелями и политиками многих стран в анализе ситуации и новых вызовов и угроз, дальнейшей геополитической ориентации, выборе приоритетов во внутренней и внешней политике, национальной безопасности, но и перед учеными, общественными и религиозными кругами, чтобы понять, что же происходит в современном мире, каковы истоки и первопричины столь радикально меняющихся реалий, влияющих на общественно-политический и религиозный климат стран.

Одни аналитики рассматривают эти трагические события как посягательство на высшие демократические ценности и принципы развития постиндустриальных обществ. Другие задаются вопросом, справедлив ли современный мир, не является ли происходящее порождением проводимой Западом агрессивной геополитики и геоэкономики, не подтверждение ли это тупиковости пути развития западной цивилизации?

Большинство из них отмечают беспомощность практически всех современных политических и военных доктрин, на базе которых строятся не только концепции внешнеполитической и национальной безопасности, но и внутренняя политика государств. У многих произошло прозрение, что процессы глобализации не могут развиваться в направлении интересов только ведущих в экономическом плане государств, в то время как разрешение существующих в мире противоречий требует совершенно других подходов, иной альтернативы.

Итак, одним из регионов, входящих в зону интересов ведущих мировых центров силы в геостратегическом отношении становится регион Центральной Азии, который постепенно превращается в один из «нервных узлов» мировой политики.

Ситуация в Центральной Азии в перспективе будет зависеть в первую очередь от того, будет ли найден компромиссный баланс интересов этих сил, а также — смогут ли сами центральноазиатские государства создать стабильные политические и правовые условия для общественных преобразований и обеспечения вхождения этих стран в мировую систему международных отношений.

Одним из реальных механизмов, использование которого может оказать влияние на ускорение экономического роста и повышение уровня жизни в центральноазиатских странах, является встраивание их в мировую экономику и углубление регионального экономического сотрудничества. При этом обеспечение собственной безопасности и участие в борьбе против международного терроризма, наркомании, современных проявлений религиозного экстремизма и других новых угроз выходит на передний план.

Следует, однако, отметить, что в этой сложной обстановке руководству центральноазиатских стран удастся выработать сбалансированную, адекватную ситуации позицию и проводить такую политику, чтобы не нанести ущерба, с одной стороны, собственным национальным интересам и возрастающему международному авторитету этих государств, с другой — не вызвать в обществе отрицательного отношения к их участию в антитеррористических операциях, не допустить обострения межконфессиональных противоречий и настороженного отношения к мусульманской общине, тем более не допустить возникновения исламофобии.

В то же время среди политиков, ученых, да и простых граждан все больше тех, кто задается вопросом, почему важной приметой эпохи становится усиление влияния «исламского фактора» на общественно-политические процессы в мире?! Насколько соответствует реальной действительности обращение мусульман к своей религии и культуре в поисках духовной опоры и справедливой жизни?! Почему те глубокие изменения в политической, социально-экономической и культурной жизни современного мира не способствуют решению многочисленных внутренних и международных проблем в рамках существующих в арабских и мусульманских государствах моделей общественного развития, а влияние западных ценностей воспринимается там явно враждебно?! Почему «возрождение ислама» сопровождается ростом религиозного экстремизма,

радикального исламизма, терроризма, обострением межнациональных и межэтнических отношений?!

Некоторые ответы на эти и другие вопросы, связанные с современными проблемами ислама, появились в последние годы в ряде актуальных и глубоких исследований ученых, в том числе и самих центральноазиатских стран.

Сегодня государственные структуры, широкая общественность, а также религиозные, в том числе исламские союзы, нуждаются не только в академических исследованиях, но и четко сформированной и научно обоснованной концепции взаимоотношений государства и ислама. В условиях характерной для постсоциалистического периода политической и экономической нестабильности, официального отказа от прежних идеологических установок, ислам, наряду с другими традиционными религиями, стал занимать иные, нежели прежде позиции в обществе, становясь реальным компонентом влияния на современную общественно-политическую и религиозную ситуацию.

Вместе с тем поколение богословов оказалось совершенно неготовым к таким скорым темпам возрождения религии, генераторов новых идей практически не было, а религиозные идеи и парадигмы стали импортироваться из других частей исламского мира. Точнее сказать, это были парадигмы, сформированные в среде фундаменталистов и экстремистов, идеология которых зародилась на волне религиозного, идеологического, политического и военного противостояния. Эта искусственно интерполированная в страны Центральной Азии или на Кавказ идеология порождает массу проблем, конфликтов и столкновений, которые в первую очередь наносят ущерб самим мусульманам.

Во всяком случае в странах региона продолжается острая полемика о статусе исламской конфессии, феномене ее возрождения и его последствиях, о роли и месте верующих и их богословов в общественно-политической и духовной жизни страны. Государственно-исламские отношения развиваются часто вне рамок долгосрочных государственных стратегий религиозной политики, которую, конечно, надо увязать с такой же стратегической линией соседних государств. Наблюдается самоустранение некоторых государств региона от влияния на регулирование деятельности мусульманских организаций в обществе, что приводит к стихийной десекуля-

ризации части населения, стимулирует исламизацию часто в экстремистских позициях, что приводит к возникновению негативных явлений.

При этом важно подчеркнуть, что не все связанное с исламом замыкается на сфере сугубо конфессиональной активности, зато большинство из них так или иначе сопряжены с исламской системой цивилизационно-культурных ценностей, будь то духовно-нравственные идеалы или же нормы общественного бытия, поведения в быту и т.д. При тех же достаточно консервативных формах¹ постсоветского оживления ислама, всегда есть опасность превращения этих процессов в дополнительный стимул межконфессионального, а значит, и межэтнического отчуждения как внутри государств, так и в отношениях с другими странами. Не секрет, что обращение к исламским ценностям нельзя искусственно «уполовинить». Иными словами, выбирая из него «положительное», не стоит забывать и о том, что в исламе (как и во всех религиях) всегда остается контекст некоторого отчуждения между «правоверными» и «неверными» (для этого достаточно взглянуть не только на Священные тексты, но и на то, что сейчас публикуется в регионе Центральной Азии и за его пределами). И согласно элементарным законам эволюции социума названное отчуждение всегда находится на «тонкой границе», рискуя превратиться в почву для конфликтов. Именно это обстоятельство следует учитывать во внутренней политике государствам региона, выбирая необходимый баланс².

¹Как уже отмечалось, в условиях Центральной Азии упомянутое межконфессиональное отчуждение имеет еще и собственные исторические корни. В последние полтора столетия местным мусульманам приходилось отстаивать собственную культурную, политическую самостоятельность и самобытность, в том числе и религиозную идентичность. И чаще всего сохранение собственной культуры (особенно религии) происходило в виде адаптации, которые всегда рисковали перерасти в ассимиляцию. Надо также иметь в виду, что из-за большевизации региона местный ислам не прошел естественной эволюции либо адаптации под современные условия (в связи с атеистической политикой в прошлом), а реформаторское движение (так называемые джаиды) тоже было подавлено большевиками.

²Кроме того, идеи о межконфессиональной толерантности в мусульманском мире подвергаются и другого рода испытаниям, если иметь в виду внешние раздражители, способствующие постоянному возрождению среди части мусульман радикальных позиций и поисков их обоснования в Коране и сунне. Речь идет об известных военных конфликтах на территории мусульманских стран. И пока они есть, эти раздражители тоже остаются серьезным фактором, напрямую стимулирующим межрелигиозную нетерпимость.

В то же время в шариате богословскую легитимацию имеют и другие парадигмы, которые в той или иной степени вступают в конфликт с ценностями светскими, в том числе и в вопросе политического устройства, формы законодательства и т.п. Превращая ислам в компонент государственной идеологии, не следует упускать из виду (прежде всего соответствующим государственным органам и службам), что это может иметь последствие — переоценку ценностей у большинства исламской уммы, в том числе и в усилении отрицательного восприятия светских ценностей, их воплощении в политическом устройстве и т.п. И поэтому государство, избравшее путь «положительного использования» религиозных ценностей, всегда находится на такой малозаметной грани превращения исламской идеологии в «параллельную» со всеми вытекающими отсюда последствиями. Следовательно, выбор определенного баланса на этом поприще — вопрос всегда актуальный, требующий ясного представления возможных последствий такой политики.

Вернемся, однако, к собственно внутривнутриполитическому контексту ренессанса ислама в последние два десятилетия. Не ставится цель — полностью раскрыть современную роль ислама в странах Центральноазиатского региона. Однако изучение путей бесспорного его влияния на формирование государственно-конфессиональных отношений при безусловном сохранении светской государственности, а также использования достижений мусульманской культуры в интересах строительства правовых демократических государств Центральной Азии, опираясь на реальные возможности положительного религиозно-регулятивного воздействия на общество, особенно на его духовно-нравственный облик, остается задачей актуальной, разумеется, при учете вышеназванных факторов идеологического и ценностного балансов.

Среди важнейших факторов, влияющих на общественно-политические процессы и религиозную ситуацию, а также на сохранение стабильности в Центральной Азии, следует отметить состояние в государствах региона межконфессионального мира и согласия и в конечном итоге степень доверия и уровень взаимодействия между ними. В регионе в этом смысле сложился особый баланс, основанный на историческом разделении сфер духовного влияния между крупнейшими и традиционными конфессиями и церквями. Яркий пример — сосуществование ислама и православия в первую очередь в Узбекистане. И не стоит упускать из виду, что роль и воля государства

в таком мирном сосуществовании многих конфессий была и остается решающей.

В настоящее время в Центральноазиатском регионе сохраняется мир и согласие на базе содружества многих культур и религий, прошедших многовековые испытания. В этих государствах прилагается много совместных усилий для сохранения национальных традиций и достижения положительных сдвигов в общественном развитии. Возрождаются и укореняются родные языки и культура проживающих в них народов и наций, а утверждение свободы слова и свободы вероисповедания стало главной целью новых независимых государств Центральной Азии.

Как справедливо, на наш взгляд, отметила И. Звягельская: «Выбор секулярной модели был единственным и логичным выбором после распада СССР, где эта модель, несмотря на хорошо известные издержки, все же доказала свою эффективность и созвучие идеям модернизации. В условиях существования традиции светской власти призывы со стороны исламистов к строительству исламского государства воспринимались как анахронизм, как пример архаизации отдельных социальных слоев»¹.

Среди важнейших аспектов сосуществования народов как в самих многонациональных государствах, так и в целом государств-соседей в регионе, имеющих схожие национальные и конфессиональные условия, является, на наш взгляд, толерантность во взаимоотношениях.

Толерантность позволяет каждой из конфессий исповедовать религиозные ценности, быть терпимыми по отношению друг к другу, ставить преграду религиозному фанатизму и экстремизму, а главное — защитить права верующих в свободном исповедовании религии, не опасаясь быть преследуемыми за свои религиозные убеждения.

Необходимо отметить, что если мы не сможем сохранить толерантность между конфессиями, в государственно-религиозных отношениях, то можем оказаться перед фактом, когда наиболее агрессивная (хоть и малочисленная) но, как правило, активная часть религиозных деятелей и верующих, а также тех, кто намеренно использует религиозные лозунги для достижения политических целей, будут диктовать в обществе свои

¹ Звягельская И.Д. Становление государств Центральной Азии. Политические процессы. М., 2009. С. 75.

условия. Тогда общественно-политические процессы в этих государствах могут оказаться под контролем тех, кто будет пренебрегать ценностями толерантности, мира и согласия.

Следует подчеркнуть, что нам нельзя допустить преобладания опасного заблуждения известного социолога и философа Семьюэла Хантингтона о столкновении цивилизаций. Ряд экспертов по Востоку — политиков, ученых, религиоведов — стремятся подвести нас к мысли, что мир находится сегодня в состоянии войны между Западом, проповедующим христианские ценности, и мусульманским миром, являющимся якобы их ярким противником испокон веков.

Наряду с этим важно понять, что те, кто проповедует, придерживаясь линии неминувости противостояния между цивилизациями, а в этом плане неизбежности борьбы между религиями в первую очередь исламом и христианством, на самом деле проповедуют идею войны между мусульманским миром и христианским Западом. В связи с этим от государств региона, от их взвешенной и корректной политики зависит очень многое.

Например, такое заблуждение может привести к опасным явлениям, поскольку среди представителей конфессий есть фанатичные люди, разжигающие межрелигиозную нетерпимость и ненависть и тем самым разделяющие общества, государства, религии на правильные и неправильные. И всегда существует опасность, что они могут воспользоваться настроениями некоторых западных «ястребов войны», пытаясь заполучить свои дивиденды от «столкновения цивилизаций».

К сожалению, обстановка в мире способствует развитию именно такой точки зрения, она разрушает существовавшую степень доверия и терпимости между христианством и исламом. С одной стороны, некоторыми представителями мусульманского мира антитеррористическая кампания в Ираке, Афганистане, отсутствие видимых результатов в урегулировании палестинской проблемы и других конфликтов преподносится как война против ислама. Нам еще, видимо, предстоит понять, что сначала Палестина, Афганистан, а затем Ирак постепенно становятся для части мусульман как бы знаменем борьбы, или, как сказано выше, своеобразными «болевыми точками», так или иначе генерирующими идею «всемирного джихада против неверных». Если даже большинство мусульман не участвует в этом непосредственно, найдутся и такие, у кого симпатии на стороне тех, кто «ведет эту борьбу». С другой стороны, пред-

ставители западной цивилизации, опираясь на экономическую и военную мощь своих стран, ведут антитеррористическую кампанию с позиции установления демократических свобод, принципов западной демократии, искусственно ускоряя общественно-политические процессы, ломая веками установленные традиции и обычаи. Однако возникает вопрос — разве демократия западного образца может искусственно и быстро привиться в Ираке либо ее можно установить на армейских штыках?

В сознании многих мусульман антитеррористическая кампания имеет религиозный подтекст и рассматривается сегодня многими чуть ли не войной против ислама. И при этом у Запада слабые аргументы в пользу обратного. Нельзя игнорировать тот факт, что сегодня Запад, хочет того или не хочет, сделал Палестину и Иран символом борьбы для мусульман. При этом не стоит скрывать того, что эти самые «борцы» все чаще и чаще поднимают знамя джихада. Иными словами, опасность названных конфликтных точек в том, что они напрямую стимулируют именно агрессивные формы ислама с очевидным милитаристским толкованием джихада.

Тем не менее следует четко разделить, где есть терроризм, где религиозный экстремизм, где исламские лозунги используются для достижения политических или геополитических целей, а где это противостояние превращается в борьбу за свое национальное выживание и независимость.

Настало время, чтобы обсуждение межрелигиозных проблем вышло за рамки только теологических споров и общих представлений о религиях и нашло приемлемые для всех конфессий диалог и взаимодействие. Есть проблемы, которые сегодня объединяют всех верующих и неверующих. Это общемировые проблемы, связанные с новыми угрозами: терроризмом, наркоманией, бедностью, экологическими аномалиями и др.

В настоящее время важна консолидация усилий, отход от изолированности, отчуждения друг от друга в рамках своих религий и культур. Сила религии, обладающей огромным духовным потенциалом, должна быть направлена на созидание, побуждение людей к справедливости, терпимости и на объединение их в целях нахождения решений для мирного и благополучного развития.

Абашин Сергей Николаевич (1965 г.р.), доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской академии наук им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Имеет свыше ста работ по истории и этнографии Центральной Азии.

Основные публикации последних лет:

– “Les Sartes, une People d’Avenir”: l’Ethnographie et l’Empire au Turkestan russe // Cahiers d’Asie Centrale. 2009. № 17/18, le Turkestan russe: Une colonie comme les autres? / Gorshenina S., Abashin S. (dir.). P. 353–379;

– Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007;

– Die satenproblematik in der Russischen geschichtsschreibung des 19. und des ersten viertelsdes 20. jahrhunderts // ANOR, 18. Halle/Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2007;

– Gellner, the “Saints” and CentralAsia: between Islam and Nationalism // Inner Asia. 2005. Vol. 7 (1). P. 65–86;

– В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...». Кризис ориентализма в Российской империи? // Азиатская Россия: люди и структуры империи. Омск: Издательство ОмГУЮ, 2005. С. 43–96.

– Ислам в бюрократической практике царской администрации Туркестана (Вакуфное дело дахбитского медресе. 1892–1900) // Сборник русского исторического общества. Т. 7 (155): Россия и мусульманский мир. М.: Русская панорама, 2003. С. 163–191.

– Община в Туркестане в оценках и спорах администраторов начала 80-х гг. XIX в. (По материалам Центрального государственного архива Республики Узбекистан) // Сборник русского исторического общества. Т. 5 (153): Россия и Средняя Азия. М.: Русская панорама, 2002. С. 71–88.

Бабаджанов Бахтияр Мираимович (1958 г.р.). Закончил Ташкентский государственный университет (1984). Кандидат исторических наук. Исламовед, историк. Тема кандидатской диссертации — «Политическая деятельность шейхов Накшбандийа в Центральном Маваран-

нахре (XVI — начало XVII вв.)» (1995). Имеет более ста публикаций в области исламоведения, истории, суфизма, эпиграфики, религиозных и политических аспектов современного ислама в ЦА. Опубликовано в Узбекистане, Германии, России, Франции, Японии, США и др. В настоящее время работает над монографией с рабочим названием: «Религиозные реформации в Центральной Азии (XIX — нач. XX вв.): три парадигмы спасения ислама и мусульман».

Основные публикации последних лет:

— Les inscriptions persanes de Char Bakr, necropole familiale des khwaja Juuybarý près de Boukhara. Par Bakhtiyar Babajanov et Mariya Szupre. Corpus Inscriptionum Iranicarum, vol. XXXI (Uzbekistan). L., 2002. P. 340;

— *Манакиб-и Дукчи Ишан* (Биография Дукчи Ишана — предводителя Андижанского восстания 1898 г.). Аноним. Оригинальный текст, перевод и комментарии Б.М. Бабаджанова. Алматы: Дайк-пресс, 2004;

— Журнал “Naqíqat” как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов. Факсимиле и исследования текста: Б.М. Бабаджанов. Издатель: проф.Х. Коматцу. Токио: “Islamic Area Studies”, 2007;

— Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама’. Введение, подготовка оригинального текста, приложение и указатели: Б.М. Бабаджанов, С.А. Мухаммадаминов; отв. ред. А.К. Муминов. Алматы; Ташкент: Дайк-Пресс, 2009.

Германов Валерий Александрович (1950 г.р.). Родился в г. Ташкенте (Узбекистан). В 1977 г. с отличием закончил исторический факультет Ташкентского государственного университета. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник. Преподавал в Ташкентском государственном университете мировых языков, Национальном университете Узбекистана имени Мирзо Улугбека, Ташкентском государственном педагогическом университете имени Низами. В 1988–1992 гг. — заведующий Отделом историографии Института истории Академии наук Республики Узбекистан. Член Союза журналистов Республики Узбекистан. Ассоциированный член Французского института по изучению Центральной Азии (*IFEAC*). Автор более 130 научных и научно-популярных публикаций. Участник свыше 40 международных научных конгрессов, симпозиумов, конференций. В их числе XXXVII сессия Международного конгресса по изучению Азии и Северной Африки (Москва, 16–21 августа 2004 г.) и XXXIII сессия Международного конгресса по изучению Азии и Северной Африки (Стамбул, 10–15 сентября 2007 г.).

В центре внимания его исследований проблемы: Россия и Средняя Азия во второй половине XIX — начале XXI века; история, историография вопроса, общая и проблемная историография России и

государств Средней Азии, экономическое и политическое присутствие Германии в Центральной Азии. Печатался, читал лекции, делал доклады в Узбекистане, России, Франции, Италии, Германии, Швеции, Турции, Японии, России, Республике Корея, Казахстане, Кыргызстане, Туркменистане. Гражданин России, живет в Республике Узбекистан, работает в Институте истории Академии наук Республики Узбекистан.

Основные публикации

– «Восточный фронт» [из истории конфронтации исторической школы В.В. Бартольда и историков-марксистов в Средней Азии]// Восток — Oriens: История и современность афро-азиатских обществ. 1996. № 3. С. 115–137;

– Images of Turkestan's Orientalists in the Context of the Russian Revolution and against the Background of Building a Unitary State (the 1920s)// Public Opinion. 1998. N 2. P. 46–53;

– Историки Туркестана в условиях политического террора 20–30-х годов [XX века]. Ташкент, 2000. 40 с.;

– Профессор Пулат Салиев и его время (жизнь и трагедия основателя узбекской исторической школы). Сокращенный вариант. Ташкент: Фан, 2002. 64 с.;

– История исторической науки, или Узбекистанская историографическая ситуация в начале XXI века/II International conference “Science and Technology in XXI Century”. Abstracts. The Scientific — Technical Society of Uzbekistan “Tinbo”. November 18–22. Tashkent, 2003. P. 239;

– Россия — государства Средней Азии: перемещение или обмен культурными ценностями во второй половине XIX–XXI вв. ? (К вопросу об этнокультурном диалоге на примере Узбекистана) // Центральная Азия и культура мира — Central Asia and Culture of Peace. Международный научно-образовательный журнал. Спецвып. 1–2 (21–22). Бишкек: Общественный фонд «Диалог культур и цивилизаций» ЮНЕСКО — UNESCO, 2007. С. 28–32;

– Shiite-Sunnite Conflict of 1910 in the Bukhara Khanate // Oriente moderne. Rivista d'informazione e di studi per la diffusione della conoscenza della cultura dell' oriente soprattutto musulmano. Nuova serie, Anno XXVI (LXXXVII), 1, 2007. Studies on Central Asia. Edited by Bahodir Pasilov in collaboration with Roberto Tottoli. Istituto per l'oriente, C.A. Nallino. P. 117–140.

Иванов Владимир Алексеевич (1951 г.р.) Родился в Ташкенте. Окончил исторический факультет Ташкентского государственного университета. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории АН Узбекистана. Занимается вопросами среднеазиатского региона второй половины XIX — начала XX в., результаты изучения представлены в ряде публикаций. В сферу научных

интересов В.А. Иванова входят также проблемные аспекты истории глубокой древности. Исследование автором проблем биологической эволюции дало возможность предложить собственную гипотезу, получившую текстуальную реализацию: «Пневмотактильная бидоминанта, или Основной закон эволюции».

Основные публикации:

- Политик в контексте закономерности // Октябрьская революция в Средней Азии и Казахстане: теория, проблемы, перспективы изучения. Ташкент: Фан, 1991;
- Эскалация конфликта. Из истории образования Закаспийского фронта // Звезда Востока. Ташкент, 1992. № 6;
- «Широкий арийский простор» и «Бактро-Согдийский Дом» // International Journal Central Asian Studies. Seoul, 2003. Vol. 8.

Мухаметшин Фарит Мубаракшевич (1947 г.р.). Родился в Республике Татарстан. Окончил Казанский авиационный институт, с отличием Дипломатическую академию МИД СССР и Правовую академию Минюста России. Доктор политических наук. Автор свыше 100 научных, научно-популярных и общественно-политических публикаций. Участник свыше 40 международных форумов, конференций и семинаров. В центре внимания вопросы современного состояния ислама в России, влияния религии на общественно-политические процессы, в том числе реализации на практике исламской религиозно-политической концепции развития в ряде стран мира.

Основные публикации:

- Взгляд на исламский фундаментализм. М.: Научная книга, 1998;
- Мусульмане России: судьбы, перспективы, надежды. М.: Изд-во РАГС, 2001;
- Ислам в современном российском обществе // Мусульмане изменяющейся России. М.: Изд-во РОССПЭН, 2002. С. 25–46;
- Россия — Азия: новые аспекты внешней политики // Бизнес-вестник Востока. Ташкент, 2004. 29 янв.;
- Новые грани азиатской стратегии // Труд. Ташкент. 2005. 21 мая;
- Исламский мир глазами профессионалов // Труд. Ташкент, 2006. 5 мая;
- Азиатский вектор России // Новости Узбекистана. Ташкент, 2007. 22 июня;
- Россия и Узбекистан укрепляют союзнические отношения // Экономическое обозрение ЕвразЭС. М., 2008 (январь).

Шигабдинов Ринат Начметдинович (1957 г.р.). Родился в Ташкенте. В 1982 г. с отличием закончил исторический факультет Ташкентского

государственного университета. В 1990 г. закончил аспирантуру Института истории АН Узбекистана. Тема кандидатской диссертации — «Политическая деятельность А.З. Валиди Тогана в Туркестане». Старший научный сотрудник Института истории Академии наук Узбекистана. Автор свыше 100 научных и научно-популярных публикаций в следующих странах: Узбекистане, России, Казахстане, Таджикистане, Туркменистане, Великобритании, Германии, Италии, США, Франции, Турции, Республике Корея, Японии и др. Участвовал в ряде международных конгрессов, симпозиумов, конференций: Международная тюркологическая конференция (Казань, 1992); Международные Валидовские чтения (Уфа, 1997); Международный симпозиум в Осаке: “Migration Processes in the West of Central Asia in the Late Nineteenth and the Twentieth Centuries” (Осака, Япония, 1998); Международный конгресс востоковедов: ICANAS — 37 (Москва) и ICANAS — 38 (Анкара, 2007); ESCAS (Анкара, 2007); Международная исламоведческая научная конференция “Мир ислама: история, общество, культура”. 11–13 декабря 2007, Москва; Международная конференция: «От колхозов до джамаатов» (Париж, Франция, 2010, при поддержке фонда «Фольксваген») и др.

Основные публикации:

— Migration Processes in the West of Central Asia in the Late Nineteenth and the Twentieth Centuries // Reprinted from Komatsu Hisao, Obiya Chika and John S. Schoeberlein (Ed.) Migration in Central Asia: Its History and Current Problems / JCAS Symposium Series 9. The Japan Center for Area Studies (JCAS) National Museum of Ethnology. Osaka, Japan, 2000 (в соавт.);

— Новая страница из жизни А.З. Валиди // Islamic Area Studies Project. Central Asian Research Series. Изд. проф. Хисао Коматцу, Токио, Japan, 2001;

— Этнический атлас Узбекистана (Ethnic Atlas of Uzbekistan). Татары (The Tatars). Башкиры (The Bashkirs). Калмыки (The Kalmyks). Ногайцы (The Nogays). Туркмены (The Turkmans). Open Society Institute Assistance Foundation Uzbekistan. Joint Edition of the Open Society Institute Assistance Foundation Uzbekistan and LIA <R. Elinina>, 2002. Editor-in-Chief: Alisher Ilhamov, 2002. Printed by Promat Print Center Istanbul, Turkey;

— Татарские мечети и медресе в Туркестанском крае в XIX — начале XX века (по материалам архивов Узбекистана). // Россия, Сибирь и Центральная Азия: Взаимодействие народов и культур. Материалы Пятой Международной научно-практической конференции / Под ред. В. С. Бойко. Барнаул, 2005;

— Islamic Socialism in Turkestan at the Beginning of the 20 Century (Supporters of Ideas and Bolsheviks' Temptation) // Oriente moderne. Rivista d'informazione e di studi per la diffusione della conoscenza della cultura

dell' oriente soprattutto musulmano. Nuova serie, Anno XXVI (LXXXVII), 1, 2007. Studies on Central Asia. Edited by Bahodir Pasilov in collaboration with Roberto Tottoli. Institutoperl'oriente, C. A. Nallino;

– 1917 год в Туркестане в мемуаристском и эпистолярном наследии Ахметзаки Валиди Тогана и Мустафы Чокая: сравнительный анализ // Россия — Узбекистан: история и современность. Кафедра стран постсоветского зарубежья РГГУ, Информационно-аналитической центр по изучению общественно-политических процессов на постсоветском пространстве МГУ, Институт истории Академии наук Республики Узбекистан. Спецвыпуск. 2008;

– «Советские риваяты» в Средней Азии: реакция улемов на реформы 1920-х годов // Международная исламоведческая научная конференция «Мир ислама: история, общество, культура». 11–13 декабря 2007. М.: ИД «Марджани», 2009;

– The traditional Islamic Educational System of Uzbekistan: Reform plans and failures (1917–1928) // Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States / Ed. by M. Kemper, R. Motika and S. Reichmuth. L.; N. Y., 2010.

SUMMARY

This book explores the complex interactions between politics and Islam in the Central Asia which have been pivotal to regional history and development of the last two and a half centuries. It focuses on defining the role of religion in the Central Asian khanates and the Kazakh communities at the time of the region's inclusion in the Russian Empire and a formation of the new authorities' policies towards Islam. The book retraces the twists and turns in relations between the Soviet authorities and local Muslim elites, such as attempts at establishing cooperation, reprisals, and resistance. It examines the process of the Islamic renaissance in the Central Asian republics after the dissolution of the Soviet Union and the specifics of development of a new balance between the state and religion.

The book is addressed to both specialists – historians, political scientists, experts in religious studies – and a wider audience of readers.

CONTENTS

Preface	5
Chapter 1. Western Turkestan in the Late Eighteenth — First Half of the Twentieth Centuries.....	19
Chapter 2. The Russian Empire’s Policies towards Islam in the Central Asia	75
Chapter 3. Policy of Nurturing pro-Russian National Elite in Turkestan	126
Chapter 4. Muslim Communities of Turkestan Facing Political Choices	184
Chapter 5. ‘Soviet Islam’ and ‘Soviet Muslims’.....	225
Chapter 6. Islam in Uzbekistan: From Reprisals to Clash of Identities	305
Chapter 7. ‘Wahhabi Reformers’: From Disputes to Splits and Political Activism	344
Chapter 8. Extremist and Terrorist Groups: Can Islam be ‘Purified’ through Violence?	385
Chapter 9. Example of Interaction between the Secular and the Religious in the Republic of Uzbekistan	441
Conclusion	461
About the authors	471
Summary	477
Contents	478



Научное издание

РОССИЯ — СРЕДНЯЯ АЗИЯ:
ПОЛИТИКА И ИСЛАМ
В КОНЦЕ XVIII — НАЧАЛЕ XXI века

Редактор *И.В. Краснослободцева*

Оформление обложки *Ю.Н. Симоненко*

Дизайн вклейки *С.В. Слинко*

Технический редактор *З.С. Кондрашова*

Корректор *И.В. Луканина*

Верстка *Л.В. Тарасюк*

Подписано в печать 21.12.2012 г.
Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 30,0 + 2,0 вкл.
Уч.-изд. л. 27,2 + 1,65 вкл. Тираж 500 экз.
Изд. № 9899. Заказ №

Ордена «Знак Почета»
Издательство Московского университета.
125009 Москва, Б. Никитская, 5/7.
Тел.: (495) 629-50-91. Факс: (495) 697-66-71.
(495) 939-33-23 (отдел реализации).

E-mail: secretary-msu-press@yandex.ru

Сайт Издательства МГУ:
www.msu.ru/depts/MSUPubl2005

Интернет-магазин: <http://msupublishing.ru>

Адрес отдела реализации:
Москва, ул. Хохлова, 11 (Воробьевы горы, МГУ).
E-mail: izd-mgu@yandex.ru. Тел.: (495) 939-33-23.

Отпечатано в типографии МГУ.
119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 15

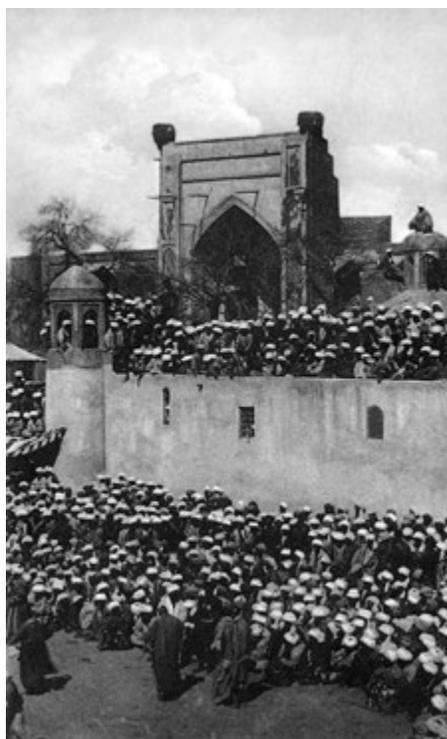


Крепость и резиденция бухарских эмиров
Арк. почтовая открытка, аноним. изд., до 1909



Бухарский эмир Насрулла
(1826–1860)

*Гравюра к книге В. Ханькова
«Описание Бухарского ханства»
(СПб., 1843)*



Праздник курбан-байрам
в Бухаре
*Почтовая открытка, аноним.
изд., до 1909*



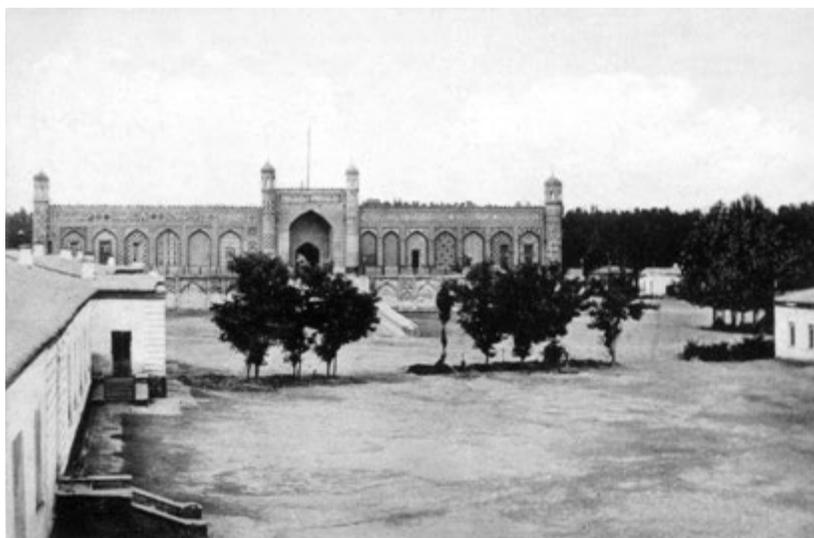
Главная святыня Хивинского ханства – мавзолей Пахлаван-Махмуда
Фото Х. Деванова, 1890-е



Общий вид Хивы со стороны Хазараспских ворот
Рисунок капитана Федорова, 1873



Базар в г. Парсы Хивинского ханства
Фото неизвестного автора, начало XX в.



Дворец Худаяр-хана в Коканде
Почтовая открытка, изд. магазина «Букинист», 1909–1917



Праздник курбан-байрам в Коканде
Фото Э.Вильде, 1910-е



Студенты медресе Саидкул-бека в Намангане
Фото В.Р. Метелицына, до 1909



Перекочевка казахов в присырдарьинских степях
Почтовая открытка, изд. Б.А. Шнайдера, 1909–1917



Памятник К.П. фон Кауфману в Ташкенте
Почтовая открытка, изд. И.А. Бек-Назарова, 1913



Белый дом —
резиденция
туркестанских
генерал-
губернаторов

*Почтовая
открытка,
изд. Шерер,
Набгольц и К°*

Государствен-
ный банк в
Ташкенте
*Почтовая от-
крытка, изд.
Контрагентства
А.С. Суворина,
1912*



Казначейство
и Казенная
палата
в Ташкенте

*Почтовая
открытка,
изд. Э.К. Хлубна,
1909—1917*

Военное собрание
в Ташкенте

*Фото неизвестного
автора, до 1903*



Трамвай
Бельгийского
анонимного
общества
у Городской
Думы
в Ташкенте

*Почтовая
открытка,
изд. Э.К. Хлубна,
1913–1917*

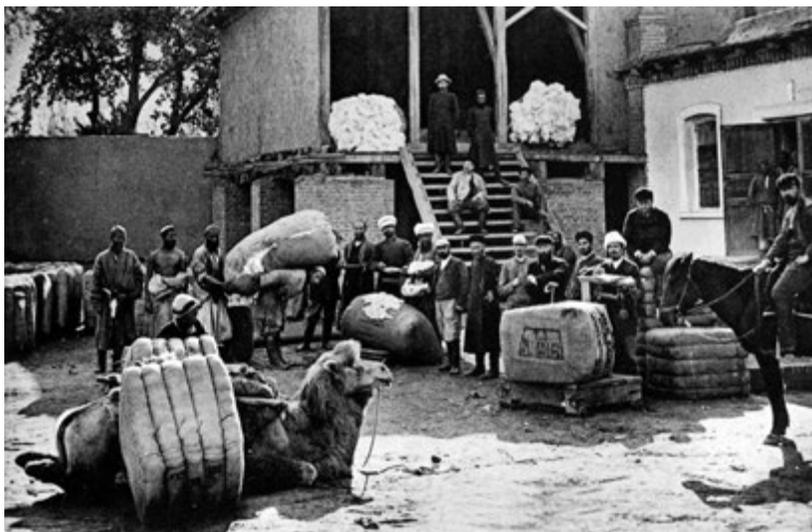
В праздничный
день
у самаркандской
церкви
св. Георгия
Победоносца

*Фото
Г. Панкратьева,
1912*

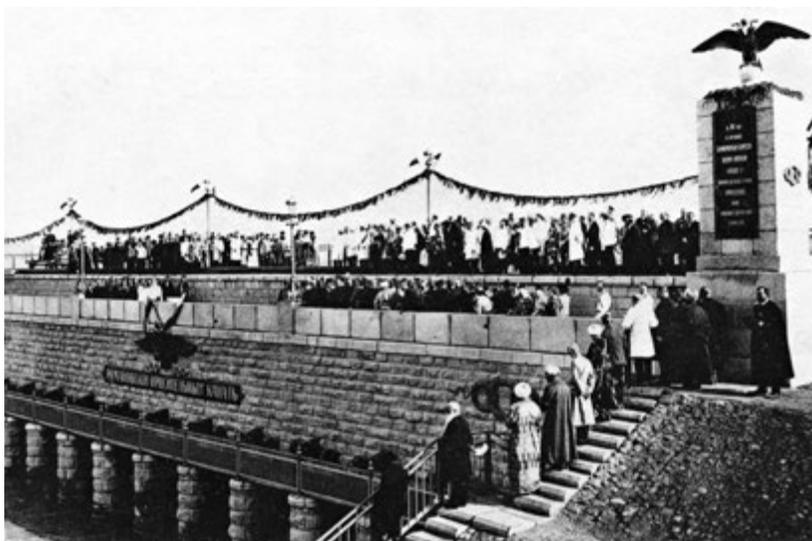




Памятник 300-летия Дома Романовых в Кушке
Фото неизвестного автора, до 1917



Хлопкозавод в Коканде
Почтовая открытка, изд. магазина «Букинист», 1909–1917



Открытие Романского оросительного канала в Голодной Степи
Почтовая открытка, изд. Б.А. Шнайдера, 1913



На рынке в Скобелеве (Фергана)
Почтовая открытка, изд. С.А. Гордона, 1909–1917



На рынке в Чарджуе (Бухарское ханство)
Почтовая открытка, изд. Х.М. Баранова, 1909–1917



На рынке в пограничном Термезе
Почтовая открытка ташкентского изд. А.В.К., 1913



Конная полиция в Ферганской долине
Фото В.З. Вывинского, до 1909



Чтение Корана на самаркандском Регистане
Почтовая открытка, изд. Шерер, Наболец и К°, 1903



Выборы в Государственную Думу на главной площади Коканда
Фото Э.Вильде, 1910-е



Пятничная молитва во дворе мечети-медресе Тилля Кори (Самарканд)
Почтовая открытка, изд. А. Шлайфер, до 1903



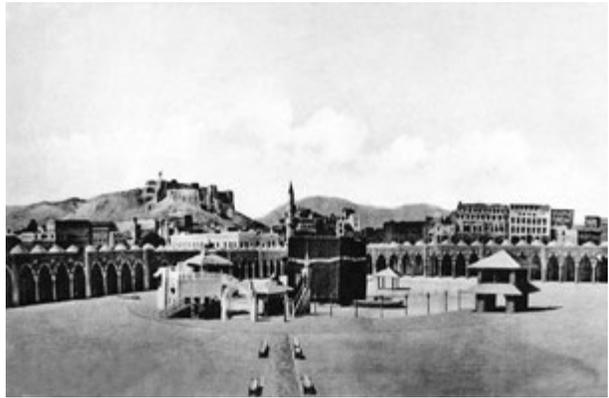
Суд казиев в Туркестанском крае
Почтовая открытка, изд. М.И. Свищульского, 1904–1909



Группа
дервишей-
каландаров
на улице
Самарканда

*Фото
Г. Панкратьева,
1912*

Поздравительная
почтовая
открытка с видом
Каабы, изданная
кокандским
книжным
магазином
«Кашифия», 1909



Встреча
паломников
на самаркандском
железнодорожном
вокзале

*Почтовая
открытка,
изд. Шерер,
Набгольц и К°,
1903*



Генерал Джурабек, бывший владетельный бек Китаба
Илл. в кн. В. Череванского «Две волны» (СПб., 1898)



Подполковник Бабабек, бывший владетельный бек Шахрисабза
Илл. в кн. В. Череванского «Две волны» (СПб., 1898)



Казий Сибзарской части старого
Ташкента Мухитдин Ходжа

*Почтовая открытка,
изд. А. Шлайфера, до 1903*



Купец первой гильдии Арифходжа
Азизходжинов

*Фото неизвестного автора,
начало XX в.*



Воскресенский рынок в Новом Ташкенте.

На заднем плане — минарет татарской мечети

Почтовая открытка, изд. А. Кирснера. 1909–1917 гг.

Просветитель Саггархан
Абдулгафаров

*Фото неизв. автора,
начало XX в.*



Пассаж торгового дома «Братья Яушевы» в Ташкенте

Фото неизвестного автора, начало XX в.



Пассаж торгового дома «Братья Яушевы» в Троицке
Почтовая открытка, изд. Ф.И. Загорского, 1909–1917



Реклама торгового дома
«Братья Яушевы» в книге
«Туркестанский край»
*Адрес-справочник под ред.
Г.М. Цвиллинга
(Ташкент, 1913)*



Дукчи-ишан
*Почтовая открытка,
изд. А. Кирснера, 1909–1917*



Школьники с учителем в Ташкенте
Почтовая открытка, анонимн. изд., 1911



Школьники с учителем в Ташкенте перед медресе
Почтовая открытка, изд. И.А. Бек-Назарова, 1909–1917



Политическое агентство Российской империи в Кагане
Фото неизвестного автора, начало XX в.



Здание почтамта, выстроенное в Бухаре в начале XX в.
Фото неизвестного автора, 1916



Военный оркестр эмирского конвоя в Бухаре
Почтовая открытка, аноним. изд., 1909–1917



Артиллерия бухарских эмиров
Почтовая открытка, аноним. изд., 1909–1917



Эскадренный миноносец «Эмир Бухарский» в составе
Балтийского флота России
Почтовая открытка, изд. Е. Иванова в Ревеле, 1909–1917



Бухарский эмир Сейид Абд-ал-Ахад
(1885–1910)

Фото П. Надара, 1890



Хивинский хан Асфандияр
(1910–1918)

*Почтовая открытка,
изд. А. Кирснера, 1909–1917*



Выезд хивинского хана из Чарджуя в Хиву на пароходе амударьинской флотилии «Император Николай II»

Почтовая открытка, изд. Х.М. Баранова, 1909–1917

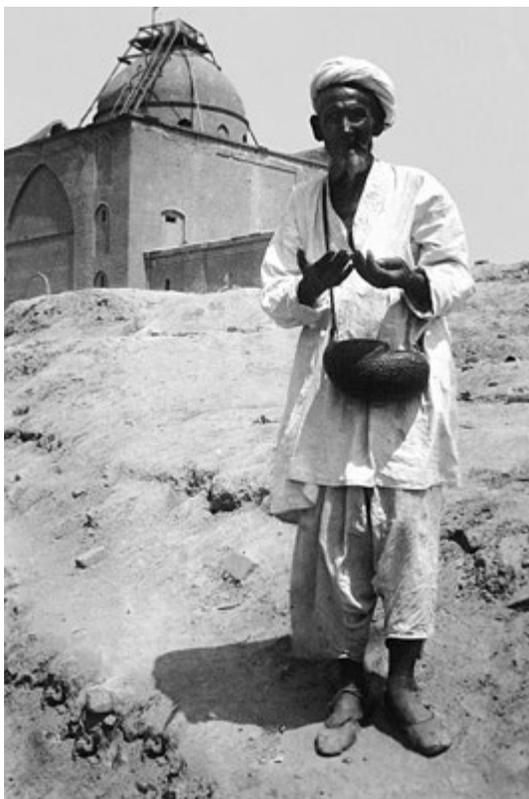


Выезд хивинского хана в сопровождении эскорта

Фото Х. Деванова, 1911

Турецкая агитационная почтовая открытка
с портретом Энвер-паши и французской
надписью «Энвер, герой Свободы»

Начало XX в.



«Последний дервиш».
Каландар с кашкулем
у джума-мечети
Ходжа Ахрар
в Ташкенте

*Почтовая открытка,
изд. «Союзпечать», 1934*



Мемориал Пахлаван-Махмуда. XVIII в.

Фото, 2007



Мемориал Ходжа-Ахрара. Мечеть Надир Махмуд Диван-беги. XVII в.

Фото, 2005



Мечеть Джами. XV–XVI вв.
Фото, 2008



Джума мечеть Хазрат Имам. Современная постройка, 2007
Фото, 2008



Медресе Абдулкасыма, начало XIX в.
Фото, 2008



Медресе Барак Хана, 1550-е гг.
Фото, 2008

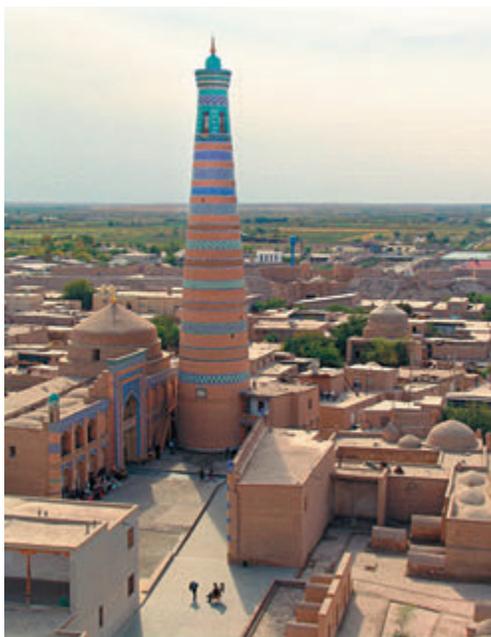
Ансамбль Ислам-
Ходжа. 1908–1910 гг.
Фото, 2005



Мемориал Ал-Мотуриди.
Современная постройка,
1996

Фото, 2006

Входной портал мемориала
Шахи-Зинда. X–XIX вв.
Фото, 2005



Ансамбль Занги-Ата.
Конец XIV в.
Фото, 2007



Мемориал имама Ал-Бухари. XVI в.

Фото, 2005

Свято-Успенский
кафедральный собор, 1958
Фото, 2008



Свято-Успенский
кафедральный собор, 1958
Фото, 2008

Католический костел, 1913
Фото, 2006



Евангелическо-
лютеранская кирха, 1899
Фото, 2008